

23 05 2006

RETORYKA NA AMBONIE

REDEMPTORIS MISSIO XXIII

Redaktor serii: Wiesław Przyczyna CSsR

Ukazały się:

1. Praca zbiorowa. Red. G. Siwek. *W drodze na ambonę*
2. Wiesław Przyczyna CSsR. *Teologia ewangelizacji*
3. Gerard Siwek CSsR. *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*
4. Praca zbiorowa. Red. W. Przyczyna. *Rekolekcje dla młodzieży*
5. Praca zbiorowa. Red. W. Przyczyna. *Z zagadnień współczesnej homiletyki*
6. Praca zbiorowa. Red. W. Przyczyna. *Fenomen kazania*
7. Gerard Siwek CSsR. *Rekolekcje dla dorosłych*
8. Rolf Zerfass. *Od aforyzmu do kazania*
9. Rolf Zerfass. *Od perykopy do homilii*
10. Praca zbiorowa. Red. W. Przyczyna. *Rekolekcje dla dzieci*
11. Dorota Zdunkiewicz-Jedynak. *Językowe środki perswazji w kazaniu*
12. Praca zbiorowa. Red. W. Przyczyna. *Sługa Słowa*
13. Gerard Siwek CSsR. *Homilie obrzędowe*
14. Andrzej Baczyński. *Telewizja w służbie ewangelizacji*
15. Praca zbiorowa. Red. W. Przyczyna. *Słuchacz Słowa*
16. Praca zbiorowa. Red. W. Przyczyna, G. Siwek. *Trzymajcie się mocno Słowa Życia. Rekolekcje dla młodzieży*
17. Gerard Siwek CSsR. *Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła*
18. Wiesław Przyczyna CSsR. *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*
19. Gerard Siwek CSsR. *Kazania maryjne*
20. Praca zbiorowa. Red. R. Przybylska, W. Przyczyna. *Retoryka dziś. Teoria i praktyka*
21. Praca zbiorowa. Red. W. Przyczyna. *Prawdy wiary w przepowiadaniu*
22. Klaus Müller. *Homiletyka na trudne czasy*

W przygotowaniu:

Praca zbiorowa. Red. S. Koperek, W. Przyczyna.
Liturgiczny kontekst przepowiadania

326748

HORIZON..

Na miejscu

RETORYKA NA AMBONIE

Z PROBLEMÓW
WSPÓŁCZESNEGO KAZNODZIEJSTWA

Pod redakcją
PIOTRA URBAŃSKIEGO

Wydawnictwo „M”
Kraków 2003

© Copyright by Wydawnictwo „M”, Kraków 2003

Recenzent tomu:

dr hab. Piotr Wilczek

Korekta:

Artur Czesak

Okladka:

Pracownia AA



ISBN 83-7221-475-1

13865081

Wydawnictwo „M”

ul. Zamkowa 4/4, 30-301 Kraków
tel./fax: (012) 269-32-74, 269-32-77,
269-34-62

e-mail: wydm@wydm.pl
www.wydm.pl

Redakcja

„Redemptoris Missio”
ul. Zamoyskiego 56
30-523 Kraków
tel. (012) 656-29-10

Bibl. UAM

2002 EO 25

WSTĘP

O kazaniu i retoryce raz jeszcze

1

Spośród wielu funkcji – herolda, proroka, świadka, mystagoga, tłumacza-interpretatora, teologa, wychowawcy, terapeutę – jakim na sesji *Sluga Słowa* charakteryzowano różne aspekty postaci kaznodziei, nie mogło więc zabraknąć również oratora¹. Jednak świadomość z jednej strony oczywistości tego określenia (wynikającego z wielowiekowej symbiozy retoryki i homiletyki), z drugiej zaś – powszechnych dziś uprzedzeń wobec *artis bene dicendi* sprawiają, że niezwykle trudno podać jakąś trafną i jednoznaczną interpretację zjawiska, powiedzieć w kilku słowach, jaki pożytek może mieć u progu XXI wieku homiletyka z przypomnienia swoich retorycznych korzeni – unikając przy tym konieczności referowania podstawowych zasad interesującej nas dyscypliny².

¹ Zob. A. Borowski, *Kaznodzieja jako retor*. W zbiorze: *Sluga Słowa*. Pod redakcją W. Przyczyny. Kraków 1997, „Redemptoris Missio”, t. XII.

² Podstawowe opracowania w języku polskim: H. Cichocka, J.Z. Lichański, *Zarys historii retoryki. Od początku do upadku cesarstwa bizantyńskiego*. Warszawa 1993. – M. Kaczmarkowski, *Wartościowanie w retoryce starożytnej*. W zbiorze: *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*. Lublin 1992. – M. Korolko, *Miedzy retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*. W zbiorze: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*. Lublin 1993; *O pro-*

Podobne pytanie zadała niedawno jedna ze współautorek tej książki, Bożena Matuszczyk:

czy przypadkiem owo porzucenie retoryki – sztuki sprawnego i celowego przemawiania, trafnego wyrażania myśli, przedstawiania argumentów – nie jest jedną z przyczyn aktualnego kryzysu?³

Dodajmy, że pytanie to nie miało charakteru teoretycznego, ale było wynikiem analizy obszernego materiału, na podstawie którego autorka opisała zasadnicze słabości polskiego kaznodziejstwa. Wskazała cechy takie, jak negatywizm, normatywizm, brak elementu egzystencjalnego, brak konkretnych wskazań i wzorców postępowania, doktrynalizm, niekomunikatywność oraz brak wyraziście zarysowanego tematu.

Warto przeto zastanowić się, co z niezmiennego korpusu teorii retoryki może być dzisiaj, w obliczu nowej ewangelizacji, jej pożyteczną dla kaznodziei interpretacją. Co wreszcie sprawia, że autor jednego z najciekawszych współczesnych podręczników homiletyki stwierdza, że to właśnie sięgnięcie do retoryki krytycznej pozwala homiletyce „ujawnić przekonanie, że my, ludzie, żyjemy poniżej pewnego poziomu przewidzianego dla nas przez Boga i dlatego potrzebujemy Jego słowa niczym światła na ścieżce”⁴? Trzeba pamiętać, iż

zie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi. Warszawa 1971; *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990. Wyd. II. Warszawa 1998. – J. Z. Lichański, *Retoryka od średniowiecza do baroku. Teoria i praktyka*. Warszawa 1992; *Co to jest retoryka?* Kraków 1996 („Nauka dla Wszystkich” nr 475); *Retoryka. Od renesansu do współczesności – tradycja i innowacja*. Warszawa 2000 (tu najpełniejsza bibliografia). – D. Platt, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*. Wrocław 1992. – R. Volksmann, *Wprowadzenie do retoryki*. Przełożył L. Bobiatyński. Opracowali H. Cichocka, J. Z. Lichański. Warszawa 1993. – A. Werpachowska, *Retoryka jako sposób myślenia o tekście*. „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 1. – J. Ziomek, *Retoryka opisowa*. Wrocław 1990.

³ B. Matuszczyk, *Siedem grzechów głównych polskiego kaznodziejstwa*. „Więź” 1997, nr 7, s. 84.

⁴ R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*. Przełożył G. Siwek. „Redemptoris Missio”, t. VIII. Warszawa 1995, s. 39.

pytanie to stawiamy (a może raczej: ponawiamy) w sytuacji, gdy wiele nurtów współczesnej homiletyki – niekiedy niezmiernie interesujących – w dalszym ciągu manifestuje programową antyretoryczność. Jednym z ostatnich przykładów jest amerykański podręcznik Jamesa A. Wallace'a *Imaginal Preaching: An Archetypal Perspective*⁵, w którym autor przeciwstawia przepowiadanie retoryczne obrazowemu, pojęcie obrazowi i symbolowi, a nawet starożytnemu mitowi:

Rhetoric, the art of persuasion, has given way to poesis, the art of making or shaping with words. Images have attained at least a parity with concepts.

Warto dodać, że ostatnio użyteczność retoryki została przypominiana w ważnym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*⁶. Wśród nowych metod analizy literackiej Biblii pojawia się na pierwszym miejscu analiza retoryczna. Czytamy tu m.in.:

Retoryką nazywamy sztukę komponowania przekonywających wywodów. Ponieważ zaś wszystkie teksty biblijne są do pewnego stopnia określoną formą przekonywania, posiadanie pewnej wiedzy z zakresu retoryki stanowi część nieodłączną normalnego wyposażenia każdego egzegety⁷.

Chciałby się dodać – a także kaznodziei.

2

Wróćmy jednak do pytania o sens sięgnięcia po retorykę we współczesnym kaznodziejstwie. Ujmując rzecz najbardziej skrótowo: Pożytek z pojmowania kaznodziei jako oratora (a więc tego, kto wygłasza mowę ułożoną według zasad sztuki retoryki) jest podwójny: idzie

⁵ Paulist Press, New York/Mahwah, N.J., 1995.

⁶ Wyd. polskie: Pallottinum 1994.

⁷ *Ibidem*, s. 33 (tłum. K. Romaniuk).

tu o jego osobowość, walory i przymioty, a także o konstruowanie tekstu. Retoryka była bowiem zarówno ideałem wychowawczym, jak i teorią literacką.

Według Cyserona – przypomnijmy – orator powinien być filozofem, a filozof mówcą. Tak więc u podstaw wszelkiej jego działalności leży głębokie i wszechstronne wykształcenie w zakresie wszystkich dyscyplin, pozwalające oratorowi wiarygodnie wypowiadać się o różnorodnych kwestiach.

Cel retoryki według Kwintyliana stanowi prawość myśli i mowy. Orator to nie ktoś, kto ma za wszelką cenę przekonać o prawdziwości dowolnej tezy czy nakłonić do działania, odwołując się przy tym do rozumu, emocji i woli, ale: *vir bonus dicendi peritus*. Zatem wszelkie spory o wartościowanie retoryki jako „broni obosiecznej” biorą się – zdaniem autora *Kształcenia mówcy* – z niewłaściwego jej pojmowania jako sztuki przekonywania:

Jeżeli zaś uznaje się ją [retorykę] za umiejętność uczciwego korzystania z wymowy, a my właśnie za takim idziemy określeniem tej sztuki, i mówca, naszym zdaniem, ma być w pierwszym rzędzie człowiekiem szlachetnym, to musi się powiedzieć otwarcie, że retoryka jest pożyteczna⁸.

Jak formułuje to dużo później, bo w XV w., Guillaume Tardif, celem retoryki *non est persuadere, sed bene dicere*⁹. U podstaw wszelkiej skuteczności mowy leży więc ideał moralny, świadomość odniesienia do pewnego wymiaru absolutnego, choć różnie bywał on konkretyzowany.

Natomiast jako teorię tekstu retorykę można określić jako

⁸ M.F. Quintilianus, *Kształcenie mówcy* (II 15. 11). Przełożył M. Brożek. W zbiorze: *Rzymska krytyka i teoria literatury. Wybór*. Opracował S. Stabryła. Wrocław 1983, s. 267.

⁹ Cyt. za: J.Z. Lichański, *Guillelmus Tardivus: „Gramatica, eloquentia et rhetorica”* [Paris, ca 1484]. *Opis podręcznika*. W zbiorze: *Retoryka w XV stuleciu*. Wrocław 1988, s. 147.

system reguł konstruowania, analizowania, *resp.* wypowiadania nie-skończonej liczby poprawnych tekstów zbudowanych ze skończonej liczby poprawnych zdań, *resp.* poprawnych periodów, przy czym i zdania, *resp.* periody, i teksty uporządkowane są inwencyjnie, dyspozycyjnie i elokucyjnie, zgodnie z zamierzeniami autora¹⁰.

Jest więc retoryka nieocenioną pomocą dla każdego, kto musi jasno i trafnie formułować swe myśli; uczy bowiem właściwego argumentowania, dostosowanego jednak do okoliczności i słuchaczy. Przez stulecia dawała spójny system pomagający zarówno konstruować, jak i analizować wypowiedzi. Nic nie zastąpi retoryki jako sztuki słowa. Szkolne ćwiczenia w mówieniu i pisanu są tylko jej namiastką. Nic więc dziwnego, że większość maturzystów ma poważne kłopoty z poprawnym, jasnym i trafnym formułowaniem wypowiedzi. Dlatego proces przygotowania kaznodziei musi uwzględnić tę okoliczność. Jednak dokonać się to powinno w odpowiednim czasie. Jak sądzi św. Augustyn, retoryki można uczyć tylko tych, którzy nie są obarczeni innymi, ważniejszymi pracami w Kościele (ks. IV, III 4). I choć twierdzi on, że wystarczy uczyć się jej przez naśladowanie, to jednak poznanie reguł (które są przecież wynikiem uogólnienia wielu doświadczeń) pozwala na większą samodzielność tworzenia. Pozwala uniknąć imitowania tego, co jest jedynie wynikiem jednostkowej ekspresji.

Kurs retoryki, jak sądzę, nie powinien być bezpośrednio częścią kursu homiletyki. Może warto znaleźć nań miejsce właśnie u początku studiów seminaryjnych, np. w ramach zajęć z literatury. (Tak np. wyglądały zajęcia, jakie prowadziłem przed kilku laty w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie.) Godna polecenia jest lektura *Sztuki retoryki* Mirosława Korolki, która aczkolwiek nie jest podręcznikiem nastawionym na praktyczne ćwiczenia, może znakomicie dać im teoretyczną podstawę.

Warto przypomnieć, że jeden z najlepszych polskich podręczników homiletyki, ks. Henryka Haducha¹¹, był ostatnim, który prezen-

¹⁰ J. Z. Lichański, *Retoryka od średniowiecza do baroku*, s. 52.

¹¹ H. Haduch, *Zasady wymowy ogólnej i kościelnej*. Kraków 1927.

wał taką właśnie możliwość: zasady retoryki poprzedzają w nim wykład homiletyki. Po tak długiej przerwie pierwszą i jak dotąd jedyną polską próbą powrotu do retorycznych tradycji kształcenia kaznodziejów stanowi opracowanie o. Gerarda Siwka CSsR *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej* (Kraków 1992).

Bardzo praktyczną próbę przełożenia fragmentu teorii retorycznej na język współczesnej komunikacji jest wspomniany podręcznik Rolfa Zerfassa. Autor niewątpliwie posiłkuje się tym, co absolwenci szkół niemieckich znają już wcześniej, jak np. argumentacyjne struktury pięciozdaniowe. (*Nb.* omawia je również inny niedawno wydany podręcznik Aloisa Schwarza *Jak pracować nad kazaniem*. Warszawa 1993). Zerfass zresztą – i to jest chyba największa zaleta jego książki – pokazuje również, jak można uniknąć tego, co doprowadziło retorykę do kryzysu, a mianowicie przesunięcie akcentu z inwencji na elokucję. Właściwe wynalezienie w otaczającej oratora i jego słuchaczy rzeczywistości tematu-problemu oraz jego trafna, tj. odwołująca się do ich wspólnego systemu wartości i przekonań, argumentacja stanowiła pierwszy obowiązek mówcy. Sfera elokucji była czymś wtórnym. Retoryka manierystyczna natomiast stanowiła przede wszystkim sztukę elokucji. Orator nie musiał już trudzić się *heurezā*: skoro wszystko zostało już powiedziane, jedyne jego zadaniem to powtórzenie tego pięknie, bardziej ozdobnym językiem.

3

Współcześnie retorykę z jednej strony zdeprecjonowano, z drugiej zaś – pozbawiono autonomii. Poszczególne obszary jej zainteresowań usamodzielniały się lub zostały zaanektowane przez wiele nauk szczegółowych. Nie straciła ona jednak swego znaczenia, gdyż może stanowić efektywny środek przezwyciężania inflacji słowa. Daje wiarę w to, że słowa naprawdę odsyłają do rzeczywistości, a nie tylko do innych słów; że mają moc sprawczą. Przez to uczy wielkiej odpowie-

działności tego, kto swoich słuchaczy chce zachęcić do czynu (*move-re*). Pozwala również żywić przekonanie, że w tekście–mowie przejawia się platońska jedność piękna, prawdy i dobra.

Chrześcijaństwo – po raz kolejny, a może i w sposób wyjątkowo dramatyczny – poszukuje dziś języka zdolnego wyrazić swe świadectwo wiary i przekazać je innym. Właśnie retoryka jako fundament przygotowania kaznodziei–oratora może być nieocenioną pomocą w poszukiwaniu słowa zdolnego unieść współczesną świadomość człowieka, trafiającego do słuchacza z dobrą nowiną. Przekonuje o tym wszakże proces akceptacji i adaptacji *artis bene dicendi* do potrzeb chrześcijaństwa, jak dokonała się w starożytności. Był on udaną próbą mówienia o wierze językiem słuchaczy. Uczy to otwartości wobec mentalności i aksjologii słuchaczy i twórczego – co nie znaczy jednak, iż bezkrytycznego – sięgania po to, co bliskie tym, do których się zwracamy. Parafrazując słowa Ewangelii: idzie o to, by – kiedy to tylko potrzebne i możliwe – wlewać nowe wino w stare bukłaki, czy też postępować jak ojciec rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy stare i nowe.

Nie obawiamy się więc, że poznanie i wykorzystanie tradycyjnych zasad retoryki może w jakikolwiek sposób sprzeciwić się godności słowa Bożego. Wszakże „To same myśli, ponieważ są prawdziwe, wprawiają w zachwyty” (ks. IV, XII 28). W innym miejscu św. Augustyn tak wyjaśniał relację między pięknym mówieniem a pięknym myśleniem, charakteryzującym współczesną mu literaturę chrześcijańską:

myśli tam zawarte są tego rodzaju, że słowa wypowiadające te myśli zdają się być zastosowanymi nie przez pisarza, ale niejako samoczynnie wpływającymi z treści. Można sądzić, że widzimy, jak mądrość wychodzi ze swej siedziby, czyli z serca mędrca, za nią zaś podąża wymowa, niczym nieodłączna służka za swoją panią, nawet nie wołana (ks. IV, VI 10).

Zapytany, dlaczego tak się dzieje, biskup Hippony odpowiedziałby zapewne nie tylko wskazując teologiczno-ascetyczne uwarunkowania (świętość kaznodziei!), ale również używając figury retorycznej – paronomazji: ponieważ orator jest najpierw orantem (zob. ks. IV, XV 32).

Tom poświęcony retorycznym aspektom współczesnego kaznodziejstwa oraz funkcjonującym w nim „strategiom”, w zamierzeniu redaktora oraz autorów może spełnić funkcję podwójną: teoretyczną oraz praktyczną. Pierwsza z nich – to próba opisu różnych aspektów współczesnych nam realizacji kaznodziejskich, dokonywana w chwili szczególnej – gdy odchodzi pokolenie, które zasady retoryki zna jeszcze z dawnego klasycznego gimnazjum, młodszy zaś kaznodzieje uformowani zostali przez szkołę, która tego fundamentu nie dostarczyła, choć studium homiletyki w seminarium korzystało wszakże ze zmodyfikowanych i dostosowanych do jednej tylko formy realizacji – tj. kazania – tradycyjnych reguł retorycznych. Stąd właśnie retoryka stanowi wspólne nam narzędzie opisu tekstów.

Analiza retoryczna ma na celu pokazanie relacji między tymi trzema sferami retoryki (inwencją, dyspozycją, elokucją), a przede wszystkim – opisanie ich w konkretnych realizacjach (tekstach). Pozwala przyjrzeć się sposobom wynajdywania tematu z otaczającej nas rzeczywistości, jego rzetelnej i dostosowanej do mentalności odbiorców argumentacji, kompozycji tekstu i użytym w nich figurach i tropach, pojmowanych nie jako puste „ozdobniki”, ale jako specyficzne środki poznawania rzeczywistości. Pamięć o etycznym fundamencie retoryki pozwala zadawać tekstom pytanie o uczciwość argumentacji oraz o to, czy zamiast niej celem tekstu nie staje się propaganda. Stąd niektóre z zamieszczonych tu opracowań analizują niefortunne kazania i homilie po to właśnie, by wskazać pewne możliwości unikania błędów, a także pomóc kaznodziejom uświadomić sobie trudności i niebezpieczeństwa. Tak – miejmy nadzieję – zrealizuje się funkcja praktyczna książki – dostarczenie wykładowcom homiletyki oraz klerykom analiz dobrych kazań/homilii, stanowiących: 1° pomoc w analizowaniu i rozumieniu tego typu wypowiedzi oraz wzbogacających świadomość użycia słowa; 2° wzorcową realizację teorii retorycznej (*exempla trahunt!*).

W naszym tomie – niech będzie wolno wyrazić to przekonanie – udało się pójść w nieco innym kierunku niż czyniły to dotychczasowe badania, skupiające się raczej wyłącznie na analizie zawartości teologicznej kazań, czy – z drugiej strony – kwestii poprawnościowych, zasadniczo bez pamiętania o przynależności kazania do retorycznego *genus deliberativum*.

Z punktu widzenia analizy retorycznej szczególnie interesujące mogą być m.in. problemy związane z:

- 1° relacją między celem a tematem tekstu;
- 2° źródłami dowodzenia i argumentacji;
- 3° wielorakimi sposobami wykorzystania tekstu biblijnego – mamy wszakże do czynienia z sytuacją, że w kazaniu bywa on zarówno źródłem tematów, jak i argumentacji;
- 4° wykorzystaniem struktur narracyjnych i relacją między narracją biblijną a kaznodziejską;
- 5° konstruowaniem współczesnego *exemplum* („przykładu”);
- 6° wykorzystaniem kontekstu sytuacyjnego (np. semantyki miejsc);
- 7° pamięcią o słuchaczu i jego możliwych wątpliwościach.

Tylko niektóre z nich udało się podjąć w niniejszej książce. Jest więc ona tylko początkiem. Wydaje się, iż interesujące mogłoby być również przeanalizowanie jednego kazania przez kilku badaczy, reprezentujących nieco inne sposoby widzenia problematyki retoryczno-kaznodziejskiej lub wykorzystujących w swych analizach inspiracje płynące ze współczesnych metodologii czy sposobów myślenia (np. hermeneutyka, psychoanaliza czy filozofia spotkania).

Ponieważ terminologia retoryczna nie jest dostatecznie obecna w świadomości kaznodziejów i studentów teologii, a jej wyjaśnianie przekraczałoby chyba zadania tomu i rozbijałoby tok analizy, uznaliśmy za stosowne, by do minimum ograniczyć – jeśli to tylko możliwe – posługiwanie się ową terminologią, a stosować raczej kategorie opisowe. Niewątpliwie najlepszą pomocą w wyjaśnianiu możliwych wątpliwości będzie *Sztuka retoryki* Mirosława Korolki, znakomicie porządkująca definicje.

Autorzy zamieszczonych tu opracowań są przede wszystkim zainteresowanymi aspektami retorycznymi kultury literaturoznawcami i językoznawcami, którym nieobojętna jest jakość tego, co słyszą z ambony.

ETOS, ARGUMENTACJA, KOMUNIKACJA

WYKŁADY I ĆWICZENIA DR JOLANTA K.

WYKŁADY I ĆWICZENIA DR JOLANTA K.

WYKŁADY I ĆWICZENIA DR JOLANTA K.

WYKŁADY I ĆWICZENIA

WYKŁADY I ĆWICZENIA DR JOLANTA K.

PO CO NAM SZCZUDŁA? O ETOSIE I AUTORYTECIE MÓWCY

**Na przykładzie mowy ks. Józefa Tischnera nad grobem
Krzysztofa Kieślowskiego**

Zagadnienie mowy jako nośnika obrazu mówcy to ważny, lecz trudny i rzadko omawiany problem teorii retorycznej. Wkracza w nie-docieczoną sferę ludzkich intencji, a o nich, za pomocą własnych narzędzi i własnymi językami, wypowiada się wiele innych dyscyplin - psychologia, filozofia, polityka, teologia, prawo. Celem poniższych uwag nie jest jednak szukanie języka naukowego opisu zjawiska, lecz przedstawienie zagadnienia ze skromnej perspektywy przeciętnego słuchacza i „producenta” wypowiedzi.

1. Etos mówcy

Dlaczegoż, oceniając człowieka, oceniacie go całkowicie zawiniętym i opakowanym? Wystawia nam na pokaz jeno te części, które zgoła nie są jego, a kryje te, przez które jedynie można osądzić istotną wartość. Wam chodzi o jakość szpady, nie pochwy: czasem nie dalibyście za nią może ani szeląga, gdybyście ją obejrzeni w pełnym blasku. Trzeba oceniać człowieka wedle niego samego, a nie wedle jego przyodziewy; bardzo trefnie powiada ku temu sta-

rożytny: „Czy wiesz, dlaczego mniemasz go być wielkim? Liczysz go wraz z wysokością szczudła”¹.

Pytanie Michela de Montaigne o mylność naszych sądów to nie figura retoryczna, poprzedzająca receptę na niezawodne „ocenianie człowieka wedle niego samego”. Tej francuski myśliciel nie zdradza. Daje natomiast wyraz bezradności w dociekaniu prawdy o bliźnich. Przez jarmark mniemań, opinii, faktów, domysłów, przekonań i wierzeń przewija się nieustannie pstry korowód postaci w barwnych szatach pozornych cnót, na długich szczudłach uzurpowanych zalet. Zanim jednak rzecznik nagiej prawdy obrzuci przebiegających wzgardliwym spojrzeniem, lub zechce nakłonić do zdjęcia mylącej „przyrodziwy”, ze zdumieniem zauważa, że sam musi stanąć na szczudłach, by ktokolwiek zobaczył go i usłyszał.

Wizja kontaktów między ludźmi jako swoistej gry pozorów, podejmowanej w dobrej albo złej sprawie, to antropologiczne tło teorii i praktyki retorycznej już u jej antycznych początków. Mowa jest „zawinięciem i opakowaniem” mówcy: eksponuje on lub ukrywa określone cechy własnej osobowości i gorliwie pożyczają cudze, chcąc skłonić słuchaczy do zajęcia stanowiska zgodnego z jego celami. Tworzy więc i wprowadza na rzeczywistą lub symboliczną trybunę swoją „personę” – projekcję charakteru, konstruowaną przez wybór argumentów i ich słownego wyrazu, mimikę, gesty, ton głosu, nawet strój i miejsce wygłaszania mowy. Tak wykreowany obraz to etos (gr. *ethos* – obyczaj) mówcy. W Arystotelesowskiej teorii retorycznej i współczesnej, zbudowanej na jej podstawach, „nowej retoryce”², tak rozumiany etos jest, obok argumentacji (*dianoia*) i apelowania do uczuć (*pathos*), jednym ze środków przekonywania³.

¹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I. Przełożył T. Boy-Żeleński. Warszawa 1957, s. 367.

² Np. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* [1958]. Notre Dame 1971. Według Perelmana „To, co starożytni nazywali etosem oratorskim (oratorical ethos), można ująć jako wrażenie własnej osoby, które przekazuje mówca za pomocą swoich słów”, s. 319.

³ Arystoteles, *Retoryka*. W: *Retoryka. Poetyka*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski. Warszawa 1988, s. 67-68.

Sami mówcy budzą do siebie zaufanie z trzech powodów, bo tyle tylko – poza dowodami – jest pobudek, które pozwalają wierzyć ich wypowiedziom. Są to: ich rozsądek, szlachetność i życzliwość. Jeśli więc fałszywie przemawiają lub udzielają złych rad, czynią to z jednego lub ze wszystkich powyższych powodów: albo ze względu na brak rozsądku wypowiadają nieprawdziwe sądy, albo znając prawdę mówią nie to, co myślą, ze względu na niegodziwość, albo też są szlachetni i rozsądni, lecz nieżyczliwi, i dlatego, chociaż wiedzą, co jest najlepsze, nie doradzają tego. Żadnych innych powodów nie ma. Dlatego właśnie ten, kto wykaże się posiadaniem wszystkich powyższych cech, musi budzić zaufanie słuchaczy⁴.

Według Arystotelesa, warunkiem przekonania czyli wywołania u słuchaczy zamierzonych reakcji psychicznych lub psychofizycznych jest zdobycie ich zaufania. Życzliwość, zdrowy rozsądek i szlachetność zasad oraz intencji mówcy nie muszą jednak (choć powinny) być rzeczywistymi zaletami jego charakteru. Posiadanie cnót a ich kreowanie w procesie wygłaszania mowy to zjawiska różne. Również do złego namawia się pod postacią dobra.

Etos mówcy jest więc instrumentem na wzór szczonego. Jest kostiumem wartości. Z rzeczywistymi zaletami osobistymi lub normami grupowymi, czyli etosem definiowanym jako „konkretna postać moralności stanowiąca system obyczajów określonej grupy społecznej, wyrażający się w stylu życia”⁵ (na przykład średniowiecznym etosem rycerskim, etosem szlacheckim czy chrześcijańskim), może go łączyć zasada jednorazowego wyboru, dla spełnienia założonych celów wypowiedzi. Nie zawsze jest kostiumem wybieranym z premedytacją. Jest jednak nieodłącznym składnikiem wypowiedzi. Nawet wbrew woli mówcy, jakim go widzą i słyszą, takim go piszą. W odróżnieniu od etosu rozumianego jako moralność, a zatem trwale (jak trwale, to kwestia dyskusyjna) wyznawane wartości, wizerunek jest zmienny. Może, ale nie musi odsyłać do osobistych poglądów lub zasad przyjętych w grupie społecznej, z którą identyfikuje się mówca. Bywa cał-

⁴ *Ibidem*, s. 145.

⁵ *Encyklopedia katolicka*, hasło „etos” (t. IV).

kowicie sztuczny (jak np. etos Kusiciela – kostium dobra wybrany przez zło). W drugiej księdze *De oratore* Cyserona zauważa jednak Antyniusz, mówcom ku przestrodze, że łatwiej jest wyolbrzymić już istniejące zalety, niż sfabrykować coś, czego całkowicie nam brak. Innymi słowy, łatwiej tworzyć własny wizerunek w mowie w odwołaniu do szczerze wyznawanych wartości, niż je symulować – „stroić się w cudze piórka” lub stać się „wilkiem w owczej skórze”.

Ze wstępu średniowiecznej *Pochwały zacnego magistra zmarłego Łukasza z Wielkiego Koźmina* Stanisława ze Skarbimierza wyłania się obraz mówcy utożsamiającego się z etosem katolickim. System wartości przyświecający kaznodziei zostaje bezpośrednio nazwany. Teza zaczerpnięta *ex autoritate* („Mało płacz...”, Syr 22, 11) jest retorycznym aksjomatem, wiodącym do wniosku o właściwej, w danym obszarze norm moralnych, reakcji na śmierć. Mówca identyfikuje się z określonym systemem wartości, przeciwstawiając go innemu systemowi:

Chociaż pogańscy barbarzyńcy bez umiaru opłakują swoich bliskich, ponieważ nie spodziewają się zmartwychwstania, ani nie wierzą w życie po tym życiu, nie godzi się to jednak katolikom, chyba że wylewają nad zmarłym łzy pobożności i szlachetności; rzecze bowiem Mędrzec: „Mało płacz nad umarłym”. [...] Dlatego [mało] należy płakać nad mistrzem Łukaszem. [...] Teraz więc, choć wszyscy mocno bolejemy nad tak wielką ozdobą, która nam została zabrana, z powodu tak szlachetnego świecznika, który stał na górze, by wszyscy dostrzegali jego światło, szybko jednak otrzymajmy łzy, gdyż przypuszczamy, że on zmarł dla świata, a zawsze z Chrystusem żył będzie⁶.

Identyfikacja z określonym systemem wartości w wypowiedzi nie musi oczywiście być tożsama z rzeczywistym wyznawaniem i przestrzeganiem normy. Obraz mówcy kształtuje się dynamicznie w granicach danej wypowiedzi. Jest rolą odgrywaną w określonym miejscu i czasie, w teatrze sytuacji retorycznej. Dla potrzeb kampanii wybor-

⁶ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*. Opracował M. Korolko. Kraków 1997, s. 175.

czej kandydat na prezydenta kreuje w przemówieniu własny obraz człowieka szlachetnego, gotowego karać złamanie normy uczciwości:

Nadszedł czas, by znowu w ten kraj inwestować, nagradzać tych, którzy postępują uczciwie, ukarać nieuczciwych i zadbać o taką przyszłość, na jaką zasługują obywatele tego kraju. Nadszedł czas, by upewnić się, że wszyscy mają świadomość, przy całej mojej radości z powodu tego, co się stało, że w tej kampanii idzie nie o liczenie głosów, lecz o liczenie się z ludźmi⁷.

Obrany etos spełnia swoje zadanie, ponieważ audytorium utożsamia obraz z osobą, uznając zalety „retoryczne”, czyli przybrane dla celów mowy, za rzeczywiste. Jak w przypadku Clintona, w praktyce audytorium musi później często zmagać się z własnym rozczarowaniem.

Osobę identyfikuje się z jej obrazem powstającym w wypowiedzi, nawet jeśli z sobie tylko znanych powodów mówca wygłasza sądy niezgodne z własnymi przekonaniem i systemem wartości. Dlatego Izokrates ostrzegał oratorów, by nigdy nie wspierali, ani nie bronili złej sprawy, bo ludzie będą podejrzewać, że mówcy sami dopuszczają się czynów, których bronią⁸. Etosu mówcy nie można się wyrzec, ani go odrzucić. Kiedy mówca za pomocą wyraźnych formuł językowych (np. „mówię do was z głębi serca”, „wyrażam swoje przekonania”, „moje słowa są szczerze”) podkreśla związek między wypowiedzią i własną osobą, wykonuje jedynie retoryczny gest odrzucenia kostiumu, konstruując etos szczerości (obraz szczerego mówcy jednak to nie to samo, co szczerzy mówca). Jeśli twierdzi, że będzie „mówił tylko o faktach”, „prosto z mostu”, „bez owijania w bawełnę” lub, bez takiego prelude, recytuje nagie fakty, również konstruuje swój etos, w tym wypadku – twardo stąpającego po ziemi, prawdopodobnego racjonalisty.

⁷ Przemówienie Billa Clintona w wieczór zwycięstwa w prawyborach, 2.06.1992. W: B. Clinton, *Portret polityka*. Warszawa 1993, s. 267. Warto porównać przywoływane tu wartości z rozwojem wypadków w 1998 r.

⁸ Ch. Perelman, *op. cit.*, s. 318-319.

Brak bezpośrednich dowodów tworzenia własnego obrazu nie jest więc dowodem jego braku. Odkąd decydujemy się przemówić, zaczynamy tworzyć swój wizerunek. Stąd ważna rola przypada wstępowi wypowiedzi. Nawiązanie kontaktu z audytorium jest jednocześnie przekazaniem komunikatu, czy mówca obiera drogę tworzenia etosu bezpośrednio, przez „mówienie o sobie”, czy też mówienie „do rzeczy”, z którego pośrednio wyłoni się jego wizerunek. W każdym przypadku celem mówcy jest wywarcie dobrego wrażenia, przy czym „dobre” nie zawsze odwołuje się do dobra w sensie etycznym. Znaczy tyle, co odpowiadające założonym celom mowy.

Pierwszą metodę wybrał Leszek Miller, przemawiając w Tel Awiwie na spotkaniu z członkami Towarzystwa Żydów Łódzkich:

Szolem alejchem! Ikh hajs Miller. Ikh bin olkh a lodzermensch. [Pokój Wam! Nazywam się Miller i też jestem łodzianinem – red.]. Żałuję, że nie potrafię więcej powiedzieć po żydowsku. Tych kilku słów w jidysz nauczył mnie polski przyjaciel, który spędził swoje dzieciństwo wśród żydowskich kolegów⁹.

Wypowiedź w języku audytorium to sprawdzona metoda auto-prezentacji. Mówca dowodzi w ten sposób woli podjęcia trudu zrozumienia obcego języka (a zatem mówiących nim ludzi), by ustanowić więź ze słuchaczami i pozyskać ich życzliwość. Stąd uroczo nieudolne „Dzień dobry” i „Dziękuję” zagranicznych gwiazd na koncertach i festiwalach piosenki w Polsce lub kokieterijne używanie młodzieżowego żargonu przez dojrzałego wiekiem Jerzego Owsiaka w akcjach Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy (słynne „Sie ma!”). Miller, przedstawiając się jako „łodzianin”, apeluje do wspólnoty doświadczeń własnych i audytorium jako *lodzermenschen*. Trzeba tu dodać, że polskie słowo „łodzianin” (człowiek pochodzący z Łodzi, jej mieszkaniec) nie oddaje w pełni znaczenia słowa *lodzermensch* – „człowiek Łodzi”, sugerującego głęboką „genetyczną” zależność.

⁹ Źródło: „Gazeta Wyborcza” 18.09.1996.

We wstępie mówca przywołuje osobiste doświadczenia (audytorium nie ma jednak żadnej możliwości weryfikacji prawdziwości tych przeżyć; dla celów retorycznych wystarczy, że są one prawdopodobne), definiując pośrednio swój system wartości: jest człowiekiem, który ma przyjaciół, zatem ceni przyjaźń, zasługuje na nią, jest jej godny. Ma także otwarty umysł, ciekawy innych kultur („nauczył mnie”, „żałuję...”). Przywołując obraz przyjaciela z dzieciństwa, podkreśla związek i przenikanie się obu kultur w przedwojennej Polsce, rozwijając ten wątek w dalszych częściach wypowiedzi.

W jaki sposób wstęp wolny od takiej bezpośredniej kreacji „ja” sugeruje wizerunek mówcy? W słynnym początku pierwszej mowy Cyncerona przeciwko Katylinie (*Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? quam diu etiam furor iste tuus nos eludet? quem ad finem sese effrenata iactabit audacia?*¹⁰) znajdziemy najprostszą i zarazem niezwykle skuteczną metodę autoprezentacji. Mówca utożsamia się z audytorium za pomocą zaimka „my”, „nas”, a zatem potwierdza lub ustanawia wspólnotę (rzeczywistą lub założoną dla potrzeb perswazji), przemawiając jako „jeden z nas”. Cynceron wprowadza tę ideę *ex abrupto*, jako retoryczny aksjomat, bez dowodzenia swojego do niej prawa (inaczej niż Miller w kostiumie *lodzermenscha*, uzasadniający je wspomnieniem z dzieciństwa).

Taka metoda kreacji wizerunku jest bardzo skuteczna, lecz bywa ryzykowna, jeśli istnieje choć cień podejrzenia, że audytorium nie przyjmie narzuconej koncepcji jedności, bez argumentu potwierdzającego prawo mówcy do jej ustanowienia. Przekonuje się o tym Aleksander Kwaśniewski, którego autoprezentacja jako „prezydenta wszystkich Polaków” jest nieskuteczna z braku dostatecznych argumentów wobec opozycji. W mowie Cyncerona jedność przedstawia się jako aksjomat. W rzeczywistości jednak biegły starożytny mówca zadbał o wspierający ją argument, kształtując opinię publiczną przed pojawieniem się na posiedzeniu senatu, gdzie wygłosił mowę: „postarał się

¹⁰ M. T. Cyncero, *Mowy przeciwko Katylinie*. Spolszczyła I. Żółtowska. Warszawa 1996, s. 12.

oczywiście o to, by wieść o nieudanym rannym zamachu [Katyliny] zatoczyła jak najszerze kręgi”¹¹.

W przemówieniu nad grobem Krzysztofa Kieślowskiego, Józef Tischner nie dokonuje wyboru etosu przez bezpośrednią identyfikację z dającym się ściśle zdefiniować i przypisać danej grupie społecznej systemem norm moralnych. Nazwanie zmarłego „naszym bratem Krzysztofem” odsyła nie do jednego, lecz wielu takich systemów – wszystkich, których zasadą jest podstawowa równość człowieka wobec człowieka, miłość bliźniego i ludzka solidarność. Brak tutaj również bezpośrednich oznak kreacji własnego wizerunku. Wspólnota mówcy i audytorium nie jest taktowana jak oczywistość nie wymagająca argumentu. Zostaje ustanowiona w wypowiedzi przez odwołanie do idei braterstwa. Wybrany wizerunek mówcy to etos „brata” zmarłego i wszystkich zgromadzonych. Z niego wynika prawo do przemawiania w pierwszej osobie liczby mnogiej i odwoływania się do jedności uczuć i myśli. Argument braterstwa w sensie najgłębszym, jako człowieczeństwa, jest niepodważalny. Jesteśmy równi wobec bliźnich, choćby tylko dlatego, że jesteśmy równi wobec śmierci:

Stoimy dzisiaj w obliczu śmierci naszego brata Krzysztofa – wielkiego świadka naszych ludzkich dramatów. Jesteśmy głęboko poruszeni tą śmiercią. Stoimy bardziej samotni niż kiedykolwiek i jeszcze bardziej zubożali. Dopiero w obliczu tej trumny widzimy, jakim bogactwem są nasi Przyjaciele – ci, dzięki którym lepiej rozumiemy siebie [podkreśl. D. G.].

Tischner mówi „my”, kiedy odwołuje się do uniwersalnych (w kręgu kultury europejskiej) doświadczeń ludzkich wobec śmierci, nie związanych z określonym systemem norm:

Chcielibyśmy zatrzymać miniony czas. Chcielibyśmy coś dokończyć, coś sobie przyswoić, coś powiedzieć i jeszcze coś usłyszeć. Zamiast tego napotykamy wielkie milczenie śmierci.

¹¹ K. Kumaniecki, *Cyceron i jego współcześni* [1959]. Warszawa 1989, s. 197.

„Ja” zostaje przywołane bezpośrednio dopiero wtedy, kiedy mówca wprowadza autorytet świętego, ściśle związane z etosem chrześcijańskim: „Gdy patrzę na tę trumnę, przypominają mi się słowa świętego Pawła, skierowane kiedyś do przyjaciela Tymoteusza”. Dlaczego „ja” zastępuje „my”? Przeniesienie przeżycia śmierci ze sfery uniwersalnego doświadczenia w sferę nadziei - przeżywania rzeczy ostatecznych w duchu wiary („Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan”) oznacza zmianę wizerunku mówcy.

Obrazu brata dopełnia etos chrześcijanina. Audytorium jednak nie musi dzielić wiary mówcy w ostateczne spotkanie z Bogiem. Ludzi zgromadzonych na pogrzebie łączy świadomość śmierci jako aktu nieuchronnego i uczucie zubożenia ludzkiej wspólnoty przez każdą śmierć bliźniego. W odróżnieniu od tłumu wiernych w kościele, nie musi go natomiast jednoczyć przekonanie o ciągłości życia. Przejawem głębokiej mądrości mówcy jest więc zrozumienie prawdopodobnych granic wspólnoty doświadczenia własnego i słuchaczy. Właśnie dlatego, kiedy je przekracza, odwołuje się do przeżycia, które definiuje jako osobiste („przypominają mi się”). „Ja” zamiast „my” jest gestem szacunku wobec zróżnicowania audytorium i jego prawa wyboru. Kiedy ponownie pojawiają się w przemówieniu odwołania do wspólnoty: „Posłużmy się słowami Ewangelii... Zatrzymajmy się chwilę przy słowach”, jest to już inna, bogatsza jedność, której zasady na nowo ustanowił mówca. Stworzył swoje audytorium jako grupę ludzi, którzy przyjmą (choćby tylko na czas trwania mowy) jego perspektywę rozważań o rzeczach ostatecznych, przekraczającą rzeczywistość trumny i ziemnego dołu. Etos brata i chrześcijanina wzbogaca więc mówca własnym obrazem inspiratora i przewodnika refleksji. Przyjmuje rolę tego, kto będzie mówił o śmierci w imieniu zgromadzonych, lecz w odwołaniu do wybranych przez siebie chrześcijańskich kategorii myślenia.

Odwołanie do wartości wspólnych to jedna z wielu możliwości kształtowania etosu mówcy. Ich afirmacja jest w procesie przekony-

wania niezwykle skuteczna, nie jest natomiast jego warunkiem koniecznym. Niekiedy ustanowienie tej wspólnoty nie jest punktem wyjścia, lecz celem mowy, np. gdy kurator przekonuje podopiecznego, że kradzież jest złem. Mówca, jeśli taki ma zamiar, może również kształtować swój wizerunek, obrażając, wyśmiewając lub w inny sposób negując tę „jedność” (np. w przeciwstawieniach typu romantyczny wieszcz – tłum, czy słynnym Horacjańskim *Odi profanum vulgus*). Zawsze jednak jego etos jest pochodną, na zasadzie afirmacji lub negacji, jego wyobrażeń o stanie wiedzy i wartościach danego audytorium. Jest przy tym, zawsze i przede wszystkim, obrazem „człowieka, który chce być zrozumiany”. Paradoksalnie nawet wtedy, kiedy jego celem jest przekonanie słuchaczy, że go nie rozumieją. Innymi słowy, obraz mówcy wynika z poprzedzającego mowę myślenia o słuchaczach. Kim są? Ile wiedzą o sprawie, którą chcemy im przedstawić? Co czują w związku z tą sprawą? Czego się spodziewają po naszej wypowiedzi? Wspólnota wartości z audytorium nie jest niezbędnym składnikiem obrazu mówcy. Jest nim natomiast wspólnota pojęciowa.

Znakomity komik amerykański Bob Hope zwykł był podobno, przed każdym występem, wysyłać asystenta na spacer między rzędami zajętych przez publiczność foteli. Chciał wiedzieć, z kogo się składa, czym się emocjonuje i czego się spodziewa audytorium. Mówca powinien poznać lub choćby tylko wyobrazić sobie swoich słuchaczy, by przewidzieć, jak definiują terminy istotne dla celu mowy. Byłoby na przykład zbyt pedanterią ze strony mówcy definiowanie terminu „faszyzm” w wypowiedzi dotyczącej drugiej wojny światowej. Jeśli jednak zechce posłużyć się tym terminem w stosunku do zjawisk współczesnych, jest zobowiązany do wyjaśnienia, na jakiej podstawie rozszerza jego znaczenie, by mogło objąć człowieka, nie będącego wielbicielem ani Hitlera, ani Mussoliniego (przesłanką uwspółcześnienia terminu może być np. „ideologia zbrodnicza”), chyba że, według jego wiedzy, audytorium również posługuje się terminem w znaczeniu rozszerzonym. Dla komunisty, mającego w pamięci historię III Rzeszy, faszysta to antykomunista. Zaprzysięgły antykomunista, my-

śląc o zbrodniach stalinowskich, nazwie komunistę faszystą. Chcąc o czymś przekonać, mówca musi więc stosować terminy w ich ogólnie przyjętym znaczeniu lub takim, jakie według jego wiedzy obowiązują w grupie, do której adresuje swoją wypowiedź.

W stosunku mówcy do obowiązku jasności przywoływanych terminów wyraża się jego gotowość do przyjęcia na siebie etosu nauczyciela, prowadzącego audytorium drogą od niewiedzy ku zrozumieniu. Wyjaśnienie jednak nie zawsze oznacza doprowadzenie do oczywistości. W swoim przemówieniu (tekst w niniejszym zbiorze, s. 39-40) Józef Tischner łączy etos nauczyciela z etosem brata i chrześcijanina:

Święty Paweł pisze: *W dobrych zawodach wystąpiłem* [...] Jakież to były „dobre zawody”, w których wystąpił nasz brat Krzysztof? [...] Gdy inni artyści pośredniczyli w drodze człowieka do świata, on pośredniczył w drodze człowieka do samego siebie. I były to „dobre zawody”, w jakich wystąpił.

Metaforyczna idea „dobrych zawodów” jest wyjaśniona równie metaforyczną ideą „światła życia”. Tischner nie przekłada więc myśli świętego Pawła na język powszechnie rozumiały, lecz przywołuje szereg metafor: „dobre zawody”, „światło życia”, „pęknięcie w głębi człowieka”, „pojednanie człowieka ze sobą”, równie niejasnych, wieloznacznych jak objaśniany obraz „dobrych zawodów”. Wybiera rolę nauczyciela jako tego, który przypomina audytorium o istnieniu boskiej tajemnicy. Wobec niej wszyscy jesteśmy równi w nieświadomości, w odróżnieniu od „tajemnic ludzkich”, które wybranym udaje się poznać i przeniknąć („Brat Krzysztof, artysta i znawca ludzkich tajemnic”). Nie wszyscy jednak pamiętamy o jej istnieniu i dajemy jej świadectwo („[Brat Krzysztof] Wybrał świadectwo tajemnicy”).

Tworząc wspólną pojęciową, mówca może nie tylko objaśniać terminy nieoczywiste, lecz również reinterpretować te o konwencjonalnym znaczeniu, a zatem wprowadzać ich definicję retoryczną, zależną od celu mowy. Pyta Tischner: „Co należy rozumieć pod słowem «wiarą»?” Subtelna analiza pojęciowa doprowadza go do definicji odwołującej się nie tylko do wartości chrześcijańskich, lecz ogólnoludz-

kich: wiara to brak rozpacz. Ustalanie wspólnoty pojęciowej prowadzi w tym wypadku do ustanowienia nowej wspólnoty wartości. Tak zinterpretowane pojęcie wiary gotowi są zaakceptować również ci, którzy odrzucają jej interpretację jako „wiary katolickiej”. Wprowadzona definicja pozwala Tischnerowi objąć pojęciem wiary także „brata Krzysztofa” i odrzucić argument o jego agnostycyzmie: „To nieprawda, że horyzontem Brata naszego Krzysztofa był agnostycyzm. [...] Ale nasz Brat Krzysztof nie wybrał rozpacz. Wybrał świadectwo tajemnicy”. Reinterpretując termin, mówca rzuca wyzwanie doktrynie i występuje w roli obrońcy. Celem tego wyzwania nie jest jednak dzielenie, lecz jednoczenie – objęcie nową definicją tych, którzy sami wykluczają się z kręgu wąsko pojętej wiary i tych, których wyklucza z niej doktryna. Etos mówcy-rozjemcy jest w tym wypadku szlachetnym „produktem ubocznym” aktu definiowania na nowo. Definicja nie służy świadomemu kreowaniu własnego wizerunku, lecz umocnieniu wcześniejszego aktu ustanowienia braterstwa w człowieczeństwie o pojęcie wiary.

Ustalanie wspólnoty pojęciowej przez definiowanie na nowo bywa jednak świadomie obraną metodą konstrukcji etosu mówcy. W powszechnie przyjętym rozumieniu demokracja to forma ustrojowa, w której źródłem władzy jest wola większości obywateli. W orędziu z dnia 23 grudnia 1995 r., nowo wybrany prezydent Aleksander Kwaśniewski, taktycznie nie powołuje się na (nieznaczną) większość, która go wybrała i nie stosuje żadnej z potocznych ani encyklopedycznych definicji demokracji, lecz wprowadza jej własną definicję retoryczną: jest to „przede wszystkim system oparty na współpracy obywateli o różnych poglądach, często sprzecznych wzajemnie interesach”¹². Odwołanie się do wartości współpracy, a nie liczebnej przewagi jest retoryczną demonstracją dobrej woli współpracy. Mówca tworzy w ten sposób swój wizerunek „koordynatora współpracy sprzecznych sił” – „prezydenta wszystkich Polaków”.

¹² Źródło: „Gazeta Wyborcza” 27.12.1995.

2. Autorytet mówcy

Według Chaima Perelmana, człowieka zabierającego głos można porównać do agresora. Dopiero przekonując słuchaczy argumentami, odwołującymi się do wspólnego systemu wartości, staje się „strażnikiem tamy”, nieustannie atakowanej przez ocean, czyli inne systemy wartości:

Cechy mówcy, które decydują o tym, że zostanie wysłuchany, różnią się zależnie od okoliczności. Czasami wystarczy, że jest przyzwoicie ubraną istotą ludzką, niekiedy wymaga się, by był pełnoletni, zdarza się też, że musi sprawować określoną funkcję wewnątrz danej grupy lub grać w tej grupie wyznaczoną rolę mówcy. W pewnych okolicznościach lub wobec określonego audytorium jedyne prawo do przemawiania daje sprawowanie określonego urzędu¹³.

Gotowość do wysłuchania można jednak potraktować jako przypisanie mówcy autorytetu na kredyt. Przemawiamy, bo dobrowolnie, pośrednio lub bezpośrednio, udzielono nam głosu, oddano nam prawo do wypowiedzi, wybrano nas po to, by nas wysłuchać. Istnieje zbiorowość, która godzi się na poznanie naszego punktu widzenia: przyjęcie go lub odrzucenie. Na przykładzie pierwszego zdania przemówienia Hillary Clinton do studentek Wellesley College możemy zaobserwować, jak w systemie demokracji amerykańskiej świadome odwołanie do roli mówcy jako pochodnej procedury wyboru służy tworzeniu własnego wizerunku dumnego wyznawcy wartości demokratycznych:

Już po raz drugi mam okazję przemawiać z tego miejsca. Pierwszy raz stałam na podium dwadzieścia trzy lata temu, jako absolwentka uczelni. Moje koleżanki wybrały mnie, bym do nich przemówiła¹⁴.

¹³ Ch. Perelman, *op. cit.*, s. 18, 55.

¹⁴ H. Clinton, *Przemówienie do studentek Wellesley, czerwiec 1992*. W: B. Clinton, *Portret polityka*, s. 271.

Przemawiająca przedstawia siebie jako osobę wybraną, a więc obdarzoną kredytem autorytetu. Celowo pomijając oczywistą przesłankę, dlaczego „koleżanki wybrały mnie ze swojego grona” (w domyśle: „dla moich wyjątkowych zalet”), dodaje do własnego wizerunku cenioną cnotę skromności.

Jaki jest związek etosu mówcy z jego autorytetem? Często utożsamia się te dwie kategorie. Warto jednak pokusić się o ich odróżnienie. Obraz mówcy jest nieodłącznym rekwizytem sytuacji retorycznej. Powstaje niezależnie od tego, czy mówca konstruuje argumenty tak, by go świadomie kreować, czy wykonuje retoryczny gest jego odrzucenia (np. „Tylko fakty!”), czy nie ma pojęcia o jego znaczeniu, a nawet istnieniu. Autorytet natomiast, w sensie wpływu, znaczenia, powagi, władzy, może poprzedzać wypowiedź (a zatem etos), lub pojawić się w jej następstwie, jako rezultat skutecznej perswazji.

Dopiero ten, kto przekona, nabiera autorytetu – staje się autorytetem: „Mówimy, że jeden człowiek jest autorytetem dla drugiego w pewnej dziedzinie dokładnie wtedy, kiedy wszystko, co należy do tej dziedziny i zostało przez pierwszego podane z naciskiem do wiadomości drugiego (np. w postaci nauki, rozkazu, itp.), zostaje przyjęte, uznane przez tego ostatniego”¹⁵. Etos mówcy może wpłynąć na umocnienie autorytetu, pochodzącego z innych źródeł (ról społecznych) niż aktualna wypowiedź. Może również spowodować jego umniejszenie, a nawet obalenie, lub go ukonstytuować, jeśli mówca dobrze wykorzysta dany mu kredyt.

Przekonanie dzięki charakterowi mówcy rodzi się wówczas, gdy mowa wypowiedziana jest w sposób, który czyni mówcę wiarygodnym. Jesteśmy bowiem na ogół skłonni łatwiej i szybciej uwierzyć we wszystkim ludziom uczciwym, a zwłaszcza w sprawach niejasnych i spornych. Przekonanie to winno jednak wyrastać nie z posiadanej uprzednio opinii na temat mówcy, lecz z jego mowy. Nieprawdą jest przy tym – jak twierdzą autorzy podręczników wymowy – że szlachetność mówiącego nie ma żadnego wpływu na siłę przekonania.

¹⁵ J. Bocheński, *Sto zabobonów*. Kraków 1993, s. 24.

nywania. Wprost przeciwnie – można powiedzieć – charakter mówcy daje największą wiarygodność (jego argumentom)¹⁶.

W założeniu Arystotelesowskiej koncepcji retoryki, skuteczność wypowiedzi powinna zależeć wyłącznie od argumentów merytorycznych przywołanych przez mówcę tu i teraz, i od takiego wizerunku (etosu), jaki się z tych argumentów wyłania. Istnieje jednak rozbieżność między idealistycznym założeniem a koniecznością godzenia się z faktem, że na osiągnięcie celu wpływają również inne czynniki. Dodatkowe (poza wypowiedzią) środki kształtujące etos mówcy, takie jak sposób wygłoszenia mowy, otaczająca go sława, powoływanie się na własny autorytet, stosowane w celu zwiększenia siły przekonywania, to w zasadzie „chwyty nieczyste”. Mówca jednak korzysta z nich często, spragniony sukcesu i ufny w swoją przewagę intelektualną nad audytorium, które uważa za niezdolne do krytycznego odróżnienia myśli od uczuć, ocen od faktów, sposobu wygłoszenia mowy od jej przedmiotu.

W starożytnym Rzymie, głównie za sprawą Kwintyliana, rozwinęła się teoria kształtowania obrazu mówcy (gr. *hypokrysis*, łac. *actio*, *pronunciatio*) za pomocą umiejętnie dobranych gestów, mimiki, tonu głosu, stroju. Podkreślano podobieństwo sztuki oratorskiej i aktorskiej i akcentowano znaczenie spektaklu retorycznego, w tym mowy gestów, dla wzbudzania emocji słuchaczy. Także współcześnie trudno przecenić wpływ formy prezentacji mowy na wizerunek mówcy. W epoce mediów przywiązuje się wielką wagę do kreowania własnego wizerunku, zwanego czasem z angielska lub francuska *image*. Na sukces osoby publicznej pracują nie tylko doradcy merytoryczni, lecz cały sztab specjalistów od makijażu, diety i garderoby.

Zagadnienie wpływu środków wizualnych na etos mówcy rozsądniej będzie pozostawić socjologom i specjalistom w dziedzinie psychologii społecznej. Nauczaniem metod stosowania tych środków zajmują się dziś liczne poradniki. Uruchamia się nawet studia wizerunku

¹⁶ Arystoteles, *op. cit.*, s. 67-68.

publicznego, prowadzone przez aktorów, polityków i dziennikarzy. Powszechnie uznawana konieczność aktywnego konstruowania obrazu własnej osoby w sferze życia publicznego sprawia, że upiększanie „szczudeł” powierza się obecnie specjalistom. Upieranie się przy nadzędnej wartości argumentów merytorycznych uchodzi dziś za przejaw co najmniej politycznej naiwności:

Można się oczywiście boczyć i dąsać. Można mówić, że program polityczny to nie towar, że opinia publiczna to coś, co trzeba tworzyć, a nie coś, czego się jest więźniem. Że kampania polityczna to nie kampania reklamowa, że polityka to bitwa na argumenty, a nie na obrazy i symbole. Można tak mówić – ale lepiej nie obrażać się na rzeczywistość. We współczesnej polityce równie ważne jak to, CO się proponuje, jest: JAK się proponuje. Opakowanie jest równie istotne jak zawartość, forma ma takie same [*sic!*] znaczenie jak treść¹⁷.

W uwagach współczesnego dziennikarza słychać echo diagnozy audytorium danej przez Arystotelesa. Ludzkie słabości sprawiają, że jest ono podatne na chwytty pozamerytoryczne jak dziecko na urok błyskotek:

Motywy dotyczące słuchacza mają na uwadze pozyskanie jego życzliwości lub wywołanie oburzenia, a niekiedy – zainteresowanie go sprawą lub odwrócenie jego uwagi od sprawy, gdyż zainteresowanie słuchacza sprawą nie zawsze przynosi korzyść. Dlatego mówcy często próbują słuchaczy rozśmieszyć. Mówca, jeśli chce, aby jego wywody łatwiej trafiły do świadomości słuchacza, może użyć wszelkich środków, a więc przedstawić siebie jako człowieka szlachetnego, ponieważ takim ludziom chętniej daje się wiarę. Uwagę słuchacza przykuwają przy tym sprawy, które są ważne, którymi jest osobiście zainteresowany, które budzą jego zdziwienie lub są przyjemne. Dlatego mówca musi wywołać wrażenie, że jego mowa dotyczy takich właśnie spraw. Jeśli natomiast nie chce, by go słuchano z uwagą, musi sprawić wrażenie, że problem jest nieważki, nie dotyczy bezpośrednio słuchaczy i jest przykry. Nie wolno jednak zapominać, że wszelkie tego rodzaju zabiegi nie nale-

¹⁷ T. Lis, *Co to jest telewizor?* „Gazeta Wyborcza” 20.11.1998.

żą do właściwej sztuki wymowy. Są bowiem obliczone na ułomność słuchacza i na odwrócenie jego uwagi od samej sprawy”¹⁸.

Jednak konieczność zastosowania „wszelkich środków”, która dla antycznego filozofa była złem koniecznym, dla dziennikarza kreowanego na gwiazdę mediów oznacza równoważność „co” i „jak” pod względem wartości perswazyjnej. Oby się mylił! W procesie retorycznym jednak znacznie poważniejsze konsekwencje niż trud wiążystów, nauczycieli dykcji, manikiurzystek i scenografów powoduje wpływ rzeczywistego lub uzurpowanego autorytetu mówcy na jego wizerunek, a zatem skuteczność wypowiedzi. Uzurpacji ulegają często nawet niezwykle krytycznie usposobieni, żądni mówienia „do rzeczy” słuchacze, na których nie robi wrażenia dobranie odpowiedniego krawata do garnituru, starannie przemyślane gesty i ton głosu mówcy.

Poprzedzająca wypowiedź rozpowszechniona ocena roli społecznej mówcy, jego zasług, poglądów, kariery, kształtuje ocenę jego argumentów. Czy powinna? Moralność Newtona nie ma związku z prawem powszechnego ciężenia (choć filozof postmodernista mógłby twierdzić inaczej), a osobowość nauczyciela matematyki nie zmienia wyniku zadania o pociągach. Inaczej jednak oceniamy słowa „moi apostołowie” w Nowym Testamencie, inaczej w przemówieniu Hitlera – dla jego stronników i przeciwników. Píše o tym w swoim dzienniku Victor Klemperer:

Przypadek, gdy Hitler przy użyciu słów, zaczerpniętych z Nowego Testamentu, określa sam siebie jako niemieckiego zbawiciela, zanotowałem tylko jeden (ale powtarzam: słyszeć i widzieć mogłem tylko niewiele, a lekturę uzupełniającą i dziś jeszcze udaje mi się zdobywać jedynie w bardzo ograniczonym zakresie). Pod datą 9 listopada 1935 zapisałem: „O poległych przy Feldhermhalle powiedział moi apostołowie – jest ich szesnastu, oczywiście musi mieć o czterech więcej od swego poprzednika – a przy uroczysto-

¹⁸ Arystoteles, *op. cit.*, s. 279.

ściach pogrzebowych padły słowa: Zmartwychwstaliście w Trzeciej Rzeszy”¹⁹

W jaki sposób mówcy starają się stworzyć wizerunek własny jako autorytetu? Za przejrzysty przykład takiej uzurpacji niech posłuży reklama telewizyjna, w której aktor w białym lekarskim fartuchu demonstruje zalety pasty do zębów („Wiem, że pasta X jest najlepsza, bo jestem dentystą”), choć o jakości pasty nie świadczy to, kto myje nią zęby. Pozorowaniu autorytetu służą również techniki polegające na bezpośrednim odwołaniu do własnych zalet („Wierzcie mi, bo nigdy nie kłamię”), lub zastosowaniu „magicznych formuł” w rodzaju: *Zapewniam...; Daję słowo honoru...; Osobiście zadbam...; Gwarantuję...; Przysięgam...; Zrobię wszystko, co w mojej mocy...; Zaświadczam swoim życiem...; Klnę się na moją duszę...; Proszę mi wierzyć...; Jestem człowiekiem honoru...; Dotrzymuję przyrzeczeń...*

Doskonały przykład powołania się na własny autorytet znajdziemy w scenie drugiej trzeciego aktu *Juliusza Cezara* Williama Shakespeare’a, gdzie Brutus domaga się od obywateli Rzymu dania mu wiary z racji jego honoru: *believe me for mine honour*²⁰. Oto błędne koło: gwarancją wiarygodności mówcy mają być jego zalety, gwarancją wiarygodności zalet – jego słowa. Audytorium jednak rzadko ma możliwości weryfikacji peanów mówcy na własną cześć, a honor, który jest zasadą życia dla jednych, bywa dla innych, jak dla Szekspirowskiego Falstaffa, „słowem, a więc powietrzem”.

W *Chorym z urojenia* Moliera znajdziemy ciekawy przypadek leczenia pseudoautorytetem: użycie niezrozumiałych terminów łacińskich wpływa zbawiennie na stan zdrowia chorego. Zwykle jednak mydlenie oczu słuchaczom nie służy poprawie ich samopoczucia, lecz jest ukrytym aktem słownej przemocy (narzucania im uzurpowanej przewagi). Tylko krytyczne audytorium jest świadome, że autorytetu

¹⁹ V. Klemperer, *LTI. Notatnik filologa*. W: *Wobec faszyzmu*. Warszawa 1987, s. 327.

²⁰ W. Shakespeare, *Julius Cesar, Collected Works*.

nie można stworzyć dawaniem świadectwa o sobie samym, a mówca, krytyczny wobec siebie, zna granice własnego autorytetu. Potwierdzony autorytet w dziedzinie fizyki, wypowiadając się na temat wykraczający poza jego kompetencje naukowe konstruuje własny etos umysłu „słabego i kruchego” wobec tajemnic wszechświata:

Moja religia sprowadza się do pełnego pokory podziwu dla nieskończenie doskonałej istoty duchowej, przejawiającej się w tych drobnych szczegółach, które jesteśmy w stanie objąć naszymi słabymi, kruchymi umysłami. Owo głębokie przekonanie, że istnieje najwyższy rozum, objawiający się poprzez niepoznawalny do końca wszechświat, stanowi podstawę mojej koncepcji Boga²¹.

Człowiek o ponurym usposobieniu może rozpocząć starannie przygotowaną mowę dowcipem, tworząc wizerunek mówcy jako człowieka pogodnego, życzliwego i wyrozumiałego. Nie wystarczy jednak stwierdzić „Jestem słynnym fizykiem” lub „Jestem wesołkiem”, by skonstruować autorytet naukowy lub towarzyski.

Można zaryzykować twierdzenie, że podstawą wszelkiej argumentacji retorycznej jest abstrakcyjny „autorytet zbiorowości” w takiej mierze, w jakiej jej przesłanki ogólne czerpane są ze sfery „powszechnej opinii”. W sensie szczegółowym, wszelkie odwołania mówcy do cudzego autorytetu są skuteczne, jeśli audytorium uznaje kompetencje tego autorytetu. Uznanie kompetencji powinna poprzedzać odpowiedź na następujące pytania: 1. Czy autorytet wypowiada się o sprawie związanej ze swoją dziedziną/specjalnością? (Einstein, mówiąc o Bogu, nie występuje w roli autorytetu w dziedzinie fizyki); 2. Kim jest autorytet? Czy anonimowym „naukowcem”, „lekarzem” (jak w reklamie pasty do zębów), czy kimś o ściśle określonej i dającej się zweryfikować tożsamości? 3. Czy dostępne dane pozwalają na formułowanie przywołanych stwierdzeń nawet specjaliście, choćby był uznany znakomitością?²²

²¹ *Einstein w cytatach*. Warszawa 1997, s. 167.

²² J.A.W. Heffernan, J.E. Lincoln, *Writing*. New York 1986, s. 130-131.

Popularną metodą tworzenia wizerunku własnego jako autorytetu uprawnionego do wypowiedzi na dany temat jest wprowadzanie formuły zaczynającej się od słów „Ja jako...” (uczony, prezydent, ekspert, nauczyciel, dyrektor, matka), choć żadna funkcja nie jest przecież niezbitym dowodem kompetencji. Powinna go dostarczać sama wypowiedź. Licząc na bezkrytyczność audytorium lub zwykłą obawę przed posądzeniem o niewiedzę, mówcy uciekają się do symulowania własnego autorytetu za pomocą niezrozumiałego specjalistycznego żargonu. Mówca może więc sugerować, że prawo do zabrania głosu na dany temat wynika z wiedzy, niedostępnej dla słuchaczy, np.: „Z dokumentów, które znam...”, „Na podstawie wiedzy, jaką dysponuję...”, „Znam osobiście pana X...”, „Jako długoletni przyjaciel pana Y...”. Niekiedy konstruowanie własnego wizerunku jako autorytetu polega na umieszczeniu własnej osoby wśród plejady głośnych nazwisk, na przytaczaniu autorytetów i źródeł, nie dających się zweryfikować lub pozbawionych istotnego związku z przedmiotem wypowiedzi (taki cel spełniają niekiedy nadmierne rozbudowywanie przypisów i bibliografii w pracach naukowych). Próbę takiego ogrzania się w blasku cudzej sławy znakomicie wyszydza popularny dowcip o miernym artyście: „Rembrandt nie żyje, umarł Picasso i ja, Iksiński, też czuję się coraz gorzej”²³.

W tym miejscu trzeba odróżnić kwestię powoływania się na cudzy autorytet jako środek tworzenia własnego wizerunku od argumentacji *ex autoritate* – czerpania argumentów ze związanych z daną sprawą sądów uznanych (w danej grupie) autorytetów. Np.: „X jest oszustem, bo pisała o tym prasa”, „Ponieważ badania przeprowadzone na zlecenie rządu wykazały, że palenie papierosów jest niebezpiecz-

²³ W. J. Brandt (*The Rhetoric of Argumentation*. Indianapolis-New York 1970, s. 223) nazywa pseudointelektualny bełkot „tańcem godowym wykastrowanego pawia”, który wabi, lecz nie spełnia obietnicy, z braku merytorycznego „jądra”. Można się pokusić o poszukanie podobnych metaforycznych nazw retorycznych strategii uzurpowania autorytetu, nazywając „dobrym towarzyszem” chwyt nieuzasadnionego wspierania się cudzym autorytetem, a „monopolistą” posiadacza rzekomej utajnionej wiedzy.

ne dla zdrowia, należy wprowadzić całkowity zakaz sprzedaży papierosów". Kwestia autorytetu jako źródła argumentu ma odmienny wymiar w sferze nauki i w sferze ludzkich mniemań, wierzeń, opinii i przekonań. W historii nauki argumentacja przez odwołanie do autorytetu ściągała na siebie liczne ataki (m.in. Locke'a, Pascala i Kartezjusza), jako sprzeczna z ideą twórczego krytycznego myślenia. W dziedzinie retoryki stosunek do takiego argumentu dzielił antyk i chrześcijaństwo. Według Arystotelesa, sięganie po dowody do autorytetów należy do pozaretorycznych środków przekonywania. Do rozstrzygnięcia sprawy powinny wystarczyć argumenty wynikające ze sprawy, skonstruowane przez mówcę. Odwołanie się do „poetów oraz wszystkich innych sławnych ludzi, których sądy są powszechnie znane”, a także „wybitnych ludzi, którzy wypowiedzieli w jakiejś spornej kwestii swoje zdanie”²⁴ może jedynie wspomagać argumentację. Antyk nie znał pojęcia autorytetów absolutnych w sprawach ludzkich. Chrześcijaństwo natomiast wniosło do retoryki pojęcie Boga jako ostatecznej instancji, autorytetu słowa Bożego oraz charyzmatu jako szczególnego, danego od Stwórcy, daru przekonywania. Ze sfery świętej pojęcie charyzmatu przeniknęło do sfery świeckiej, społeczno-politycznej i języka potocznego. W takim znaczeniu użył go, na przykład, Gustaw Herling-Grudziński: „Całkowicie zgadzam się z Jadwigą Staniszkis, że Buzek ma rzadką na polskiej scenie politycznej «charyzmę uczciwości i przyzwoitości»”²⁵.

Przemówienie Józefa Tischnera jest modelowym przykładem polegania wyłącznie na tworzącym się w mowie wizerunku, bez śladu bezpośrednich odwołań do wykraczającego poza jej ramy wizerunku społecznego i autorytetu. Żaden argument nie odsyła do ról społecznych mówcy jako filozofa, kapłana, profesora, górala, publicysty, autora książek, osobistego przyjaciela zmarłego. Nie zostaje przywołany zewnętrzny tytuł do zabrania głosu, poza wynikającym z samej mowy prawem braterstwa – człowieczeństwa. Mowa jest misternie

²⁴ Arystoteles, *op. cit.*, s. 138-9.

²⁵ Źródło: „Wprost” 5.07.1998.

skonstruowanym wywodem, którego punktem wyjścia są słowa autorytetu chrześcijaństwa – św. Pawła. Mówca jednak nie czerpie z nich poparcia tez, lecz kolejno rozważa wynikające z nich idee, łącząc je z osobą zmarłego. Stawia pytania i kolejno szuka odpowiedzi: „Jakież to były «dobre zawody», w których wystąpił nasz brat Krzysztof?”; „Co to znaczy «ustrzec wiary»”?; „Czym jest wiara”? Autorytet nie jest więc przywoływany w funkcji świadectwa, które zamyka usta dociekliwym, lecz tajemnicy, której istnienie skłania do poszukiwań. Mowę kończy powtórzenie ostatniego fragmentu słów św. Pawła: *Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawianie się Jego*. Przerwanie porządku pytań można interpretować jako sygnał ostatecznej tajemnicy sądu Bożego, przed którą ugina się ludzka dociekliwość. Mówca, za św. Pawłem, prowadzi nas do autorytetu absolutnego po to, by zamilknąć. Czy jest to gest oddania pola słuchaczom – zachęta do samodzielnego formułowania dalszych pytań?

„W dobrych zawodach wystąpiłem...”

Homilia nad trumną Krzysztofa Kieślowskiego
(„Gazeta Wyborcza”, 20 czerwca 1996)

Stoimy dzisiaj w obliczu śmierci naszego brata Krzysztofa – wielkiego świadka naszych ludzkich dramatów. Jesteśmy głęboko poruszeni tą śmiercią. Stoimy bardziej samotni niż kiedykolwiek i jeszcze bardziej zubożali. Dopiero w obliczu tej trumny widzimy, jakim bogactwem są nasi Przyjaciele – ci, dzięki którym lepiej rozumiemy siebie.

Chcielibyśmy zatrzymać miniony czas. Chcielibyśmy coś dokończyć, coś sobie przyswoić, coś powiedzieć i jeszcze coś usłyszeć. Zamiast tego napotykamy wielkie milczenie śmierci. Gdy patrzę na tę trumnę, przypominają mi się słowa św. Pawła, skierowane kiedyś do przyjaciela Tymoteusza: „...chwila mojej rozłąki nadeszła. W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego”.

Św. Paweł pisze: „W dobrych zawodach wystąpiłem”. To bardzo ważne stwierdzenie. Wystąpić w dobrych zawodach... Potem choćby się nawet nie wygrało, ma się świadomość, że zawody były dobre. Jakież to były „dobre zawody”, w których wystąpił nasz Brat Krzysztof.

Posłużmy się słowami Ewangelii. Chrystus powiedział kiedyś: „Kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemnościach, lecz będzie miał światło życia”. Zatrzymajmy się chwilę przy słowach: „światło życia”. Słowa te doskonale przystają do artysty, dla którego świat był przede wszystkim światem światła. Czym byłby świat bez światła? Nawet gdyby taki świat istniał, to jakby nie było świata. Więc Brat nasz Krzysztof miał w sobie jakieś „światło życia”. Światłem i cieniem wydobywał na jaw prawdy o człowieku. I trafne jest również to, że było to światło życia. Nie śmierci, lecz właśnie życia.

Światło przenikało w głąb człowieka. Wydobywał z mroku główną sprawę naszego świata – sprawę człowieczeństwa człowieka. Gdy jedni artyści

pokazywali dramat polskiej nadziei, gdy inni strzegli pamięci o polskich cierpieniach, jeszcze inni niepokoiłi się o władzę i o chleb, On szedł głębiej i pokazywał pęknięcie w głębi człowieka. Człowiek pękł w swoim środku. I stoi wobec niewykonanego zadania: pojednania siebie ze sobą.

Brat Krzysztof, artysta i znawca ludzkich tajemnic, wpuszczał światło życia w środek ludzkich pęknięć i opowiadał o możliwościach pojednania. Tym sposobem pośredniczył – pośredniczył w drodze człowieka do samego siebie. Gdy inni artyści pośredniczyli w drodze człowieka do świata, on pośredniczył w drodze człowieka do samego siebie. I były to „dobre zawody”, w jakich wystąpił.

Św. Paweł mówi: „wiarę ustrzegłem”. Czy można to samo powiedzieć o dziele naszego Brata Krzysztofa? Co należy rozumieć przez słowa „wiera”?

Znów sięgnijmy do św. Pawła. Mówi on w Liście do Hebrajczyków, że każdemu człowiekowi została dana jakaś „miara wiary”, wedle której rozumie świat i wedle której sam jest rozumiany. Ale „miara wiary” jest również „miarą niewiary” w człowieku. Zaś „niewiara” może być dwojaka: może być zupełnym zanikiem wiary w rozpacz i zanikiem wiary w wiedzę. W człowieku trwa wielki spór między wiarą, wiedzą i rozpaczą. Aby „ustrzec wiary”, trzeba jej równie mocno bronić przed rozpaczą, co przed niewiedzą.

To nieprawda, że horyzontem Brata naszego Krzysztofa był agnostycyzm. Agnostycyzm to nie jest sprawa artysty. Artysta nie znosi połowiczności. Artysta, gdyby musiał, wybrałby rozpacz. Ale nasz Brat Krzysztof nie wybrał rozpacz. Wybrał świadectwo tajemnicy. Obronił wiarę przed agresją wiedzy.

Ale czy tylko? Czy nie stał się również świadkiem nadziei? Brat nasz Krzysztof pokazał pękniętym ludziom, że gdzieś niedaleko, w zasięgu ręki, istnieje siła, dzięki której mogą się pojednać ze sobą. Jest gdzieś jakiś Dekalog... Ktoś gdzieś śpiewa Hymn o miłości...

Mówi się, że Polska nie zrozumiała Krzysztofa Kiesłowskiego. Ale, co to jest Polska? Nie rozumieli go politycy, bo był za mało politykiem. Nie rozumieli go doktrynerzy, bo wcale nie był doktrynerem. Ale czy Polska, która nie rozumie, naprawdę jest Polską?

„Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego”.

Ks. Józef Tischner

O POTRZEBIE SZTUKI ARGUMENTACJI WE WSPÓŁCZESNYM KAZNODZIEJSTWIE

Albowiem najlepszy mówca to ten, którego słowa pouczają słuchaczy, sprawiają im przyjemność i poruszają wewnętrznie. Pouczenie jest obowiązkiem, sprawianie przyjemności – dodatkowym darem, poruszanie umysłów – czymś absolutnie koniecznym.

Cycero, *O najlepszym rodzaju mówców*

„Od wielu lat okazuje się, że kazanie nie spełnia swej roli. Albo dlatego, że jest nudne, albo dlatego, że nie wiadomo, o czym mówi – co jest jego tematem – albo dlatego, że jest głoszone niewłaściwym językiem” – stwierdza Piotr Urbański w artykule *Kazanie i retoryka*¹. Autor pisze dalej, że za kryzys kaznodziejstwa homileci obarczyli odpowiedzialnością retorykę, uznając, że „należy ją odrzucić i tylko w oparciu o teologię stworzyć nową jakość przepowiadania słowa Bożego”². Odrzucić należało, rzecz jasna, retorykę manierystyczną – ozdobne i puste gadulstwo³. A co z retoryką klasyczną – sztuką argumentacji? Mimo deklaracji niektórych przynajmniej homiletów, że

¹ W zbiorze: *Fenomen kazania*. „Redemptoris Missio”, t. VI. Pod redakcją W. Przyczyny. Kraków 1994, s. 67.

² *Ibidem*, s. 68.

³ „Retoryka – ta zepsuta, manierystyczna została w ostatnich dziesięcioleciach (słusznie) wygnana z kaznodziejstwa”. *Ibidem*, s. 71.

klasyczna retoryka jest nie tylko potrzebna, ale wręcz „określa wewnętrzną istotę struktury homiletyki”⁴, jej obecności w praktyce kaznodziejskiej próżno by szukać. Co zatem pozostało? Jak wygląda, pozbawiona aspektów retorycznych, „nowa jakość przepowiadania słowa Bożego?”

1. Wstęp kazania

Zgodnie z klasyczną retoryką wstęp jest zapowiedzią tematu:

Ma więc na celu [wstęp] uprzedzić słuchacza o przedmiocie mowy, aby jego myśl nie wisiała w próżni. Brak zapowiedzi tematu sprawia bowiem, że słuchacz błądzi. Kto daje mu zatem jakby do ręki początek, wytycza mu drogę, która pozwala mu śledzić rozwój wątku⁵.

Jak wygląda początek kazania dziś (o właściwym wstępie trudno mówić), zobaczmy na kilku przykładach⁶:

(1) Wobec Chrystusa, który się przemienił na górze Tabor i ukazał rąbek swojej chwały, św. Piotr, jak przed chwilą usłyszeliśmy, zawołał: *Rabbi, dobrze nam tu być. Postawimy tutaj trzy namioty*. I podobnie jak kiedyś podczas chrztu Chrystusowego w rzece Jordan dał się słyszeć głos: *To jest Syn mój umiłowany, Jego słuchajcie*. Zdziwiał nas ten wielki entuzjazm, entuzjazm św. Piotra, który nie tylko na górze Tabor, ale także często w całym swoim życiu wyrażał go. On się bowiem zachwycił Chrystusem. *Panie – kiedyś powiedział – do kogoż pójdziemy. Ty masz słowa życia wiecznego*. A innym razem powiedział: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego*. A zapytany o miłość odpowiedział: *Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że cię kocham*. Znany

⁴ J. Pracz, *Zwrot ku retoryce*. „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 1986, s. 27.

⁵ Arystoteles, *Retoryka*. W: *Retoryka. Poetyka*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski. Warszawa 1988, s. 277.

⁶ Analizowana próbka obejmuje 30 kazań wygłoszonych w kościołach Lublina w okresie 4 miesięcy (30.11.1996–30.03.1997). Termin „kazanie” odnoszę do każdej jednostki przepowiadania (homilia, kazanie, nauka rekolekcyjna).

też jest jego entuzjazm po zmartwychwstaniu Chrystusa Pana i jego mowa do tłumów. *Zabiliście dawcę życia – powiedział – ale Bóg wskrzesił Go z martwych, czego my jesteśmy świadkami.* Ten entuzjazm Chrystusowy św. Piotr przypieczętował własnym życiem, umierając na krzyżu tak jak jego Pan.

„Wstęp” kazania stanowi kompilację cytatów, które mają dokumentować entuzjazm św. Piotra. Słuchacz dobrze znający Pismo święte zorientuje się, że kaznodzieja naciąga tekst biblijny, natomiast słuchacz, który nie ma pojęcia, z jakich kontekstów zostały „wyrwane” owe cytaty, staje się przedmiotem mimowolnej manipulacji. Widać, że kaznodzieja improwizując, nie kontrolował toku swej wypowiedzi. Zdanie zaczynające się od słów „I podobnie jak kiedyś...” jest nie tylko zbędne (nie dotyczy Piotra), ale wręcz zgubne, ponieważ następujące po nim zdanie „Zadziwia nas ten wielki entuzjazm...” odsyła słuchacza do głosu z nieba „to jest Syn mój miły, Jego słuchajcie”, a nie do Piotra. Kaznodzieja w porę dostrzegł tę niespójność tekstu, dlatego dodał zaraz „entuzjazm św. Piotra”.

Zwróćmy jeszcze uwagę na zdanie „Zadziwia nas ten wielki entuzjazm św. Piotra”. Ma ono całkiem niepotrzebnie charakter aksjomatu. Gdyby kaznodzieja powiedział na przykład „zadziwia mnie ten wielki entuzjazm św. Piotra” i wokół tego stwierdzenia zbudował swoje kazanie, najpewniej zaintrygowałby swoich słuchaczy, a o to właśnie chodzi we wstępie.

(2) Dziwnie lekko robi się człowiekowi, gdy zaczyna mówić o tym, że ktoś żyjący obok, w tej samej klatce schodowej, w tym samym bloku, czy na tej samej ulicy lub ktoś, kto mieszka w tej samej wiosce, pije wódkę, leży godzinami w rowie i powtarza sobie człowiek: jaki on jest grzeszny, niepoprawny i cieszy się też, że sam taki nie jest. Łatwo nam mówić o rodzinach, w których małżonkowie żyją w niezgodzie, do późnych godzin w nocy słyszymy krzyki i kłótnie, piski dzieci, które uciekają oknami i też powtarza sobie człowiek [sic!]: dobrze, że to nie w moim domu. A w pracy, w biurze, w autobusie i w pociągu mamy setki tematów o sąsiadach, kolegach, koleżankach, o ich nawet najmniejszych grzeszkach i znów człowiek powtarza sobie: to mnie nie dotyczy. Dlaczego człowiek plotkuje, mówi bardzo chętnie o innych, dla-

czego tak skrzętnie czasami wytykamy najmniejsze grzeszki u innych, zauważamy je, czasami w imię oczywiście Ewangelii, wiary piętnujemy i krzyczymy o nich głośno.

O ile w pierwszym przykładzie początek kazania składał się z cytatów, to tym razem zbudowany został metodą „wyliczanki” („żyjący obok, w tej samej klatce schodowej, w tym samym bloku...”; „a w pracy, w biurze, w autobusie, w pociągu”). Taki sposób rozpoczynania kazania świadczy wyraźnie, że mówca nie ma nic interesującego do powiedzenia. Metoda „wyliczanki”, obliczona jest na wyczerpanie czasu przeznaczonego na kazanie.

Zwróćmy uwagę, że przy końcu „wstępu” kaznodzieja stawia pytanie: dlaczego człowiek plotkuje? a przecież od odpowiedzi na to pytanie rozpoczął swoje kazanie (por. „dziwnie lekko robi się człowiekowi, gdy...”; „łatwo nam mówić o tym...”). Znacznie lepiej byłoby, gdyby zaczął od tego pytania.

(2) Somatolodzy, lekarze, chirurdzy bardzo często, Siostry i Bracie, podziwiają ludzkie dłonie czy ludzką rękę jako cudownie skonstruowane i do wszystkiego sprawne narzędzie, zdolne wykonać maksymalną ilość najróżniejszych czynności. Oto, gdybyś popatrzył na swoje dłonie, gdybyś dokładnie przyjrzała się swoim rękóm, zobaczyłabyś, że pracujemy nimi na życie, przyjmujemy chleb codzienny, pomagamy sobie, a nawet to, czego język nie jest w stanie wypowiedzieć, często dopowiada ręka. Przez jej podanie okazujemy przyjaźń, poklepywaniem przychylność, bronimy się nią przed agresorem, błędzącemu wyciągając ją, wskazujesz drogę. I wiele jeszcze innych czynności mogliśmy, moglibyśmy tutaj wyliczyć. Czymś strasznym jest, gdy ktoś nie ma rąk albo ma je takie jak ów człowiek z dzisiejszej Ewangelii.

Chyba trudno o bardziej banalny pomysł – żeby wyliczać słuchaczom czynności, które mogą wykonać, posługując się rękoma. Zresztą sam wywód jest mało logiczny: „patrząc” na swoje ręce, nie jesteśmy w stanie „zobaczyć” tego wszystkiego, o czym mówi kaznodzieja. Konsternację słuchaczy wywołać mogło pierwsze zdanie „somatolodzy, lekarze, chirurdzy...”. Obcy, nieużywany w języku ogólnym wyraz „somatolodzy” słuchacze skojarzyli najpewniej z bliskim

brzmieniowo i dobrze znanym wyrazem „stomatolodzy”. W ten sposób zdanie, od którego kaznodzieja zaczął, zabrzmiało dziwacznie, jeżeli nie śmiesznie. Chyba nie o taki efekt tu chodziło.

(4) Chrystus nie uznawał połowiczności, nie uznawał pozorów, potępiał faryzeizm. Zaatakował zewnętrzny formalizm, bez wewnętrznej treści. Taka postawa Mistrza z Nazaretu nie podobała się duchowym przywódcom Izraela i budziła wątpliwości tłumy. Przecież prawo Starego Testamentu uważano za ostateczne objawienie Boże. Na to prawo powoływali się wszyscy prorocy. A Zbawiciel stawia sprawę jasno. Słyszeliśmy przed chwilą w Ewangeli: *Nie sądzcie, że przyszedłem znieść prawo lub proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić*. Przyszedł na świat po to, aby wypełniły się pro-roctwa odnośnie Mesjasza oraz aby udoskonalić to, co było niedoskonałe w Starym Testamencie. Zjawił się również po to, by doprowadzić do końca objawienie Boże.

Zbawiciel zwykł stawiać sprawę jasno, niestety tej zalety brakuje chyba autorowi tego „wstępu”. Wypowiada szereg sądów, opinii w sposób niemal apodyktyczny. Nie wiadomo jednak, co chciał powiedzieć – że „duchowym przywódcom Izraela” nie podobało się to, że Jezus nie uznawał połowiczności? Albo że Prawo Starego Testamentu to tylko „zewnętrzny formalizm bez wewnętrznej treści”? Głównym mankamentem tego „wstępu” jest jego apodyktyczny styl. Kaznodzieja nie formułuje problemu, tematu do rozpatrzenia. „Duchowym przywódcom Izraela” nie podobała się „postawa Mistrza z Nazaretu”, ale On „stawia sprawę jasno” i problemu już nie ma. W dalszej części kazania kaznodzieja mówił już o czym innym.

(5) *Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeśli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu*. Henryk Sienkiewicz opisuje w *Quo vadis* wstrząsającą scenę śmierci lekarza Laukusa. Wydany przez Greka Chilon Chilonidesa podzielił los chrześcijan, skazany za czasów prześladowania cesarza Nerona na spalenie żywcem jako płonąca pochodnia. Chilon Chilonides, przechodząc po ogrodach cesarskich, zobaczył płonąca na palu, już na pół zwęgloną ale jeszcze żywą swoją ofiarę. I wstrząśnięty do głębi tym widokiem dopiero teraz zrozumiał ogrom swojej zbrodni. I w poczuciu winy

wzniósł oczy w górę i zawołał: Lauku, w imię Chrystusa przebacz! I usłyszał odpowiedź: przebaczam. Dlaczego się tak stało? Sienkiewicz odpowiada na to pytanie: bo religia chrześcijańska jest religią miłości i przebaczenia.

Ten przykład pokazuje, że manierystyczna retoryka jeszcze nie tak całkiem została „wygnana” z kaznodziejstwa. Stanowczo zbyt długie, rozbudowane zdania oraz „kwiecisty” styl sprawiają, że słuchacz nie jest w stanie śledzić toku wypowiedzi.

2. Sprawa *inventio*

Przedstawiony w pierwszym punkcie problem wstępu kazania wiąże się nierozłącznie z kwestią *inventio*. Przytoczone przykłady miały zilustrować trudności, z jakimi borykają się kaznodzieje, gdy przychodzi im rozpocząć kazanie. Można przyjąć z dużym stopniem prawdopodobieństwa, że owe trudności byłyby mniejsze, gdyby kaznodzieja, nie zaczynając kazania od jego wygłoszenia, ale od przygotowania, od zastanowienia się nad tym, co właściwie chciałby swoim słuchaczom powiedzieć i w jakim celu. Wówczas wstęp byłby wprowadzeniem do tematu.

Według współczesnej teologicznej homiletyki

przedmiotem kazania są prawdy wiary i obyczaje. Jego temat bierze się z całego skarbca Objawienia i z tego źródła czerpie ono zasadniczą argumentację. Temat kazania może być również rozwinięciem tekstu Pisma Świętego⁷.

Tak więc przyjmuje się, że temat kazania to nie jest sprawa *inventio* samego kaznodziei. Trudno o większe nieporozumienie. Prawdy wiary, obyczaje, teksty Pisma św. mogą być jedynie źródłem *inventio* dla kaznodziei, ale nie wyręczają go w wymyśleniu tematu konkretnego kazania. Poza tym trzeba pamiętać, że

⁷ J. Twardy, *Pojęcie kazania i jego rodzaje*. W zbiorze: *Fenomen kazania*, s. 30.

spotkanie problemów współczesności z prawdami i zasadami wiary sprawia, że *inventio* musi być stale odnawiana, że trzeba formułować inne tematy i odnajdywać właściwą im *argumentatio*⁸.

Niestety problemów współczesności kaznodzieje na ogół nie podejmują. Co najwyżej starają się, by przekładać treści biblijne na doświadczenie współczesnego człowieka. Sprowadza się to najczęściej do zauważenia analogii między sytuacją biblijną i sytuacją współczesnego człowieka. Oto kilka przykładów:

(1) Każdy z nas musi zdawać sobie sprawę z tego, że konfrontacja pomiędzy człowiekiem wierzącym, człowiekiem sprawiedliwym przed Bogiem i światem musi nastąpić. I niewątpliwie następuje. Widzimy to na przykładzie Jeremiasza, o którym była dzisiaj mowa w pierwszym czytaniu. Owo wezwanie: uknujmy spisek na sprawiedliwego, bo czyż zabraknie kapłanowi pouczenia, mędrcomu rady, prorokowi słowa. Wydaje się, że Jeremiasz jest na przegranej pozycji. Również nasze czasy naznaczone są pozornie przegraną pozycją ludzi wierzących.

(2) Tamte zabiegi, o które prosił bogaty [przypowieść o bogaczu i Łazarzu], nie odnoszą żadnego skutku. I znów analogia do naszego życia. Jakżeż często wśród naszych znajomych lub żyją ludzie obok nas, którzy chcą dowiedzieć się, jak jest po drugiej stronie, wykonując lub przeprowadzając różnego rodzaju seanse spirytystyczne, próbują oszukać samych siebie. Nie chcą uwierzyć, ale chcą się przekonać. Nie tędy droga, jak słyszymy w dzisiejszej Ewangelii. Nie tędy droga.

(3) Czymś strasznym jest, gdy ktoś nie ma rąk albo ma je takie jak ów człowiek z dzisiejszej Ewangelii⁹. Bo to może się okazać, że masz ręce, masz dłonie, a niewiele nimi w życiu czynisz i robisz. Są prawie dla Ciebie bezużyteczne. Zatem każdy z nas może być podobnym do człowieka z dzisiejszej Ewangelii, który miał uschlą rękę i nie mógł nic zrobić. My możemy też mieć takie dłonie, choć z biologicznego punktu widzenia zdrowe, jednak takie dłonie, którymi mało czynimy dla innych,

⁸ P. Urbański, *op. cit.*, s. 73.

⁹ Czytanie o tym, jak Jezus uzdrowił w świątyni człowieka, który miał uschlą rękę (Mt 12, 9-14).

mało czynimy dobra, przyjaźni, okazujemy miłości, mało gestów wobec innych życzliwości, przebaczenia. I oto w dzisiejszej Ewangelii słyszymy słowa, skierowane do chorego: wyciągnij rękę. I ręka jego stała się zdrowa. Podobnie i my winniśmy wyciągać nasze dłonie w stronę Chrystusa, by były zdrowe.

(4) A wtedy Jezus odwrócił się do Piotra i powiedział: *Zejdź mi z oczu, szatanie. Jesteś mi zawadą, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie.* Jakże często właśnie i my naśladujemy dzisiaj w myśleniu świętego Piotra, jakże często nie rozumiemy planów Bożych względem całego świata, a względem także i nas. Nie doceniamy wartości i znaczenia ofiary, a przecież bez niej nie można sobie wyobrazić życia na ziemi.

(5) Wiemy, że wiele razy Ewangelia, którą czytamy i słyszymy w życiu człowieka i w życiu narodów powtarza się. Chciałbym, byśmy zatrzymali się dzisiaj nad jednym zdaniem czy nad jednym wydarzeniem z życia Jezusa Chrystusa. Kiedy udał się do swego rodzinnego miasta, do Nazaret, wiedział dokładnie, że spotka się z ogromną krytyką i nawet wszystkim mówi, że żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie. I oto okazuje się, że jest coś w naturze człowieka, takiego, powiedziałbym, przewrotnego, krytycznego, że może większe zaufanie rodzi się w naszych sercach w stosunku do osób obcych lub trzecich.

W żadnym z przytoczonych przykładów kaznodzieja nie wykazuje, że rzeczywiście istnieje jakaś analogia między sytuacją biblijną i sytuacją współczesnego człowieka. Kaznodzieja raczej taką analogię postuluje. Niezwykłą pomysłowością wykazał się mówca (autor kazania?), który dostrzegł analogię między zachowaniem się bogacza z ewangelicznej perykopy i ludźmi organizującymi dziś seanse spirytystyczne. W przykładzie (3) kaznodzieja mówi tylko o możliwości analogii („może się okazać...”).

Nie chodzi jedynie o to, że analogie w przytoczonych przykładach są wyraźnie naciągane. Problem w tym, że nie wiadomo, czemu one mają służyć. Co kaznodzieja chce osiągnąć? Czy stwierdzenie, że

istnieje analogia, ma być równoważne z owym, postulowanym przez teologiczną homiletykę, przełożeniem treści biblijnych na doświadczenie współczesnego człowieka?

Autor konkretnego tekstu biblijnego – pisze Jan Pracz – kierował do adresatów konkretne orędzie i postawił przed nimi pewien cel. Odpowiedzialne przepowiadanie zakłada poznanie zarówno celu, jak i orędzia w danej perykopie¹⁰.

Tego właśnie brakuje w dzisiejszych kazaniach: rzetelnego i zrozumiałego dla przeciętnego odbiorcy przedstawienia „celu i orędzia” tekstu biblijnego.

Tak więc sprawa *inventio* okazuje się dla jakości kazania zasadnicza. Trzeba to podkreślić z naciskiem, że teksty biblijne, prawdy wiary to jeszcze nie temat.

Kazanie trzeba wyprząść z głowy i z serca, z życiowej praktyki i obserwacji, z własnego widzenia życia i Boga. Jest ono wtedy żywe i świeże jak pieczywo wyjęte wprost z pieca, bliskie żywym ludziom¹¹.

3. Kwestia argumentacji

Dzisiejszy sposób przepowiadania słowa Bożego zdaje się potwierdzać przekonanie kaznodziejów, że głoszone przez nich treści w ogóle nie wymagają argumentacji. Chyba jednak nie w pełni uświadamiają sobie, w jak znacznym stopniu głoszą „na ambonie” *własne*, indywidualne przekonania, sądy, interpretacje, odczucia.

(1) Jezus znał również serce Judasza. Zauważmy, że jest taki moment, kiedy przychodzi ktoś i mówi: *Panie, pójde za Tobą*. A Jezus patrzy na jego oczy i mówi: *Lisy mają nory, ptaki mają gniazda, a Syn Człowieczy nie ma gdzie by głowę skłonił*. I nie przyjął tego człowieka. Patrzył na serce. W jego

¹⁰ J. Pracz, *Kazanie jako akt komunikacji*. W zbiorze: *Fenomen kazania*, s. 90.

¹¹ W. Sedlak, *Życie jest światłem*. Warszawa 1985, s. 21.

sercu podstęp: lis to jest podstęp. Pan Jezus lisami nazywa ludzi u władzy. Pamiętamy, kiedy pyta się, dowiaduje się o Jezusie. Herod jest zainteresowany, On mówi: powiedzcie temu lisowi, że jeszcze dziś i jutro nauczam. Lisy mają nory w twoim sercu. Podstęp. Jesteś podstępny. Chcesz zrobić interes, idąc za Mną, tak, jak Judasz. Ptaki mają gniazda. Pamiętamy, ptaki wydzioły ziarno, które upadło na drogę i później Jezus, kiedy wyjaśnia tę przypowieść, mówi, że to szatan. Ulotny ptak, wpada do nas myśl, czasem ta myśl jest inspirowana przez nasze ciało, czasem przez otoczenie, a czasem przez złego ducha. Jest jak ptak. Wrywa w nas czasem ziarno Bożego słowa. Porwywa. Inspiruje nas w jakimś odwrotnym kierunku.

(2) Myśleć może tylko człowiek. To go odróżnia od wszystkich stworzeń i to upodabnia go do Pana Boga. Myślę, więc jestem, powiada Kartezjusz. Myśli ludzkiej nie zastąpi żadna maszyna, bo jest to twór ducha. Myśli kształtują charakter i osobowość człowieka. Wpływają na zdrowie fizyczne i psychiczne, samopoczucie i stosunek nasz do Boga i do ludzi. Każda myśl wyciska i pozostawia pewien ślad w układzie kory mózgowej i w systemie nerwowym. Nic dziwnego, że człowiek staje się taki, jakimi są jego myśli. W myślach rodzą się ideały, dążenia i czyny. Wszystko zaczyna się od myśli. Słowa są niczym innym jak tylko częściowym wyrazem naszych myśli. Takie ujęcie, najbardziej naturalne, logiczne, prawdziwe, nie przypadło do gustu faryzeuszom, tkwiącym w zewnętrznych formach.

(3) Kolejne zadania, które mamy jeszcze dzisiaj w te ostatnie godziny dnia zrobić, wydają się nam takie zwyczajne, powszednie, trochę nawet może i męczące, bo ciągle takie same. A więc właściwie można powiedzieć, że nic szczególnego wokół nas się w tej obecnej chwili nie dzieje.

Przykład (1) jest skrajną ilustracją tego, do czego może prowadzić nieprzemyślany i niekontrolowany „słowotok”, będący efektem luźnych skojarzeń kaznodziei. Przykład (2) pokazuje, jak w powodzi własnych słów kaznodzieja sam się zgubił i w końcu wypowiada konkluzję wziętą „z kapelusza”. W przykładzie (3) mówca uciekł się do dość często spotykanej dzisiaj praktyki (zwłaszcza u młodych mówców) „imputowania” słuchaczom poglądów czy odczuć („wydają się nam; nic szczególnego wokół nas się nie dzie-

je”)¹². Gdyby kaznodzieja troszczył się o potrzebę uzasadnienia wypowiedzianych przez siebie opinii, znalazłby się w nie lada kłopotcie – w końcu to w czasie mszy św. wypowiedział zdanie, że „nic szczególnego wokół nas się w tej obecnej chwili nie dzieje”.

Zamiast uzasadniać głoszone poglądy, przekonywać słuchaczy, żeby poruszyć ich wolę, kaznodzieje wolą formułować postulaty.

(1) Jako wyznawcy Jezusa powinniśmy dostrzegać pośród nas tych biednych i tych chorych, tych potrzebujących, tych chorych fizycznie i tych chorych moralnie, powinniśmy pomagać jak tylko potrafimy najlepiej: słowem, przykładem, naszym dobrym gestem. Powinniśmy pochylać się nad nimi z miłością i starać się zaradzić potrzebom.

(2) Każdy z nas ma podjąć trud i wysiłek, by nie dać się zwyciężyć złu, ale by dobro złem zwyciężać. My mamy, jak mówi Jan Paweł II, od siebie wymagać, my nie możemy się poddawać, my mamy iść odważnie, my mamy pomnażać dobro w sobie i wokół siebie.

Opierając się na analizie materiałów ankietowych, Jerzy Stroba słusznie zauważa, że

szczególną uwagę należy poświęcić motywacji. Większość kazań mówi o tym, co należy czynić. Współczesny człowiek niechętnie słucha postulatów. Przede wszystkim jednak nie wypełnia ich, bo brak mu motywów postępowania. Przy głoszeniu znanych często prawd Ewangelii, głównym zadaniem kaznodziei jest wypracowanie motywów i takie przedstawienie ich [podkreśl. B. M.], by poruszyły wolę słuchacza¹³.

Wypracowanie motywów i odpowiednie ich przedstawienie zakłada znajomość sztuki argumentacji. Wymaga od mówcy rzetelnego, starannego przemyślenia i opracowania tego, co ma być przedmiotem

¹² O nadużywaniu we współczesnych kazaniach form 1. osoby liczby mnogiej zaimka osobowego „my” pisałam w artykule: „*Pluralis homileticus*” jako strategia kształtowania relacji między kaznodzieją i słuchaczami. W zbiorze: *Język w komunikacji*, t. II. Pod redakcją G. Habrajskiej. Łódź 2001, s. 25-29.

¹³ J. Stroba, *Przepowiadanie i interpretacja*. Poznań 1981, s. 169-170.

jego wystąpienia. Tymczasem w dzisiejszej praktyce kaznodziejskiej coraz bardziej upowszechnia się model kazania improwizowanego.

W okresie posoborowej odnowy – pisze Gerard Siwek – osłabło zda się przekonanie o potrzebie solidnego przygotowania kazania. Było to ubocznym i niezamierzonym skutkiem teologicznej odnowy kaznodziejstwa i homiletyki. Podkreślanie wewnętrznej mocy słowa Bożego zdawało się relatywizować potrzebę troski o jego ludzki kształt. Uprzywilejowanie homilii, jako swobodnej w formie przyjacielskiej rozmowy, zwalniało z przygotowania, gdyż do podobnej rozmowy nikt się przecież nie przygotowuje. Koncentracja homiletów na teologii przepowiadania pozostawiała w cieniu jego retoryczne aspekty¹⁴.

¹⁴ G. Siwek, *Proces tworzenia kazania*. W zbiorze: *Fenomen kazania*, s. 181.

O MODELU KOMUNIKACJI WE WSPÓŁCZESNYM KAZNODZIEJSTWIE

Powinniśmy w szlachetnym współzawodnictwie dorównać tym, którzy dzięki kulturze słowa posiadają dziś wielki wpływ, to znaczy, którym dane jest przez swe przemówienia wpływać na kształtowanie się opinii publicznej.

Paweł VI, *Ecclesiam suam*

Już przed ćwierć wiekiem stwierdzał Zdzisław Grzegorski:

Czy nie jest paradoksem, że niejednego kaznodzieję trzeba dziś pobudzać do „wiary” w słowo mówione? A może odwozić od „wiary” w słowo brzmiące sztucznie, namaszczone patosem kaznodziejskim, nienaturalnością, niezrozumiałością, naiwnością...? Słowo Boże dociera do człowieka i jest obecne między ludźmi zgodnie z ewolucyjnie rozwijającym się i zmieniającym się systemem komunikacji międzyludzkiej. A jeśli język ambony, ów środek przekazu orędzia Bożego – nie ewoluuje?¹

Model komunikacyjny przepowiadania słowa Bożego był propagowany w Polsce przez środowisko poznańskich homiletów już w końcu lat sześćdziesiątych (Leszek Kuc, Zdzisław Grzegorski)². Był

¹ Z. Grzegorski, *W poszukiwaniu koncepcji przekazu słowa Bożego*. W zbiorze: *Z teorii i praktyki głoszenia słowa Bożego*. Pod redakcją W. Wojdeckiego. Warszawa 1976, s. 293.

² Homiletów (głównie ze środowiska poznańskiego) podejmujących problematykę komunikacji interpersonalnej inspirowała wówczas praca Romana Jakobsona *Poetyka w świetle językoznawstwa* (1960).

to jednak głos odosobniony, „głos wołającego na puszczy”. Posoborowa odnowa kaznodziejstwa poszła w zupełnie innym kierunku³. Dopiero w ostatnich latach obserwuje się większe w środowisku polskich homiletów zainteresowanie ujęciem komunikacyjnym przepowiadania. Świadczą o tym m.in. takie publikacje, jak *Fenomen kazania* (1994) z artykułami Jana Pracza *Kazanie jako akt komunikacji*⁴ i Władysława Chaima *Kazanie jako komunikat*⁵ oraz książka *Sługa Słowa* (1997)⁶, w której znalazły się dwa artykuły o znaczących tytułach: *Kaznodzieja jako retor* (Andrzej Borowski)⁷ i *Kaznodzieja w komunikacyjnym modelu przepowiadania* (Zdzisław Grzegorski)⁸. Za próbę całościowego potraktowania homiletyki w ujęciu komunikacyjnym uchodzi podręcznik Zbigniewa Adamka *Homiletyka* (Tarnów 1992).

Ujęcie komunikacyjne w homiletyce oznacza odejście od

monologicznego i nieco statycznego myślenia o posłudze słowa ku dynamicznemu patrzeniu na proces przepowiadania, w którym sługa słowa, aktywny inspirator, nadal będzie miał ważne, niepodważalne zadania, ale dowartościowaniu ulegnie słuchacz i porozumienie z nim, a także wszystkie elementy uczestniczące w procesie komunikowania⁹.

Porozumienie między kaznodzieją a słuchaczami zależy w znacznym stopniu od języka, jakim się kaznodzieja posługuje. Analizując język współczesnych kazań, nietrudno stwierdzić, że jest on niekomunikatywny. Na dwie spośród wielu przyczyn owej niekomunikatyw-

³ Ponieważ za ówczesny kryzys kaznodziejstwa obarczono odpowiedzialnością retorykę, uznano, że „należy ją odrzucić i tylko w oparciu o teologię stworzyć nową jakość przepowiadania słowa Bożego”. P. Urbański, *Kazanie i retoryka*. W zbiorze: *Fenomen kazania*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. VI. Kraków 1994, s. 67.

⁴ *Ibidem*, s. 83-97.

⁵ *Ibidem*, s. 98-135.

⁶ *Sługa Słowa*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. XII. Kraków 1997.

⁷ *Ibidem*, s. 181-192.

⁸ *Ibidem*, s. 193-201.

⁹ Z. Grzegorski, *op. cit.*, s.196.

ności chcę tutaj zwrócić uwagę: 1° posługiwanie się teologicznym żargonem, 2° nadużywanie pustej treściowo „pobożnej frazeologii”.

Przenoszeniu „na ambonę” języka teologii towarzyszy niejednokrotnie błąd doktrynalizmu. Zdaniem Mieczysława Brzozowskiego jego źródłem jest

dokonujące się w świadomości wielu kaznodziejów zatarcie różnicy między przepowiadaniem a teologią. Zapominają oni, że kaznodziejstwo jest wezwaniem zbawczym skierowanym aktualnie, dziś, przez Chrystusa do tej oto, konkretnej grupy ludzi¹⁰.

Myślę, że owo zacieranie się różnicy między kazaniem a teologią jest ubocznym, niepożądanym skutkiem tworzenia „nowej jakości” przepowiadania słowa Bożego jedynie w oparciu o teologię.

Z teologicznego żargonu współczesnych kazań pochodzą wyrażenia typu: *ekonomia zbawienia, ekonomia Nowego Testamentu, plan Boży, plan zbawienia, wymaganie natury moralnej, pełnia czasu, uczestnik zbawienia, czas narzędziem zbawienia, dzieło odkupienia, depozyt wiary, życie wiary, posługa Kościoła, negatywne zachowanie przykazań, zewnętrzne formy usprawiedliwienia* itp.¹¹. Ilustracją nadużywania takiej właśnie leksyki są następujące przykłady:

(1) W ekonomii Nowego Testamentu przebaczenie wchodzi już jako element składowy i istotny nowego Chrystusowego Prawa. Ono też na Sądzie Ostatecznym będzie warunkiem naszego zbawienia. To nie jest tylko wymaganie natury moralnej, ale przebaczenie określa naszą relację do Boga, nasze powiązanie z Bogiem.

(2) Żyjemy w adwencie wielkiego jubileuszu roku dwutysięcznego, uczestniczymy w pełni czasu, bo sam Bóg wszedł w dzieje ludzkości, w dzie-

¹⁰ *Idem, Kryzys współczesnego kaznodziejstwa i sposoby jego przewyższenia*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXV, z. 6, s. 87.

¹¹ Cytowany materiał przykładowy pochodzi z próbki obejmującej 30 kazań wygłoszonych w różnych kościołach Lublina i 10 kazań tzw. świętokrzyskich. Wszystkie zostały nagrane w okresie 4 miesięcy (30.11.1996-30.03.1997). Wykorzystano też *Świętokrzyskie kazania radiowe*, t. VII. Kraków 1995; t. VIII. Kraków 1997.

je każdego człowieka. Dzięki posłudze Kościoła w każdej chwili możemy stać się uczestnikami zbawienia. Jubileusz przypomina nam, iż dzięki Chrystusowi czas stał się narzędziem zbawienia.

(3) Bardzo przydatne tu będzie pogłębione studium *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który przedstawia wiernie i w sposób uporządkowany naukę Pisma świętego, tradycji żyjącej w Kościele, autentycznego magisterium, a także duchowe dziedzictwo Ojców i świętych Kościoła, aby umożliwić lepsze poznanie chrześcijańskiego misterium i ożywienie wiary ludu Bożego.

Słusznie zauważa Gerard Siwek, że

Kiedy język kazania jest niekomunikatywny, w świadomości słuchaczy może rodzić się przekonanie o istnieniu dwóch nie przylegających do siebie światów – świata kazania i świata ich realnego życia¹².

Jednak nie tylko teologiczny żargon przesądza o niekomunikatywności kazań. Do realnego życia słuchaczy „nie przylega” też język nasycony religijną frazeologią. Zamiast mówić językiem, którym posługują się słuchacze, językiem dla słuchaczy zrozumiałym, kaznodzieje uciekają się do języka religijnego. Tak więc w kazaniach spotykamy

a) wyrażenia: *dzieła duchowe, droga odnowy, niebieski chleb, obfite łaski, zadatek przyszłej chwały, tron łaski, łaska uświęcająca, zbawcze zasługi, zbawcza moc, ziemski pielgrzymka, życie wieczne, ojczyzna wieczna, nagroda wieczna, śmierć duchowa, przemiana życia, wewnętrzna przemiana serca, pełnia Bóstwa, życie Boże, w świetle Chrystusa*.

Przykłady:

(1) Zawsze ze świadomością, że cokolwiek czynimy, czy to będą dzieła duchowe, czy świeckie, pracujemy nie dla siebie lecz dla Pana.

¹² G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*. „Redemptoris Missio”, t. III. Kraków 1992, s. 133.

(2) Osobom splamionym zbrodniami oddawano publiczną cześć boską, przypisując im zasługi zbawcze.

(3) Zaufajcie Chrystusowi. Proście Go, aby raczył okazać swoją zbawczą moc w waszej chorobie.

(4) Podejmujemy drogę odnowy naszych serc i myśli, słów i czynów wskazaną nam przez Ojca Świętego, by jak najlepiej przygotować się na to wielkie wydarzenie.

(5) Ona już [msza św.] podprowadza nas do zmartwychwstania, podczas niej jesteśmy karmieni niebieskim chlebem, który zapewnia nam zmartwychwstanie i życie. Ceniśmy sobie każdą mszę św., bo jest ona zadatkiem naszej przyszłej chwały i obiecaną nam przez Chrystusa nagrodą wiecznej.

(6) Przystąpmy więc z ufnością do tronu łaski, aby nabrać siły i mocy ducha, by napęlić serca i naszą codzienność nadzieją.

(7) Nieczystość człowiecza bierze się stąd, że ktoś utracił łaskę uświęcającą i nie ma w sobie życia Bożego.

(8) Te i podobne grzechy, jakie człowiek popełnia, są oznakami śmierci duchowej.

(9) Kiedy spojrzycie na wasze małżeństwo w świetle Chrystusa, z pewnością zobaczycie, że góra, która was rozdziela, niknie niby ciemna mgła.

(10) Najważniejszym zadaniem tego czasu jest przygotowanie się na ostateczne przyjście Pana poprzez wewnętrzną przemianę serca [...] Źródłem przemiany ludzkiego serca jest dążenie do doskonałości.

b) zwroty: *podnieść, wznieść oczy, podnosić się z upadków, iść za Jezusem, dawać świadectwo, przemieniać serce, podjąć wyrzeczenia, podjąć modlitwę, podjąć trud i wysiłek, zaprzecić się siebie, mieć ufność, być (zostać) usprawiedliwionym, wznosić królestwo.*

Przykłady:

(1) I tylko taki człowiek, przekonuje nas Jan Paweł II, umie wymagać od siebie, podnosić się z upadków i umie ciągle się nawracać.

(2) Bo na tej górze Jezus przemieniając się, chce nam dodać siły, dodać mocy, odwagi na chwile trudne, na chwile, gdy trzeba będzie dawać świadectwo o Nim.

(3) Musi podjąć tę walkę, musi przemieniać swoje serce, musi sprawiać, aby dobro zwyciężało.

(4) A jeżeli tak, to powinni się znaleźć inni ludzie, którzy podejmą wielkie wysiłki i wyrzeczenia i wytrwałą modlitwę, żeby ratować braci i umierające miasta.

(5) Umocnieni orędziem Ewangelii podejmujemy adwentowy trud zapalania światła prawdy i sprawiedliwości, miłości i pokoju tam, gdzie Opatrzność Boża wyznaczyła nam miejsce.

(6) Jeżeli nie mają to być tylko dni świątecznego odpoczynku, chwilowe sentymentalne wzruszenie, to trzeba nam podjąć konkretne wskazania Jana Chrzciciela.

(7) Sprawdzianem posłuszeństwa i miłości do Jezusa, wierności do Niego są właśnie chwile ciężkie, gdy trzeba się zaprzeć samego siebie, by iść dalej za Nim.

Sam fakt obecności religijnej leksyki (i frazeologii) w kazaniach jest zrozumiały. Problem jednak w tym, że kaznodzieje często posługują się nią, nie dbając o to, czy jest ona dla słuchacza zrozumiała, czy nie. Zdarza się, i to wcale nierzadko, że kazanie w całości zbudowane jest z takiej religijnej „nowomowy”, np.:

(1) To dotknięcie Bożej mocy dzieje się poprzez zwrócenie się do źródła, do Pisma świętego, to dzieje się poprzez modlitwę, to dotknięcie Bożej mocy to jest sięgnięcie do nauki Kościoła. A w tej kwestii *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi pewnie i jednoznacznie: wiara w Jezusa Chrystusa i w Tego, który Go posłał dla naszego zbawienia jest konieczna do zbawienia, ponieważ bez wiary nie można podobać się Bogu i dojść do udziału w Jego

synostwie. Nikt nie może być bez niej usprawiedliwiony ani nie otrzyma życia wiecznego, jeśli nie wytrwa w niej do końca.

(2) Siostry i Bracia! Dzisiaj prosimy Chrystusa Pana, aby przeszedł do mojego serca, do każdego z nas i przemienił w tym sercu to, co przemiany tej potrzebuje. Dzisiaj każdy z nas ma podjąć trud i wysiłek, by nie dać się zwyciężyć złu, ale by dobro złem zwyciężać. My mamy, jak mówi Jan Paweł II od siebie wymagać, my nie możemy się poddawać, my mamy iść odważnie, my mamy pomnażać dobro w sobie i wokół siebie.

(3) Maryja w znaku fatimskim i wzywa ludzi do nawrócenia. Mówi do nas, abyśmy zmieniali swoje życie i prosili o przebaczenie swoich grzechów. Fatimskie wołanie Maryi do nawrócenia dotyczy każdego z nas i jest jak gdyby echem Chrystusowego wołania. Orędzie Maryi z Fatimy przypomina nam, że mamy się nawracać, abyśmy otrzymali pokój w sumieniu naszym, abyśmy zdobyli pokój z Bogiem i aby był pokój z samym sobą i między ludźmi.

Świadectwem niedbałości o przybliżanie znaczeń pojęć religijnych są sposoby definiowania przez kaznodziejów tychże pojęć. Na przykład:

(1) Chrześcijanin to człowiek, który idzie za Jezusem i nie może się poddać w walce ze złem.

(2) Faryzeusz to człowiek, który ma pewność, że jest święty.

(3) Prawdziwy uczeń Jezusa to ten, który umie słuchać.

(4) Czyste serce to serce, w którym mieszka Duch Święty, to serce żyjące prawdą i miłością.

(5) Wiara zbawcza to całe Credo, to cały Katechizm Kościoła Katolickiego.

(6) Nie mieć nadziei to odrzucić Ducha Świętego.

(7) Przebaczać to znaczy miłować, a miłować to znaczy trwać w zjednoczeniu z Bogiem.

(8) Nawracać się to znaczy zmieniać swój sposób oceniania. To przyjęcie Ewangelii jako drogi naszego życia i zdecydowana wola trwania w łasce uświęcającej każdego dnia.

(9) I dlatego czuwać to znaczy iść na spotkanie z osobą, na spotkanie z tradycją, celebracją, znakami kultury.

(10) Przecież nasze życie religijne polega na tym odnajdywaniu Boga w codzienności.

(11) Zatem nasza człowiecza nieczystość polega na tym, że ktoś nosi w sobie śmierć duchową i dokonuje się w nim duchowy rozkład. Mówiąc inaczej: nieczystość człowiecza bierze się stąd, że ktoś utracił łaskę uświęcającą i nie ma w sobie życia Bożego.

Zauważmy, że w członie określającym (*definiens*) tych konstrukcji pojawiają się elementy języka religijnego, które same wymagają objaśnienia (*ignotum per ignotum*).

Wydaje się, że podobną funkcję (perswazyjną, a nie informacyjną) jak w powyższych przykładach definiowania pojęć religijnych spełnia często używany przez kaznodziejów przymiotnik *prawdziwy* w wyrażeniach typu: *prawdziwy katolik, prawdziwe nawrócenie, prawdziwe posłuszeństwo, prawdziwa świętość, prawdziwa wiara* itd. Por. np.:

(1) I kochani, prawdziwe nawrócenie na czymże ono polega? Polega ono na zdecydowanym zerwaniu ze złem. Prawdziwe nawrócenie to zmiana mentalności, czyli naszego sposobu myślenia.

(2) I chce nam dzisiaj przypomnieć, że On jest wśród nas i że nie ma prawdziwej przemiany naszego życia bez Niego. Prawdziwa, wewnętrzna i zbawcza przemiana bez Chrystusa jest niemożliwa.

(3) I jeśli jesteśmy, siostry i bracia, posłuszni Bogu tylko wtedy, gdy nam to odpowiada, to trudno taką postawę nazwać prawdziwym posłuszeństwem.

(4) Jeżeli mamy być prawdziwymi katolikami i wyznawcami Chrystusa, jeżeli mamy należeć do Jego królestwa i osiągnąć życie wieczne, musimy zwrócić uwagę nie tylko na formę, ale przede wszystkim na treść.

(5) Ona [ofiara] jest wszędzie i każdemu, kto uwierzy w jej sens, nie-
sie największą wartość i prawdziwe zbawienie.

(6) A tymczasem mówi do nas Ojciec Święty, aby poznać prawdzi-
wą tożsamość Chrystusa, chrześcijanie powinni szczególnie w tym roku
powrócić z odnowionym zapałem do Biblii.

(7) Aby to świadectwo było skuteczne trzeba rozbudzić w każdym wie-
rzącym prawdziwą tęsknotę za świętością.

(8) Dawaj z siebie to, co najlepsze – miłość, zanim umrzesz. To bę-
dzie prawdziwe umiłowanie tego nowego Prawa podanego nam przez
Chrystusa.

(9) Sam Bóg kazał Jonaszowi tak prorokować, a jednak to proroctwo
się nie spełniło, bo wszelki fatalizm, katastrofizm obcy jest prawdziwej
wierze w Boga.

(10) Chcemy w konstytucji Boga prawdziwego, a nie dwuznacz-
nego, takiego opisywanego na niby.

(11) Istnieje jednak pewien bardzo ważny sprawdzian, po którym można
poznać, czy nasze zawierzenie się Bogu, zawierzenie Mu naszej przy-
szłości, naszych nadziei i naszych lęków jest prawdziwe czy może tylko
emocjonalne.

Przymiotnik 'prawdziwy' funkcjonuje w tych kontekstach wyraż-
nie w funkcji perswazyjnej jako synonim przymiotników 'autentyczny',
'szczerzy'. Jeśli przytoczonym wyrażeniom odejmiemy przymiotnik
'prawdziwy', zostaje *posłuszeństwo, zbawienie, tęsknota* itd. z supozy-
cją, że chodzi o coś, co nie ma waloru prawdziwości, szczerości, coś co
jest tylko na pozór (*na niby*) lub tylko powierzchowne (*emocjonalne*).

Wartość informacyjną i rzeczowość wypowiedzi pomniejsza me-
taforyzacja czasowników typu: *rozejrzeć się, zobaczyć, pochylić się nad*.

(1) Myślę, że to bardzo ważne zadanie dla nas na czas tych dni w Wiel-
kim Poście, byśmy umieli rozejrzeć się dokoła i zobaczyć, komu tak
naprawdę możemy pomóc, kogo zrozumieć [...].

(2) Przychodzi Ewangelia, w której ma być dużo miłosierdzia, miłości, zrozumienia, Ewangelia, w której mamy się pochylić nad takim słabym, grzesznym [...].

(3) Entuzjastką Ewangelii jest Matka Teresa z Kalkuty, która z miłości do Chrystusa pochyliła się nad chorym, biednym, cierpiącym, człowiekiem umierającym na ulicy.

(4) Daj, abym umiał pochyłać się nad tymi naszymi siostrami i braćmi, którzy mojej pomocy potrzebują.

(5) Jako wyznawcy Jezusa powinniśmy dostrzegać pośród nas tych biednych i tych chorych, tych potrzebujących [...] Powinniśmy pochylić się nad nimi z miłością i starać się zaradzić potrzebom.

Wreszcie wspomnieć trzeba o niepotrzebnym używaniu czasowników należących do stylu książkowego takich jak: *czynić, uczynić, kroczyć, wieść, podjąć, podejmować, przystąpić* (=podejść), *trwać* (w zjednoczeniu), *przyoblec, oblekać się*. Np.:

(1) Często tak czynił w swoim życiu i ta tajemnica Jezusowego przemienienia uczy nas, abyśmy w toku naszej codziennej pracy, gonitwy jednak umieli się zatrzymać [...].

(2) Jeśli uda się nam uczynić choć jedną z tych rzeczy w imię Jezusa Chrystusa, rzeczywiście będzie widać, że jesteście chrześcijanami [...].

(3) Jezus pokazuje nam dzisiaj drogę, jaką powinniśmy jako jego uczniowie kroczyć.

(4) Ona [droga] wiedzie przez krzyż i zaparcie się samego siebie, ale u kresu tej drogi znajduje się nie śmierć, lecz życie i chwała.

(5) Wtedy konsekwencją odrzucenia Pana Boga jest to, że w miejsce odrzuconego wstawia się jakąś ideę, w którą obleka się człowiek.

Podsumowując uwagi o poziomie komunikatywności współczesnych kazań, posłużę się jeszcze jednym przykładem pokazującym, jak metaforyczny język religijny może skutecznie obniżyć wartość rzecz-

wą, informacyjną kazań. Kaznodzieja, komentując czytanie z Księgi *Jonasza* (3, 1-10), postanowił rozwinąć myśl, że największą karą za grzech jest sam grzech. I tak mówił:

Największa przecież kara za grzech jest zawarta w samym grzechu. Gdyby Niniwę spotkało trzęsienie ziemi albo gdyby została splądrowana przez nieprzyjaciół, to w końcu byłaby to tylko kara doczesna. Istotne nieszczęście spotkało jednak Niniwę wcześniej. W mieście tym zgasło światło Bożych przykazań. Śmierć duchowa zapanowała nad większością mieszkańców tego miasta. A gdzie ludzie zgubili swoje ukierunkowanie ku życiu wiecznemu i nie liczą się z Bogiem, tam nie pamiętają również ani o zasadach sprawiedliwości, ani o swojej własnej godności. To też ich świat staje się nieludzki. Takim właśnie miastem, miastem nieludzkim zastał Niniwę prorok Jonasz.

Gdyby Niniwę spotkało trzęsienie ziemi albo gdyby została splądrowana przez nieprzyjaciół, słuchacz wiedziałby, na czym polegało jej nieszczęście. Tymczasem usłyszał, że w mieście tym zgasło „światło Bożych przykazań” i że zapanowała tam „śmierć duchowa”. Porównajmy w tym kontekście wartość informacyjną proroctwa Jonasza. Nie głosi Niniwitom „nawracajcie się, bo zgubiliście ukierunkowanie ku życiu wiecznemu”, ale mówi „jeszcze 40 dni a Niniwa zostanie zburzona”. I Niniwici zrozumieli, bo

słuchacz potrafi pojąć religijne przesłanie, jeśli jest ono formułowane w języku jego egzystencjalnych doświadczeń, języku, którego sens rozumie. Zbyt sformalizowany język, czy pobożny żargon religijnej mowy, w którym wiele słów nic nie wyraża, nie pozwala na zaistnienie autentycznej komunikacji znaczeń, a w efekcie staje się barierą w komunikacji z Bogiem¹³.

¹³ W. Chaim, *Kazanie jako komunikat*. W zbiorze: *Fenomen kazania*, s. 121.

O GEŚCIE W PRZEPOWIADANIU SŁOWA BOŻEGO

1. *Theatrum* świątyni

... myślę o tym, iż ujęcie ręką krzyża jest ze znanych dotąd najtrudniejszym choreograficznym i plastycznym zadaniem – PALEC DOTYKA SYMBOLU – to nie może być ani zręczne i wykwintne, ani niezgrabne – ani grożące, ani bez znaczenia – ani łatwe, ani przysadne – ani proste, ani przemysłne ... ani piękne, ani niepiękne! ... Nic trudniejszego nie znam! I artysta, który to robi, potrafi wszelką kompozycję zrobić¹.

Trudno o wyrazistsze wyrażenie skomplikowanego charakteru *theatrum* obrzędu religijnego. Kapłan przy ołtarzu, w asyście lektorów i ministrantów, w obecności wiernych sprawuje misterium męki i zmartwychwstania Chrystusa, ofiary odkupienia. Wszystko odbywa się zgodnie z liturgią, starannie opracowanym rytuałem, w przestrzeni, której symboliki wielu nie tylko nie pojmuje, ale i nie dostrzega. Przestrzeń traktowana jest w coraz większym stopniu przez ogół wiernych jako tło współtworzące wraz z muzyką i światłem nastrój obrzędu. Zgromadzeni są natomiast świadomi, iż zebrali się w miejscu szczególnym, świętym, w którym jedne zachowania są pożądane, inne – zakazane jako niestosowne, profanujące przestrzeń sakralną. Kapłan przy ołtarzu stanowi dla zgromadzonych podstawowy czytelny znak rozgrywającego się misterium, swoiste źródło informacji, ekspresji i in-

¹ C.K. Norwid, „*Ad Leones!*”. W: *Pisma wszystkie*, t. VI: *Proza*, część pierwsza, s. 140.

spiracji. Słowo i obraz – będące efektem jego działania – pozwalają zebranym uczestniczyć werbalnie (odpowiadając na wezwania, wypowiadając modlitwy, śpiewając pieśni) i duchowo w ofierze eucharystycznej.

Na prezbiterium, którego centrum stanowi ołtarz, koncentruje się uwaga zgromadzonych. Tam bowiem dokonuje się największa tajemnica obrzędu – przeistoczenie. Celebrans wypowiada słowa Pisma i modlitwy, wykonuje szereg czynności. Ściśle określone szaty liturgiczne, naczynia, działania i gesty połączone ze słowem w harmonijny ceremoniał tworzą sakralne *theatrum*, którego celem jest wspólnotowe przeżycie religijne, zjednoczenie z Bogiem. Sam fakt niezwykle precyzyjnej rytualizacji świadczy o wielkiej wadze gestu, ruchu i działania, a więc o dużej roli wizualnych elementów obrzędu.

Theatrum obrzędu rozgrywającego się w świątyni ma szczególny charakter. Przestrzeń kościoła wyznacza wyraźnie dwa obszary, zwane często w refleksji o teatrze terenami gry i terenami obserwacji. W prezbiterium, oddzielonym od nawy głównej, miejsca dla ogółu wiernych, kilkoma schodami znajduje się punkt centralny obrzędu – ołtarz. Wierni, siedzący w ławkach lub stojący, tam kierują swoją uwagę. Koncentrują ją na kapłanie i towarzyszących mu osobach. Pilnie śledzą każdy gest, każde działanie, ruch. Nie wszyscy wszystko rozumieją, nie wszyscy podążają za tokiem modlitwy, ale obserwują. Mają świadomość świętości miejsca i wykonywanych czynności, najczęściej znają rytuał. Oczekują więc jego kolejnego powtórzenia, zgodnie z tradycją i wyobrażeniami, inaczej mówiąc – w poszanowaniu *decorum*. Powstaje więc w przestrzeni świątyni swoista sytuacja dialogu, jaka istnieje także w teatrze w relacji scena – widownia. Jego podstawą jest znajomość konwencji teatralnej, roli widza i funkcji sceny. W żadnym jednak teatrze, na żadnym przedstawieniu widzowie nie mają tak sprecyzowanych oczekiwań co do formy gestu, ruchu, działania, jak uczestnicy (lub świadkowie) rytuału, ceremonii religijnej. Misterium mszy św. musi się rozgrywać w powadze i majestacie. Wszystko, co czyni kapłan, ma dla obecnych wymiar sakralny i to nie-

zależnie od tego, czy łączą się z nim w przeżywaniu świętych tajemnic, czy nie. W ceremonii nie ma więc miejsca na ruchy zbędne, przypadkowe, niedokończone, jakby zatrzymane, niepewne, niewyraźne, szybkie, nerwowe, zdradzające pośpiech, nonszalanckie. Nie ma też miejsca dla patosu, wielkiego gestu rodem z klasycystycznego teatru, posagowej pozy. Wyrazistość gestu, ruchu, działania, ich rytm, rozmach, posagowe „zaznaczenie” stymulowane są przez przestrzeń: wielkość świątyni, odległość od wiernych. Nadekspresja bowiem (zarówno gestu, ruchu, jak i w wypowiedaniu słowa) ujawnia całą teatralność obrzędu i do teatralnego – w rozumieniu: sztucznego – efektu może go sprowadzić.

Teatralność i widowiskowość są konstytutywną cechą każdego rytuału, ceremonii. Ale przecież nie stanowią – szczególnie w obrzędach o charakterze religijnym – celu samego w sobie, nie o wrażenie estetyczne tu chodzi. Obraz, dźwięk, wypowiedane słowa mają charakter symboliczny i perswazyjny zarazem. Unaoczniają żywą obecność Boga, stały z Nim kontakt, jak i są uzewnętrznieniem postawy religijnej wiernych.

W żadnym teatrze publiczność nie spodziewa się tak silnego oddziaływania emocjonalnego i duchowego, jak wierni uczestniczący w obrzędzie mszy św. lub nabożeństwie. Zgromadzeni oczekują bowiem, że czysto fizyczna obecność w świątyni w miarę trwania obrzędu przekształci się w autentyczne duchowe uczestnictwo, zjednoczenie w dążeniu do kontaktu z Bogiem. Owo pragnienie głębokiego przeżycia religijnego, uniesienia, czy choćby pobudzenia życia wewnętrznego jest swoistym wyzwaniem dla indywidualnej duchowości i religijności uczestnika obrzędu zasiadającego w ławkach, jak i dla przewodzącego ofierze kapłana, od którego wierni oczekują inspiracji, pobudzenia ich woli i siły duchowej. Nie miejsce tu na rozważanie zasadności owych oczekiwań. Dajaca się w ostatnich latach zaobserwować różnorodność form pracy katechetycznej, rekolekcyjnej itp. działań inspirowanych przez Kościoły i związki wyznaniowe świadczy dobitnie o rosnącej świadomości potrzeby poszukiwania nowych sposobów

oddziaływania religijnego, w tym także form przepowiadania słowa. Liturgia słowa stała się przedmiotem intensywnych badań i refleksji². Perswazyjność rytuału, siła jego autentycznego oddziaływania nie jest czymś stałym. Zmienia się bowiem mentalność jego uczestników, ich wrażliwość i podatność na stosowane środki oddziaływania: muzykę, przestrzeń świątyni, która często już nie oszałamia swoją monumentalnością. Znaki plastyczne (obrazy, rzeźby) w epoce multimedialnej także nie mają takiej jak niegdyś siły ekspresji, chociaż nie można lekceważyć elementów wizualnych, które nadal niezwykle silnie oddziałują, często silniej niż ulotne, wymagające znacznie większej koncentracji – słowo. Słowo, które w naszym stuleciu przeżywa daleko większy kryzys. Poddane obrazowi, homogenizacji, postawione w stan oskarżenia jako niezdolne wyrazić naszej rzeczywistości, zbyt wieloznaczne, nieprecyzyjne staje się łatwo frazesem, efektowną, chociaż często kunsztowną figurą. Kryzys „zaufania” do elementów składowych obrzędu obejmuje także cały obrzęd jako taki i nie pozostaje bez wpływu na życie religijne w jego indywidualnym i społecznym wymiarze. Jednocześnie – jak wskazują prowadzone badania socjo- i psychologiczne – coraz intensywniej odczuwana jest przez człowieka współczesnego tęsknota za przeżyciem mistycznym. Wzrost zainteresowania kulturami i kultami pierwotnymi, religiami transowymi świadczy o tym dobitnie³.

Zasygnalizowane wyżej zjawiska nie pozostają bez wpływu na formułowane przez wiernych oczekiwania wobec kapłana-celebransą,

² Zob. np.: *Fenomen kazania*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. VI. Kraków 1994. – *Z zagadnień współczesnej homiletyki*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. V. Kraków 1993. – Z. A. Adamek, *Homiletyka*. Tarnów 1992.

³ Zainteresowanie kultami, religiami transowymi przejawia się zarówno w rozwoju badań antropologicznych, popularności publikacji, jak w próbach stosowania różnych technik transowych przez zespoły teatrów alternatywnych. Zob. np.: M. Buchowski, *Magia i rytuał*. Warszawa 1993. – J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*. Przełożyła M. Mroczek. Gdańsk 1995. – L. Kolankiewicz, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*. Warszawa 1995.

jak i samego obrzędu. Zrytualizowany, o ściśle określonej symbolice, systematycznie powtarzany, a więc dobrze znany (oczywiście znany w sensie pamięci kolejności wizualnego i słownego porządku) obrzęd ma wspomóc lub nawet wywołać dyspozycyjność do modlitwy, stan duchowej ekstazy, gotowości i otwartości na działanie Ducha Świętego, słuchanie głosu Boga.

W tradycji przestrzeni świątyni chrześcijańskiej, wyodrębniane są ołtarz jako „stół Chrystusowego Ciała” i ambona, jako „stół słowa Bożego”⁴. Oba miejsca sprawowania liturgii miały w dawnych świątyniach wymowę symboliczną, często także dbano o ich jedność estetyczną (ozdobność, bogactwo symboliki, jej czytelność), usytuowanie zapewniające wiernym równie dobrą widoczność kapłana stojącego przy ołtarzu, jak i na ambonie. Naturalny kontekst dla czytanego i wygłaszanego słowa stanowiły treści wyrażane przez symboliczne obrazy i alegorie stanowiące dekoracyjną obudowę kazalnicy. Organizacja przestrzeni, w której celebrowana była liturgia wskazywała wyraźnie na pewną odrębność, dwudzielną obrzędu, ale także na jego integralność. Warto chyba uważniej przyjrzeć się konsekwencjom powszechnej dziś rezygnacji z wykorzystywania istniejących w świątyniach ambon. Zastępowanie ich ustawionymi na linii ołtarza pulpitemi skraca drogę celebransa do miejsca przepowiadania słowa, ale fakt, że sytuuje się je obok ołtarza, często już poza „zasięgiem” jego plastycznego lub witrażowego „tła” sprawia, iż owe „pulpitowe kazalnice” są miejscami wyraźnie „osobnymi”, zamiast być przestrzennym znakiem jedności Eucharystii i słowa. (Nierzadko też bywają wręcz „obce” ze względu na niedostosowanie estetyczne do wystroju świątyni). Niepożądany rozdział wzmacniany bywa także przez „podział ról”, kiedy ofiarę sprawuje jeden kapłan, zaś homilię głosi drugi. Pytanie: Czy w przedstawionych wyżej okolicznościach, kiedy zaistnieją wszystkie opisane warunki (a przecież tak bywa), przepowiadanie słowa, homilia w tak zorga-

⁴ Zob. G. Siwek, *Komunikacyjna i symboliczna funkcja ambony*. „Homo Dei” 1995, nr 3, s. 63-80.

nizowanym *theatrum* świątyni nie znajdzie się na obrzeżach (żeby nie powiedzieć – marginesie) liturgii? – ma charakter retoryczny. Może więc należałoby zastanowić się nad powrotem głosicieli słowa na ambonę, nad pełnym plastycznym, ekspresywnym i perswazyjnym wykorzystaniem często pięknego *theatrum* świątyni. Wnętrze kościoła stanowi najczęściej precyzyjnie zaplanowaną, estetyczną, symboliczną, funkcjonalną i nastrojową całość, podporządkowaną potrzebom liturgii. Zabytkowa, kilkusetletnia świątynia jest dla wiernych świadectwem dziedzictwa nie tylko kulturowego, ale – co ważniejsze – trwałości wiary oraz Kościoła. Nie trzeba więc ostentacyjnie traktować jako anachronicznego żadnego miejsca żywej przecież dzięki sprawowanej liturgii – świątyni. Zejście kaznodziei do pulpitu, usytuowanie go nie tyle bliżej wiernych, ile niżej, tak naprawdę nie zmniejszy dystansu, jaki wynika ze wspomnianego wyżej podziału przestrzeni świątyni (prezbiterium i nawy), roli kapłana w sprawowanej ofercie, porządku ceremonii i wreszcie nastroju, patosu samej świątyni oraz oczekiwań i postawy zgromadzonych wiernych.

Autorzy ostatnio publikowanych prac poświęconych problemom homiletyki są na ogół zgodni co do dwóch kwestii: homilia stanowi integralną część liturgii oraz że należy wzmocnić wysiłki zmierzające do przywrócenia słowu należnego mu miejsca⁵. Nie można w tych poszukiwaniach pominąć kwestii lokalizacji słowa i głoszącego go kapłana w przestrzeni świątyni, a więc naturalnego wizualnego kontekstu i konsytuacji, w jakim jest wypowiedziane lub wygłaszane. Jedność stylu, harmonijność form ekspresji architektonicznego i obrzędowego porządku są dla zgromadzonych widocznym znakiem integralności sakralnego *theatrum*.

⁵ Zob. np.: *W drodze na ambonę*. Pod redakcją G. Siwka. „Redemptoris Missio”, t. I. Kraków 1991. – *Śługa Słowa*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. XII. Kraków 1997.

2. Homilia – słowo wypowiedziane czy wygłoszone?

Świadomość kryzysu głoszenia słowa Bożego, jego przepowiadania skłoniła do refleksji nad sztuką kaznodziejską, do prób adaptacji tradycyjnej retoryki do warunków współczesnych, do podjęcia rozważań nad funkcją i koncepcją współczesnego głosiciela słowa⁶. Zадумie nad sposobami odnowy i odrodzenia kaznodziejstwa towarzyszą także próby określenia specyfiki współczesnego słuchacza słowa, jego mentalności, religijności, potrzeb i oczekiwań⁷. Przepowiadanie słowa – z teologicznego punktu widzenia – jest swoistym dialogiem, aktem bosko-ludzkim, wydarzeniem między człowiekiem a Bogiem.

Jak to się dzieje, że sam Bóg przemawia w kazaniu? Otóż trzeba przyjąć, iż możliwe jest bezpośrednie komunikowanie ludziom przez Boga określonych treści zbawczych – już to w formie wewnętrznych natchnień, już to w tzw. objawieniu prywatnym – jednakże w tej rzeczywistości, jaką jest kazanie, dokonuje się to zwykle za pośrednictwem osoby kaznodziei: biskupa, prezbitera czy diakona.

Kaznodzieja zatem jest drugorzędnym, narzędnym, ale i niezbędnym podmiotem kazania; jest przekąźnikiem słowa Bożego, jakby kanałem, łącznikiem i pośrednikiem między Bogiem i Jego słowem a słuchaczami. Nie jest to jednak jakiś bierny (materialny) łącznik, lecz pośrednik osobowy, aktywny, świadomy i odpowiedzialny, odznaczający się określonymi dyspozycjami religijnymi i kwalifikacjami homiletycznymi, które warunkują proces komunikacji kaznodziejskiej jako wydarzenie bosko-ludzkie i zbawcze.

Fundamentalną dyspozycją kaznodziei winno być jego personalno-egzystencjalne zaangażowanie w wierze i miłości Boga. Również u słuchacza kazań konieczna jest odpowiednia dyspozycja wewnętrzna: otwarcie się na

⁶ Zob. np.: A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*. Warszawa 1993. Por. tomy *Fenomen kazania oraz Sługa Słowa*.

⁷ Zob. *Słuchacz Słowa*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. XV. Kraków 1998, s. 12-19.

Boga i Jego słowo, gotowość do spotkania się z Bogiem poprzez słyszane słowo. Chodzi w gruncie rzeczy o postawę wiary i miłości. Personalistycznie i integralnie pojęta wiara, połączona z miłością, czyli więź kaznodziei i słuchacza z Bogiem w Chrystusie – to zasadniczy warunek i fundament autentycznego procesu komunikacji kaznodziejskiej⁸.

Duże znaczenie przywiązywane jest także do życia duchowego przepowiadaczy słowa, ich wiary, postawy etycznej i moralnej, do pracy nad sobą, swoją osobowością, nad rozwijaniem i kształtowaniem życia duchowego. Cytowany wyżej ks. Antoni Lewek stwierdza:

Kaznodzieja, który by nie wierzył w Boga, byłby podobny – *sit venia verbo* – do martwego gramofonu lub magnetofonu, odtwarzającego tylko nagrane dźwięki i słowa⁹.

Nie sposób też odmówić racji stwierdzeniu, iż „głęboka i żywa wiara kaznodziei jest jakby fluidem, który rozciąga się wokół niego i wpływa na słuchaczy”¹⁰. Aczkolwiek doświadczenie każe do tej ostatejnej konstatacji podejść ostrożnie. Nie można negować, że wewnętrzne przekonanie mówiącego o słuszności i prawdziwości tego, co głosi, sprzyja odnalezieniu właściwych słów, formy wypowiedzi i środków ekspresji. Jednakże poddanie się emocjom, ich niekontrolowane uzewnętrznianie nie zawsze służy pożądanemu wzmocnieniu siły perswazyjnej wypowiedzi. Nadmierna gestykulacja, zbyt plastyczna mimika, niekontrolowana intonacja, barwa i siła głosu mogą zamiast szlachetnego patosu i wzniosłości być – w odbiorze słuchaczy (i widzów!) – komiczne.

Niewątpliwie o skuteczności przepowiadania słowa, o nawiązaniu jedyne go w swoim rodzaju dialogu ze słuchaczem, zmierzającego do wspólnotowego odkrywania istoty Bożego przesłania, decydują zarówno duchowość głosiciela, jego poziom intelektualny, znajomość

⁸ A. Lewek, *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*. W zbiorze: *Sługa Słowa*, s. 18-19.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

odbiorcy, świadomość specyfiki sytuacji komunikacji, jak i samokontrola, polegająca na starannym doborze stosowanych środków ekspresji. Warto tu przypomnieć fragment rozważań Carla Marii Martiniego, który w książce *Kapłan wobec Słowa Bożego* pisał m.in.:

Temat żarliwości jest trudny, bo dzisiaj ludzie są bardziej przewrażliwieni niż kiedyś. Poza tym zmienił się nieco styl oratorski w naszym świecie, w naszym środowisku. Z tego powodu pewne teatralne gesty groźby czy polemiki wywołują czasami uśmiech i nie są traktowane na serio. Słowa oburzenia wypowiadane z ambony pozostawiają słuchaczy obojętnych, ponieważ są oni przyzwyczajeni do bardziej spokojnego języka w radiu czy telewizji: czasami bywa on khujący, czasami sarkastyczny, ale zawsze mieści się w tonie powściągliwym.

Niezależnie od reakcji ludzi, musimy powiedzieć, że w nas samych jest wiele wrogości i negatywnych sądów i uczuć w stosunku do innych, które mogą znaleźć niewłaściwe ujście w wypowiedziach o treści religijnej i ewangelicznej, a więc ze szkodą dla słowa Bożego.[...]

Przypuszczam, że każdy z nas słyszał lub czytał zdania i fragmenty, które wzbudziły podziw: oto wyrażenie trzeźwe, spokojne, a jednak poruszające, z ewangelicznym ogniem! W środowisku świeckim znajdziemy także przykłady polemicznego zapachu, wyrażone w sposób elegancki, ale ostry i przekonujący. Czasami wydaje mi się, że jeśli idzie o ten rodzaj literacki i umiejętność pisania, powinniśmy się wiele nauczyć od środowisk świeckich¹¹.

Oczywiście, nie oznacza to bezkrytycznego przyjmowania i naśladowania zachowań, sposobów komunikacji i perswazji. Przypomnijmy: homilia wygłaszana jest w przestrzeni świątyni i stanowi integralną część liturgii, a właściwie należałoby powiedzieć, że powinna ją stanowić. O tym, czy homilia będzie w odbiorze zgromadzonych wiernych integralną częścią odprawianej liturgii, czy dodatkiem do niej, decydują w znacznym stopniu wspomniane wyżej czynniki wizualne

¹¹ C.M. Martini, *Kapłan wobec Słowa Bożego*. Tłumaczył P. Kosiński. Kraków 1996, s. 96-97.

(usytuowanie w przestrzeni świątyni), jak i postawa przepowiadającego (treść, akustyczne i wizualne środki ekspresji).

Każde wystąpienie publiczne, bezpośredni kontakt ze słuchaczem jest formą autoprezentacji oraz – mniej lub bardziej świadomej – autokreacji. Każdy odbiorca tworzy wizerunek nadawcy na podstawie tego, co widzi i słyszy¹², oraz posiadanej wiedzy o tym, co powinien usłyszeć i zobaczyć. Oczekiwania odbiorcy kształtują zarówno jego potrzeby (mniej lub bardziej uświadomione), sytuacja, w jakiej się znajduje „tu i teraz” oraz stereotypy, wyobrażenia związane z funkcją i rolą nadawcy. Mówiąc najkrócej, odbiorca oczekuje pewnego stosownego zachowania, postawy stosownej, adekwatnej do miejsca, czasu i roli, jaką przypisuje nadawcy. Warto przyjrzeć się bliżej sytuacji komunikacji zachodzącej między kapłanem głoszącym homilię a zgromadzonymi wiernymi¹³.

Skoncentrujmy się na tym, co widzą zgromadzeni. Są świadkami liturgii, ściśle określonego ceremoniału rozgrywającego się w wyznaczonej przestrzeni świątyni. Ofiarę odprawia przybrany w stosowne szaty liturgiczne kapłan, który w odpowiednim momencie odczytuje Ewangelię i wygłasza homilię. Jego postawa, sposób czytania i przepowiadania słowa są dla zgromadzonych sygnałem wagi konkretnego fragmentu liturgii. Kontrast między powagą, deklamacyjnością i gestem towarzyszącymi odczytaniu Ewangelii a sposobem wypowiadania homilii automatycznie powoduje traktowanie tej drugiej jako prywatnej, dodatkowej wypowiedzi już często nie celebransa głoszącego słowo Boże, ale kapłana-katechety próbującego na swój sposób nauczać, objaśniać. Homilia traci więc swój specyficzny charakter, staje się innym gatunkiem kaznodziejskim (często hybrydą). Odejście od tradycyjnego, retorycznego, wyrazistego gestu tłumaczy się najczęściej

¹² Por. W. Chaim, *Kazanie jako komunikat*. W zbiorze: *Fenomen kazania*.

¹³ Por. Z. Grzegorski, *Kaznodzieja w komunikacyjnym modelu przepowiadania*. W zbiorze: *Śługa Słowa*. – J. Pracz, *Kazanie jako akt komunikacji*. W zbiorze: *Fenomen kazania*.

potrzebą dostosowania sztuki kaznodziejskiej do współczesnego odbiorcy, który nie lubi deklamacyjności, patosu, natrętnego moralizatorstwa, pouczenia i dystansu. Zapomina się jednak, że ów odbiorca jest bardzo wrażliwy na bodźce wizualne, tęskni również do spokoju i harmonii, a przede wszystkim – tkwi w nim głęboka potrzeba autorytetów. Współczesny człowiek jest także – bardziej niż by się to mogło wydawać – przywiązany i tolerancyjny wobec stereotypów, reguł wyznaczających sposób bycia, ceremonii i wszelkiej umowności, czego dowodem może być niezwykle popularność różnego rodzaju poradników i wydawnictw objaśniających mechanizmy komunikacji, manipulacji itp. Coraz wyraźniej zaznacza się w życiu społecznym pojęcie roli jako zespołu zachowań stosownych w określonej sytuacji i miejscu. Maską wypiera tak popularny i powszechnie preferowany „luz” (który coraz częściej nie tylko jest maską, ale jest jako maska postrzegany). Maską, nad czym można ubolewać ze względu na konsekwencje tego zjawiska dla ludzkiej psychiki, staje się też szczególnym gwarantem bezpieczeństwa i – co jest paradoksem – komunikacji. Szum informacyjny, tempo życia sprawiają, że dotrzeć może najlepiej do nas to, co wyraziste, klarowne i... co mieści się w określonej konwencji, stereotypie. Może więc nie łamać *theatrum* świątyni i jedności gestyczno-intonacyjnej obrzędu, wprowadzając – pod hasłem lepszego kontaktu – głosiciela homilii wykreowanego na „swego chłopca”, „na luzie”. Ani przestrzeń, ani postawa, ani nastrój liturgii nie stwarzają odpowiednich kontekstów i konsytuacji dla takiej koncepcji głosiciela homilii, a przez wielu słuchaczy taka postawa może być traktowana jak poza, niezbyt stosownie wybrana maska. A sama homilia przestaje być odbierana jako część liturgii, słowo Boże. Słowo Boga należy do *sacrum* i to musi być uwidocznione w odpowiednim ceremoniale, stylu, dystansie. Przestrzeń świątyni, porządek liturgii, miejsce, jakie powinno zajmować słowo Boże w świadomości zgromadzonych wiernych, jego sakralny wymiar sprawiają, że powinno być ono raczej wygłaszane, a nie wypowiedane. Warto chyba sięgnąć do dawnych podręczników

poświęconych sztuce kaznodziejskiej¹⁴. Sięgnąć nie po to, by skopio-
wać przedstawiony w nich katalog zalecanych gestów retorycznych,
ale by przypomnieć, że gest, postawa, sylwetka, mimika kaznodziei
należą do istotnych środków wspomagających ekspresję słowa. Warto
też sięgnąć do współczesnych publikacji traktujących o języku ciała¹⁵.
Całej liturgii towarzyszą gesty, nie może więc ich zabraknąć w czasie
głoszenia homilii. Przepowiadanie słowa Bożego jest tym momentem
w liturgii, kiedy wierni stają wobec swego dwugłosu: słyszą sło-
wo Boże, mając przy tym szczególną świadomość pośrednictwa ka-
płana, jego indywidualności. Nie można przy tym zapominać, że ka-
płan głosi homilie nie tylko wargami, ale całym sobą. Słuchacz od-
czytuje cały komunikat, na który składają się treść wypowiedzi, jej
intonacja, barwa głosu, dynamika a także cała mowa ciała: gest, mi-
mika, postawa.

W publikacjach traktujących o homiletyce wiele miejsca zajmuje
kwestia pracy kapłana nad sobą, nad duchowym rozwojem, kształto-
waniem swojej osobowości. Podkreślana jest potrzeba wewnętrznego
przekonania o słuszności i prawdziwości głoszonych prawd i praw oraz
dobrego, rzetelnego przygotowania do wygłoszenia homilii. Nie spo-
sób przecenić wagi tych spostrzeżeń również dla wyrazistości samego
aktu głoszenia. Pewność, jaką dają modlitwa, przekonanie o swoich
racjach, świadomość dobrego przygotowania niemal automatycznie
wyraża się w przyjmowanej postawie ciała: wyprostowanej, ale nie
sztywniej, spokojnej. Sztuczne, aktorskie wypracowanie takiej posta-
wy ciała jest bodajże jednym z najtrudniejszych zadań. Łatwo tu o zbyt-
nie usztywnienie lub nienaturalny „luz”, czego ani sutanna, ani ornat
nie zamaskują, a wręcz przeciwnie – uwydatnią. W najlepszym razie
można osiągnąć postawę „nic nie mówiącą”, a więc pozbawioną funkcji

¹⁴ Zob. np.: W. Kosiński, *Technika głoszenia kazań*. Lwów 1923. – J. Szpaderski, *O zasadach wymowy mianowicie kaznodziejskiej*, t. I: *Zasady wymowy (odczyty akademickie)*. Kraków 1870.

¹⁵ Zob. np.: *Komunikacja niewerbalna. Postawa. Mimika. Gest*. Zebrał i opracował L. Tkaczyk. Wrocław 1997.

perswazyjnej, którą słuchacz może odczytać jako brak zaangażowania mówiącego lub dystans wobec wypowiadanych treści. Podobne uwarunkowania dotyczą kontaktu wzrokowego, tak przecież istotnego w procesie komunikacji.

Przepowiadacz słowa kieruje swoją mowę do konkretnych słuchaczy, winien więc otwarcie patrzeć im w oczy. Nic błędniejszego od przekonania, że duża przestrzeń świątyni sprawia, iż nie ma większego znaczenia, gdzie kapłan kieruje swój wzrok. Wzrok kaznodziei, błędzący ponad głowami słuchaczy, znajduje swoje odbicie w całej postawie mówiącego: w nienaturalnym uniesieniu głowy, nadmiernym wyciąganiu szyi, usztywnieniu ciała. Może też być przyczyną powstania mimowolnego komizmu, kiedy to mówca „jest przyłapywany” przez słuchaczy na nieudolnym „ściągnięciu”. Mówca bowiem, unikający bezpośredniego kontaktu wzrokowego ze słuchaczami (słuchaczem), chcąc zajrzeć do konspektu, przeczytać cytaty, uczyni to gwałtownie kierując wzrok na pulpit i równie nerwowo powróci do poprzedniego kierunku spojrzenia ponad słuchaczami. Skorzysta z notatek jakby ukradkiem, stworzy wrażenie, iż jest zażenowany, co obecni odczytają jako niepewność, brak przygotowania, mimo że konwencja kazania dopuszcza korzystanie z notatek. To niezręczność kaznodziei, a nie sięgnięcie do przygotowanych materiałów w takim przypadku wywoła w zgromadzonych negatywne odczucia.

Każde wystąpienie publiczne jest sytuacją mniej lub bardziej stresującą. Mówca jednak nie może swego zdenerwowania, trapiących go rozterek, zahamowań i wątpliwości ujawniać w sposób niekontrolowany. Bywają sytuacje, w których można, a nawet należy (ze względu na kontekst i konsytuację) ujawnić przed słuchaczami swoją treść, niepewność. Jednakże ten środek ekspresji i autokreacji powinien być stosowany szczególnie świadomie i ostrożnie. Unikanie spotkania wzrokowego ze słuchaczami może być tylko chwilowe, musi być starannie zaplanowane i wkomponowane w tok homilii. W literackich, jak i sprawozdawczo-dokumentujących opisach wybitnych mówców szczególnie podkreślana jest ekspresja ich spojrzenia. Płomienny, magnetyzu-



jący, hipnotyzujący słuchaczy wzrok stanowi zazwyczaj jeden z istotnych elementów decydujących m.in. o charyzmie. Spojrzenie może w wielu sytuacjach skutecznie zastąpić słowo. Nauczyciel wzrokiem przywołuje niejednokrotnie ucznia do porządku, spojrzeniem wyrażamy aprobatę, dezaprobatę, pytamy, podziwiamy, dajemy sygnał zakończenia rozmowy, albo brak zainteresowania. Warto o tym pamiętać. Nie wystarczy tylko samo skierowanie wzroku na słuchaczy. Można patrzeć i... nie widzieć. Można kierować spojrzenie na rozmówcę, ale tzw. szklany wzrok nie służy nawiązaniu kontaktu. Przeciwnie – dłuższe spojrzenie bez wyrazu (określane też jako „patrzenie nie na, ale przez kogoś”) odczytane może być jako zdawkowa uprzejmość, chęć zachowania dystansu, albo – w przypadku mówcy – brak zaangażowania. Panowanie nad ukierunkowaniem spojrzenia i jego wyrazem jest niezwykle trudne, ale nie niemożliwe do wypracowania. Niewątpliwie pierwszym krokiem jest pokonanie obawy przed słuchaczami, aby nie bać się „spotkania spojrzeń”. W kształtowaniu sugestywności, komunikatywności spojrzenia ważną rolę odgrywają motywacja oraz stosunek mówcy do wypowiedzianych treści, jak i słuchaczy. Zaangażowanie postawy i wzroku w proces komunikacji i perswazji w szczególny sposób jest uzależnione od uwarunkowań psychicznych. (Pomijam tu tak oczywiste i dające się w prosty sposób rozwiązać kwestie, jak właściwe umieszczenie mikrofonu, oświetlenia czy też czytelność notatek.)

O wiele łatwiej – co nie znaczy, że jest to sprawa prosta – można wypracować system gestyczno-mimiczny wspomagający ekspresję słowa. Wychodząc od naturalnego gestu, drogą ćwiczeń można ów gest dostosować do gestu właściwego liturgii: odpowiednio go spowolnić, zaznaczyć, uwidocznic. W codziennej komunikacji posługujemy się bowiem gestami niedokończonymi, szybkimi, zbyt drobnymi, często zdradzającymi raczej nasze stany emocjonalne, niż płynące z treści wypowiedzianych słów. Gestykulacja częściej tworzy osobny komuni-

¹⁶ Zob. np.: A.J. Bierach, *Sztuka czytania z twarzy*. Wrocław 1994. – E. Thiel, *Mowa ciała*. Wrocław 1994.

kat, niż wspiera treść tego, który wypowiadamy¹⁶. Zazwyczaj autorzy podręczników i poradników dla kaznodziei podkreślają ścisły związek gestu z „poruszeniami duszy”, z emocjami. Gest ma wspomagać słowo w wyrażaniu uczuć, potęgować wrażenie. Przestrzegają jednak przed jego nadużyciem:

A najpierwsze to jest, iżby mówca nie silił się każde zdanie koniecz- nie uwydatnić poruszeniem. Nic nad to ckliwszego być nie może, jak kiedy mówca trzęsie się cały, a ręce jego na kształt skrzydeł wiatraku ustawicznie się poruszają. Owszem, chcąc mocniej zadziałać na słuchaczy, wszelkie po- ruszenie ustać powinno. Sama natura to pokazuje, gdy w wielkich wstrząśnie- niach wprawia człowieka w osłupienie, robi nieporuszonym. Tak samo sta- rość sędziwa, poważna, żadnych nie używa gestów. Francuzi mówią: powaga rąk nie ma. Również kiedy nie ma mocnego wzruszenia uczuć, gestykulacja ustać powinna. Lepiej mniej, niż za wiele, lepiej nie używać wcale gestów, niż źle ich używać; zawsze zaś skromnie ich używać trzeba¹⁷.

Wiele propozycji wykorzystania gestu w sztuce kaznodziejskiej, wysuniętych przez autorów prac powstałych w XIX i w pierwszej po- łowie naszego wieku, traktować należy historycznie. Inna jest bowiem – o czym już była mowa – wrażliwość współczesnego słuchacza. Gest wykorzystany jako sposób wyrażenia stanu emocjonalnego mówcy często razi – połączony z ekspresją słowa – swoją nadekspresją. Za- chowanie kaznodziei odczytywane może być jako nienaturalne, teatral- ne – sztuczne, co zwiększa dystans między nim a słuchaczami. Jako równie steatralizowane mogą być odczytane gesty wskazujące, np. do góry, kiedy jest mowa o niebie, Bogu, czy na dół, gdy mowa o piekle, potępieniu, grzesznikach itp. (wyjątek mogą tu stanowić homilie kie- rowane do dzieci, kiedy kapłan chce zwrócić ich uwagę na element prezbiterium, fragment ołtarza itp.), „tragiczne”, np. nadmierne wznoszenie rąk do góry (nad głowę), zakrywanie twarzy dłońmi, chwytanie się za głowę itp. W głoszeniu na ambonie gest i mimika mogą wzmac- niać słowo, mogą uwidaczniać związane z nim emocje, ale przede

¹⁷ J. Szpaderski, *op. cit.*, s. 220.

wszystkim powinny występować w funkcji, która była w dawnych pracach zaledwie wspominana (lub pomijana) – ukazywać postawę kaznodziei wobec słuchaczy. Gest we współczesnej homiletyce powinien służyć przede wszystkim autokreacji kaznodziei i nawiązaniu kontaktu ze słuchaczami, wyrażać jego stosunek do nich. Stąd, obok gestów opisanych w tradycyjnej retoryce, warto bliżej przyjrzeć się tym, które prezentowane są jako tzw. mowa ciała czy środki komunikacji niewerbalnej. Wizualne elementy przepowiadania stanowią integralną część perswazyjności, jak i bardzo istotne czynniki kreujące kaznodzieję, tworzące jego wizerunek i jednocześnie wyznaczające relacje między nim i słuchaczami. Ręce założone poziomo na piersi (prawa dłoń w zagłębieniu lewego łokcia, lewa – prawego), palec uniesiony w geście grożenia albo oskarżycielskiego wskazywania (wytykania) są znakami sygnalizującymi dystans, sytuowania się kaznodziei ponad słuchaczami. Ustawia on siebie w pozycji tego, który poucza i osądza, nie identyfikuje się z zebranymi. Gestycznymi sygnałami otwartości i wspólnoty są lekko uniesione (maksymalnie do wysokości piersi) dłonie, zwrócone swoją wewnętrzną stroną ku słuchaczom (łokcie blisko ciała, zgięte), ręce uniesione jak w geście modlitwy *Ojcze nasz*. Do tej grupy gestów można także zaliczyć te, które świadczą o zmaganiach się mówcy z problemem, jaki przedstawia. Za aktualne – jak się wydaje – można uznać i zastosować wskazówki Władysława Kosińskiego:

Gdy np. wykładamy prawdę jasną, ogólnie zrozumiałą, dłonie rąk zbliżone do siebie zwracamy ku słuchaczom, jakby otwarte stronicę księgi, w której zachęcamy czytać. Przeciwnie – gdy wykładamy rzecz trudną, wtedy dłonie zwracamy ku sobie, a oczy zdają się poszukiwać węzła do rozwiązywania go [oczywiście, nie na ścianach], czy suficie, może raczej formułują nieme pytanie do słuchaczy – M.K.]. Jeżeli rozwijamy argument, wtedy dłonie rozkładamy horyzontalnie i podnosimy ku górze, aby oprzeć niejako i podtrzymać każdą z racji, którą wykładamy, a gdy chodzi o wskazanie konkluzji, dłonie obniżamy tak, że ciążą one nad głowami słuchaczy [wysunięte więc są nieco do przodu]¹⁸.

¹⁸ W. Kosiński, *op. cit.*, s. 199.

Nie sposób opisywać tu wszystkich gestów, ich konfiguracji i znaczeń. Autorzy i dawnych i najnowszych prac poświęconych retoryce, sztuce przemawiania i komunikacji podkreślają, iż sztukę panowania nad gestem i wykorzystywania go w wystąpieniach publicznych każdy musi opanować sam, przystosować do swoich warunków fizycznych i osobowości. Wszyscy też namawiają do umiarkowania w stosowaniu gestu i cytując Delsarte przypominają, iż „nie ma nic gorszego od gestu nieusprawiedliwionego”.

Kreacja głosiciela homilii jest – powinna być – stymulowana zarówno przez jego funkcję (najczęściej celebransa), organizację liturgii, jak i osobowość, indywidualność kaznodziei: temperament, cechy psychofizyczne (postawa, wzrost, barwa głosu, wiek).

W niezwykle interesującym tomie *Sługa Słowa* przedstawiono m.in. szereg koncepcji kaznodziei wywodzonych z pełnionych funkcji. W zależności od przypisywanej sobie roli, koncepcji formy i stosowanych środków perswazji wyróżniono kaznodzieję: herolda, proroka, świadka, mystagoga, tłumacza i interpretatora, wychowawcę, terapeutę oraz retora. Każdy z zamieszczonych w książce artykułów charakteryzujących jedną z wymienionych postaw może stanowić inspirację do wypracowania koncepcji głosiciela słowa – nadawcy, który w procesie komunikacji ujawni się przed słuchaczami. Przedstawi się im w postaci najbardziej odpowiadającej jego możliwościom i warunkom. Współtworząc *theatrum* świątyni kaznodzieja staje się jego pierwszym aktorem. Opracowanie treści i przygotowanie ściśle z nią związanej formy wygłoszenia homilii wymaga sięgnięcia do warsztatu aktora i reżysera, skorzystania z doświadczeń teatru, osiągnięć socjotechniki, psychologii i socjologii, a wszystko to po to, by przepowiadać skutecznie. W roku 1870 ks. Józef Szpaderski dowodził:

Bo jeżeli aktorzy, nim na deski teatru wystąpią, długo zaprawiają się w szkole dramatycznej, a to dla tego żeby dobrze bawić publiczność mogli, coś kaznodzieja czynić nie powinien lub co godziwie zaniedbać może, żeby dusze od wiecznego wyrwał zatracenia, a do zbawienia im dopomógł?¹⁹.

¹⁹ J. Szpaderski, *op. cit.*, s. 215.

Ale też i przestrzegał :

wymowa święta, choć wiele przepisów świeckiej retoryki przyjmuje, choć ukazuje tam piękne do naśladowania wzory; z drugiej strony przeciw niejednemu ostrzega zboczeniu. Z kazalnicy nie pozwala robić trybuny, tym mniej teatru, gdzie wszystko obrachowane jest na efekt, gdzie całym zadaniem podobać się i zachwycić słuchaczy²⁰.

²⁰ *Ibidem*, s. 209.

JAN PAWEŁ II I RETORYKA

PAPIEŻ I PAMIĘĆ

Jan Paweł II o uniwersytecie

1. Tożsamość i pamięć

Wielokrotnie Jan Paweł II mówił o kulturze jako żywej tradycji. Miał wówczas na myśli tę część przeszłości, całego dziedzictwa, którą potomni wybrali i przywołali jako doniosłą i życiodajną. W tym rozumieniu tradycja wybrana spośród dziejów, wysnuta z nich „na dziś” – zawsze jest żywa¹. Co więcej: określa tożsamość, pozwala pełniej być czy może wprost – pozwala żyć. Nienazwany tak wprost, *temat zakorzenienia w tradycji, jej długiego trwania* przez stulecia – bliski temu, co o tym pisali Simone Weil i, potem, Fernand Braudel – stanowi *leitmotiv* tekstów papieskich². Do najbardziej doniosłych należy tu wypowiedź z kwietnia 1986, skierowana do uczestników sympozjum *Chrześcijańskie dziedzictwo kultury europejskiej w świadomości współczesnych*. Papież mówił wówczas:

¹ Obszerniej o rozumieniu i roli tradycji w kulturze: A. Czyż, *Władza marzeń. Studia o wyobraźni i tekstach*. Bydgoszcz 1998, *passim*.

² Świadczy o tym obszerny tom grupujący wypowiedzi Papieża: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Wyd. 2. Rzym-Lublin 1988. Jakkolwiek objętość książki nie pozostaje przecież w związku logicznym z jej jakością, tutaj ta obfitość materiału (tom liczy 442 strony) świadczy wymownie, jak doniosły dla Papieża i jak często podejmowany przez niego jest to temat.

odnosi się wrażenie, że tysiące Europejczyków żyją w oderwaniu od pamięci duchowej, jak spadkobiercy, którzy roztrwonili swoje święte dziedzictwo³.

Mówiąc o *pamięci duchowej* Jan Paweł II rozważa ją jako dyspozycję poznawczą niezbędną, aby pojmować i przyswajać kulturową tradycję. W końcu więc pamięć jest niezbędna, by – godnie trwać. Zatem twórczo.

Podczas trzeciej pielgrzymki do Polski, w czerwcu 1987, Papież przypomniał w toku spotkania z ludźmi kultury w warszawskim kościele Świętego Krzyża (po wspólnym wysłuchaniu *Stabat Mater* Karola Szymanowskiego) własne słowa sprzed lat siedmiu, wypowiedziane w Paryżu w siedzibie UNESCO:

Jestem synem Narodu, który przetrzymał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako Naród – nie w oparciu o jakiekolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg⁴.

Zaraz potem tłumaczył, że to nie oznacza nacjonalizmu, ale prostą, głęboką więź z tradycją własnej kultury jako siłą warunkującą tożsamość.

Pamięć duchowa ożywiona kulturą rodzi *podstawowe pytania*: o Boga, o prawdę. To pierwsze dotyka *relacji kultury i wiary*, ich wzajemnego przenikania, także więc doświadczania Boga poprzez kulturową tradycję, otwartą na Niego, na szukanie Jego obecności. Chodzi o *inkulturację*. Kulturę przenika pytanie o Boga, gdy ją ożywia duchowość chrześcijańska. Sprawę tę – otwarcia Zachodu, także innych obszarów, na Ewangelię, na chrześcijaństwo – Jan Paweł II omawiał wielokrotnie. O doświadczeniu historycznym inkulturacji misyjnej mówi jego list z 1980 roku o św. Benedykcie. Mijało wtedy 1500 lat

³ *Ibidem*, s. 348.

⁴ *Ibidem*, s. 437; podkreślenie autora.

od narodzin autora *Reguły*. Papież go ukazał nie tylko jako twórcę zachodniego monastycyzmu, także jako myśliciela o szczególnej *wrażliwości antropologicznej*:

Łącząc więc dobro, właściwe tradycji kościelnej tak wschodniej, jak i zachodniej, św. Benedykt z Nursji doszedł do zrozumienia, że trzeba brać pod uwagę całego człowieka, którego niepowtarzalną godność jako osoby podkreślał z całym naciskiem.

Na tym *fundamencie personalistycznym* duchowość benedyktyńska „przyczyniła się [...] do zachowania kulturalnego dziedzictwa antyku [...] i przekazania go ludom Europy” oraz – do ugruntowania Ewangelii:

Europa stała się chrześcijańska przede wszystkim dlatego, że synowie św. Benedykta dali naszym przodkom bardzo wszechstronne wykształcenie. Uczyli ich nie tylko sztuki i rzemiosła, ale przede wszystkim wpajali im ducha Ewangelii, który jest nieodzowny dla ustrzeżenia skarbów duchowych osoby ludzkiej⁵.

Mówi też o tym ważna encyklika *Slavorum apostoli* (z roku 1985): o „apostołach Słowian”, Cyrylu i Metodym. Pracę obu świętych pośród ludów słowiańskich określił Papież – w kluczowym dla tego dokumentu rozdziale *Ewangelia i kultura* – jako „wcielenie Ewangelii w rodzime kultury”, także „wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła”⁶. Projekt dalszej takiej pracy – w tym i dla *nowej ewangelizacji Europy* – zawiera późniejsza encyklika *Redemptoris missio*, gdzie rozdział *Wcielać Ewangelię w kultury narodów przed-*

⁵ Jan Paweł II, *Na 1500. rocznicę narodzin św. Benedykta. List apostolski z dnia 11 lipca 1980*. W: *O życiu zakonnym. Przemówienia – listy apostolskie – instrukcje*. Poznań 1984, s. 290, 303 i 299. O duchowości benedyktyńskiej por. A. Czyż, *Mowa-żywa. O „Naukach duchownych” Mortęskiej*. W: *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*. Warszawa 1995, s. 137-153.

⁶ Cytuję według wydania: Jan Paweł II, *Slavorum apostoli. Encyklika [...] w tysiąc setną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego*. Warszawa 1985, s. 28.

stawia inkulturację jako powolny proces wzajemnego otwierania się: wiary i kultury⁷.

Drugie pytanie wysnute z pamięci tradycji dotyczy prawdy: *kultury i prawdy*, kultury „prawdodążnej”, przepojonej wolą prawdy. Taka była nowożytna kultura Zachodu: świadoma kruchości poznawczej człowieka łączyła jednak *osobę i prawdę*, sumienie jednostkowe i wolność – z wolą prawdy, pragnieniem pewności. Tę tradycję myślenia przywołuje Jan Paweł II w niedawnej, wielorako trudnej, ale doniosłej, encyklice *Veritatis splendor*⁸. Do niej też nawiązuje *mówiąc o uniwersytecie*. Mówi zaś o nim ogromnie często. Pośród zagadnień pamięci duchowej i unaoczniania tradycji, stale obecnych przecież w wypowiedziach Papieża, to byłby osobny, niezwykle *leitmotiv*.

2. Mówienie o uniwersytecie

Uniwersytet stał się tematem czterech wypowiedzi Jana Pawła II podczas jego trzech pielgrzymek do Polski. Są to wypowiedzi zróżnicowane *gatunkowo*: nie mają wprost charakteru kazania, a zwłaszcza homilii (choć do Biblii nawiązują). Różnie *problematyzują* temat. Wyrastają z uwarunkowań *okazjonalnych*. Równocześnie to przekraczają jako dojrzałe *próby analizy myślowej*. Stanowią arcydzieła *literatury stosowanej*, jak nimi były, choćby, późnorenesansowe *Kazania sejmowe* Piotra Skargi⁹.

⁷ Por. pierwodruk: Jan Paweł II, *Redemptoris missio*. Encyklika [...] o stałej aktualności posłania misyjnego. Watykan 1990, s. 80-85.

⁸ Zob. wydanie: Jan Paweł II, *Veritatis splendor*. Encyklika [...] o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła. Wrocław 1993, zwłaszcza s. 88-97.

⁹ Por. S. Skwarczyńska, *O pojęciu literatury stosowanej*. W: *Szkice z zakresu teorii literatury*. Lwów 1932. Zob. też A. Czyż, *Władza marzeń*, rozdz. *W sprawie nowej syntezy literatury dawnej*, s. 447-456. Stefania Skwarczyńska wprowadziła kategorię „literatury stosowanej”, odróżnianej od „literatury pięknej” w perspektywie innej funkcji tekstu: użytkowej, a nie autotelicznej. Rozróżnienie to oraz sformułowa-

a) Postawienie problemu

Do Polski przyjechał Papież Wojtyła po raz pierwszy w czerwcu 1979. Choć tego pragnął, nie mógł odwiedzić Lublina. Toteż z delegacją pracowników Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego spotkał się na Jasnej Górze, 6 czerwca. Była to dla obu stron prawdziwa *podróż sentymentalna*: Karol Wojtyła pozostawał przez lata związany z KUL-em jako profesor tej uczelni. Tu wykładał, tutaj powstały jego późne prace filozoficzne. Nie wszystko nawet znało się w roku pierwszej pielgrzymki papieskiej, bo sporą grupę „wykładów lubelskich” ogłoszono drukiem dosyć późno¹⁰.

Ten okazjonalny i, najszlachetniej, doraźny charakter spotkania profesora akademickiego ze swoim macierzystym środowiskiem podkreślił wówczas w przemówieniu powitalnym rektor KUL-u, ojciec profesor Mieczysław Krapiec. Wypowiedź Papieża jest tymczasem znamienna. Oddala się od okoliczności: *stawia problem*.

Papież zachowuje pamięć o kontekstach, mówi o nich w samej już – serdecznej i „rodzinnej” – formule powitalnej: „Moi Drodzy” (s. 164)¹¹. Mówi też krótko we wstępie. Zaraz dalej jednak sięga *in medias res*:

na później koncepcja dzieła literackiego jako każdego sensownego tworu słownego (S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*. Warszawa 1954, t. I, s. 68 i 72) – pozwoliły radykalnie rozszerzyć pole obserwacji historii i teorii literatury na istną mnogość nowych zjawisk, wcale zresztą nie zagrażając badaniom nad „literaturą piękną” *sensu stricto*. Skwarczyńska sama jest autorką klasycznej już monografii gatunku z obszaru literatury stosowanej (*Teoria listu*. Lwów 1937). Nowatorskie prace nad poezją polityczną podjął i w cyklu tomów urzeczywistnił Juliusz Nowak-Dłużewski; zob. *Okolicznościowa poezja polityczna w dawnej Polsce. (Charakter tej poezji i dzieje badań nad nią)*. W: *Studia i szkice*. Warszawa 1973, s. 179-184. Do tego kręgu literatury należy też proza kaznodziejska, w tym kazania. O tworzywie retorycznym kazań Skargi pisał Mirosław Korolko (*O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*. Warszawa 1971).

¹⁰ Por. Jan Paweł II [Karol Wojtyła], *Wykłady lubelskie*. Red. T. Styceń i in. Lublin 1986. Jest to autoryzowany zapis wykładów z lat 1954-1957.

¹¹ Wypowiedzi Papieża z trzech pielgrzymek do Polski w latach 1979, 1983 i 1987 cytowane będą dalej według wydania: *Jan Paweł II w Polsce. 2-10 VI 1979. 16-23 VI 1983. 8-14 VI 1987. Przemówienia i homilie*. Warszawa 1989. Bezpośred-

przedstawia *ideę uniwersytetu*, nie tego oto (lubelskiego, katolickiego), ale ogólniej, jako określonego – najważniejszego – typu uczelni wyższej:

Zadaniem uniwersytetu jest także uczyć, ale w gruncie rzeczy jest on po to, żeby człowiek, który do niego przychodzi, który ma swój własny rozum już nieco rozwinięty i pewien zasób doświadczenia życiowego, nauczył się myśleć sam (s. 164)¹².

I dalej:

uniwersytet wtedy spełnia swój własny cel, gdy w określonej wspólnocie ludzi, przy pomocy środków o charakterze naukowo-twórczym, naukowo-badawczym prowadzi do tego, że się rozwija człowiek, że się wyzwala jego wszechstronny potencjał duchowy. Potencjał umysłu, woli i serca: formacja całego człowieka (s. 164-165).

A wreszcie:

Uniwersytet jest wspaniałym środkiem do celu, instytucja uniwersytetu jest jednym z arcydzieł kultury (s. 165)¹³.

W ten sposób zaś wyłożona została zwięźle idea uniwersytetu.

Najwyraźniej fascynuje ona Papieża. Nie dopowiadając, bez dookreśleń – przedstawia on tam *średniowieczne pojmowanie uniwersytetu*, więc z czasu jego początków, z epoki, która „wymyśliła” uniwersytet. Papież odsłania *filozoficzne korzenie uniwersytetu*, jego *wymiar antropologiczny*: tej struktury wyrosłej w kręgu myślenia o *człowieku jako całości*. Pamiętamy, że to całościowe rozpoznanie *człowieka-osoby* podkreślał w *Regule* i duchowości św. Benedykta. Uniwer-

nio po cytowanym fragmencie podają w nawiasie numer strony. Teksty są, naturalnie, dostępne w edycjach cząstkowych, to jednak wydanie (PAX-u) zaopatrzone zostało w indeksy: rzeczowy i osobowy, jest więc szczególnie dogodny dla dalszych prac.

¹² W tym fragmencie powyższa edycja ma jednak tekst zepsuty, drukując: „*pe-wien sposób doświadczenia życiowego*”. Korekta według wydania Pallottinum: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja*. Poznań 1979, s. 135.

¹³ Raz jeszcze koryguję tekst za edycją Pallottinum, gdzie jest bardziej lapidarny (s. 136). W wydaniu PAX-u: „*arcydzieł ludzkiej kultury*”.

syntet zostaje tu więc ujęty *personalistycznie* jako wspólnota osób w duchu wolności dążąca do prawdy. Mniej tu się nawet mówi o *poznaniu* ludzkim, gdyż więcej: o *spełnieniu się*, „*ekspresji*” osoby poprzez uniwersytet. W obrębie myślenia o uniwersytecie zostaje tak wyakcentowany wątek podmiotowy: ta struktura jest służebna wobec osoby¹⁴.

Dopiero po tych rozważaniach Papież powraca do chwili, w której mówi, do sytuacji, kontekstu. Ostatnią część wypowiedzi kieruje znowuż wprost do tej oto wspólnoty akademickiej. Są to ponowione życzenia dla KUL-u, by *umiał urzeczywistnić* ideę uniwersytetu. A wreszcie końcowe błogosławieństwo:

Teraz, skoro tak trzymacie te krzyże, to wam je pobłogosławię z wielkim wzruszeniem... Jesteście pobłogosławieni: ludzie i krzyże (s. 167).

Powstała niezwykle spójna wypowiedź.

Tekst papieski ma precyzyjną kompozycję. Układa się ona następująco:

- „Rodzinne” słowa: „Moi Drodzy”;
- Krótkie powitanie zebranej wspólnoty;
- Zwięzły wykład idei uniwersytetu;
- Życzenia dla zebranej wspólnoty;
- Błogosławieństwo.

Wszystkie te części zostały *sfunkcjonalizowane*. Wykład jest więc *niezbędny* jako ugruntowanie myślowe składanych życzeń; równocześnie owe życzenia *pokazują* urzeczywistnianą ideę (ten oto uniwersytet). Powstała tak *mistrzowska*, poniekąd modelowa wypowiedź duszpasterska: w duchu naturalnego a koniecznego *intelektualizmu*. Jest tu ona lekcją *problematyzacji* pytań o uniwersytet.

Lecz było też inaczej.

¹⁴ Rozważania papieskie wpisują się w bogatą i żywą w wieku XX refleksję wokół uniwersytetu. Najpełniej ją podjął John Newman, *Idea uniwersytetu*. Przełożył P. Mroczkowski. Warszawa 1990. Por. też: Ł. Modelski, *Osoba i Prawda. (Myśli o Uniwersytecie)*. „Ogród” (Warszawa) 1991, nr 4 (8), s. 31-42; – S. Szczęsny, *Dziewięć wykładów rektora*, tamże, s. 47-49 (szkic w związku z polską edycją książki Newmana).

b) Impresja

Podczas tegoż pobytu w Polsce, 8 czerwca, Papież spotkał się w krakowskim kościele Paulinów na Skałce z profesorami Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wygłosił do nich wówczas przemówienie ujęte jak *wspomnienie*.

Zapowiedzią swoiście *prywatnego charakteru* tego wystąpienia są słowa inicjalne: „Proszę Państwa albo raczej – po prostu: Moi Drodzy Przyjaciele, Bracia i Siostry!” (s. 212). Papież mówi zatem „po prostu”. Czas i przestrzeń wypowiedzi zostają tak uwyrażnione. Ton okazjonalny papieskich słów nie ulega więc oddaleniu czy stłumieniu, ale – przeciwnie – staje się *osią* przemówienia. Dzieje się tak za sprawą *biograficznych uwikłań* Karola Wojtyły, któremu środowisko naukowe Krakowa zawsze było bliskie. Tutaj studiował: filologię polską na Uniwersytecie Jagiellońskim. Tu był arcybiskupem metropolita: utrzymującym więzi znajomości czy wprost przyjaźni z ludźmi nauki.

Głos jego obecny staje się więc wysnutą z prywatnej pamięci *impresją*.

Otwierają tę wypowiedź uwagi o miejscu: kościele na Skałce i ulokowanych tam grobach osób zasłużonych. Prowadzi to logicznie do namysłu nad odrębnością Krakowa, „miasta ogromnie bogatego” (s. 212). Bogactwo przeszłości ujawnia zwłaszcza „tradycja świata nauki w Krakowie”, to zaś pozwala wspomnieć Uniwersytet Jagielloński, najstarszy w Polsce, oraz przywołać obrazy prywatne.

Zawsze ta nazwa: Uniwersytet Jagielloński – wywołuje na całym świecie skojarzenia najwyższej rangi. A tylko kilka jest takich uniwersytetów na świecie, które takie skojarzenia wywołują (s. 212-213).

Dalsze uwagi papieskie – o innych uczelniach miasta: Akademii Górniczo-Hutniczej, Politechnice Krakowskiej – zostają więc powiązane z własną pamięcią lat uniwersyteckich, a i późniejszych związków z uczelnią:

W pewnym sensie wyprzedził mnie tutaj mój kolega i przyjaciel z lat uniwersyteckich, profesor Tadeusz Ulewicz, ponieważ wskazał, jak bardzo Kraków, właśnie ten Kraków Uniwersytetu i kultury, należy ściśle do mojego życiorysu (s. 214).

Więc strzępy wspomnień:

Państwo wiedzą, że urodziłem się poza Krakowem, ale żyjąc na co dzień poza Krakowem, w Wadowicach, stale do Krakowa tęskniłem i uważałem za wielki dzień w moim życiu, kiedy po zdaniu matury w 1938 roku już się tu na stałe przeprowadziłem i zacząłem uczęszczać na Uniwersytet Jagielloński, wydział wówczas filozoficzny i specjalizacja – filologia polska. Stąd pochodzi najwięcej moich kolegów i koleżanek... (s. 214-215).

Skojarzenia i obserwacje:

Wśród obecnych chyba tylko jednego widzę mojego profesora (może jest ich więcej w kościele), ale w tej chwili patrzę na pana profesora [Stanisława] Urbańczyka i wiem, że pod jego kierunkiem zaczynałem fonetykę opisaną na pierwszym roku filologii polskiej (s. 215).

Późniejszy obraz, ze schyłku lat sześćdziesiątych:

Nigdy nie zapomnę pogrzebu śp. profesora [Stanisława] Pigonia albo śp. profesora [Henryka] Niewodniczańskiego czy profesora [Zenona] Klemensiewicza, czy wielu innych (s. 216).

Wypowiedź papieska została bowiem ujęta *techniką impresyjną*, jako mnogość przywołań i unaocnień, sekwencja „migawek”.

Przy całej swobodzie oratorskiej tej przemowy – uderza ona logiką i jednorodnością wywodu. To nie jest wykład idei uniwersytetu, lecz *obraz uczelni widzianej „od wewnątrz”*. Personalistyczne pojmowanie uniwersytetu ujawnia się tu możliwie najprościej, *niedyskursywnie*: poprzez *unaocznianie świadomości intencjonalnie otwartej na wspólnotę akademicką*.

Ton prywatny papieskiego głosu czyni też jego kompozycję nadzwyczaj spójną. Wysnuta z pamięci i kształtowana wedle klucza

biograficznego, układana z cząstek obrazów, wprost okazjonalna – stanowi w końcu wizję *homofoniczną* czy *monochromatyczną*.

„To taka całość. Taka całość” (s. 216) – powtarza Papież na koniec. Uniwersytet jako „całość”, miejsce oglądu *całego człowieka*, osoby w jej godności i wolności ujawnił się tu przecież. Lecz... „taka” całość: wprost przeżyta.

I powstał świetny model *prywatnego unaocznienia* jako przykład, *exemplum*, lekcja duszpasterska. Lub raczej pierwszy szkic modelu.

c) Biogram

Po raz trzeci Jan Paweł II powiedział o tym podczas drugiej pielgrzymki do kraju, a znów w Krakowie. Sposobność nadarzyła się szczególnie. Papież otrzymał bowiem doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego. Było to godnym zwieńczeniem związków Karola Wojtyły z uczelnią: tutaj nie tylko studiował przed wojną polonistykę, ale też już po wojnie, w latach stalinowskich uzyskał habilitację na podstawie monografii *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*¹⁵.

Nic też dziwnego, że i to spotkanie ma w sobie coś z *podróżą sentymentalnej*:

Nie mogę ukryć, że w progi *Almae Matris Jagiellonicae* wkraczam dzisiaj ze szczególnym wzruszeniem (s. 451) –

mówi Papież na wstępie. Dalsze uwagi rozwijane są, jak to było poprzednio (przed czterema laty), w *porządku biograficznym*, wysnuwane z pamięci: nie miałyby już jednak wprost tamtego impresyjnego charakteru, a przeciwnie, znamienny się wydaje logiczny porządek i, wprost, *systematyczność wywodu*. Rysują *chronologię wydarzeń*:

¹⁵ Pierwodruk w roku 1959. Przedruk w: Jan Paweł II [Karol Wojtyła], *Zagadnienie podmiotu moralności*. Red. T. Styczeń i in. Lublin 1991, s. 12-128.

Pierwszy raz wszedłem w mury Collegium Maius jako dziesięcioletni uczeń szkoły podstawowej, aby uczestniczyć w promocji doktorskiej mojego starszego brata, absolwenta Wydziału Lekarskiego UJ. Do dzisiaj mam w oczach tę uroczystość w Auli uniwersyteckiej (s. 451).

Potem obraz własnej promocji doktorskiej. Podstawą było studium o duchowości mistycznej św. Jana od Krzyża¹⁶:

Upłynęło prawie trzydzieści lat od chwili, kiedy mnie samemu dane było dostąpić analogicznej promocji na Wydziale Teologicznym. Promocja ta stanowiła zakończenie studiów poniekąd na dwóch uniwersytetach: Jagiellońskim oraz rzymskim uniwersytecie *Angelicum*, gdzie studiowałem w latach 1946-1948 (s. 452).

Nieco zaś wcześniej studia polonistyczne:

Wcześniejsze lata moich studiów krakowskich spotykają się z okresem drugiej wojny światowej i okupacji hitlerowskiej. Zacząłem studiować jesienią 1938 roku [...]. Noszę głęboko zapisany w mojej pamięci ten jeden rok przedwojennych studiów: całe środowisko uniwersyteckie, nazwiska wielkich Profesorów, których miałem szczęście być uczniem, twarze kolegów i koleżanek... (s. 452).

A, znowu, później:

Po zakończeniu studiów i doktoracie [...] pozostawałem w dalszym ciągu w kontakcie z Uczelnią. W listopadzie 1953 roku dane mi było jeszcze habilitować się w zakresie teologii moralnej. Była to ostatnia habilitacja na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, przed wyłączeniem tegoż Wydziału – po blisko sześciu wiekach – z organizmu Uniwersytetu... (s. 452-453).

¹⁶ Jan Paweł II [Karol Wojtyła], *Zagadnienie wiary w dziełach świętego Jana od Krzyża*. Przełożył L. Kowalówka. Kraków 1990; oryginał tej książki został napisany po łacinie. Obszerniej o tym: A. Czyż, *Krawiec-mystyk i co z tego wynikło. Wojtyła i Jan od Krzyża*. W: *Światło i słowo*, s. 113-122. Wymieniony w tytule tej rozprawy „krawiec-mystyk” to Jan Tyranowski, postać ważna dla rozwoju duchowego młodego Wojtyły.

Wiadomości te zostały przytoczone ściśle¹⁷. Równocześnie ten *faktograficzny porządek relacji* poddał się chronologii skojarzeń płynących z bieżącej chwili i z pamięci:

- teraz: przyznany doktorat *honoris causa*;
- przedtem: promocja doktorska starszego brata (lekarza);
- przedtem: własna promocja doktorska;
- przedtem: własne studia polonistyczne;
- przedtem: własne kolokwium habilitacyjne.

Obrazy tego, co było „przedtem”, zostają ułożone nawet kapryśnie, jednak logicznie. Przemówienie Papieża tylko z pozoru bowiem układa się w prosty „biogram”.

Przedstawia raczej *biografię duchową*. Nie przypadkiem też mówca zajmie się dalej już wprost Uniwersytetem, tym oto, Jagiellońskim:

Ileż [na nim] imion wielkich w dziejach Narodu, Nauki i Kultury! Żeby wspomnieć tylko Wojciecha z Brudzewa, Mikołaja Kopernika, Macieja Miechowitę, Stanisława ze Skalmierza, Pawła Włodkowica, Jakuba z Paradyża, świętego Jana z Kęt, Zbigniewa Oleśnickiego, Stanisława Hozjusza, Mikołaja Reja i Jana Kochanowskiego, Andrzeja Frycza-Modrzewskiego, Marcina Kromera... (s. 453)¹⁸.

A po przywołaniu i nowszych uczonych (Jan Śniadecki, Hugo Kołłątaj, Zygmunt Wróblewski, Karol Olszewski, Marian Smoluchowski, Stanisław Pigoń, Stefan Kołaczkowski, Kazimierz Nitsch, Zenon Klemensiewicz, Ludwik Kamykowski, Stanisław Urbańczyk, Kazi-

¹⁷ Por. A. Boniecki, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*. Kraków 1983. Ta znakomita książka pozostaje podstawowym opracowaniem biograficznym na temat późniejszego Jana Pawła II. Jej wartość słusznie podkreślił Andrzej Sulikowski w referacie na konferencji *Cierpienie w literaturze*, przygotowanej przez Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej w Siedlcach w maju 1999, na progu kolejnej pielgrzymki Papieża do Polski, a przed planowanym pobytem Ojca Świętego w tym mieście. Zob. A. Sulikowski, *Życie w horyzoncie cierpienia. Przyczynek do biografii Karola Wojtyły*. „Ethos” 2001, nr 1-2 (53-54), s. 285.

¹⁸ Jednak niezgodnie z zapisem Autora piszę „Rej” (u Papieża: Rey).

mierz Wyka), jako – iście retorycznym – efekcie *congeries*, nagromadzenia¹⁹, Papież ponowi swój stały temat idei uniwersytetu:

Wielka genealogia nauczycieli. [...] Uniwersytet jest jakby wielką rodziną. Wszyscy zjednoczeni wzajemnie umiłowaniem prawdy – tej prawdy, która jest fundamentem rozwoju człowieka w jego własnym człowieczeństwie (s. 454).

Na końcu swej wypowiedzi Papież dziękuje za doktorat *honoris causa*.

To błyskotliwe przemówienie już nie jest ową, świetną w swoim rodzaju, „monochromatyczną impresją” sprzed czterech lat, ale z rozmachem zarysowaną złożoną kompozycją. Oto jej etapy, części:

- tu i teraz: doktorat honorowy;
- obrazy z przeszłości: to, co *doświadczane* przedtem;
- dorobek tej oto uczelni: Uniwersytetu Jagiellońskiego;
- idea uniwersytetu jako wspólnoty osób dążących do prawdy;
- tu i teraz: doktorat honorowy.

W poprzednich, rozpatrywanych tu, głosach o uniwersytecie Papież najpierw mówił teoretycznie: o idei uniwersytetu. Potem praktycznie: o własnych wrażeniach i wspomnieniach, z życiem akademickim związanych. Teraz więc byłby czas na *syntezę*.

W istocie, jest jej zarysem ów głos trzeci: *daje wywiedziony z doświadczenia osobistego, ugruntowany egzystencjalnie obraz uniwersytetu*, na wskroś personalistyczny. Ale i to nie wszystko.

d) Próba syntezy

Prawdziwą syntezę zawiera przemówienie podczas trzeciej pielgrzymki do Polski, z 9 czerwca 1987, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Papież wygłosił je w auli uczelni do profesorów z rozmaitych szkół wyższych, także spoza Polski.

¹⁹ Por. o tym M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990, s. 121.

Wstępne słowa Papieża o własnym *doświadczeniu* akademickim i o *pamięci* o tym brzmią zwięźle:

Doświadczenia te wycisnęły w mojej świadomości oraz całej osobowości głębokie ślady na całe życie. [...] Pamięć tego, czym jest uniwersytet – *Alma Mater* – noszę w sobie wciąż żywą (s. 538).

Ton i klucz *biograficzny* pozostaje tu ważny, ale zaledwie rysuje tło. Zaraz też zasadniczym wątkiem wypowiedzi na powrót się staje *tożsamość uczelni, idea uniwersytetu*:

Stąd [...] rodzi się potrzeba, ażeby to moje dzisiejsze przemówienie rozpoczynając, nawiązując do uniwersytetu jako do szczególnego środowiska, do wspólnoty, w której spotykają się uczeni i uczniowie, profesorowie i studenci, przedstawiciele różnych pokoleń, zespoleni wspólnym celem i wspólnym zadaniem (s. 538).

Pozostaje doniosły wymiar personalistyczny i wspólnotowy uniwersytetu. Ale z większą jeszcze mocą zostaje on tu ujęty *teleologicznie* jako trud wyrosły z woli *prawdy* i nakierowany na jej *poznanie* jako swój cel. Papież podkreśla „zasadniczą” tu „sprawę podmiotowości” a łączy ją z *pytaniem podstawowym*: o „warsztat pracy poznawczej” (s. 540).

Podmiotowość rodzi się z samej natury bytu osobowego: odpowiada w pierwszym rzędzie godności ludzkiej osoby (s. 540).

Byt osoby zaś niejako wypełnia się w czynach i w poznaniu „prawdodajnym”.

Aby to uzasadnić, Papież sięga do Biblii:

Pozwólcie, że przytoczę w tym miejscu tekst biblijny. [...] Posiada on [...] znaczenie symboliczne (s. 541).

Zostaje więc przywołana opowieść z *Księgi Rodzaju*, jak to Bóg przyprowadza do człowieka „wszelkie zwierzęta lądowe, wszelkie ptaki powietrzne”, a ten im nadaje nazwy (Rdz 2, 19-20). Ta narracja biblij-

na zostaje tu sfunkcjonalizowana: jest *metaforą* czynności poznawczej i *analogią* dla pracy naukowej. Ma zatem – mówi Papież – „niesłychane znaczenie «symboliczne»”, bo „trafia do samych korzeni problemu «miejsce człowieka we wszechświecie»” (s. 541). Biblia, praca badawcza, więc i uniwersytet – odsłaniają toż samo: człowieka i świat, osobę i świat, byt ludzki pośród bytów.

Człowiek „od początku” odróżnia siebie od całego widzialnego wszechświata, a w szczególności od świata istot poniekąd sobie najbliższych. Wszystkie one są dla niego przedmiotem. On sam pozostaje wśród nich podmiotem. Ta sama *Księga Rodzaju* mówi o człowieku jako istocie stworzonej na obraz Boga i Jego podobieństwo [Rdz 1,27]. Co więcej, w świetle powyższego tekstu jest równocześnie jasne, że owa podmiotowość człowieka łączy się w sposób podstawowy z poznaniem. Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo zobiektywizować wszystko, co go otacza (s. 542)²⁰.

Ta praca poznawcza dla obiektywizacji w polu świadomości ludzkiej obrazu świata *ujawnia umysł intencjonalnie otwarty na świat i na prawdę*. Człowiek bowiem

przez swój umysł zwrócony jest „z natury” ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje (s. 542).

To otwarcie zaś prowadzi i do *samopoznania*:

Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się „od wewnątrz”, związane poznana prawdą – związane, a więc także „zobowiązane” do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie (s. 542).

A dzięki samopoznaniu

²⁰ Wprowadzam tu i dalej drobny retusz do tekstu: zapis kursywą nazwy (tytułu) *Księgi Rodzaju*.

człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Sta-
je oko w oko wobec swej godności! (s. 542).

Cały ten, wysnuty z Biblii, *wykład antropologii personalistycznej*, powraca do idei uniwersytetu:

Nie zawahałbym się powiedzieć, że pierwsza księga Biblii otwiera per-
spektywę wszelkiej nauki i wszystkich nauk. Rzeczywistość – cała rzeczywi-
stość, wszystkie jej aspekty i elementy – będą stanowiły odtąd nieustające
wyzwanie dla człowieka – dla jego umysłu. Również cały nowożytny
i współczesny, gigantyczny rozwój nauki jest w tym opisie już zapowiedzia-
ny i zapoczątkowany (s. 542).

Ale powraca się też wprost: do problemu miejsca i kształtu uni-
wersytetu w *świecie dzisiejszym*, u schyłku XX wieku.

Temat ten nieodłączny jest od pytań o osobę i prawdę, które po-
wróca potem w encyklice *Veritatis splendor*. Człowiek może bowiem
odpodać prawdę, poddając ją swej wolności i zakłócając tak struk-
turę aktu poznawczego²¹. Może też poddać się poznawanym rzeczom.
Musi zatem

w imię prawdy o samym sobie przeciwstawić się dwojakiej pokusie:
pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczy-
nienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie sa-
moubóstwienia, jak i samourzeczowienia (s. 543).

Papież dotyka tak samej *struktury działań ludzkich*, jak ją przed-
stawia jego najważniejsza praca filozoficzna, tom *Osoba i czyn*²². Te-
raz zaś radzi krótko:

Zachować podmiotowość osoby w obrębie całej ludzkiej *praxis* (s.
544).

²¹ Por. o tym Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, s. 85n.

²² Pierwotny w roku 1969. Por. najnowsze wydanie: Jan Paweł II [Ka-
rol Wojtyła], „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń
i in. Lublin 1994. Zob. zwłaszcza część drugą: *Transcendencja osoby w czynie* (w wy-
daniu ostatnim – s. 151-228).

I mówi o jej zagrożeniach. Trafnie wskazuje na nowożytną problematyzację podmiotu czy wprost *kwestionowanie paradygmatu człowieka-podmiotu*. Wymienia zjawiska z XIX stulecia, marksizm i nietszcheanizm, także i najnowsze, choć zostają tu one tylko lapidarnie wskazane, bez dookreśleń. W istocie te ostatnie uwagi papieskie – Jan Paweł II wskazuje styl myślenia zawierający „perspektywę «śmierci» również «człowieka»” (s. 544) – stanowią głos o zjawisku postmodernizmu, czy ściślej nawet: o filozofii z kręgu dekonstrukcjonizmu, głos wypowiedziany z wolą *ocalenia podmiotu*, więc i *personalistycznego tropu myśli nowożytnej*.

A może to dziś ocalić uniwersytet, jako wspólnota osób poznających.

Może też temu służyć i ta oto uczelnia, na której Papież teraz przemawia: Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Niezwykła logika wywodu, bogactwo przedmiotowe, kunsztowna konstrukcja – czynią z tego przemówienia papieskiego *tekst mistrzowski*. Jest on w istocie *próbą syntezy* i „summą” wcześniejszych głosów papieskich o uniwersytecie. Ma złożoną kompozycję, gdyż budują tę całość następujące obrazy i wątki jako części składowe:

- tu i teraz: spotkanie z uczonymi na KUL-u;
- idea uniwersytetu, jej sens;
- biblijny paradygmat „człowieka pośród świata”;
- problematyzacja podmiotu w kulturze nowszej;
- idea uniwersytetu, na dziś;
- tu i teraz: spotkanie na KUL-u.

Odpowiada temu iście polifoniczna *struktura rodzajowa* tekstu, który pozostając *przemówieniem okolicznościowym* wchłania też w siebie elementy *homilii*, *wykładu* z zakresu antropologii filozoficznej, czy wprost czasem *kazania*. Stanowi znakomity *wzór*.

3. Mówienie „z wnętrza myśli”

Jeżeli ukazane wyżej teksty papieskie mogą stanowić wzór, to dlatego, iż nie powinny onieśmielać, ale przeciwnie: zajmować, intrygować, niepokoić. Jak to się dzieje zwykle, Jan Paweł II poruszył w nich *temat pasjonujący*. Mówił w końcu o uniwersytecie jako *miejscu ocalającej pracy dla osoby i prawdy*. Ale i *sposób wykładu* był *fascynujący*, nade wszystko zaś – był... żywy.

Bo też teksty Papieża wyrosły „z życia”: zostały *ugruntowane egzystencjalnie*. Doświadczenie własne staje się tu zasadnicze, a ton prywatny, elementy biografii wcale nie rażą i to nie dlatego, że chodzi o biografię głowy Kościoła (siłą rzeczy, poruszającą), ale z powodów podstawowych: *mądrość osiągnąta, a tu przekazywana, została zakorzeniona w egzystencji*. Myślenie papieskie wyrasta z jego *bycia*, on zaś uczy tego innych, czy raczej wprost – samym sobą to *unaocznia*.

Ale też teksty Papieża biorą się „z myśli”, są więc *najdalsze od prostej popularyzacji*, pojętej jako przekształcenie tematu dla ułatwienia jego percepcji lub, zgoła, pominięcie zagadnień trudnych. Dzieje się bodaj odwrotnie: *w obręb wypowiedzi duszpasterskich* Jan Paweł II *włącza wielkie, złożone kwestie filozoficzne*. Zostają one *podane przejrzyście*, więc *retorycznie skutecznie*, nie zostają jednak uproszczone, „ułatwione”. Nie omija się ich. Ten zdecydowany i konsekwentny, od pierwszych dni pontyfikatu do dziś, *intelektualizm* tekstów duszpasterskich Jana Pawła II stanowi bodaj ich podstawowy dla nas wymiar. Bywają nawet trudne, nigdy – naiwne czy infantylne. Stanowi to lekcję i *wyzwanie dla polskiego duszpasterstwa*, nadal – już w wieku XXI – mało podjęte.

Nie stanowiło to przecież specyfiki jedynie polskich pielgrzymek Jana Pawła II. Jedną z jego najgłębszych i najświetniejszych książek (czeka zresztą na pełne jej docenienie) – tom *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* – powstawała latami, wysnuwana z katechez do wiernych pod-

czas środowych audyencji ogólnych²³. Subtelne i drobiazgowo analizy tekstów biblijnych były więc *wyglaszane* do tłumy podczas audyencji ogólnych. A przecież sięgały znacznie dalej: rysując nowatorską, wysnutą z *Biblii, teologię ciała* i dając przenikliwą *ontologię samotności*²⁴. Mówca najwyraźniej *wymaga* od słuchacza, ale też go *docenia*, nie widzi więc sprzeczności między duszpasterskim pouczeniem moralnym a wprowadzeniem odbiorcy w tok myślenia filozofującego!

Taka *strategia kaznodziejska* wymagałaby dopowiedzi, próby wy tłumaczenia. Można *per analogiam* przywołać uwagi Józefa Tischnera o *myśleniu z wnętrza metafory*, myśleniu hermeneutycznym otwartym na symbol, metaforę, obraz – jako pewnym stylu filozofowania²⁵. Jan Paweł II zaś *mówi* „z wnętrza myśli”: swe nauczanie wywodzi z doświadczenia i myślenia, zakorzenia je we własnej refleksji filozoficznej. Jego mowa jest *ugruntowana*. Nie bywa to łatwe. Papież Wojtyła jest więc tu po trosze jak... mistrz Eckhart – dominikanin, mistyk i duszpasterz, który własną antropologię immanencji Boga w człowieku wykładał „zwyczajnie” w toku *kazań*²⁶.

Wszystko to pokazuje, jak zasadnicze miejsce ma tekst duszpasterski pośród *całości myśli* Wojtyły. W głosach o uniwersytecie Papież dotyka tych samych spraw, które jak *leitmotiv* przenikają jego książki filozoficzne i oficjalne dokumenty pontyfikatu. Wszystko się skupia wokół *potrzeby pamięci, tradycji, zakorzenienia*²⁷. W takiej więzi

²³ Por. pełną edycję: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Watykan 1986. Podtytuł tomu ujawnia duszpasterskie nakierowanie tekstu, także – skromność samego Autora. Nie jest on jednak trafny, książka bowiem przekracza ramy wypowiedzi doraźnej stając się nowatorskim studium teologiczno-antropologicznym.

²⁴ Obszerniej o tym: A. Czyż, *Samotność jako temat egzystencjalny* (książka przygotowywana do druku).

²⁵ Zob. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*. W zbiorze: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*. Pod redakcją M. Głowińskiego i J. Sławińskiego. Wrocław 1982, s. 53-64.

²⁶ O tym w komentarzu do: Eckhart, *Kazania*. Przełożył W. Szymona. Poznań 1986.

²⁷ O jednorodności dzieł Papieża Wojtyły – także w perspektywie jego twórczości literackiej – zob. J. Prądyńska, *Obrazy ojca w pismach Karola Wojtyły*.

ocalającej z przeszłością osoba jest wolna i zgłębia prawdę. Papież pisze i mówi o tym nieustannie. W encyklice *Evangelium vitae* zapisze:

decydujące znaczenie dla formacji sumienia ma ponowne odkrycie konstytucyjnej więzi łączącej wolność z prawdą. [...] oderwanie wolności od obiektywnej prawdy uniemożliwia oparcie praw człowieka na solidnej bazie racjonalnej i stwarza sytuację, w której w społeczeństwie może zapanować anarchiczna samowola jednostek albo zabójczy totalitaryzm władzy²⁸.

Chodzi więc o fundament cywilizacji i o ład.

Tę harmonię samoświadomości i wysiłku poznawczego szczególnie dobrze może chronić uniwersytet. Papież wskazuje i oddala cywilizację wykorzenioną. Podczas czwartej pielgrzymki do Polski, w 1991 roku, mówił 9 czerwca w Warszawie:

Bóg jako Stwórca może być daleki: Stwórca, ale bez prawa do interwencji w życie człowieka, w dzieje człowieka. Żyjmy tak, jakby Bóg nie istniał. To jest część ducha europejskiego²⁹.

Były to słowa w kazaniu podczas mszy beatyfikacyjnej franciszkanina, ojca Rafała Chylińskiego, zmarłego w 1736 roku i nie przypadkiem – jako postać z czasu przesilenia epok, a i zamętu – właśnie wówczas wyniesionego na ołtarze. Ale temat powraca. W tymże roku 1991 Papież dopełnił swoją czwartą podróż do ojczyzny – w sierpniu. Mówił wówczas też samo. W Częstochowie, do młodzieży:

Człowiek wprawdzie stworzony na obraz i podobieństwo Boże – a równocześnie *kuszony*, kuszony, aby ten obraz i podobieństwo przemienił w wy-

„Przed sklepem jubilera” – „Promieniowanie ojcostwa” – „Dives in misericordia”. Siedlce 2001 (wydruk komputerowy) – praca magisterska w Katedrze Historii Literatury Polskiej Akademii Podlaskiej (promotor: prof. dr hab. A. Czyż); egzemplarz w Bibliotece Pracowni Polskiej Literatury Dawnej AP.

²⁸ Cytuję według wydania: Jan Paweł II, *Evangelium vitae*. Encyklika [...] o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. Kraków 1995, s. 177. Wyróżnienia w tekście – Autora.

²⁹ Jan Paweł II, *Bogu dziękujcie, Ducha nie gaście! Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce 1-9 czerwca 1991 roku*. Watykan 1991, s. 272.

zwanie rzucane swemu Stwórcy i Odkupicielowi. Aby Go odrzucił. *Aby swe na ziemi życie kształtował tak, „jakby Bóg nie istniał”*. Jakby nie istniał Bóg w całej swojej transcendentnej rzeczywistości³⁰.

Wcześniej w Krakowie, podczas beatyfikacji XX-wiecznej służącej i... mistyczki, Anieli Salawy:

Próby wiary przeszły długą ewolucję. [...] Dziś usiłuje się sprawę uczynić zasadniczo nieważną. Dla człowieka przy końcu XX stulecia program brzmi: „*Żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał*”. [...] Ku czemu idziemy, żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał?³¹.

Retoryka emocji wpisana w to trzykrotne przywołanie wątku ujawnia jego dramatyczną moc. Chodzi o *figurę egzystencji wykorze-nionej*. Papież ujawnia tak to, co – wcześniej, innym językiem – wypowiedział Czesław Miłosz w tomie esejów *Widzenia nad Zatoką San Francisco*:

Cały styl mojego stulecia stara się dotrzymać kroku przygnębiającej i śmiesznej ohydzie. Jest to w rysunkach, w malowidłach, w teatrze, w poezji, styl absurdu, gorzkiej, zjadłej drwiny z samych siebie, z kondycji ludzkiej. Wszystko się w tym stylu łączy. Samotność człowieka we wszechświecie, wydziedziczenie jego wyobraźni z przestrzeni odniesionej do Boga...³².

Ale nie jest to *jedyny styl XX wieku*. Papież ma tego świadomość. Jego własna twórczość artystyczna – poezja, dramaty – ujawnia przecież *doświadczenie obecności Bożej jako trwałą dyspozycję wewnętrzną* i jest ta twórczość dziełem dwudziestowiecznym, odślaniając *moc osoby* i, wprost, broniąc tej mocy...³³ Podobnie uniwersytet

³⁰ Jan Paweł II, *Otrzymaliście ducha przybrania za synów. Druga część czwartej pielgrzymki [...] do ojczyzny, 13-16 sierpnia 1991 roku*. Warszawa 1991, s. 89-90.

³¹ *Ibidem*, s. 47.

³² C. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*. Kraków 1989, s. 159. Pierwodruk w roku 1969.

³³ Obszerniej o tym: A. Czyż, „*Żywioł światła*” – twórczość Wojtyły. W: *Władza marzeń*, s. 351-360.

doświadcza *obecności dziedzictwa*. Stały namysł wokół uniwersytetu – jego „ukoronowaniem i syntezą [...] jest encyklika *Fides et ratio*” – odsłania *troskę o myśl jako żywe dziedzictwo*³⁴. Ważna to troska Papieża, który na schyłku piątej pielgrzymki do Polski mówił w czerwcu 1997 w Krośnie podczas kaznonizacji Jana z Dukli: „Pozostańcie wierni tradycjom waszych przodków”³⁵.

Uniwersytet może być *lekcją tej wierności*.

³⁴ Systematycznie gromadzi wypowiedzi Papieża na ten temat cenna seria „Edukacja w Nauczaniu Kościoła”. Redaguje ją ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, a wydaje Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości w Warszawie. Ukazały się dwa woluminy zbioru *Uniwersytet w nauczaniu Jana Pawła II* – za lata 1978-1988 (tom I; 1999) i 1989-1999 (tom II; 2000). Tu cytuję fragment wstępu ks. Mariana Piwki do tomu II (s. 6).

³⁵ *Jan Paweł II w Polsce. 31 maja – 10 czerwca 1997. Przemówienia [i] homilie*. Kraków 1997, s. 211.

**DOMINE, MURUM ODII EVERTE,
NATIONES DIVIDENTEM**

Jan Paweł II wobec wojny na Bałkanach

1

O wpływie duszpasterskiej posługi Jana Pawła II na losy świata nikogo przekonywać nie trzeba. Już w początkach jego pontyfikatu wpływ ów stał się faktem niekwestionowanym. Nie jest też niczym odkrywczym twierdzenie, że *ars praedicandi* realizowana przez Ojca Świętego nie poddaje się schematom i wyłamuje z homiletycznej tradycji. Dlatego też warto zastanowić się, z czego wynika skuteczność i głębia papieskiego nauczania.

Bez wątpienia olbrzymie znaczenie ma tu sama osoba Jana Pawła II, autentyczne świadectwo jego postawy ewangelicznej i zaangażowanie w aktualizowanie Chrystusowego słowa. Jednak wartość tej nauki nie jest wyłącznie kwestią autorytetu Ojca Świętego i apostołsko-misyjnej koncepcji papieskiej posługi. Wszak od czasu, kiedy Vaticanum II podkreśliło prymarny charakter głoszenia Ewangelii, a tym samym przewyciężony został potrydencki, kultowo-rytualistyczny model kapłaństwa¹, przestał być czymś niezwykle, iż dzieło Kościoła opiera się przede wszystkim na aktywnej postawie duszpa-

¹ S. Głowa, *Kapłaństwo według myśli Soboru*. W zbiorze: *Kościół w świetle Soboru*. Pod redakcją H. Bogackiego i S. Moysy. Poznań 1968, s. 210.

sterskiej i na przyjęciu przez każdego kapłana roli autentycznego świadka słowa Bożego. Zresztą sam Jan Paweł II – na pięć lat przed rozpoczęciem swojego pontyfikatu – podkreślał, iż „ewangelizacja stanowi poniekąd samo życie Kościoła i jest jego zasadniczym zadaniem”². Stąd też *praedicandum ecclesiasticum* „w świetle soboru [...] oznacza całą misję Kościoła i działalność apostolską”³, którą wypełniać powinni kapłani na wszystkich szczeblach kościelnej hierarchii⁴.

Owa misyjno-homiletyczna świadomość i wypływająca z niej postawa nie są zatem czymś zastrzeżonym dla głowy Kościoła. W analizie fenomenu kaznodziejstwa Jana Pawła II nie stanowią więc sprawy najważniejszej. Nie oznacza to oczywiście, aby lekceważyć fakt, iż Ojciec Święty – ze względu na pełnioną funkcję i związaną z tym powszechność wystąpień – ma możliwość szczególnie efektywnego oddziaływania na wiernych. Błędne byłoby jednak przecenianie tego faktu, nietrudno bowiem wyobrazić sobie, jak bardzo zmalałaby perswazyjność papieskich homilii, gdyby w miejsce wybitnego humanisty i mówcy – jakim jest Jan Paweł II – postawić osobę o podobnym autorytecie moralnym, nie posiadającą jednak świadomości kaznodziejskiej, pozwalającej docenić wagę wiarygodnego i przejrzystego argumentowania oraz unikać popadania w patetyczne a mało efektywne przekonywanie czy nakłanianie.

Dlatego też warto przyjrzeć się bliżej temu, jak w papieskich homiliach możliwe staje się pogodzenie specyficznej, osobistej ma-

² K. Wojtyła, *Teologiczne aspekty ewangelizacji*. „Życie i Myśl” 1975, nr 2-3, s. 101.

³ *Ibidem*, s. 176.

⁴ Sobór Watykański II nie podjął co prawda wprost kwestii głoszenia słowa Bożego, akcentował jednak prymat przepowiadania w zbawczym posłannictwie Kościoła. Stąd wkład soboru w rozwój kaznodziejstwa określany jest dziś mianem „inspiracji pośrednich”, mających zasadnicze znaczenie dla wyprowadzenia implikacji praktycznych w posoborowej homiletyce. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, nr 52 i 56. Edycja polskojęzyczna. Wrocław 1986. – L. Kuc, *Inspiracje soborowe w homiletyce*. W zbiorze: *Myśl posoborowa w Polsce*. Warszawa 1970, s. 205- 217.

niery kaznodziejskiej z fundamentalnymi zasadami klasycznej *ars bene dicendi*.

Można by w tym miejscu postawić pytanie o sens odwoływania się do retoryki przy analizie papieskich wypowiedzi⁵, dość przecież odległych od tradycyjnie pojmowanych, klasycznych kompozycji oratorskich. W świetle najnowszych badań zabieg taki wydaje się jednak celowy, nikt dziś bowiem nie kwestionuje faktu, iż to właśnie na bazie retoryki realizuje się nie tylko elokucyjny, lecz również społeczny i kulturowy aspekt kazania czy homilii⁶. Ponieważ interesującą mnie sprawą jest przede wszystkim kwestia skuteczności kaznodziejskiej posługi Jana Pawła II, za cel tej pracy przyjmuję zbadanie funkcjonujących w jego tekstach zasadniczych struktur argumentacyjnych oraz mechanizmów kaznodziejskiego oddziaływania, a w konsekwencji wykrycie dominanty ich retorycznej perswazji⁷.

W tym miejscu nasuwa się pewna uwaga natury praktycznej. Otóż badanie kaznodziejskiej sztuki Jana Pawła II wymaga całościowego spojrzenia na jego teksty. *Inventio, dispositio* i *elocutio* integrują się w nich wyjątkowo silnie, przez co nie jest celowe rozpatrywanie każdej z tych sfer oddzielnie. Ponadto – jak to pokażą dalsze roz-

⁵ Problem związku homiletyki z retoryką klasyczną podejmowany był w ostatnich latach przez wielu autorów. Niestety były to prace często negatywnie oceniające samą retorykę, jak i jej wpływ na sztukę kaznodziejską. Zob. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, t. II: *Zarys homiletyki ogólnej*. Warszawa 1980, s. 10-15. Pojawiły się jednak opracowania traktujące retorykę klasyczną jako niezbędną pomoc dla homiletyki: G. Siwek, *Retoryka – wróg, czy sprzymierzeniec?* „Ateneum Kapłańskie” 1979, nr 1. – J. Pracz, *Zwrot ku retoryce*. „Studia Podlaskie”, 1986, nr 1. – G. Siwek, *Przepowiadać skutecznie. Elementy retoryki kaznodziejskiej*. „Redemptoris Missio”, t. III. Kraków 1992, s. 7-36. – P. Urbański, *Uwagi o współczesnej homiletyce*. W zbiorze: *Fenomen kazania*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. VI. Kraków 1994. Bardzo uzasadnionego rozgraniczenia na niepożądaną retorykę instrumentalną i pomocną a wręcz niezbędną w kościelnym przepowiadaniu retorykę krytyczną, dokonuje w swojej pracy R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*. Przełożył G. Siwek. „Redemptoris Missio”, t. VIII. Kraków 1995, s. 37-39.

⁶ R. Zerfass, *op. cit.*, s. 39.

⁷ M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*. Warszawa 1971, s. 30.

ważania – *dispositio* i *elocutio* spełniają służebną w stosunku do *inventio* rolę i wynikają z jego immanentnych struktur. Przyjrzyjmy się zatem, jak w homiliach Ojca Świętego funkcjonuje podstawowy dla owego retorycznego *inventio* zespół środków, a więc wynajdowanie myśli oraz operowanie odpowiednio dobraną argumentacją⁸.

Spuścizna kaznodziejska Ojca Świętego jest zbyt bogata i zbyt różnorodna, aby dokonać jej globalnego opisu. Chociaż możliwa wydaje się szczegółowa klasyfikacja tematyczna papieskich wystąpień, technicznie niewykonalne jest całościowe spojrzenie systematyczne. Stąd też konieczność daleko idących ograniczeń materiału badawczego. W obliczu ponad dwudziestu lat pontyfikatu Jana Pawła II nie jest to zadanie proste. Dlatego też niezwykle pomocne okazuje się tu pewne znaczące wydarzenie edytorskie. Wiosną 1997 r. ukazał się zbiór najważniejszych homilii i przemówień Ojca Świętego⁹. Zbiór to bezcenny, gdyż selekcja tekstów została przeprowadzona tak, że „obejmuje on wszystkie przełomowe momenty i wydarzenia [...] Pontyfikatu Jana Pawła II”¹⁰ oraz zawiera najważniejsze przemówienia i homilie – te, które „wstrząsnęły światem” i te, które stanowią „obrachunek” z historią narodów i dziejami chrześcijaństwa.

Przypatrzmy się bliżej trzem spośród nich, mianowicie *Homilii w czasie Mszy św. z okazji Dnia Modlitw o pokój w Europie* wygłoszonej w Asyżu 10 stycznia 1993 r., *Homilii w czasie Mszy św. o pokój na Bałkanach* wygłoszonej 8 września 1994 r. w Castel Gandolfo oraz *Homilii w czasie Mszy św. w Sarajewie* z 13 kwietnia 1997 r.¹¹ Wybór ten uzasadnić można przede wszystkim jednolitością tworzywa inwencyjnego, a także faktem, iż jakkolwiek homilie te nie były pomyślane jako całość i wygłoszone zostały na przestrzeni czterech

⁸ Por. *ibidem*, s. 92.

⁹ *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Wybór i redakcja J. Poniewierski. Kraków 1997.

¹⁰ H. J. Muszyński, *Przedmowa* do: *ibidem*, s. 5.

¹¹ Wszystkie cytaty pochodzą będą ze wspomnianego tomu. Oznaczać je będą skrótami: HA (Asyż), HCG (Castel Gandolfo), HS (Sarajewo), a ich lokalizacja w tekście.

lat, istnieją bardzo wyraźne odwołania wewnątrztekstowe, wskazujące na ich treściowy związek. Ponadto wszystkie dotyczą sprzeciwu wobec wojny i totalitaryzmu, a więc kwestii kluczowej dla pontyfikatu Jana Pawła II. Mają przez to – jak sądzę – charakter reprezentatywny w stosunku do całokształtu jego kaznodziejskiej spuścizny.

2

Jak już wspomniałam, wkład Vaticanum II w rozwój kaznodziejstwa polegał przede wszystkim na podkreśleniu prymatu przepowiadania Kościoła. Tym samym rozpoczęła się jedna z najważniejszych faz homiletycznej odnowy, która dotyczyła tak teologicznej, jak i formalnej¹² strony głoszonego słowa. Posoborowe dyskusje chrystologiczne doprowadziły do fundamentalnego wniosku, że

podobnie jak „cała teologia sprowadza się ostatecznie do refleksji nad osobą Jezusa Chrystusa”¹³, tak chrześcijańskie przepowiadanie sprowadza się w ostateczności do głoszenia Ewangelii o Jezusie Chrystusie lub raczej do głoszenia Jezusa Chrystusa, który jest „pełnią całego Objawienia”, Zbawicielem

¹² W artykule niniejszym celowo unikam przytaczania sądów, które sformułowano podczas dyskusji o związku retoryki i homiletyki, ponieważ istnieje już dość bogata literatura przedmiotu. Zakładam też, że bezdyskusyjnie przyjmuje się dzisiaj ich ścisłą zależność. Pomijam również teoretyczne rozważania nad funkcjonowaniem zasad retoryki w tekście kaznodziejskim. Sprawa prymatu funkcji *movere* nad *docere* i *delectare* oraz służebności stref *dispositio* i *elocutio* w stosunku do *inventio* jest rozstrzygnięta i przez nikogo nie kwestionowana. Nie ma potrzeby szerzej wyjaśniać, iż retoryczne *inventio* to nie tylko wybór tematu kazania czy homilii (ten błąd w pojmowaniu terminu popełniała homiletyka jeszcze w latach osiemdziesiątych), lecz również „wyszukiwanie sposobów rozwiązania postawionego problemu”, „selekcja wiadomości” itp. Zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990, s. 54 i n. – P. Urbański, *Amplifikacje. O sztuce kaznodziejskiej* Arcybiskupa Kazimierza Majdańskiego. „Szczecińskie Studia Kościelne” 1994 [recte 1996], nr 5, s. 91.

¹³ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*. Katowice 1975, s. 160.

świata, celem ludzkich dziejów i ośrodkiem rodzaju ludzkiego, Synem Bożym i Synem Człowieczym, czyli Bogiem-Człowiekiem, założycielem, ośrodkiem i Głową Kościoła¹⁴.

Kaznodziejska praktyka Jana Pawła II dowodzi, że zasada homiletycznego chrystocentryzmu, niejako narzucona przez naukę soboru, nie tylko nie stanowi żadnego ograniczenia w treściowej i formalnej konstrukcji homilii, lecz wydatnie pomaga w osiągnięciu jej celu perswazyjnego. W kościelnym przepowiadaniu trudno bowiem o podstawę tematyczną bardziej wiarygodną, autentyczną i uniwersalną niż życie i nauka Chrystusa, będące przecież przyczyną, istotą i ośrodkiem wspólnej nam – chrześcijanom – Tradycji oraz wynikającego z niej *ethosu*. Zresztą

nie chodzi o koncentrowanie się w kaznodziejstwie tylko na indywidualnej osobie i historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, lecz również i może przede wszystkim na całym Jego dziele zbawczym, [...], kontynuowanym i aktualizowanym w Kościele¹⁵.

W świetle posoborowej, pastoralno-misyjnej koncepcji Kościoła to zbawcze dzieło nie zamyka się przecież wyłącznie w praktykach religijnych. Jest ono wychodzeniem do świata, ciągłym stawaniem wobec jego ziemskich problemów a w konkretnej praktyce kaznodziejskiej uwierzytelnianiem nauki Chrystusa zmierzającej nie tylko do oddziaływania na wspólnotę wiernych, w której prawdy wiary należy już tylko umacniać, lecz również do moralnej odnowy świata tam, gdzie o chrześcijańskiej wspólnotocie i istnieniu jakichkolwiek wartości do tej pory nie mogło być mowy¹⁶.

¹⁴ A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła w świetle Vaticanum II. Istota i zadania*, z. II. Warszawa 1984, s. 90-91.

¹⁵ *Ibidem*, s. 91.

¹⁶ W tym miejscu warto wspomnieć o dość specyficznym, lecz na gruncie posługi kaznodziejskiej trafnym rozumieniu słowa „perswazja”. Otóż „gr. *peitho* obok «nakłaniania» czy «namawiam» oznaczało także «wiarę», «ufność», «posłuszeństwo», czy wreszcie «budowanie wspólnoty». Zob. P. Urbański, *Amplifikacje*, s. 91.

Tak pojmowanemu pastoralnemu chrystocentryzmowi podporządkowana jest cała *inventio* pierwszej z wymienionych homilii Jana Pawła II. Chrystocentryzm ów stanowi naczelną zasadę organizującą kreowaną w niej rzeczywistość i decyduje o jej tematycznej zawartości oraz mechanizmach argumentacji. Punktem wyjścia do pobudzenia sfery emocjonalno-wolitywnej słuchaczy staje się odpowiednie zestawienie wprowadzanych fragmentów Ewangelii i odwołań do sytuacji zewnętrznych (w przypadku wojny na Bałkanach bardzo wyrazistych, jeśli chodzi o ich wymiar moralny). Celem tego zabiegu jest z jednej strony ekspozycja sytuacyjnej adekwatności przytaczanego cytatu ewangelicznego oraz położenie nacisku na jego egzystencjalny charakter i aksjologiczną aktualność, z drugiej zaś nadanie zewnętrznym *exemplom*¹⁷ charakteru związanych bezpośrednio z nauką Chrystusa *locorum theologicorum*, traktowanych tu jako *martyria*, świadectwa prawdy o człowieku, jego człowieczeństwie i godności¹⁸.

W homilii wygłoszonej w Asyżu widzimy fragment, który jednoznacznie nawiązuje do toczącej się na Bałkanach wojny:

Przychodzimy tutaj z wielkimi grzechami naszego czasu, naszego kontynentu. Wojna, która toczy się na Bałkanach, jest szczególnym nagromadzeniem grzechów. Ludzie używają narzędzi zagłady, aby zabijać i wyniszczać innych ludzi. Wiek XX doświadczył straszliwych wojen – w szczególności w Europie. Wypełniony został nienawiścią, która niosła ze sobą straszną pogardę dla samego człowieczeństwa, która nie cofała się przed żadnym środkiem i metodą, aby drugiego unicestwić i zniszczyć. Boże przykazanie miłości zostało wielokrotnie i na wiele sposobów złamane. Wpadało się lękać, czy człowiek europejski potrafi wydzwignąć się z tej otchłani, w którą we-

¹⁷ Należy odróżnić to pojęcie od noszącej tę samą nazwę figury myśli polegającej na „przedstawieniu jakiegoś przeszłego faktu lub oświadczenia wraz z imieniem tego, od którego pochodzą”. Zob. M. Korolko, *op. cit.*, s. 120.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Chrystus objawia człowieka człowiekowi*. „Ethos” 1991, nr 15/16, s. 11-12. Jest to fragment przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego w Częstochowie na Jasnej Górze 15 sierpnia 1991 roku na zamknięcie Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej, który odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 11-15 sierpnia 1991 r.

pchnęła go obłądna żądza władzy i panowania – kosztem drugih: drugih ludzi, drugih narodów.

Wydaje się, że niestety to tragiczne doświadczenie w jakiś sposób odżyło w ostatnich latach na Półwyspie Bałkańskim – i nie ustaje [HA 105].

Bez wątpienia fragment ten stanowi specyficzne *martyrium*¹⁹, chciałoby się powiedzieć „antyprzykład”. Jest on świadectwem tego, co zagraża ludzkości wówczas, gdy człowiek, zapominając o Bożym przykazaniu miłości, staje przeciw drugiemu człowiekowi. Nietrudno zauważyć, że ośrodkiem tego fragmentu czyni kaznodzieja słowo „grzech”, w kontekście bowiem przytoczonych słów zrozumienie istoty grzechu wojny doprowadzić ma do przypomnienia ludziom o istocie człowieczeństwa.

Przyjrzyjmy się, jak realizowany jest ten zamysł. Ukazanie grzechu jako antywartości odbywa się już na poziomie leksykalnym. Świadczą o tym chociażby wyraziste katachrezy: „wielki grzech”, „strasliwa pogarda”, czy „obłądna żądza”. Na określeniach tych nie kończy się jednak deprecjonowanie wojny. Wypowiedź prowadzona jest ku wyższemu poziomowi ekspresji poprzez zastosowanie antonomazji przeradzającej się w obszerną peryfrazę („Wypełniony został nienawiścią, która niosła ze sobą strasliwą pogardę dla samego człowieczeństwa, która nie cofała się przed żadną metodą, aby drugiego unicestwić i zniszczyć”) i osiąga punkt kulminacyjny w momencie, gdy wojna opisana zostaje jako otchłań, bezsprzecznie wszystkim kojarząca

¹⁹ Wydaje się, że *martyrium* w tekście retoryczno-teologicznym nie musi oznaczać wyłącznie objaśnienia, czy wyłożenia systemu wartości poprzez egzemplifikację pozytywną. Pokazanie bowiem przykładu negatywnego, którego wymowa jest dla słuchaczy oczywista i odpowiednie skonstrastowanie go z przykładem wartościowanym pozytywnie może jeszcze silniej wpływać na emocje i wolę słuchaczy, a przez to osiągnąć wyższy stopień perswazyjności. Ponadto *martyrium* nie musi oznaczać wyłącznie świadectwa ludzkości przez wiarę. Wolno traktować je również jako świadectwo dziejów. Poświadczyć to można chociażby tym, iż wśród dziesięciu wymienianych *locorum theologicorum* jednym z toposów jest właśnie *auctoritas historiae humanae*, czyli historia z jej naukami pomocniczymi. Zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przełożył A. Borowski. Kraków 1997, s. 585.

się z piekłem, a więc siedliskiem grzechu (w zdaniu tym ważne jest również wzmacniające *conduplicatio*: „kosztem drugich: drugich ludzi, drugich narodów”). Wymowa tych słów ostatecznie nabiera znaczenia w zestawieniu z ostatnim zdaniem cytowanego fragmentu. Tragiczne doświadczenie początku XX wieku co prawda minęło, ale „odżyło [...] i nie ustaje”. Człowiek nie wyzbył się żądz władzy i nienawiści, a więc – jak widać – nie wyciągnął żadnych wniosków z minionych wydarzeń. Dlatego też fragment ten, choć nie bezpośrednio, staje się nawoływaniem do opamiętania i ostrzeżeniem przed grzechem wojny. Zwróćmy uwagę, że nawoływanie to oparte jest na bardzo wyrazistej amplifikacji przez porównanie. Cały zresztą przytoczony cytat jest ciągiem amplifikacji²⁰. Argumentacja opiera się w nim na rozszerzaniu przez nagromadzenie (*congeries*) oraz wzrost (*incrementum*) negatywnie wartościowanego pojęcia kluczowego – grzechu – i wynikającej z niego wojny, przez co całość zyskuje charakter retorycznej interpretacji²¹.

Jednak na tym nie kończy się rola przywołanego *martyrium*, nabiera ono bowiem szczególnego znaczenia w zestawieniu z poprzedzającym je fragmentem homilii:

Tu, w Asyżu, stoimy wobec śladów świętego Franciszka, szczególnego miłośnika Chrystusa, człowieka i całego stworzenia. Z nim razem odnawiamy tajemnicę Chrystusowego chrztu w Jordanie. Jest to kluczowe wydarzenie na drodze mesjańskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu.

„Przyszedł Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, żeby przyjąć chrzest od niego. Lecz Jan powstrzymywał Go mówiąc: «To ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?» Jezus mu odpowiedział: «Pozwól teraz, bo tak godzi się nam wypełniać wszystko, co sprawiedliwe»” (Mt 3, 13-15).

²⁰ O amplifikacji inwencyjnej zob. M. Korolko, *op. cit.*, s. 74-76. O amplifikacji w homiletyce zob. Z. Pilch, *Wykład zasad wymowy kościelnej*. Poznań 1958, s. 182-184, 198-201. Niestety, nowsze podręczniki homiletyki nie wspominają o niej w ogóle. Ciekawych uwag na temat amplifikacji dostarczyć może wymieniony już wcześniej artykuł P. Urbańskiego.

²¹ O amplifikacji za pomocą *interpretatio* zob. M. Korolko, *op. cit.*, s. 117.

Chrzest pokuty, którego udzielał Jan nad Jordanem, jest znakiem sprawiedliwości, której człowiek oczekuje od Boga, której szuka z całego serca. Jest też znakiem pokoju, którego pragnie ludzka dusza we wszystkich ludach i narodach tej ziemi.

I oto Jezus z Nazaretu staje w orszaku ludzi, którzy ożywieni tym pragnieniem przychodzą po chrzest pokuty, wyznając swoje grzechy. Jezus jest bezgrzeszny, a jednak staje wśród grzeszników. Fakt ten ma głęboką wymowę [HA 104-105].

We fragmencie tym bardzo czytelnie ujawnia się ciąg pojęć opozycyjnych do tych, które zdeprecjonowane zostały w ustępie poprzednim. Grzechowi przeciwstawiony zostaje bowiem chrzest („chrzest pokuty”), wojnie zaś – miłość do człowieka i całego stworzenia oraz płynący z niej pokój. Na emocje i wolę słuchaczy bez wątpienia bardzo silnie oddziałuje fakt, iż kaznodzieja już na samym początku zakłada, że wartości wspólne św. Franciszkowi z Asyżu i jemu samemu są również ich wartościami: „Z nim razem odnawiamy tajemnicę Chrystusowego chrztu”. W ten sposób wytwarza się między nimi a mówiącym *communitas*, dzięki której przepowiadane słowo jest im bliższe, a każdy argumentowany i uwierzytelniany sąd staje się również ich sądem. To odwołanie do wspólnych doświadczeń, oparte na założeniu, że dla słuchaczy czytelna jest tak semantyka miejsca, jak i świadectwo życia św. Franciszka, wzmocnione jest w dalszej części toposem *mysterium paschale Christi* a ostatecznie zwieńczone przy pomocy fundamentalnego w chrystocentrycznym przepowiadaniu *loci theologici* – ewangelicznego cytatu. Zauważmy, że perswazyjność przytoczonego cytatu nie jest sztucznie wzmocniana poprzez amplifikację stylistyczną, nie ma tu wprowadzających znamiona patosu eksklamacji, czy interogacji. Z wyjątkiem sytuacji, kiedy wartościowaniu muszą zostać poddane pojedyncze pojęcia, amplifikacja odbywa się wyłącznie na płaszczyźnie semantycznej. Stąd też charakter amplifikacyjny ma również granicząca z brachylogią lakoniczność wypowiedzi, w której komentarz zastąpiony jest jednym zdaniem: „Jezus jest bezgrzeszny, a jednak staje wśród grzeszników. Fakt ten ma głęboką wy-

„mowę”. Zauważmy, że rezygnacja z komentowania ewangelicznego cytatu wzmacnia znacznie perswazyjność tego ustępu homilii. Zabieg ten daje słuchaczom szansę na samodzielne przeanalizowanie słów Ewangelii, pozwala na docenienie wagi przytoczonego wydarzenia.

Dopiero następny fragment homilii, wygłoszony – zapewne – po chwili milczenia, jest oczekiwanym komentarzem, potwierdzeniem wniosków, które wierni powinni byli wyciągnąć samodzielnie:

„Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3, 17). Właśnie ten Syn – bezgraniczne upodobanie Ojca – staje razem z grzesznikami. Razem z nimi przyjmuje chrzest pokuty. „Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 13). Wypełnienie tego zadania doprowadzi Go ostatecznie na krzyż. Już nad Jordanem Jan daje temu wyraz, gdy woła: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1, 29) [HA 105].

A zatem opozycje: „grzech” – „chrzest pokuty”, czy „wojna” – „miłość do człowieka”, będące wcześniej ośrodkiem zabiegów perswazyjnych, tu ostatecznie przeradzają się w topiczne świadectwo chrztu w Jordanie, związane bezpośrednio z *mysterium paschale Christi*. Przywołane przez kaznodzieję *loci theologici*, połączone zdaniem zawierającym określającą osobę Chrystusa antonomazję („bezgraniczne upodobanie Ojca”), stają się centrum amplifikacji zbliżonej do *ratio-cinatio*. Nietrudno bowiem zauważyć, że mimo komentarza do zacytowanych fragmentów Ewangelii, słuchający we własnym zakresie ocenić muszą znaczenie Chrystusowego chrztu i krzyża w historii ludzkości i odczytać – bardzo zresztą przejrzystą – analogię: ludzkość może wydzwignąć się z grzechu tylko przez Chrystusa; musi, idąc za Nim, przyjąć chrzest pokuty, docenić dzieło zbawienia i czynnie w nim uczestniczyć.

Jeśli spojrzymy na trzy pierwsze części homilii, zauważymy, iż są one spięte klamrą modlitwennego *dësis* (*obsecratio*):

Domine, murum odii everte, nationes dividentes et vias concordiae fac hominibus planas. O, Panie, usuń przedziały nienawiści wznoszące się między narodami – spraw niech ludzie kroczą prostymi drogami zgody i pokoju.

Ów cytat z modlitwy brewiarzowej (prośby z Jutrzni, wtorek III tygodnia adwentu) otwiera i kończy wspomniany fragment homilii. W funkcji exordialnej stanowi on swoistą ekspozycję. Przedstawiona w nim opozycja wartości: „nienawiść” – „zgoda i pokój” wyraźnie wskazuje na obszar rzeczywistości, który podlegać będzie kaznodziej-skiej perswazji. Natomiast modlitewna apostrofa pełni podwójną funk-cję. Z jednej strony odwołanie do sfery *sacrum* pogłębia perswazyj-ność kaznodziej-skiej wypowiedzi już na poziomie *exordium*, z drugiej zaś pokazuje, w jakim kierunku prowadzona będzie argumentacja. Na zakończenie tej części homilii wołanie o pokój powtarza się, wzmoc-nione jest jednak zwięzłą rekapitulacją tych treści, które zostały już wcześniej wypowiedziane:

Dlatego modlimy się w całej Europie, dlatego pielgrzymujemy do Asy-żu, wołając do Boga przez Chrystusa: „Usuń przedziaty nienawiści [...] spraw, niech ludzie kroczą prostymi drogami zgody i pokoju” [HA 106].

Słowa te otwierają kolejną, bardzo charakterystyczną część ho-milii:

Chrystus modli się wraz z nami. On nie tylko ongiś nad Jordanem sta-nął w orszaku grzeszników, aby przyjąć Janowy chrzest pokuty. On w każ-dym stuleciu i każdym pokoleniu wraca do tego orszaku, na różnych miej-scach ziemi. Jest przecież Odkupicielem świata. [...] na tej udręczonej ziemi ludzi i narodów bałkańskich znajduje się Chrystus wśród wszystkich, którzy cierpią i doznają absurdałnego pogwałcenia ludzkich praw. On – Chrystus – jest stale żywym Świadkiem i Rzecznikiem tych praw: byłem głodny, byłem spragniony, byłem przybyszem, byłem nagi, byłem torturowany, katowany, gwałcony, znieważany w ludzkiej godności...

Prawa człowieka nie są w Nim tylko słowami, ale samym życiem. Ży-ciem, które zwycięża śmierć, a poprzez Krzyż umacnia się w zwycięstwie zmartwychwstania. [...]

On jest upodobaniem Ojca. [...] On – Sługa naszego usprawiedliwie-nia [HA 106].

Ośrodkiem przytoczonego fragmentu staje się intensywna amplifikacja osoby Chrystusa i jego zbawczego dzieła. W zasadzie fragment ten w całości stanowi wielką amplifikację przez nagromadzenie. Przede wszystkim znajdujemy w nim szereg określeń samego Chrystusa („Odkupiciel świata”, „Świadek i Rzecznik praw”, „upodobanie Ojca”, „Sługa naszego usprawiedliwienia”) oraz rozszerzenia sensu *mysterium paschale Christi* („On w każdym stuleciu i w każdym pokoleniu wraca do tego orszaku”, „Życie, które zwycięża śmierć, a poprzez Krzyż umacnia się w zwycięstwie zmartwychwstania”). Jego perswazyjność pogłębia się dodatkowo przez wprowadzenie amplifikacji stylistycznej. Duże znaczenie mają tu liczne struktury powtórzeniowe. Szczególną funkcjonalnością odznacza się anafora („On stanął...”, „On w każdym stuleciu...”, „On – Chrystus – jest stale...”, „On jest upodobaniem...”, „On... sługa...”), połączony z anaforą i klimaksem asyndeton („jest [...] świadkiem i Rzecznikiem tych praw: byłem głodny, byłem spragniony, byłem nagi, byłem torturowany, katowany, gwałcony, znieważany w ludzkiej godności...”), czy eksponująca jedno z kluczowych dla tego fragmentu słów anadiploza („nie są w Nim tylko słowami, ale samym życiem. Życiem, które...”). Amplifikacji służą również widoczne w zapisie emfazy. Wiarygodność argumentacji dodatkowo powiększona jest cytatami biblijnymi: 2 Kor 5, 21; Mt 25, 31-46; Iz 42, 3-4, 6.

Cel tak prowadzonej amplifikacji jest bardzo wyrazisty. Służyć ma ona przede wszystkim wyeksponowaniu roli Chrystusa nie tylko jako Zbawiciela, ale i jako jedynej drogi do zbawienia. Chciałoby się rzec: tylko „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie” człowiek osiągnie pokój i życie, a także – co jasno wynika z przytaczanej tytulatury Jezusa – odkupienie, egzekucję praw i usprawiedliwienie. Zwieńczeniem i poświadczeniem tej prawdy staje się biblijny cytat: *Ustanowiłem Cię przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów* (Iz 42, 6). W ten sposób ostatecznie „uwierzytelniona” zostaje soteriologiczna rzeczywistość Chrystusa.

Dopiero teraz, kiedy wszyscy słuchacze przekonani są o prawdziwej skuteczności Jego działania w konkretnej ziemskiej rzeczywi-

stości, następuje ostatnia, najbardziej chyba ekspresyjna część homilii przybierająca postać obszernego *dēesis*:

Przychodzimy więc do Ciebie, Chrystusie, Synu Boga Żywego, Słowo, które jesteś upodobaniem Ojca, a zechciałeś wypełnić posłannictwo Sługi naszego odkupienia. Tyś jest usprawiedliwieniem grzesznika, wszystkich grzeszników i złoczyńców ludzkiej historii.

Ty jesteś przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów.

Bądź z nami. Wstawiaj się za nas. Módl się razem z nami grzesznymi, aby ciemności nas nie ogarnęły. Odpuszczaj nam winy nasze – straszliwe winy ludzi owładniętych nienawiścią – jako i my odpuszczamy. Staramy się przerwać rozpędzoną spiralę zła... Obal mury nienawiści, które dzielą narody. Niech tam, gdzie obecnie obfituje grzech, jeszcze bardziej zaobfituje sprawiedliwość i miłość, do której w Tobie, Księżcu Pokoju, wezwany jest każdy człowiek. Każdy lud i naród [HA 107].

Już na początku tej niezwykle rozbudowanej formuły modlitewnej następuje rekapitulacja kluczowych dla homilii pojęć („upodobanie Ojca”, „posłannictwo Sługi odkupienia”, „usprawiedliwienie grzeszników i złoczyńców ludzkiej historii”), które wbudowane zostają w tytulaturę Chrystusa i ujęte w formę apostrofy. Dalej mamy ciąg amplifikacji zmierzający do ukazania rozmiarów wojny. Realizuje się on przede wszystkim poprzez zastosowanie wartościującej antonomazji („rozpędzona spirala zła”), emocjonalnie nasyconej katachrezy („straszliwe winy”) oraz antytezy („Niech tam, gdzie obecnie obfituje grzech, jeszcze bardziej zaobfituje sprawiedliwość i miłość”). Zastosowanie czasowników w pierwszej osobie liczby mnogiej oraz zaimka „my” dodatkowo wzmacnia perswazyjność wypowiedzi, potwierdza bowiem istnienie wspólnoty i bez udziału świadomości nakłania wiernych do utożsamiania się z wartościami reprezentowanymi przez kaznodzieję.

Wolno sądzić, że odejście od tej formy gramatycznej następuje dopiero wówczas, gdy kaznodzieja przewiduje, że przywoływany obszar rzeczywistości niekoniecznie musi mieścić się we wspólnym jemu i słuchaczom *ethosie*. Kontynuując modlitewną formułę mówi jeszcze:

W tym trudnym momencie zwracamy się także do Twojej Najświętszej Matki, która jest Matką wszystkich ludów, a szczególnie Matką ludów Europy, które w ciągu stuleci wzniosły ku jej czci sławne sanktuaria, będące i dziś celem licznych pielgrzymek [HA 107].

Kiedy jednak przez przywołanie szeregu nie znanych szerszemu ogółowi sanktuariów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i Południowej ma być amplifikowana powszechność kultu maryjnego, kaznodzieja przytacza je wyłącznie w swoim imieniu:

Myślę w tej chwili przede wszystkim o [...] „Ścianie Niezwyciężonej” na Ukrainie i o tylu świętych miejscach w Rosji, gdzie Maryja czczona jest w wizerunkach Matki Boskiej z Włodzimierza, Kazania, Smoleńska. Moja myśl biegnie również do sanktuariów Mariapocs na Węgrzech, Marija Bistrica w Chorwacji, Studenica w Serbii, do narodowego sanktuarium Matki Bolesnej w Słowacji, do Ostrej Bramy na Litwie, do sanktuariów: Agłony na Łotwie, „Marija Pomagaj” w Słowenii, do Częstochowy w Polsce [...] i do tylu innych [HA 108].

Fragment ten staje się jednocześnie punktem wyjścia do zbudowania kończącej homilię modlitewnej formuły, stanowiącej typową dla *peroratio*²² treściową i emocjonalną rekapitulację (*frequentatio*) argumentacji. Widzimy w niej charakterystyczne dla całości tekstu apostrofy („Jezu Chryste, Najświętszej Maryi, Twojej i naszej Matce, cała Europa powierza tę swoją modlitwę o pokój”, „Boże pokoju! Wyprostuj drogi ludzi...”), odwołanie do Pisma Świętego (Ef 1, 4-5), a przede wszystkim potwierdzenie chrystocentrycznej koncepcji kreowanej w homilii rzeczywistości („Wyprostuj drogi ludzi [...] w Chrystusie, który jest naszym prawdziwym pokojem”), świadczące o ścisłej zależności retorycznego *inventio* i teologicznych założeń dyskursu.

²² Zob. M. Korolko, *op. cit.*, s. 95-96.

Realizując postulowaną zasadę chrystocentryzmu, winno kościelne przepowiadanie głosić Chrystusa integralnie pojętego, *Christum totum*. Integralność [...] i totalność ujmowania Chrystusa przez kaznodziejstwo, a także teologię, oznacza nie tylko ściśle połączenie ontologiczno-osobowej i soteriologiczno-funkcyjnej rzeczywistości Jezusa Chrystusa, ale również uwzględnienie jej trynitarnego wymiaru. Chrystocentryzm w kościelnym przepowiadaniu nie może być pojmowany ani realizowany jako głoszenie samego Chrystusa – z pomijaniem Boga Ojca i Ducha Św. Ostatecznie bowiem chodzi w chrześcijaństwie o zbawienie człowieka i ludzkości, czyli o zjednoczenie z Ojcem Niebieskim²³.

Również i ta fundamentalna reguła znajduje bardzo wyraźne potwierdzenie w *inventio* homilii Jana Pawła II. Jeżeli przyjrzymy się trzem zaproponowanym tekstom, zauważymy, że o ile tworzywo inwencyjne pierwszego i trzeciego z nich skoncentrowane jest głównie wokół *mysterium paschale Christi*, to *Homilia w czasie Mszy św. o pokój na Bałkanach* wyraźnie opiera się na zasadzie integralności i totalności w ujmowaniu Chrystusa i Królestwa Bożego. Jak zobaczymy, ta teologiczna przesłanka nie pozostaje bez wpływu na mechanizmy argumentacji i kaznodziejskiej perswazji.

Już pobieżna lektura tekstu pozwala zauważyć, że osiągnięty został w nim bardzo wysoki stopień ekspresji. Dzieje się tak, ponieważ jego zasadnicza część przybiera postać niezwykle rozbudowanego *déesis*²⁴, opartego na wykładzie *Modlitwy Pańskiej*.

Sama koncepcja wyłożenia sensu modlitewnej formuły *Ojcze nasz* w postaci homilii wiąże się niewątpliwie z tradycją patrystyczną. Jednak homilie wiążące się z *Modlitwą Pańską* stanowiły przede wszystkim akademickie rozważania nad jej teologicznym sensem,

²³ A. Lewek, *op. cit.*, s. 92.

²⁴ *Déesis* z literackiego punktu widzenia może być traktowane jako struktura hymniczna. O strukturach poetyckich w homiliach Jana Pawła II zob. W. Oszałka, *Od strony języka i obrazów*. „Przegląd Powszechny” 1988, nr 3.

ewentualnie przybierały postać katechezy (dziś nazwalibyśmy je kazaniami). Przykład może tu stanowić chociażby cykl *Homilii o Modlitwie Pańskiej* św. Grzegorza z Nyssy²⁵, czy *V katecheza mystagogiczna* św. Cyryla Jerozolimskiego²⁶. Teksty te nie mają jednak wyraźnego odniesienia egzystencjalnego a słowa modlitwy stanowią wyłącznie przedmiot przepowiadania. Co więcej, utrwalona jest w nich anagogiczna interpretacja obydwu części *Ojcze nasz*; nawet egzystencjalizm prośby o chleb i odpuszczenie grzechów sprowadza się do sensów mistycznych²⁷. Podobnie jest w przypadku wczesnych komentarzy i homilii Ojców łacińskich²⁸.

Mimo że tomistyczny wykład *Modlitwy Pańskiej*²⁹ wyraźnie zasugerował egzystencjalną interpretację jej czterech ostatnich prośb, wydaje się, że w zasadzie do Soboru Watykańskiego II traktowana była ona przede wszystkim jako laudacja o charakterze „eschatologicznym”. Zresztą również po soborze kaznodzieje nieczęsto sięgali do słów *Ojcze nasz*, by uczynić je podstawą przepowiadanego słowa.

Tymczasem Ojciec Święty, czyniąc ośrodkiem homilii słowa *Modlitwy Pańskiej*, lokuje ją na pozycji podmiotu. W tekście znajdujemy bardzo wyraźną zapowiedź zarówno takiego upodmiotowienia, jak również egzystencjalnego odniesienia treści modlitwy:

Pragniemy dzisiaj w tej modlitwie odnaleźć wszystko to, co można i co trzeba abyśmy powiedzieli Bogu – naszemu Ojcu – w tym momencie dziejowym właśnie tu, w Sarajewie [HCG 109].

²⁵ Św. Grzegorz z Nyssy, *Pięć homilii o Modlitwie Pańskiej*. W zbiorze: *Modlitwa Pańska. Komentarze Greckich Ojców Kościoła IV-V w.* Wyboru dokonał i wstępem opatrzył K. Bielawski. Kraków 1995, s. 47-79.

²⁶ Por. *ibidem*, s. 30-33.

²⁷ Por. *ibidem*, s. 31.

²⁸ *Modlitwa Pańska. Komentarze Ojców Kościoła IV-V w.* Pod redakcją K. Bielawskiego. Kraków 1994.

²⁹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Modlitwy Pańskiej czyli „Ojcze nasz”*. Przełożył M. Starowieyski. W: *Wykład pacierza*. Poznań 1987, s. 63-90.

U podstaw *inventio* homilii leży zatem przesłanka, z której wynika, że „mimo podziałów chrześcijan modlitwa do «naszego» Ojca pozostaje wspólnym dobrem i nagłym wezwaniem dla wszystkich ochrzczonych. Pozostając w komunii przez wiarę w Chrystusa i przez chrzest, powinni oni uczestniczyć w modlitwie Jezusa o jedność Jego uczniów”³⁰. Tym samym, na tle konkretnej sytuacji historycznej, bardzo wyraziście zaznacza się w tekście obszar rzeczywistości, który podlegać ma kaznodziejskiej perswazji.

Przypatrzmy się fragmentowi otwierającemu homilię:

„Ojcie nasz, który jesteś w niebie...”

Stajemy przy ołtarzu, wokół którego skupia się cały Kościół w Sarajewie. Wypowiadamy słowa, których nauczył nas Chrystus, Syn Boga Żywego. Syn współistotny Ojcu. On jeden mówi do Boga „Ojcie” (*Abba*, Ojcie! Ojcie mój!) i On jeden może zezwolić nam na to, abyśmy mówili do Boga „Ojcie”, „Ojcie nasz”. On uczy nas tej modlitwy, która zawiera wszystko. Pragniemy dzisiaj w tej modlitwie odnaleźć wszystko to, co można i co trzeba abyśmy powiedzieli Bogu – naszemu Ojcu [...].

„Ojcie nasz, któryś jest w niebie, święć się imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi” [HCG 109].

Ustęp ten opiera się na słowie „Ojciec”, wywiedzionym z pierwszego wezwania *Modlitwy Pańskiej*. W tekście przywoływane jest ono na zasadzie *traductio*³¹ („Syn współistotny Ojcu”, „Ojcie”, „*Abba*, Ojcie, Ojcie mój!”). Zabieg ten, jakkolwiek służy przede wszystkim amplifikacji, w tym wypadku umożliwia również pogłębienie semantyczne wypowiedzi, każdorazowo słowo „Ojciec” pada bowiem w takim kontekście, by zaakcentowany mógł zostać prymat pośrednictwa Chrystusa w naszej komunikacji z Bogiem. Cel tak prowadzonej perswazji jest oczywisty. Wierni muszą uświadomić sobie wyjątkowość apostrofy „Ojcie nasz”, zrozumieć, jak wielką łaską jest możliwość zwracania się do Boga właśnie tymi słowami, których nauczył nas Chrystus.

³⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994, s. 626 (nr 2791).

³¹ Zob. M. Korolko, *op. cit.*, s. 108-109.

Zauważmy, że w cytowanym fragmencie sugerowane są bardzo głębokie treści teologiczne, nie przybiera on jednak charakteru suche- go wywodu teoretycznego. Chociaż kaznodzieja operuje możliwie nie- wielką liczbą słów, całość, dzięki zastosowaniu apostrof („Ojcze!”, „Ojcze mój!”) i powtórzeń („On jeden”), oraz dwukrotnym przywoła- niu słów *Modlitwy Pańskiej*, odznacza się wysokim stopniem ekspre- sji. Tym samym budowany jest specyficzny klimat emocjonalny, przy- gotowujący wiernych do świadomego uczestnictwa w modlitewnym *deesis*, na którym to oparte są dwie kolejne części homilii.

Przyjrzyjmy się pierwszej z nich:

Ojcze nasz! Ojcze ludzi – Ojcze ludów. Ojcze wszystkich ludów, któ- re zamieszkują cały okrąg ziemi. Ojcze wszystkich ludów Europy. Wszyst- kich ludów mieszkających na Bałkanach.

Ojcze ludów, które należą do rodziny południowych Słowian! Ojcze ludów, które tu, na tym półwyspie piszą od stuleci swoją historię. Ojcze lu- dów, niestety nie po raz pierwszy doświadczonych kataklizmami i wojną.

„Ojcze nasz...” Ja, biskup Rzymu, pierwszy papież słowiański, klękam przed Tobą, aby wołać: „Od powietrza, głodu, i wojny, wybaw nas!” Wiem, że w tym błaganiu wielu łączy się ze mną. Nie tylko tutaj, w Sarajewie, w Bośni i Hercegowinie, ale również w całej Europie, a także poza jej granicami. Przy- bywając tutaj, przynoszę z sobą pewność tej modlitwy, którą wypowiadają serca i usta tylu moich braci i siostr [HCG 110].

Fragment ten, podobnie jak poprzedzający go wstęp, opiera się również na jednym tylko sformułowaniu „Ojcze ludów”, pochodzą- cym oczywiście od pierwszego wezwania *Modlitwy Pańskiej*. Zauważ- my, że zamiana zaimka „nasz” na przydawkę „ludów” stanowi bardzo czytelną – w określonej sytuacji historycznej – konkretyzację relacji Bóg-człowiek. Semantyczne pogłębienie staje się punktem wyjścia do zbudowania amplifikacji, która służyć ma nie tylko uwzniośleniu imie- nia Ojca i podkreśleniu naszej przynależności do Niego, lecz również stopniowemu zawężeniu obszaru rzeczywistości, który stanowi przed- miot retorycznego dyskursu. Opiera się ona na nagromadzeniu (*con- geries*) apostrofy „Ojcze ludów”, łączonej z uszeregowanymi maleją-

co (*antyklimaks*) określeniami zasięgów terytorialnych, przez owe ludy zamieszkanych („cały okrag ziemi”, Europa, Bałkany, półwysep południowych Słowian). W ten sposób kaznodzieja prowokuje nęcenie uwagi słuchaczy, intensywnie pobudza ich emocje, by u szczytu inwokacji zastosować wartościującą amplifikację opartą o *contrapositionem* („Ojcie ludów, które tu, na tym półwyspie piszą od stuleci swoją historię. Ojcie ludów, niestety nie po raz pierwszy doświadczonych kataklizmami i wojną”), służącą przeciwstawieniu budowanej przez wieki kultury południowych Słowian, oraz niszczącej siły wojny. Perswazyjność tej antytezy pogłębiona jest dodatkowo poprzez zastąpienie konkretnych nazw wydarzeń historycznych czytelną dla wszystkich synekdochą.

Dalsza część *déesis* stanowi już konkretną prośbę o pokój (*deprecatio*³²), która jest tu wyrażona słowami *Suplikacji*: „Od powietrza, głodu, i wojny, wybaw nas!”. Dalej następuje struktura amplifikacyjna argumentująca wagę i konieczność modlitwy o pokój. Realizuje się ona głównie przez nagromadzenie rozbudowanych określeń tej modlitwy („błaganie, w [którym] wielu łączy się ze mną”, „modlitwa, którą wypowiadają serca i usta tylu moich braci i siostr”, „«wielka modlitwa» Kościoła”), gradacyjne wyliczenie miejsc zakreślających jej terytorialny zasięg („w Sarajewie, w Bośni i Hercegowinie, ale również w całej Europie, a także poza jej granicami”) oraz zastosowanie autocytatu („Od dawna też o uczestnictwo w tej modlitwie ja sam wszystkich prosiłem”).

Kolejny fragment homilii wyprowadzony jest z następujących po apostrofie „Ojcie nasz” trzech pierwszych prośb *Modlitwy Pańskiej*:

Ojcie nasz, „święć się imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje...”. Niech zajaśnieje pośród ludzi Twoje święte i miłosierne imię. Niech nastanie Twoje królestwo, królestwo sprawiedliwości i pokoju, przebaczenia i miłości.

„Bądź wola Twoja...”

³² O rodzajach apostrof zob. *ibidem*, s. 115.

Niechaj spełni się Twoja wola w świecie, a zwłaszcza na tej umęczonej ziemi, na Bałkanach. Ty nie kochasz przemocy i nienawiści. Odwracasz się od niesprawiedliwości i egoizmu. Pragniesz, by ludzie byli dla siebie braćmi i by rozpoznawali w Tobie swego Ojca.

Ojcze nasz, Ojcze każdej ludzkiej istoty, „bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi”. Twoją wolą jest pokój! [HCG 110].

Mimo teologalnej orientacji, prośby te *per extensionem* są przystosowywane do konkretnej sytuacji dziejowej, przez co następuje ekspozycja ich sensów egzystencjalnych. Również i ten zamiśl realizowany jest przy użyciu technik amplifikacyjnych. Cały cytowany ustęp w dalszym ciągu stanowi wielką modlitewną apostrofę, na bazie której kaznodzieja buduje obszerną, antytetyczną konstrukcję, w której ekspozycja sensów odbywa się nie tylko za pomocą nagromadzenia (*congeries*³³), wartościującej katachrezy („na umęczonej ziemi”), eksklamacji („Twoja wolą jest pokój!”), czy połączonego z *conduplicatio* polisyndetonu (np.: „Niech nastanie Twoje królestwo, królestwo sprawiedliwości i pokoju, przebaczenia i miłości”), lecz przede wszystkim poprzez zastosowanie konstrukcji zbliżonej do odwróconego epichejrematu. Zauważmy, że zdanie: „Niechaj spełni się Twoja wola” jest wnioskiem logicznie wynikającym z następujących po nim przesłanek – ogólnej: „Twoją wolą jest pokój”, i szczegółowej: „Ty nie kochasz przemocy i nienawiści. Odwracasz się od niesprawiedliwości i egoizmu”, której uzasadnieniem jest wypowiedzenie wcześniejsze: „Pragniesz, by ludzie byli dla siebie braćmi i by rozpoznawali w Tobie swego Ojca”. Dzięki temu zabiegowi wiążące się z imieniem Boga wartości: sprawiedliwość, pokój, przebaczenie, miłość, bardzo czytelnie przeciwstawione są antywartościom: przemocy, nienawiści, niesprawiedliwości, egoizmowi. Cel tak prowadzonej argumentacji jest oczywisty: ludzie muszą modlić się do Boga Ojca o pokój, ale na warto-

³³ Idzie tu o figurę myślową zwaną też z gr. *synatroismós*, którą trzeba odróżnić od *congeries* rozumianego jako technika amplifikacji inwencyjnej. Jest to zatem jedynie zbieżność łacińskich terminów. Warto jednak pamiętać, że obydwa te zabiegi amplifikacyjne są nieco do siebie zbliżone. Zob. *ibidem*, s. 75-76, 121.

ściach kryjących się w słowach *Modlitwy Pańskiej* powinni opierać również swój system wartości.

W świetle Vaticanum II istotnym źródłem dynamizmu przepowiadania jest łączenie chrystocentryzmu z pneumatologią, a więc ukazywaniem

roli Ducha Św. w kontynuacji i aktualizacji zbawczego *mysterium paschale Christi*. [Z teologicznego punktu widzenia] „mówienie o Jezusie Chrystusie bez uwzględnienia Ducha Świętego oraz mówienie o nim nie w *Duchu Świętym*, byłoby [...] bezowocnym usiłowaniem [...], a konstruowanie chrystologii bez pneumatologii – beznadziejnym przedsięwzięciem”³⁴.

Również i ta teologiczna przesłanka organizuje inwencyjny materiał wygłoszonej w Castel Gandolfo homilii. Wyrażnym tego potwierdzeniem jest kolejny fragment tekstu:

Chrystus jest *naszym pokojem* (Ef 2, 14). On nauczył nas zwracać się do Boga, nazywając Go „Ojcem”.

On przez swoją krew zniweczył tajemnicę nieprawości i podziału, a przez swój Krzyż zburzył potężny mur, który dzielił ludzi i sprawiał, że byli dla siebie obcy. On pojednał ludzkość z Bogiem i zjednoczył ludzi jako braci.

Dlatego Chrystus mógł powiedzieć do Apostołów w przeddzień swojej krzyżowej ofiary: *Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak, jak daję świat, Ja wam daję* (J 14, 27). Wtedy także przyobiegał im Ducha Prawdy, który jest zarazem Duchem Miłości, Duchem Pokoju!

Przyjdź Duchu Święty! *Veni, Creator Spiritus, mentes tuorum visita...* „Przyjdź, Duchu Stworzycielu, nawiedź nasze umysły, napelnij swą łaską serca, któreś stworzył”.

Przyjdź Duchu Święty! Przyzywamy Cię z Sarajewa: w tym mieście krzyżują się w napięciu różne kultury i narody, w tym mieście zaszło wydarzenie, które na początku naszego stulecia wywołało pierwszą wojnę światową, i tu pod koniec drugiego tysiąclecia koncentrują się analogiczne napięcia, mogące doprowadzić do zniszczenia narodów powołanych przez historię do współpracy i harmonijnego współżycia.

³⁴ A. Lewek, *op. cit.*, s. 102.

Przyjdź, Duchu Pokoju! Przez Ciebie wołamy: „*Abba, Ojcze!*” (Rz 8, 15) [HCG 110-111].

Choć fragment ten bezpośrednio nie opiera się na *Modlitwie Pańskiej*, myślowo i stylistycznie paralelny³⁵ jest do części go poprzedzających. Przede wszystkim bardzo wyraźnie zaznacza się w nim trynitarny aspekt Boskiej rzeczywistości, przywołanie bowiem kwestii pośrednictwa Chrystusa w naszej komunikacji z Ojcem stanowi nie tylko rekapitulację treści już raz wypowiedzianych, lecz równocześnie staje się okazją do podkreślenia wymiaru działania Ducha Świętego. Również i tu kaznodzieja buduje opartą na szeregu apostrof do Ducha Świętego modlitewną formułę, wzmocnioną dodatkowo rozszerzoną łacińską wersją wezwania *Veni, Creator!* W ten sposób *dēsis* przybiera formę kunsztownej a jednocześnie niezwykle ekspresyjnej konstrukcji anaforycznej opartej o rozbudowaną tytulaturę Ducha Świętego („Duchu Święty”, „Duchu Stworzycielu”, „Duchu Pokoju”). W tym miejscu warto zwrócić uwagę na funkcję przywołanego w jej obrębie komentarza historycznego. Pod względem stylistycznym stanowi on wyraźny kontrast w stosunku do wypowiedzi, w którą jest wbudowany, przez co uwaga słuchaczy kierowana jest na moralny wydźwięk zawartych w nim treści. Dzięki amplifikacji przez rozumowanie (*ratio cinatio*) nie ulega wątpliwości, że ludzkości, o ile ta nie otworzy się na działanie Ducha Świętego, grozi zagłada. Perswazyjność całego fragmentu wzmocniona jest poprzez przywołanie dwóch *locorum theologicorum*: sytuacyjnie umotywowanego cytatu z Ewangelii św. Jana oraz „tematycznej” już dziś apostrofy „*Abba, Ojcze!*” pochodzącej z Listu do Rzymian.

W kolejnym fragmencie homilii wyraźnie zmienia się charakter retorycznego dyskursu:

„Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj...”.

Modlić się o chleb znaczy modlić się o to wszystko, co jest nieodzowne do życia. Modlimy się o taki podział dóbr między poszczególnymi osoba-

³⁵ Zob. M. Korolko, *op. cit.*, s. 96-97.

mi i narodami, aby mogła się urzeczywistnić zasada powszechnego uczestnictwa ludzi w całokształcie dóbr stworzonych przez Boga.

Modlimy się, żeby produkcja służąca celom militarnym nie szkodziła lub wprost nie niszczyła dziedzictwa kultury, stanowiącego nadrzędne dobro ludzkości. Modlimy się, żeby restrykcje, uważane za środek konieczny do powstrzymania konfliktu, nie stawały się przyczyną niehumanitarnych cierpień bezbronnej ludności. Każdy człowiek, każda rodzina ma prawo do swego „chleba powszedniego” [HCG 111].

W stosunku do poprzednich części homilii językowa manifestacja tego fragmentu wydaje się stosunkowo prosta. Podstawową figurą stylistyczną jest trójczłonowa anafora, która służyć ma nie tyle budowaniu napięcia w obrębie retorycznego dyskursu, ile możliwie przejrzystej ekspozycji wypowiedzianych treści. W tę pozornie niezłożoną strukturę kaznodzieja wbudowuje jednak semantycznie pogłębioną interpretację określenia „chleb powszedni” i gradacyjnie wylicza wartości, które należy z nim utożsamiać.

W pierwszym odruchu procedurę taką można by uznać za bardzo czytelny zabieg przystosowania sensu. Stwierdzenie to budzi jednak zastrzeżenia, o ile zauważymy, że sensy sformułowania „chleb powszedni”, którymi w przywołanej argumentacji operuje Ojciec Święty, nie mają wcale przenośnego charakteru. Przypomnijmy, że katechizmowa interpretacja czwartej prośby nie jest ograniczona do podkreślenia mistycznego (Chleb Życia) i doczesnego („pokarm ziemski niezbędny wszystkim do istnienia”³⁶) wymiaru „chleba”, lecz rozciąga się na ukazanie jego głębszych aspektów egzystencjalnych³⁷. Wolno zatem – jak sądzę – uznać, że sformułowania takie jak „całokształt dóbr stworzonych [dla człowieka] przez Boga”, czy „dziedzictwo kultury, stanowiące nadrzędne dobro ludzkości” są niczym innym, jak poddaną stylistycznej modyfikacji (dla uwydatnienia celu perswazji) konkretyzacją katechizmowych sensów „chleba powszedniego”. Można

³⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 642 (nr 2861).

³⁷ „Ojciec, który daje nam życie, nie może nam nie dać pokarmu koniecznego do życia, «stosownych» dóbr materialnych i duchowych”. *Ibidem*, s. 634 (nr 2830).

oczywiście dyskutować, czy intencją kaznodziei była jedynie konkretyzacja owych sensów, czy chciał on przede wszystkim uświadomić wiernym wielowymiarowość prośby o „powszedni chleb” (dotyczy to zresztą wszystkich przywoływanych w homilii prób), nie ulega jednak wątpliwości, że całość opisanych tu zabiegów ma charakter amplifikacyjny (*incrementum*, *congeries*, anafora, zabieg zbliżony do *adhortatio*³⁸). Dzięki ich zastosowaniu bardzo czytelnie ujawnia się cel argumentacji: należy uczynić wszystko, by prawo każdego człowieka i każdej rodziny do godnej egzystencji było respektowane. Tym samym podkreślona zostaje aksjologiczna aktualność *Modlitwy Pańskiej* i jej ponadindywidualny wymiar.

Przyjrzyjmy się, jak kaznodzieja konstruuje kolejną część tej homilii:

„Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom...”

Dotykamy w tych słowach sprawy najistotniejszej. Uświadomił nam to sam Chrystus, gdy konając na krzyżu powiedział o tych, którzy Go zabijali: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą co czynią* (Łk 23, 34).

Dzieje ludzi, dzieje ludów i narodów są pełne wzajemnych uraz i rzeczywistych krzywd. Jakże wielkie znaczenie miały historyczne słowa skierowane przez biskupów polskich do ich współbraci niemieckich pod koniec Soboru Watykańskiego II: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”! Jeżeli w tej części Europy zapanował pokój, to zdaje się, że jest on owocem postawy tak dobrze wyrażonej w tych słowach [HCA 112].

³⁸ W zasadzie cała struktura przytoczonego fragmentu homilii funkcjonalnie zbliżona jest do *adhortatio*. Zastrzeżenia co do takiego określenia budzić może co prawda zastosowana tu gramatyczna forma czasownika „modlić się”, która nie przybiera charakterystycznej dla *adhortatio* postaci trybu rozkazującego (np. „módlmy się”, „módlcie się”), ani też bezpośredniego zwrotu do słuchaczy (np. „proszę was, abyście się modlili”). Wydaje się jednak, że eliminacja tych form gramatycznych jest zabiegiem celowym i ma charakter amplifikacyjny – służy budowaniu wspólnoty. Całość stanowi niewątpliwie zachętę do określonych postaw i zachowań, stąd strukturę tę uznaję za figurę spełniającą funkcję *adhortacji*. Zob. M. Korolko, *op. cit.*, s. 115. – G. Siwek, *op. cit.*, s. 172.

W zacytowanym fragmencie pojawia się kluczowe dla homilii pojęcie przebaczenia. Jakkolwiek Ojciec Święty początkowo nie mówi o nim wprost, poprzez zestawienie słów piątej prośby *Modlitwy Pańskiej* oraz zdania zaczerpniętego z *Ewangelii św. Łukasza* bardzo jednoznacznie sugerowany jest obszar rzeczywistości mający podlegać kaznodziejskiej perswazji. Następnie sugestia ta zostaje wyraźnie potwierdzona za pomocą wyrażonego epifonematem³⁹ *exemplum* („Jakże wielkie znaczenie miały historyczne słowa [...]: «Przebaczamy i prosimy o przebaczenie»!”). Z tego też *exemplum* wywiedziona jest dalsza argumentacja:

Dziś pragniemy modlić się o podobne: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie” dla naszych braci na Bałkanach. Bez takiej postawy trudno budować pokój. Łańcuch „win” i „kar” nie skończy się nigdy, jeżeli [...] nie dojdzie do przebaczenia. Przebaczenie nie jest tym samym, co zapomnienie. Pamięć jest prawem historii. Przebaczenie jest mocą Boga, mocą Chrystusa działającego w historii ludzi i ludów [HCA 112].

Zauważmy, że wbudowany w całość przytoczonej wypowiedzi schemat wnioskowania ma charakter sylogistyczny, jednak zaburzeniu ulega jego wewnętrzna struktura. Otóż przesłanka ogólna: „Bez [postawy przebaczenia] trudno budować pokój” poprzedzona jest nie tylko przesłanką szczegółową (z której wynika, że dzięki takiej postawie już raz mógł zapanować pokój), lecz również wnioskiem: „[Dlatego] dziś pragniemy modlić się o podobne: «Przebaczamy i prosimy o przebaczenie» dla naszych braci na Bałkanach”. Sądzę, że z kilku powodów zaburzenie takie można uznać za zabieg celowy. Przede wszystkim poprzez jego zastosowanie rozszerzeniu ulega semantyczne pole wypowiedzi – przesłanka ogólna może zostać odczytana jako wniosek (zwiększa to dodatkowo perswazyjność struktury). Jednocześnie głęboko uwierzytelniona jest potrzeba przebaczenia i sformułowana zostaje zachęta do modlitwy o pokój na Bałkanach. Znaczenie wspomagające w budowaniu tej amplifikacji ma powtórzenie zwrotu:

³⁹ M. Korolko, *op. cit.*, s. 117.

„Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, jak również zakończenie całej wypowiedzi wartościującym asyndetonem: „Przebaczenie nie jest tym samym co zapomnienie. Pamięć jest prawem historii. Przebaczenie jest mocą Boga, mocą Chrystusa [...]”.

Kolejny ustęp homilii to ekspresyjna, kunsztownie skomponowana konstrukcja. Po przywołaniu słów szóstej i siódmej prośby *Modlitwy Pańskiej* kaznodzieja mówi:

Nie wódz nas na pokuszenie! O oddalenie jakich pokus prosimy dziś Ojca? Tych, które sprawiają, że stajemy się sercem kamiennym, niewrażliwym na wezwanie do przebaczenia i zgody. Są to również pokusy związane z uprzedzeniami etnicznymi, powodujące obojętność wobec praw drugiego człowieka i wobec jego cierpienia. Są to pokusy skrajnych nacjonalizmów [...]. Są to te wszystkie pokusy, w których do głosu dochodzi cywilizacja śmierci. [...] modlimy się słowami czcigodnego brata Bartolomeosa I, Patriarchy Kościoła w Konstantynopolu: „Panie, spraw, by Twoje cierpienia skruszyły nasze kamienne serca i by stały się one sercami żywymi. Spraw, by twój krzyż pokonał nasze uprzedzenia. Niech Twoja wstrząsająca walka ze śmiercią przewycięży naszą obojętność i nasz bunt” (Droga Krzyżowa w Koloseum, Wielki Piątek 1994 r.) [HCG 112-113].

Zacytowany fragment otwierany jest przez eksklamację powtarzającą szóstą prośbę *Modlitwy Pańskiej*. Dalej następuje pytanie retoryczne, które wraz z następującą po nim aitiologią (*subiectio*) stanowi punkt wyjścia do zbudowania obszernej konstrukcji anaforycznej opartej o sformułowanie „są to pokusy”. Funkcję ekspresywną pełnią tu wartościujące, negatywnie nacechowane metafory: „serce kamienne”, „cywilizacja śmierci”, „pokusy skrajnych nacjonalizmów”. Całość kończy *exemplum* – cytat z wielkopiątkowego rozważania Drogi Krzyżowej, które zwiększa perswazyjność przytoczonego ustępu nie tylko ze względu na autorytet osoby, od której pochodzi, lecz również na treściowy i stylistyczny paralelizm do wypowiedzi, w którą zostało wbudowane (podobną funkcję pełni chociażby skonstrastowanie metafor: „kamienne serca” – „serca żywe”, czy wartościująca katachreza: „wstrząsająca walka ze śmiercią”).

Zauważmy, że dzięki utożsamieniu pokus, będących przyczyną wojny na Bałkanach, ze złem, o oddalenie którego prosimy w siódmej prośbie *Modlitwy Pańskiej*, możliwa staje się bardzo wyrazista prezentacja tych wartości, które jako jedyne pozwalają człowiekowi przezwyciężyć niewolę grzechu:

„Zbaw nas ode złego!” [...] Modlimy się o to, ażeby zbawcza moc Chrystusowego Krzyża przemogła wielką dziejową pokusę nienawiści. Dość już wielorakich zniszczeń! Prośmy – idąc za rytmem *Modlitwy Pańskiej* – o to, aby zaczął się czas odbudowy. Czas pokoju.

Modlą się z nami zmarli z Sarajewa, którzy spoczywają na pobliskim cmentarzu. Modlą się wszystkie ofiary tej okrutnej wojny, które w światłości Bożej proszą o pojednanie i pokój dla tych, co przeżyli [HCG 113].

Sens tej metaforycznej konstrukcji jest oczywisty: wojna i nienawiść ustaną wówczas, gdy ludzkość – dzięki modlitewnemu zaangażowaniu wszystkich wierzących – otworzy się na tajemnicę Chrystusowej męki i zmartwychwstania. Zaakcentowanie realnej obecności ofiar konfliktu bałkańskiego oraz ich uczestnictwa w wielkiej modlitwie o pokój wzmacnia dodatkowo wymowę tej części homilii. Uwagę zwraca też odwołanie do fizycznej bliskości poległych („Modlą się z nami zmarli z Sarajewa, którzy spoczywają na pobliskim cmentarzu”). Wydaje się, że nie idzie tu wyłącznie o nawiązanie do zasady *corpore et anima unus*, lecz przede wszystkim o podkreślenie rozmiarów zaistniałego na Bałkanach ludobójstwa.

W przedostatniej części tekstu podstawą argumentacji czyni kaznodzieja dwa cytaty wyjęte z perykop. O ile pierwszy z nich, zaczerpnięty z Ewangelii (Mt 5, 9), jest przede wszystkim podstawą podsumowującego całość homilii *adhortatio* [HCG 113], drugi stanowi punkt wyjścia⁴⁰ do zbudowania obszernej, struktury amplifikacyjnej:

⁴⁰ Oczywiście, w obydwu przypadkach w oparciu o przystosowanie słów bliższych do konkretnej sytuacji historycznej.

Zło w każdej swej postaci stanowi tajemnicę nieprawości, wobec której podnosi się jednoznaczny i stanowczy głos Boży, który słyszeliśmy w pierwszym czytaniu: *Tak bowiem mówi Wysoki Wzniosły [...]: Zamieszkują miejsca wzniesione i święte, lecz jestem z człowiekiem skruszonym i pokornym* (Iz 57, 15). W tych proroczych słowach zawarte jest powszechne wezwanie do poważnego rachunku sumienia.

Bóg jest po stronie uciśnionych: jest przy rodzicach, którzy opłakują zabitych synów, słucha bezsilnego głosu bezbronnych, których prawa zostały podeptane, jest solidarny z upokorzonymi przez gwałt kobietami, jest przy uchodźcach zmuszonych do opuszczenia swej ziemi i domów. Nie zapomina o cierpieniach rodzin, starców, wdów, młodzieży i dzieci. To jego lud umiera [HCG 113-114].

Otwierające ten fragment zdanie ma wyraźnie antytetyczny charakter. Dla lepszego uwydatnienia sensu biblijnego cytatu skrusze i pokorze, utożsamionymi z cierpieniem uciśnionych ludzi, przeciwstawione są (amplifikacja przez porównanie) zło i nieprawość, od których stanowczo odwraca się Bóg. Dalej następuje wyliczenie w formie asyndetonu różnorodnych przejawów cierpienia ofiar konfliktu bałkańskiego (amplifikacja przez nagromadzenie), unaoczniające rozmiary powodowanego przez wojnę zła. Cel perswazji jest oczywisty – należy uczynić wszystko, by zakończyć tę tragedię niewinnych ludzi.

Dalej tekst przybiera postać niezwykle ekspresyjnego *admonitio* [HCG 114], które nie tylko uwypukla główne argumenty perswazji („Trzeba położyć kres temu barbarzyństwu! Dość wojny! [...] Nie można dłużej tolerować sytuacji niosącej jedynie śmierć [...]. Trzeba jak najszybciej uzyskać sprawiedliwy pokój.”), lecz poprzez zastosowanie eksklamacji, wartościujących określeń („niosące zniszczenie szaleństwo”, „sytuacja rodząca śmierć”), czy tworzonego przez klimaks asyndetonu („śmierć: zabójstwa, burzenie miast, chaos gospodarczy, szpitale pozbawione lekarstw, zdani na własny los chorzy i starcy, rozbite i pogrążone w żalu rodziny.”), ostatecznie pobudza wolę słuchaczy, akcentuje potrzebę działania. Tym samym spełnia wszystkie typowe dla *peroratio* funkcje⁴¹.

⁴¹ Ostatnia część homilii, która powinna stanowić typową dla zakończenia rekapitulację treści, przybiera tu – zresztą tak, jak we wszystkich omawianych przeze

Myślowy, kompozycyjny i stylistyczny paralelizm jest nieodzownym składnikiem każdego tekstu oratorskiego⁴², w organizacji dyskursu *Homilii w czasie Mszy św. w Sarajewie* ma on jednak znaczenie szczególne. Jej tekst w całości opiera się na zaczerpniętym z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła zdaniu: *Mamy rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego* (1 J 2, 1), które w sześciu częściach homilii przywoływane jest i przetwarzane na zasadzie redundancji⁴³. W funkcji exordialnej pojawia się ono jako dosłowny cytat, który następnie powtórzony zostaje w oparciu o aitiologię:

Mamy rzecznika, który mówi w naszym imieniu. Kim jest ów rzecznik, który występuje jako nasz przedstawiciel? Dzisiejsza liturgia dostarcza wyczerpującej odpowiedzi: *Mamy rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego* [HS 117].

Kaznodzieja nie tylko odwołuje się tu do głównej myśli dyskursu i akcentuje jej znaczenie⁴⁴, lecz również kieruje uwagę słuchaczy na obszar, z którego czerpane będą dowody. W ten sposób przygotowuje wiernych do czynnego, świadomego odbioru – niełatwej przecież – argumentacji biblijnej, na której opierają się dwie początkowe części homilii. W pierwszej z nich przywoływane są cytaty z Dziejów Apostolskich, poparte rozszerzonym o kolejny wers fragmentem Listu św. Jana (1 J 2, 1-2). Na ich podstawie kaznodzieja główną tezę dyskursu formułuje już nie jako pewną prawdę ogólną, lecz sytuacyjnie umotywowaną apostrofę:

mnie homiliach – maryjny charakter. Dlatego fragment poprzedzający tę część tekstu przejmuję funkcje typowe dla *peroratio*.

⁴² M. Korolko, *op. cit.*, s. 96-97.

⁴³ „Redundancja (od łac. *redundo* ‘rozlewać się, obfitować’), tj. powtarzanie ważniejszych słów i zdań, dodawanie podobnych. Ma to szczególne zastosowanie w mowie żywej, gdyż ułatwia [...] przekonywanie”. *Ibidem*, s. 97.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 81.

Tę prawdę powtarza wam dzisiaj następca Piotra, który wreszcie do was przybył. Ludu Sarajewa i całej Bośni-Hercegowiny, przybywam, by powiedzieć ci dzisiaj: masz rzecznika wobec Boga. Imię Jego: Jezus Chrystus sprawiedliwy! [HS 118].

Uwagę zwracają zastosowane w obrębie tej wypowiedzi dwa zabiegi perswazyjne. O ile pierwszy z nich – wyrażenie apostrofy przy pomocy asyndetonu – uwydatnia głównie amplifikację mowy, drugi ma głębokie znaczenie semantyczne. Otóż Ojciec Święty, powołując się na siebie w trzeciej osobie („Tę prawdę powtarza wam dzisiaj następca Piotra”), sugeruje, że to nie jego autorytet osobowy, lecz autorytet papieża, jako następcy Piotra (który „był świadkiem świadomym prawdy o Mesjaszu” [HS 117]), daje mu możliwość i prawo, by uwierzytelniać słowa Pisma Świętego.

Druga część homilii to rozbudowana, oparta o *descriptio*, peryfrazą fragmentu Ewangelii św. Łukasza (Łk 24, 36-43), po której następuje amplifikacja (*congeries*) głównej myśli homilii:

[Chrystus] jako prawdziwy człowiek, jest rzecznikiem wszystkich ludzi wobec Ojca. Zaiste, jest rzecznikiem całego stworzenia, które przez Niego i w Nim zostało odkupione.

Staje przed Ojcem, jako najlepszy znawca i świadek tego, co stało się w dziejach ludzkości i świata dzięki krzyżowi i zmartwychwstaniu. Przemawia językiem odkupienia, to znaczy – wyzwolenia z niewoli grzechu. Jezus zwraca się do Ojca jako współtłotny Mu Syn, a jednocześnie jako prawdziwy Człowiek, przemawiający językiem wszystkich pokoleń ludzkich i całej ludzkiej historii: językiem zwycięstw i klęsk, wszystkich cierpień i smutków poszczególnych mężczyzn i kobiet, poszczególnych ludów tej ziemi [HS 118-119].

Nadanie pojęciu „języka” sensu metaforycznego, przeniesienie go do sfery *sacrum*, połączone z egzystencjalizacją jego nowo uzyskanego znaczenia, pozwala na podkreślenie, jakich sfer życia człowieka może dotyczyć rzecznictwo Jezusa. Wskazuje na konieczność odwołania się do pomocy Chrystusa, pójścia za Jego Słowem, które ma moc

odkupienia i wyzwolenia z niewoli grzechu. W tym świetle niezwykle wymownie brzmi kończąca tę część homilii, stojąca na pograniczu *admonitio* i *adhortatio*, apostrofa:

Sarajewo, Bośnio-Hercegowino, powstań! Masz rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego! [HS 119].

Kolejne dwie części homilii również powtarzają tę kluczową myśl, jednak ekspozycja jej sensów odbywa się przede wszystkim w oparciu o rozbudowane, emocjonalnie nasyczone *martyrium*:

Sarajewo, Bośnio-Hercegowino, wasza historia, wasze cierpienia z lat wojny, które, jak ufamy, nigdy się nie powtórzą, mają rzecznika wobec Boga: Jezusa Chrystusa, jedynego sprawiedliwego. W nim liczni zmarli, których tak wiele mogił przybyło w waszym kraju, ci, których oplakują matki, wdowy, osierocone dzieci – mają rzecznika wobec Boga. Któż inny może być wobec Boga rzecznikiem wszystkich waszych cierpień i udręk? Któż inny może w pełni zrozumieć kartę twoich dziejów, Sarajewo? Któż inny może w pełni zrozumieć tę kartę waszej historii, o narody Bałkanów, oraz twojej historii, Europo?

Nie można zapominać, że Sarajewo stało się symbolem cierpień całej Europy. Było nim na początku wieku, kiedy rozpoczęła się tutaj pierwsza wojna światowa, a także wówczas, choć w inny sposób, gdy konflikt ogarnął cały wasz rejon po raz drugi. Europa wzięła w nim udział jako świadek. Ale musimy zadać sobie pytanie: czy była świadkiem w pełni świadomym swej odpowiedzialności? Tego pytania nie da się pominąć. Mężowie stanu, politycy, wojskowi, uczeni i twórcy kultury muszą się starać odpowiedzieć [HS 121].

Skumulowanie (*synatroismós*) w jednym zdaniu określeń ofiar wojny („zmarli”, „matki”, „wdowy”, „osierocone dzieci”) połączone z rozbudowaną, opartą o strukturę anaforyczną oraz klimaks (karta historii Sarajewa – narodów Bałkanów – Europy), interrogacją, z jednej strony bardzo jednoznacznie wartościuje zaistniałe na Bałkanach wydarzenia, podnosi je do rangi symbolu, z drugiej zaś, po raz kolejny podkreśla wagę Chrystusowego wstawiennictwa i Bożej Opatrzności w budowaniu pokoju na świecie. W dalszej argumentacji am-

plifikowanie dziejów Półwyspu Bałkańskiego sięga jeszcze głębiej. Historia narodów bałkańskich zostaje włączona w historię całego kontynentu europejskiego. Ośrodkiem amplifikacji jest pytanie retoryczne: „czy [Europa] była zawsze świadkiem w pełni świadomym swej odpowiedzialności?”. Jednak tu Europa to już nie tylko kontynent, miejsce geograficzne, ale ludzie którzy współtworzą jej historię („mężowie stanu, politycy, wojskowi, uczeni, twórcy kultury”), którzy są odpowiedzialni za losy wszystkich narodów europejskich. Z argumentacji jasno wynika (*ratio cinatio*), że to właśnie brak ich aktywnej postawy wobec rozpoczynającego się konfliktu, brak odpowiedzialności za losy całego naszego kontynentu doprowadziły do tragedii na Bałkanach. Cel tej amplifikacji jest zatem oczywisty. Taka tragedia nie powtórzy się, o ile twórcy historii okażą się w przyszłości ludźmi dobrej woli.

Poprzedzająca zakończenie część tekstu porusza kolejną, kluczową dla homilii kwestię. Również i tu argumentacja budowana jest w oparciu o zdanie z Pierwszego Listu św. Jana. Nie pojawia się ono jednak w postaci apostrofy, lecz staje się centrum opartej o obszerny autocytat⁴⁵ amplifikacji zmierzającej do uwierzytelnienia potrzeby przebaczenia:

Gdy w roku 1994 tak bardzo pragnąłem znaleźć się między wami, przywołałem myśl, która okazała się szczególnie brzemenna w przełomowym momencie historii Europy: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. [...] Jeśli Jezus Chrystus ma być naszym rzecznikiem wobec Ojca, musimy podjąć tę trudną, lecz niezbędną pielgrzymkę przebaczenia, która prowadzi do głębokiego pojednania [HS 122].

⁴⁵ Z konieczności rezygnuję z przytoczenia tego autocytatu w całości. Zob. HS

Trudno nie zauważyć – nawet na podstawie tak ograniczonej liczby przykładów – że kaznodziejska praktyka Jana Pawła II nosi wyraźne znamiona artystycznej impresji. Jakkolwiek perswazyjność homilii Ojca Świętego nie wynika wyłącznie z zastosowania oryginalnych „chwytów” retorycznych, czy spektakularnych zabiegów kompozycyjnych, z całą pewnością stwierdzić można, że środki retoryczne pełnią w nich rolę szczególną. Podporządkowanie elokucji teologicznym założeniom dyskursu umożliwia optymalne wyzyskanie inwencyjnego materiału homilii oraz stosowne wyłożenie podlegających perswazji treści. Całkowite odejście od schematyzmu w dysponowaniu owymi środkami decydują oczywiście o indywidualizmie realizowanej przez Jana Pawła II *ars praedicandi*, ich funkcją naczelną jest jednak możliwie pogłębione uwierzytelnianie i argumentowanie. Szczególne znaczenie mają tu techniki amplifikacyjne⁴⁶, których funkcjonalność nie ogranicza się wyłącznie do wielokierunkowego poszerzania kreowanej w homilii rzeczywistości, lecz zmierza również do maksymalnego wyzyskania metaforycznej funkcji języka. Dzięki temu kaznodzieja, poza sensami dosłownymi, aktualizuje cały szereg sensów naddanych, umożliwiających recepcję zaszyfrowanych w retorycznym dyskursie treści dotyczących sfery *sacrum*.

Takie rozumienie *ornatus* – trzeciego stopnia elokucji – stanowi przeto charakterystyczną cechę kaznodziejskiej manieri Jana Pawła II⁴⁷. Jest ono ważne nie tylko z racji osiąganego dzięki niemu artyzmu i oryginalności ujęcia tematu, lecz również, a może przede wszystkim, ze względu na poszerzenie zakresu retorycznej perswazji homilii. Dzięki niezwyklej otwartości Ojca Świętego na poetycką funkcję języka charakter perswazyjny zyskują nawet wbudowane w teksty

⁴⁶ Sądzę, że w świetle tego, co dotychczas zostało powiedziane, bez zastrzeżeń można przyjąć, iż amplifikacje, tak na poziomie *verba* jak i *res*, mają podstawowe znaczenie w organizacji dyskursu homilii Jana Pawła II.

⁴⁷ Potwierdza to przytaczany wcześniej esej W. Osajcy.

struktury hymniczne⁴⁸. Zresztą zagadnienie perswazyjności wszelkich funkcjonujących w papieskich homiliach struktur poetyckich stanowi ciągle jeszcze otwarty, interesujący temat badawczy.

⁴⁸ „Jeżeli środki wyrazu stosowane w liryce rozpatrywać ze względu na zdolności do komunikowania lub budzenia pewnych stanów i jeśli założyć, że ewokowany przez nie rodzaj akceptacji odbiorcy nie musi powodować widocznych skutków praktycznych – to taki zespół warunków czyni badanie tych środków na gruncie retoryki postępowaniem całkowicie uprawnionym”. Zob. K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*. Przełożył K. Biskupski. „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 2, s. 221. Tam, gdzie ograniczone są możliwości podejmowania działań, a więc trudno mówić o możliwości pobudzenia do konkretnego czynu, retoryka usiłuje kształtować postawę, a więc czyn w stadium skłonności, czy też inklinacji. Stąd też, o ile odniesie się pojęcie perswazji do tak rozumianej postawy, możliwe jest stosowanie terminologii retorycznej do opisu funkcjonujących w homiliach Jana Pawła II struktur poetyckich. Zob. W. Oszejca, *op. cit.*, s. 220-221.

„JAN CHRZCICIEL” NARODÓW

O kijowskiej homilii Jana Pawła II

Przyznam, że papieska homilia wygłoszona 24 czerwca 2001 r. na podkijowskim lotnisku Czajka, w polskiej wersji opatrzona tytułem *Dziedzictwo wiary*¹, wywarła na mnie duże wrażenie. Dlatego też postanowiłem zająć się jej analizą podczas zajęć, jakie miałem prowadzić kilka tygodni później na kursie retorycznym zorganizowanym przez Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego dla młodych badaczy z Ukrainy, Białorusi, Litwy i Polski. Sytuacja tej analizy była szczególnie: jej odbiorcami, a zarazem współtwórcami byli w dużej mierze bezpośredni świadkowie owej homilii, mający w pamięci reakcje słuchaczy, doskonale znający atmosferę papieskiej pielgrzymki i czasu ją poprzedzającego. Dodatkowo intrygujący wydawał mi się fakt, że w czasie mającego się odbyć za kilka dni w Warszawie XIII kongresu International Society for the History of Rhetoric referat plenarny o odbiorze słów Jana Pawła II wygłoszonych na Ukrainie, znamienne zatytułowany *Sermons that shook Ukraine: the rhetoric of a Pope in post communist land*, miał przedstawić rektor Akademii Teologicznej w Kijowie, Borys Gudziak.

¹ *Dziedzictwo wiary. Homilia Jana Pawła II podczas Mszy św. na podkijowskim lotnisku Czajka*. Przełożył J. Jarco. „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 26, s. 9 (30.06.2001). Cytaty wg tego źródła, p. = punkt; wszystkie podkreślenia moje.

Nawet pobieżne przyjrzenie się tekstowi *Dziedzictwo wiary* przekonuje, że mamy do czynienia z homilią, tekstem ściśle związanym z liturgicznymi czytaniem, a nie z kazaniem okolicznościowym czy tematycznym. Tak więc czy „przypadkowy” dobór czytań mógł zasugerować bądź nawet narzucić Papieżowi tematy oraz problemy, a także określony sposób mówienia o nich? Niewątpliwie Jan Paweł II miał określone treści, którymi chciał się podzielić ze słuchaczami właśnie w Kijowie. Ze wszystkimi słuchaczami, a może tylko z chrześcijanami, czy jeszcze wężej – z uczestnikami tej właśnie eucharystii? Jaka była więc możliwość zharmonizowania owych intencji z czytaniem? A może właśnie datę kijowskiej mszy wybrano nieprzypadkowo, by umożliwić wykorzystanie czytań z Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela? A były to: Iz 49, 1-6 (druga pieśń Sługi Pańskiego: jego Boży wybór i trudne zadania); Ps. 139; Dz 13, 22-26 (Dawid, Jezus i Jan Chrzciciel); Łk 1, 57-66.80 (narodzenie Jana).

Mówienie o Janie Chrzcicielu na terenie pogranicza kulturowego i wyznaniowego zdaje się przywoływać to, czego już nie ma: sytuację jedności chrześcijaństwa, niejako symbolizowanego w wymiarze kulturowym przez ikonę Deesis (Chrystus, Jan Chrzciciel, Maryja), popularną również na Zachodzie do XI w., czego świadectwem jest choćby pieśń *Bogurodzica*, ze względu na związek z tym przedstawieniem plastycznym niekiedy datowana na tak wczesny okres². Owa jedność stanie się dla Papieża szczególnym punktem odniesienia, jedna z ważniejszych idei historiograficznych obecnych w homilii.

Cały jej tekst okazuje się wynikiem spotkania tekstów biblijnych z określonym dziedzictwem kulturowym, a także momentem historycznym narodu ukraińskiego oraz aktualnymi problemami religijno-narodowymi (wspomnijmy tylko istnienie tam trzech Kościołów

² Zob. R. Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*. Kraków 1994.

prawosławnych) i społecznymi. Możemy przyjąć, że tytuł homilii (*Dziedzictwo wiary*, nawet jeśli nie jest to tytuł nadany przez autora) jednocześnie określa jej temat. Celem zaś zdaje się pragnienie budowania, czy lepiej – umacniania wspólnoty chrześcijańskiej na Ukrainie. Przyznam, że sformułowanie to budziło w niektórych uczestnikach wspomnianego kursu retoryki pewne wątpliwości: zdawało się sugerować, że jeśli budowanie, to znaczy iż owej wspólnoty jeszcze nie ma; a jeśli umacnianie, to czy chrześcijańskiej oznacza tu po prostu katolickiej? Zwracano uwagę na fakt, że we wszystkich spotkaniach z Janem Pawłem uczestniczyło wielu prawosławnych (na spotkaniu z młodzieżą była ich podobno połowa). Ta obserwacja jest dość ważna: każe bowiem nieustannie pamiętać o odbiorcy każdego kazania, o jego problemach i wrażliwości; o tym, że czasem trzeba przyjąć, że kazanie stanie się ważne nie tylko dla swoich bezpośrednich adresatów, że niekiedy przekroczy granicę wspólnoty eucharystycznej.

2

Argumentacja, jaką posługuje się Papież, odwołuje się do trzech źródeł: Pisma Świętego, historii oraz współczesności. Interesująca jest analogia tych obszarów. Nie znaczy to, że istnieje ona jakoś ściśle, precyzyjnie, „filologicznie”, ale że dzięki retorycznej amplifikacji analogię taką można odnaleźć po to, by lepiej wydobyć i ukazać myśl historiozoficzną. Mocą tego samego prawa kazanie otrzymało dwóch, znowu więc „analogicznych”, bohaterów: Jana Chrzciciela i Ukrainę.

Z perspektywy polskiego czytelnika nasuwa się jeszcze jedna analogia czy może podobieństwo. Szokuje bowiem pierwsze zdanie homilii, będące cytatem z liturgicznego pierwszego czytania: *Powolał Mnie Pan z łona mej matki, od jej wnętrzości wspomniął moje imię* (Iz 44, 1). Takie słowa miał do przekazania Papież, gdy być może spodziewano się po nim wypowiedzi o charakterze politycznym. Podobnie jak podczas pierwszej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1979 r.,

której od początku nadał określone znaczenie, rozpoczynając słynnym zdaniem: „Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa”. W obu przypadkach słowa dotyczyły swego statusu człowieka, były pewną deklaracją antropologiczną, przypominały o niemożliwości tworzenia jakiegokolwiek sensownego porządku społecznego, jeśli zapomni się o związku człowieka z Bogiem.

Cytat z Księgi Izajasza pokazał więc, co dla Papieża jest ważne, a co powinno być ważne również dla słuchaczy. Dokonało się przeto swoiste rozbicie mentalności politycznej, w atmosferze której niewątpliwie przebiegały przygotowania³. Te pierwsze słowa nie tylko od razu ustawiły perspektywę całej homilii, jak i zapewne późniejszych wystąpień, ale również nieustannie powracały w niej, także w powiązaniu z cytatami z Ewangelii (dwa wątki: kategoria powołania oraz imienia). W ten sposób także zrealizowała się właściwa początkowi tekstu retorycznego *captatio benevolentiae* – pozyskanie przychylności słuchacza, co w odniesieniu do kazania byłoby lepiej określić jako nawiązanie z nim dialogu. Dodajmy, że rozpoczęcie od cytatu z czytania należy do najbardziej typowych i tradycyjnych sposobów rozpoczęcia kazań. Cytat ów będzie rozwijany, komentowany, ma zapasać głęboko w pamięć odbiorcy. A zarazem ma znaczyć coś nowego na Ukrainie AD 2001. Upraszczając, można stwierdzić, że chodzi o odniesienie cytatu do każdego poszczególnego człowieka, tworzącego jednak wspólnotę. Zwracam na to uwagę także dlatego, iż dość często kaznodzieje mają kłopot z mówieniem do człowieka; mówią raczej do pewnej zbiorowości („wy”), która żadną miarą nie może stać się wspólnotą.

Słowa „Powołał Mnie Pan...” sugerują słuchaczowi trzy pytania: kto?, kogo?, co? Każą się zastanowić na ich sensem – czy są one wyznaniem, czy stwierdzeniem. Każde z nich ma znaczenie i właśnie

³ Jedną z uczestniczek kursu retoryki, pracującą w biurze prasowym pielgrzymki, zwracała uwagę na fakt, że rzeczywista liczba przeciwników obecności Jana Pawła II na Ukrainie była znikoma, a pojedyncze incydenty wyolbrzymiały niektóre stacje telewizyjne.

na tym cytacie (wzbogaconym później o refleksję o imieniu) zostanie oparta większa część kazania. Zmieniać się będzie jednak „podmiot mówiący” tego zdania.

3

Papież jest, oczywiście, świadomy, że po to, by odnaleźć analogie, stosuje amplifikacje; że argumentacja retoryczna (*resp.* kaznodziejska) pozwala mu na nieco swobodniejszą interpretację czytań; że swoiste przystosowanie tekstów jest warunkowane ich liturgicznym użyciem. Stąd mówi:

„W pierwszym czytaniu słyszeliśmy, że Pan wezwał swego sługę „już z łona matki”. To stwierdzenie w pełni odnosi się do Chrystusa, ale w sposób analogiczny można je zastosować do Jego Poprzednika.

By ten związek podkreślić, Jan Paweł korzysta z topicznego przeciwstawienia Jan i Chrystusa oraz ich matek (starej i bezpłodnej – dziewicy), znanego choćby z obecnego w brewiarzu (w Uroczystość Narodzenia św. Jana Chrzciciela) fragmentu 293 kazania św. Augustyna. Podkreśla się więc wyjątkowość obu narodzin, interwencję Boga. Tak więc pierwsza część homilii (p. 1-2) poświęcona jest wyłącznie Janowi, wyjaśnieniu jego roli; postaci niejako tragicznej, stojącej na granicy obu Testamentów. Narracja ewangeliczna o nim jest wszakże dość ambiwalentna. Nie wiemy, ile Jan rozumiał z tego, co działo się wokół niego, w czym uczestniczył. Ta część homilii przywołuje na-
wiedzenie i rozpoznanie Jezusa w łonie Maryi, ale unika pytania o tożsamość Jezusa, zadanego przez uczniów wysłanych przez Jana, jak również chrztu w Jordanie. Chodzi tu więc wyłącznie o przypomnienie tego, co umożliwia zastosowanie zasady analogii Starego i Nowego Testamentu – po to, by za chwilę można ją było rozszerzyć oraz – odnosząc do Ukrainy – ukazać urzeczywistnianie się historii zbawienia. Tak więc inicjalny cytat choć odnosi się właściwie do Chrystusa,

a przez analogię do Jana, może jednak być rozszerzony na Ukrainę. To przejście dokona się w sposób miękki, łagodny:

O czym mówi nam postać św. Jana Chrzciciela właśnie tutaj, w Kijowie, na początku tej pielgrzymki po waszej ziemi? Czy nie jest w pewnym sensie opatrnościowe to, że postać ta zwraca się do nas właśnie w Kijowie? (p. 2).

Na pytanie to zresztą Papież odpowiedział niejako wcześniej, wprowadzając w ostatnim zdaniu p. 1 jakby definicję Jana w relacji do Jezusa oraz jego zadanie: „Już z łona matki Jan zapowiada Tego, który objawi światu zamysł Bożej miłości”. Jest to jakby ich współdefinicja: nie można ich zrozumieć oddzielnie. Tu znowu przypomina się teologia Deesis, oparta na idei poprzednictwa w porządku ducha.

4

Również p. 2 homilii rozpoczyna się od cytatu: *Wezwałś mnie z łona mojej matki* (Ps. 139). Słowa o wezwaniu – odniesione najpierw do Jezusa, później do Jana – zostaną teraz zastosowane do każdego z nas: „To zawołanie Psalmisty możemy odnieść do siebie także i my”. Ten fragment kazania poświęcony jest szczególnie teologii imienia. Zauważmy, że Papież niewątpliwie świadomie nie odwołuje się do innych tekstów biblijnych (np. do „nowego imienia” z Ap) po to, by nie poszerzać źródeł argumentacji, by niejako zrealizować samozwrotność sytuacji komunikacyjnej w kazaniu (Biblia jako źródło i temat, i argumentów)⁴: tylko te teksty, które zostały przeczytane w dzisiejszej liturgii, mogą potwierdzać i temat, i cel kazania, przez co ukazuje się ich jedność, logikę, uporządkowanie. Nie ma tu także przypomnienia znaczenia imienia w Starym Testamencie (byłby to w gruncie rzeczy rozbijający narrację wykład). Po prostu, Papież stwierdza, czym

⁴ Zob. w tym tomie P. Urbański, *Wstęp. O kazaniu i retoryce – raz jeszcze*, s. 13.

jest dla Boga imię człowieka: jest wartością. Bóg zwraca się do Ty, do każdego Ciebie. Przychylność Boga względem człowieka zawarta jest w imieniu (*resp.* w znaczeniu imienia) Jan – argumentuje Papież. A więc głównym przesłaniem, z jakim występuje on względem zgromadzonych, jest głoszenie Jezusa, który „objawi[ł] światu zamiysł Bożej miłości” (p. 1) – Boga, który „jest przychylny dla człowieka” (p. 2). Papież nie waha się sformułować tego w poetyce paradoksu: „wszyscy są powołani, aby być synami w Synu”. Oczywiście, jest to ekwiwalent Pawłowego wyrażenia o *przybraniu za synów* (Rz 8, 15)⁵, ale właśnie dzięki poetyce paradoksu ma on znacznie większą wartość emocjonalną. Dopiero taki fundament – indywidualny, personalistyczny – czyni możliwą refleksję historiozoficzną, rozpoczynającą się w p. 3 i obecną aż po zakończenie (p. 7).

5

„A więc także Kijów w pewnym sensie odegrał rolę «prekursora Pańskiego» pośród licznych narodów...”. Przypomnienie historii biblijnej (Jan, Jezus) nie ma jednak na celu poinformowanie słuchaczy o pewnych wydarzeniach, ale zastosowanie jej znaczenia. W p. 3 dokonuje się przejście od jednostki do wspólnoty; od przykładu indywidualnego wybrania przez Boga (Jan) do uogólnienia (wszyscy); od Bożej przychylności dla jednostki do tejże dla narodu, a także – wszystkich narodów ziemi. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że naród ukraiński zaczyna tu pełnić funkcję jakby nowego narodu wybranego, co poniekąd sugeruje poniższy fragment, usytuowany pomiędzy historią biblijną a poszukiwaniem jej znaczenia tu i teraz:

Bóg jest przychylny dla swego narodu: przez niego chce on błogosławić wszystkim narodom ziemi. Bóg jest przychylny dla ludzkości, prowadzi ją drogą wiodącą do ziemi, gdzie panuje spokój i sprawiedliwość (p. 2).

⁵ Por. Rz 8, 23; Rz 9, 4; Ga 4, 5; Ef 1, 5.

Cytowane już zakończenie p. 2 („O czym mówi...”) to dwa pytania, o różnym wszakże charakterze. Pierwsze jest rzeczywistym pytaniem o znaczenie, o próbę interpretacji, wynika z przekonania, że słowo Boże zostaje skierowane do człowieka w jego historii. Drugie zaś jest pytaniem retorycznym – tylko odpowiedź twierdząca jest możliwa, w przeciwnym bowiem razie słuchacz umieści się poza wspólnotą komunikacyjną wierzących, zgromadzonych na eucharystii, wsłuchujących się w papieskie przesłanie. To nie przypadek – powiada Papież – w zamyśle Bożym leżało takie a nie inne dobranie tekstów na to zgromadzenie, by mogły one rzucić światło na dzisiejszą sytuację Ukrainy.

Tak więc druga część kazania (p. 3, 4 i 5) wykorzystuje semantykę miejsca i historię. Papież mówi o dziejach chrześcijaństwa na Rusi, o znaczeniu Kijowa u ich początku, o chrzcie Rusi... Nie czyni tego wszakże po to, by poinformować słuchaczy o pewnych faktach. Trzeba przyjąć, że są one doskonale im znane. Nie informacja, ale budowanie wspólnoty przez przywołanie przeszłości, oparte na przekonaniu, że teraźniejszość ma swoje korzenie w przeszłości i bez niej nie możliwe jest poczucie tożsamości. Wspólnota to tyleż religijna, co narodowa. Zważywszy na niewątpliwie skomplikowaną sytuację społeczno-polityczną Ukrainy raczej nie dziwi niezmiernie śmiała amplifikacja, związana z wykorzystaniem obecnej w całym kazaniu zasady analogii, czyniąca z Kijowa owego „prekursora Pańskiego”. Tu warto zastanowić się nad możliwymi odbiorami tego sformułowania. Przyznam, że niektórych moich (np. białoruskich) rozmówców słowa te nieco niepokoiły.

Refleksja historyczna została zasadniczo podporządkowana kategorii jedności i do niej prowadzą przypomniane fakty: „Chociaż Kościoły Konstantynopola i Rzymu żyły według odrębnych tradycji, panowała między nimi pełna jedność”. Do sformułowania tego za chwilę powrócę. Nie jest jednak jasne to, co następuje po powyższych słowach: autocytat z listu apostolskiego *Euntes in mundum*. Jest on nieco niefortunny. Jeśli – generalnie – funkcją cytatu jest przywołanie auto-

rytetu, autocytat jej już nie pełni. Można próbować go tłumaczyć wyłącznie w ten sposób: to, co mówię dzisiaj, nie jest nowe; pojawiło się już znacznie wcześniej w moich wypowiedziach. Niefortunność polega tu przede wszystkim na zupełnej zmianie języka: z prostego, choć podniosłego na patetyczny, nieco sztucznie zmetaforizowany, posługujący się inną poetyką, w gruncie rzeczy – przynajmniej jako tekst słuchany – mało komunikatywny.

Jedność – dowodzi Papież – ma swe korzenie we wspólnym chrzcie. On jednoczy to, co odmienne w tradycji Wschodu i Zachodu; jest także drogą do jedności, istniejącą ponad wszelkimi podziałami. Zakończenie p. 3 ukazuje triadę: wiara – tradycja – Kościół.

Co ciekawe, podkreślanie roli chrztu nie powoduje, że zostanie przypomniana scena chrztu Jezusa w Jordanie. Od p. 4 tekst staje się coraz bardziej emocjonalny i podniosły. Papież nie stroni na przykład od rozbudowanej aklamacji połączonej z inwokacją, podkreślającą właśnie jedność w wielości tradycji („O, jakże wspaniały rozwój życia liturgicznego zaczął się od spotkania różnych kultur i religijnych tradycji! To cudowne dziedzictwo zostało powierzone nam, drodzy Bracia i Siostry.”, p. 4), apostrofy („Ludu Boży, który wierzysz, żywisz nadzieję i kochasz na ukraińskiej ziemi, ciesz się na nowo darem świętej Ewangelii, który otrzymałeś ponad 1000 lat temu.”, p. 5), *optatio* („Niechaj ich [męczenników] świadectwo będzie dla chrześcijan trzeciego tysiąclecia przykładem i pobudką”, p. 5), wreszcie – nieco dalej – rozbudowany wartościujący *epitet* („ciemne czasy komunistycznego terroru”, p. 6). Zresztą zarówno p. 4 jak i p. 5 są bardzo emocjonalne, w tym ostatnim inwokacje łączą się z licznymi rozkaznikami, przeplatają z eksklamacjami i parafrazami cytatów z Nowego Testamentu. Zupełnie wyjątkowo na ich tle brzmi zdanie oznajmujące, będące jakby kolejną definicją Jana, stanowiące zarazem odniesienie jego postawy do sytuacji narodu ukraińskiego w czasach reżimu komunistycznego. Chłód i spokój tych słów są bardzo wymowne: „[Jan] Jest wzorem konsekwencji i odwagi w obronie prawdy, za którą gotów jest zapłacić swoją osobą aż po więzienie i śmierć” (p. 5).

Tak więc p. 5 zorganizowany jest symetrycznie wobec cytowanego zdania: wierność Jana – definicja – wierność narodu ukraińskiego.

O ile druga część kazania (p. 3, 4 i 5) dotyczyły przeszłości narodu (choć nieustannie obecna w niej była przeszłość biblijna, wzór Jana Chrzciciela), część trzecia i ostatnia (p. 6 i 7 – zakończenie) jest skierowana ku teraźniejszości i przyszłości. Zdanie otwierające ten fragment (*admonitio*) zdaje się mieć szczególnie dużą moc perswazyjną:

W szkole Chrystusa, idąc śladami św. Jana Chrzciciela, również i Wy, Drodzy Bracia i Siostry, zawsze odważnie stawiajcie na pierwszym miejscu wartości duchowe (p. 6).

O ile zagrożenie, jakie istniało dla religii w przeszłości zostało jasno określone i nazwane, o tyle Papież nie poszukuje i nie wskazuje go dzisiaj. To znamienne, że posługuje się kategorią bardzo ogólną, poniekąd wieloznaczną: „złudne miraże taniego szczęścia” (p. 6). Nie chodzi o to, by tropić nowego przeciwnika, ale by w nowej rzeczywistości zachować właściwe ukierunkowanie. Tę exhortację kieruje Papież kolejno do pasterzy, młodzieży, rodziców i wychowawców. Posługuje się przy tym językiem wprost zaczerpniętym z Janowego wezwania: „Wy, drodzy rodzice, przygotujcie drogę Pańską dla swoich dzieci” (p. 6).

Warto na chwilę zatrzymać się jeszcze nad ostatnim fragmentem kazania (p. 7). Droga, jaką rozpoczął Papież w p. 3 przywołując Kijów jako symbol początku chrześcijaństwa na Rusi, prowadziła przez historię odległą i bliską narodu ukraińskiego do teraźniejszości i ludzi zgromadzonych na eucharystii. Teraz powracamy jakby do punktu wyjścia – do Kijowa. Emocjonalny charakter zakończenia tłumaczy wykorzystanie tu personifikacji:

Ty, Kijowie, bądź „światłem Ukrainy”! Z ciebie wyruszyli ewangelizatorzy, którzy w ciągu wieków byli „Janami Chrzcicielami” narodów, zamieszkujących te ziemie (p. 7).

Znowu Papież przystosowuje fragment liturgicznego czytania, tym razem jest to ostatnie zdanie pierwszego („Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi”), przez co wyznacza Kijowowi, czyli jego mieszkańcom, pewne zadanie – przewodzenia w świadczeniu o Chrystusie. Powróci w tym fragmencie również drugie słowo-klucz tego kazania – imię – tym razem ostatecznie wyjaśnione, zdefiniowane: „Dopomóż im [Maryjo], żeby nigdy nie zapominali «imienia», czyli tej duchowej tożsamości, którą otrzymali na chrzcie”. Zakończenie zaś jest prośbą skierowaną do Maryi o pomoc dla narodu ukraińskiego w zachowaniu tożsamości religijnej.

6

Papieska homilia zdaje się zbudowana w sposób bardzo prze-myślany, zarówno pod względem inwencyjnym, jak i dyspozycyjnym i elokucyjnym. Bez trudu można określić jej temat – dziedzictwo wiary narodu ukraińskiego, albo – inaczej ujmując – Ukraina/Kijów Janem Chrzcicielem narodów, a także cel – wezwanie do budowania/umacniania wspólnoty chrześcijańskiej i zachowania wierności własnej tożsamości. Argumentacja sięga do wyimków z liturgicznych czytań, niekiedy kunsztownie interpretowanych, a także do wydarzeń wielkiej przeszłości Ukrainy. Ci więc, do których zwraca się Papież, mogą się odnaleźć zarówno jako włączeni w historię zbawienia (analogie z Janem), jak i zakorzenieni w tradycji narodowej, chrześcijańskiej razem. Wydaje się, że wirtualnymi odbiorcami tego kazania byli mieszkańcy Kijowa. Z punktu widzenia innych Ukraińców, np. ze Lwowa, eksponowany tu prymat Kijowa mógłby razić.

Cały materiał został logicznie uporządkowany: (1) analiza postaci Jana i jego relacji do Jezusa; (2) analiza kategorii powołania i imienia; (3) wskazanie przejścia od historii biblijnej do teraźniejszości i ich powiązania; (4) historia Ukrainy i Kijowa przypominana (4.1)

w aspekcie chrztu i jedności wiary (początek) oraz (4.2) świadectwa i męczeństwa w czasach komunizmu; (5) dziś: wezwanie do utrzymania prymatu wartości duchowych, bycia „światłem Ukrainy”. Wreszcie pod względem elokucyjnym wyraźnie wydaje się przejście od spokojnej narracji p. 1-2 do języka emocji i patosu, który dominuje w p. 3-7, a najwyraźniejszy jest w p. 5 (liczne tropy i figury). Nieodmiennie jednak Papież korzysta z cytatów i mikrocytatów z liturgicznych czytań, stanowiących o spójności tekstu, z których dwa słowa („po-wołał, wezwał” oraz „imię”) są szczególnie uprzywilejowane.

Nie jest zadaniem retoryki wartościowanie treści analizowanego tekstu (mowy czy też kazania). Warto jednak pamiętać, że o fortuneści wystąpienia oratorskiego (tego sformułowania można użyć zamiast wciąż dyskusyjnej w odniesieniu do kazania perswazyjności) stanowi w dużym stopniu wspólny świat wartości (*ethos*) mówcy i słuchaczy. Trzeba być po prostu uczestnikiem pewnej wspólnoty, by w pełni zaakceptować określony sposób dowodzenia retorycznego, nieetożsamy przecież z logicznym.

**KAZNODZIEJSTWO
LAT OSIEMDZIESIĄTYCH
I DZIEWIĘCDZIESIĄTYCH XX WIEKU**

1. The first part of the report discusses the general situation of the country and the progress of the work during the year.

2. The second part deals with the results of the investigations and the conclusions drawn from them.

3. The third part contains the recommendations for the future work and the measures to be taken.

4. The fourth part is a summary of the whole report.

5. The fifth part is a list of the references used in the report.

6. The sixth part is a list of the names of the persons who have taken part in the work.

7. The seventh part is a list of the names of the institutions and organizations which have assisted in the work.

8. The eighth part is a list of the names of the persons who have reviewed the report.

9. The ninth part is a list of the names of the persons who have approved the report.

10. The tenth part is a list of the names of the persons who have signed the report.

11. The eleventh part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

12. The twelfth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

13. The thirteenth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

14. The fourteenth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

15. The fifteenth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

16. The sixteenth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

17. The seventeenth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

18. The eighteenth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

19. The nineteenth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

20. The twentieth part is a list of the names of the persons who have been consulted in the preparation of the report.

KAZANIA PATRIOTYCZNE KS. JERZEGO POPIELUSZKI

W *Przedmowie* do swojej książki *Jak pracować nad kazaniem* Alois Schwarz pisał:

Kazanie jest bardzo osobistą formą towarzyszenia wspólnocie. Stąd kaznodzieja nie może głosić samego siebie, lecz powinien dawać świadectwo Słowu Bożemu, które stało się człowiekiem i zamieszkało między nami. Musi o tym przepowiadać osobiście w sposób zaangażowany, bez dystansu i nie tylko w sposób informacyjny. Nie wystarczy przekazywać zdań poprawnych teologicznie. Kaznodzieja musi odkryć działanie Boga w sytuacji dzisiejszego słuchacza, wsłuchać się w słowo Boże i głosić obietnicę zbawienia. Kazanie wciąga całego człowieka, nie tylko jego retorykę czy jego zdolności krasomówcze. Kazanie jest żmudnym i często ciężkim zadaniem¹.

Dostrzec można w tej wypowiedzi kilka podstawowych płaszczyzn, których uwzględnienie pozwala kaznodziei na optymalne spełnienie jego posłannictwa. Po pierwsze – ma on dawać świadectwo słowu Bożemu, zachować wierność przekazowi Ewangelii, przypominać go i utrwalać w świadomości słuchaczy. Po drugie – i to jest chyba płaszczyzna najważniejsza – ma pokazywać ustawiczne działanie Boga w świecie, w każdej konkretnej rzeczywistości. Po trzecie wreszcie – konieczne jest tutaj osobiste zaangażowanie kaznodziei i maksymalne zniwelowanie dystansu emocjonalnego między nim a słuchaczem.

¹ A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*. Tłum. zespół pod kierunkiem ks. S. Kaweckiego. Warszawa 1993, s. 15.

Konstrukcja kazania winna być ponadto głęboko przemyślana, dokonywana z uwzględnieniem zasad retoryki, co zapewni wygłaszanemu tekstowi wewnętrzny logiczny porządek, a także pozwoli na osiągnięcie perswazyjnego celu kazania.

Sposób realizacji powyższych założeń prześledzimy na przykładzie działalności kaznodziejskiej ks. Jerzego Popiełuszki. Obejmuje ona przede wszystkim msze św. w intencji ojczyzny odprawiane w okresie stanu wojennego w warszawskim kościele pod wezwaniem św. Stanisława Kostki, ale także udział w nabożeństwach w innych kościołach, do których ks. Jerzy był zapraszany. Zachowały się nagrania magnetofonowe niektórych jego kazań, ponadto dysponujemy ich wieloma zapisami. Tutaj korzystam przede wszystkim z wydanego w Paryżu zbioru *Kazania patriotyczne*, w mniejszym stopniu także z innych źródeł zawierających fragmenty bądź całość wybranych kazań².

Ks. Jerzy Popiełuszko był niewątpliwie najśłynniejszym kaznodzieją stanu wojennego. Na msze św. odprawiane przez niego w kościele św. Stanisława Kostki na warszawskim Żoliborzu przybywały pielgrzymki z całej Polski. Stamtąd też zwyczaj odprawiania nabożeństw w intencji ojczyzny rozprzestrzenił się na cały kraj. Wszędzie gromadziły one tłumy wiernych, ale także tych, dla których kościół był jedynym wtedy miejscem swobodnej manifestacji niezgody na rzeczywistość stanu wojennego. Wszystkie te nabożeństwa miały podobne scenariusze, wypracowane także w kościele św. Stanisława Kostki w Warszawie, wszędzie też śpiewano pieśń *Ojczyzno ma*, której autorstwo przypisywano ks. Jerzemu.

Msze św. w intencji ojczyzny same w sobie stanowią ważny fakt społeczny i kulturowy i powinny stać się osobnym przedmiotem badań. Odżywa w nich, znana z różnych okresów historii Polski, tradycja tego rodzaju manifestacji religijno-patriotycznych, jednoczących naród wokół podstawowych dla niego wartości w chwilach zagroże-

² Ks. Jerzy Popiełuszko, *Kazania patriotyczne*. Paryż 1986; *Słowa do narodu*. B.m., b.r. – *Ksiądz Jerzy*, Warszawa 1985. Wyd. Mysł; teksty kazań zawarte w czasopiśmie podziemnych, krążące w odpisach po całym kraju.

nia, zwątpienia, obawy. Można by je wywodzić już od kazań Piotra Skargi³. Szczególne znaczenie ma tu, ze względu na rozmiary i funkcje tego zjawiska, typ wystąpień religijno-patriotycznych z okresu poprzedzającego wybuch powstania styczniowego⁴. Nawiązaniem do warszawskich manifestacji początków lat sześćdziesiątych XIX w. są, przy wszystkich różnicach, które trzeba dostrzec, nabożeństwa w intencji ojczyzny odprawiane w latach osiemdziesiątych.

Pamięć tradycji, świadome sytuowanie się solidarnościowej opozycji w określonym systemie narodowych wartości i związane z tym przejmowanie gotowych scenariuszy postaw i typów zachowań uznawanych za właściwe na pewno tworzą określoną aurę, stwarzają warunki, które sprzyjają wykreowaniu ks. Jerzego Popiełuszki na duchowego przewodnika narodu. Wszystkie te uwarunkowania trzeba brać pod uwagę, ale nie dają one przecież wystarczającej odpowiedzi na pytanie o przyczyny tak niezwyklej popularności i tak wielkiej siły oddziaływania ks. Jerzego. Kazań patriotycznych wypłaszano w okresie stanu wojennego wiele, opozycja skupiała się m.in. w kościołach, gdzie często mówiono dobitniej, niż czynił to ks. Jerzy. Nabożeństwa przekształcały się w manifestacje i uliczne demonstracje (często zresztą prowokowane przez władze). A jednak to właśnie na Żoliborz ciągnęły pielgrzymki z całej Polski i to ks. Jerzy Popiełuszko uznany został przez władze za tego najbardziej niebezpiecznego. Ta siła była więc w nim, w jego postawie i sposobie oddziaływania na tłumy i na każdego z osobna.

Ważną kwestią przy analizie działalności duszpasterskiej ks. Jerzego Popiełuszki jest odpowiedź na pytanie o to, czy ma ona jedynie doraźny, wyznaczony konkretnymi uwarunkowaniami wymiar, czy też

³ Por. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*. Warszawa 1971.

⁴ Zob. J. Komar, *Warszawskie manifestacje patriotyczne 1860–1861*. Warszawa 1970. – F. Ramotowska, *Rząd carski wobec manifestacji patriotycznych w Królestwie Polskim w latach 1860–1862*. Wrocław 1971. – B. Petrozolin-Skowrońska, *Przed tą nocą*. Warszawa 1988.

może stanowić pewien uniwersalny wzór inspirujący kaznodziejów również dzisiaj, gdy żyjemy już w innej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, będzie to pytanie o relację między politycznym a uniwersalnym, między ludzkim a Boskim wymiarem, między konkretem ziemskiej rzeczywistości a wiecznym, duchowym i etycznym uniwersum. Wydaje się, że wszystkie te pytania nie straciły niczego ze swej aktualności także współcześnie. Szczególnie istotne były jednak w okresie stanu wojennego, kiedy oficjalna propaganda ustawicznie oskarżała Kościół o prowadzenie opozycyjnej działalności politycznej, wyraźnie negując czy unieważniając to, co w działalności duszpasterskiej jest najważniejsze – odnoszenie każdej konkretnej rzeczywistości do przekazu prawdy zawartej w Ewangelii. Powyższy problem analizował m.in. Piotr Urbański na przykładzie homiletyki bp. Kazimierza Majdańskiego. Szkic pod znaczącym tytułem *O niepolitycznym kazaniu politycznym lat osiemdziesiątych* otwiera stwierdzenie:

Jedną z najbardziej negatywnych cech dziedzictwa komunizującego totalizmu jest to, że nauczono nas wierzyć w ideologiczny aksjomat, że wszystko, cokolwiek czynimy, ma wymiar polityczny. Przeto niemożliwe jest mówienie o moralności, wychowaniu, religii, sztuce, historii – bez polityki. Nie ma więc i być nie może ucieczki przed polityką⁵.

Tak rozumiana polityka, wyraźnie utożsamiana tu z konkretną i uważaną za jedynie słuszną ideologię, miała zawłaszczyć całego człowieka, odnosząc każde jego działanie do doczesnego „tu i teraz”. Tymczasem, jak pisze Jean-Maria Aubert:

Każde działanie społeczne, szczególnie polityczne, pozostaje w związku ze wspólnotową historią zbawienia. Tych samych bowiem ludzi, w ich życiowej jedności, dotyczą oba te procesy. W każdym zjawisku społecznym, szczególnie jeśli dotyczy ono wyzwolenia politycznego, istnieją te dwa aspekty, które powinien rozważyć chrześcijanin. Tak więc każde działanie dla wyzwolenia (dążące do uczynienia egzystencji bardziej godną człowieka) jest jak

⁵ P. Urbański, *O niepolitycznym kazaniu politycznym lat osiemdziesiątych* (w niniejszym tomie, s. 197).

gdyby materia, jakby „polem”, na którym działa łaska, jest także prefiguracją i przygotowaniem wspólnoty Ludu Bożego⁶.

Są oczywiście okresy, gdy konieczność zaangażowania w życie społeczne jest mniejsza, sama zaś działalność polityczna nie pociąga za sobą konfliktu z obowiązującą ideologią czy władzą państwową. Ale są i takie (jak na przykład okres stanu wojennego), gdy zabieranie głosu w sprawach publicznych niesie ze sobą ryzyko prześladowań, powoduje konieczność dokonywania trudnych wyborów, rodzi pokusę zbyt dalekich kompromisów czy wręcz ucieczki od spraw doczesnych. Wówczas, jak pisze Urbański w cytowanym już szkicu:

Najprostszym sposobem uniknięcia politycznego wymiaru kazania byłoby wygłoszenie homilii, stanowiącej wyłącznie komentarz do czytań mszalnych⁷.

Byłby jednak w takiej postawie pewien niedopuszczalny, z punktu widzenia misji Kościoła, unik. Wydaje się, że właśnie w okresach szczególnych, stanowiących próbę dla każdego człowieka, rolę kaznodziei jest tłumaczenie sensu doświadczanej rzeczywistości i odniesienie jej do Boskiego uniwersum. Przypominanie, krótko mówiąc, że żyjemy nie tylko na przykład w Polsce stanu wojennego, ale przede wszystkim w świętej historii powszechnego zbawienia. Tę drogę wybrał zarówno ks. Jerzy Popiełuszko, jak i wielu innych kaznodziejów lat osiemdziesiątych.

Aby prześledzić, w jaki sposób ks. Jerzy wpisuje polskie doświadczenie w prawdę Ewangelii i Boski plan zbawienia, konieczne są pewne uściślenia. Przede wszystkim należy określić przyjęty przez niego sposób przepowiadania. Msza św. w intencji ojczyzny stanowi szczególnie rodzaj liturgii, jakby z góry ukierunkowana jest na jeden dominujący temat, co wyraźnie odróżnia ją od nabożeństw ustalonych jako kanon w trakcie roku kościelnego. Ale nie jest to przecież w ży-

⁶ J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*. Przełożyli E. Braun, T. Braun. Warszawa 1986, s. 339.

⁷ P. Urbański, *op. cit.*

ciu Kościoła sytuacja wyjątkowa, przeciwnie, mamy tu do czynienia z wieloma przykładami nabożeństw okolicznościowych czy też związanych z jedną, dominującą intencją. Uwaga ta jest istotna o tyle, że pozwala zastanowić się nad możliwością wykorzystania wzorca kaznodziejstwa ks. Jerzego także w innych okolicznościowych nabożeństwach. Drugą istotną kwestią jest rozróżnienie typu przepowiadania, mające wpływ na konstruowanie całej liturgii. Tradycyjnie rozróżnia się dwie podstawowe formy – homilię i kazanie, chociaż wielu autorów myli obie formy, bądź inaczej ustala ich istotny sens. Nie wchodząc w zakres powyższych sposobów przyjmijmy tu, opatrując je koniecznym komentarzem, ogólne definicje zaproponowane przez Dorołę Zdunkiewicz-Jedynak w książce *Językowe środki perswazji w kazaniu*, gdzie czytamy:

Współczesna typologia przepowiadania kościelnego jako zasadnicze kryterium podziału uznaje odniesienie do sprawowanej liturgii, głównie Eucharystii. [...] W świetle tego kryterium inaczej określa się różnicę pomiędzy homilią a kazaniem. Homilia – to jednostka przepowiadania związana ze sprawowaną liturgią tak ściśle, że stanowi jej integralną część ze wszystkimi formalno-treściowymi tego konsekwencjami. Kazanie – to jednostka przepowiadania nie związana ściśle ze sprawowaną liturgią (konferencja rekolekcyjna, nauka stanowa, mowa pogrzebowa...) ze wszystkimi formalno-treściowymi tego konsekwencjami⁸.

W świetle powyższych uwag typ przepowiadania stosowany przez ks. Jerzego należałoby określić jako homilię. Zważywszy jednak na fakt, iż mamy tu do czynienia z liturgią okolicznościową, w której bardzo ważne jest odniesienie do konkretnych, aktualnych wydarzeń i sytuacji, należałoby te ogólne definicje opatrzyć dodatkowym komentarzem, za który niech posłużą słowa Schwarza. Doskonale pokazują one i tłumaczą typ działalności kaznodziejskiej ks. Jerzego, stąd pozwalałam sobie na, zbyt długi być może, cytat:

⁸ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji w kazaniu*. Kraków 1996, s. 12.

Oprócz homilii inną częstą formą przepowiadania podczas nabożeństw jest kazanie tematyczne. Kaznodzieja zajmuje się wówczas jakimś tematem teologicznym lub jakimś problemem słuchaczy. W niektórych szczególnych okolicznościach (kazu-kazualia) ludzie oczekują słowa z ust przedstawicieli Kościoła, które by im coś wyjaśniło lub dodało otuchy. Takie kazania różnią się od homilii tym, że „sytuacja” staje się określonym kryterium treści kazania. Wychodząc od problemów, pytań lub trosk słuchaczy, kaznodzieja usiłuje wówczas objaśnić wytłumaczyć słowa Pisma lub teksty liturgiczne, odnosząc je do konkretnych wydarzeń. „Odniesienie do sytuacji wysuwa się na pierwszy plan. [...] Tekst musi być dobrany w pewnym stopniu do okoliczności; musi być jej podporządkowany. Znajomość słuchacza staje się hasłem. Kaznodzieja jest nie tylko rzecznikiem tekstu, ale rzecznikiem wspólnoty słuchaczy, gdyż sytuacja zebranych słuchaczy wymaga tego od kazania i od kaznodziei”. Tak więc sytuacja zebranych słuchaczy staje się tematem kazania. Mimo to kaznodzieja nie powinien czynić z niej jedynej miary swego przepowiadania. Wówczas bowiem kazanie zawężyłoby przesłanie Ewangelii do opisu problemów ludzkich. Prorocki wymiar słowa Bożego zostałby pozbawiony swojej mocy, a kazanie stałoby się jedynie potwierdzeniem panujących stosunków⁹.

Spróbujmy zatem, na wybranych przykładach, prześledzić sposoby konstruowania przekazu kaznodziejskiego ks. Jerzego Popiełuszki. Zwraca tu uwagę fakt, iż staranną reżyserią objęta została całość mszy św., w której wszystkie elementy podporządkowane są nadrzędnej intencji – modlitwie za ojczyznę. Toteż wspomniany wyżej tom *Kazania patriotyczne* obejmuje w większości taki właśnie zapis, w którym właściwa homilia jest tylko częścią składową. I na pewno wyrywanie poszczególnych kazań czy też ich fragmentów z owego szerokiego kontekstu jest nie tylko wyraźnym zubożeniem przesłania ks. Jerzego, ale nosi ponadto cechy manipulacji, bez względu na cel, jakiemu ów zabieg służy. Tak czyniły władze, wykorzystując kazania do swoich działań propagandowych, ale tak czyniła też solidarnościowa

⁹ A. Schwarz, *op. cit.*, s. 112-113. Autor odwołuje się tu do pracy J. Bommera *Die Predigt bei Taufe, Trauung und Beerdigung*. W: G. Schuepp (red.), *Handbuch zur Predigt*. Zürich 1982, s. 269-289.

opozycja, nadając często słowom ks. Jerzego jednoznaczny i jednowy-
miarowy sens polityczny.

Każda msza św. w intencji ojczyzny była integralną całością, w której znaczyły wszystkie jej elementy składowe, często pozostając ze sobą w sytuacji wewnętrznego dialogu i budując w ten sposób sensy nadrzędne. Na przykład – Msza św. odprawiana w kwietniu 1982 r., a więc w początkowym okresie stanu wojennego. Rozpoczyna ją recytacja wiersza Kazimierza Wierzyńskiego *Krzyże i miecze*. Mówi on o polskim uniwersalnym, wiecznym losie narodu wybranego przez Boga do cierpienia, narodu heroicznego, „niezmożonego” i zawsze wiernego. Potem następuje wprowadzenie do liturgii ze wskazaniem intencji mszy św. – pomyślności i pokoju w ojczyźnie. Oprócz tej ogólnej, powtarzającej się w każdym nabożeństwie, jest jeszcze intencja szczegółowa, związana z konkretnym czasem. Mówi ks. Jerzy:

Chociaż decyzją władz związek zawodowy Solidarność jest w zawieszeniu, to niech wolno nam będzie w dniu dzisiejszym wspomnieć o rocznicy specjalnej – dokładnie przed rokiem dzwony naszej świątyni obwieściły radosnym głosem rozpoczęcie poświęcenia sztandaru NSZZ Solidarność Hutników Warszawy. Na tej uroczystości był również obecny Ks. Biskup Zbigniew Kraszewski jako specjalny przedstawiciel zmarłego księdza Prymasa.

W sposób szczególny więc będziemy się też modlić za hutników warszawskich i za wszystkich hutników w naszej ojczyźnie¹⁰.

Kolejnym elementem sprawowanej liturgii jest czytanie z Księgi Daniela (3,37-43), zaczynającej się od słów:

Panie, oto jesteśmy najmniejsi spośród wszystkich narodów. Oto jesteśmy dziś poniżeni na całej ziemi z powodu naszych grzechów

Ale w słowach proroka zawarta jest też prośba i głęboka ufność w Bożą opiekę oraz miłosierdzie:

¹⁰ Ks. J. Popiełuszko, *Kazania patriotyczne*. Paryż 1984, s. 23. Zapis całej mszy św., s. 23-31. We wszystkich cytatach stosuję sposób zapisu wg tej publikacji.

Nie zawstydzaj nas, lecz postępuj z nami według swej łagodności i według swego miłosierdzia. Wybaw nas przez swe cuda i uczynś swe imię sławne, Panie! Wszyscy ci, co wyrządzają krzywdę Twym sługom, niech doznają hanby! Niech ich wstyd okryje, pozbawi wszelkiej siły i mocy, a potęgą ich niech zostanie skruszona! Niech poznają, że tylko Ty jesteś Panem Bogiem, pełnym chwały na całej ziemi.

Przytoczone słowa proroka wyraźnie korespondują z sensami wiersza Wierzyńskiego rozpoczynającymi mszę św. W obu tekstach mowa jest o ofierze, cierpieniu i konieczności pokornego przyjęcia boskich wyroków. Ale oba te teksty, zestawione razem, stanowią przede wszystkim przykład dialogu człowieka z Bogiem, odnoszą sens ludzkiego, polskiego doświadczenia do uniwersalnego, wiecznego planu boskiego. Umieszczona w tym kontekście, pomiędzy wierszem Wierzyńskiego a czytaniem z Księgi Daniela, intencja mszy św. również powinna w odbiorze słuchaczy znaleźć takie odniesienie, mimo że pozornie dotyczy tylko historycznych konkretów – zakazu działalności NSZZ Solidarność i rocznicy poświęcenia sztandaru związkowców z Huty Warszawa. Oczywiście sam fakt poświęcenia sztandaru związku zawodowego odsyła w sferę *sacrum* trud i pracę człowieka, w tym przypadku hutnika. Jest jednocześnie znakiem związku ludzi pracy z konkretnymi, chrześcijańskimi wartościami, podnosi godność codziennych zawodowych zatrudnień.

Kolejnym elementem omawianego nabożeństwa jest psalm responsoryjny (Ps 94, 1-8; 20-23) z powtarzającymi się po każdej strofie słowami „Pan daje siłę swojemu ludowi”. Zawiera on prośbę do Boga-Sędziego o sprawiedliwą zapłatę dla krzywdzicieli Bożego ludu. Mówi się w nim o tych, którzy chełpią się czynieniem zła i poczuciem bezkarności. Nie powoduje to jednak zwątpienia w Boską sprawiedliwość, dla ludzi ufających i wierzących jest to po prostu oznaką pychy i głupoty:

Opamiętajcie się, niemądrzy w narodzie,
o głupcy, kiedyż zmądrzejecie?

– pyta psalmista i stwierdza:

Ale Pan będzie dla mnie twierdzą,
Bóg mój będzie opoką mego schronienia.
I obróci przeciw nim niegodziwość ich,
a dla ich złości wytraci ich,
wytraci ich Pan, Bóg nasz.

Dwa pierwsze z cytowanych wyżej wersów zostają ponadto powtórzone w śpiewie przed Ewangelią, przez co szczególnie podkreślona zostaje prawda naczelną każdego chrześcijanina oddającego swój ziemski los pod Boską opiekę.

Po tak rozbudowanej części pierwszej następuje czytanie fragmentu Ewangelii wg św. Marka, przypadającego na tę konkretną niedzielę (Mk 13, 9-13). Trzeba go tu przytoczyć, aby pokazać, w jak doskonały sposób wcześniej wygłaszane i śpiewane teksty przygotowują słuchaczy do pełnego zrozumienia sensu Ewangelii:

Jezus powiedział do swoich uczniów: *A wy miejcie się na baczności. Wydawać was będą sądom i w synagogach będą was chłostać. Nawet przed namiestnikami i królami stawać będziecie z mego powodu, na świadectwo dla nich. Lecz najpierw musi być ogłoszona Ewangelia wszystkim narodom. A gdy was poprowadzą, żeby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić, ale mówcie to, co wam w danej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówili, ale Duch Święty. Brat wyda brata na śmierć i ojciec swoje dziecko: powstaną dzieci przeciw rodzicom i o śmierć ich przyprawią. I będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony.*

Czytane wcześniej teksty pozwalają lepiej zrozumieć przesłanie ewangeliczne i jednocześnie odpowiedzieć na zasadnicze pytanie, ustawicznie ponawiane przez ks. Jerzego. Jest to pytanie o sens tego, co przeżywane aktualnie. W wymiarze ludzkim i ziemskim cierpienia i prześladowania stanowią próbę, przed którą człowiek mógłby się cofnąć, ugiąć i zwątpić. Wpisane w Boskie dzieło zbawienia tłumaczą się jako konieczna cena, świadectwo wierności prawdzie

i sprawiedliwości w odwiecznej walce dobra ze złem. W wielu kazaniach ks. Jerzy podkreśla, że za prawdę trzeba płacić, a droga do niej jest trudna i pełna wyrzeczeń. Chrystus i jego nauka stają się tutaj jedynym pewnym drogowskazem, zbiorem niepodważalnych wartości, przy których trzeba wytrwać, albowiem „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony.”

Ewangelia przypomina i uświadamia każdemu człowiekowi ów podwójny – ziemski i Boski – wymiar jego istnienia. Do niego też odwołuje się ks. Jerzy w swojej homilii. Bogu powierza ziemską rzeczywistość i doświadczanego przez nią człowieka. Mówi o więzionych, prześladowanych, ukrywających się, o dzieciach czekających na powrót ojców, rozłączonych rodzinach, przelanej krwi i łamaniu ludzkich sumień. Nazywa i określa konkretne obszary zła, jego aktualne, współczesne przejawy. Jednocześnie podkreśla niewinność i godność ponoszonej ofiary. Przypomina ideały, jakimi kierowała się Solidarność i głęboki związek tego ruchu z nauką Chrystusa. Mówi:

I tak bardzo chcieliśmy pracować na Twoją, Boże, chwałę i pomyślność ludzi. Tak bardzo chcieliśmy w pokoju budować Twoje Królestwo na ziemi, naszej umęczonej polskiej ziemi.

Odwołując się do wspomnianej na początku mszy św. rocznicy poświęcenia sztandaru hutników, przypomina ks. Jerzy o złożonym wówczas ślubowaniu i wierszowanej modlitwie ułożonej przez jednego z robotników. Jest w niej powierzenie Bogu ludzkiego trudu i prośba o Boże błogosławieństwo dla Solidarności, dla całego kraju, dla wier- nego ludu. Zamach dokonany 13 grudnia 1981 r. staje się w takiej wykładni działaniem skierowanym przeciwko Boskiemu porządkowi, a jednocześnie wielką próbą dla tych, którzy obecnie swoją postawą muszą potwierdzić wcześniej składane deklaracje. Zadaniem kapłana nie jest tu przekonywanie ich co do słuszności wybranej drogi, lecz ich duchowe umocnienie, wspieranie wspólną modlitwą.

Msza św. – pisał Jakub Z. Lichański – z definicji jednocy uczestników i nikt tu nikogo do niczego nie przekonuje. Liturgia Słowa, której frag-

ment stanowi kazanie, nie ma na celu perswazji. To oczywiste. Ma natomiast – wyjaśnienie nam wspólnie – kapłanowi i wiernym – jakiegoś problemu¹¹.

Warto zwrócić uwagę na te słowa, tłumaczą one bowiem sposób konstruowania wypowiedzi kaznodziejskiej ks. Jerzego. Wiele podręczników homiletyki wskazuje na funkcję perswazyjną jako nie-
zwykle ważną w kazaniu opierając się przede wszystkim na klasycznych zasadach retoryki. Rozumiana jest ona jako sztuka pięknego, ale przede wszystkim skutecznego mówienia. Podstawową sprawą jest w tym wypadku cel wypowiedzi. W kazaniach ks. Jerzego nie jest nim przekonywanie do głoszonych poglądów, zyskiwanie ich zwolenników, tak charakterystyczne dla tekstów agitacyjnych. Jest to szczególny typ perswazji, o którym pisze Lichański. Nie ma w tych homiliach emocji, żarliwości, patosu i mentorstwa, tak częstych składników wielu innych kazań. Ks. Jerzy Popiełuszko nie tylko naucza czy przekonuje, przede wszystkim dzieli się z zebranymi swoją refleksją. Przestaje być kimś, kto wyrasta ponad tłum, kto przemawia z wyżyn ambony, natomiast staje się jednym spośród zebranych. Jest jednym z nich także dlatego, że mówi ich językiem, odwołuje się do sfery ich bezpośredniego doświadczenia, które jest także jego doświadczeniem – w kilku kazaniach ks. Jerzy mówi wprost o sobie.

Podobne zabiegi pozwalają na zbudowanie idealnej wspólnoty wiernych nastawionej na umocnienie swoich przekonań, poszukiwanie wyższego sensu przeżywanej rzeczywistości. W ten sposób rozumiana jest także i realizowana idea ludzkiej solidarności. Jak pisała, analizując kazania z lat osiemdziesiątych, Dorota Zdunkiewicz-Jedynak:

Specyfika sytuacji komunikacyjnej towarzyszącej tekstom kaznodziejskim polega m.in. na tym, że słuchacze kazań dobrowolnie poddają się zabiegowi perswazji i chodzi w niej nie tyle o gruntowną zmianę przekonań słuchaczy, ile o ciągle uzasadnianie stawianych wymagań moralnych, utrwalenie motywów przyjętych wcześniej zasad postępowania¹².

¹¹ J.Z. Lichański, *O języku polskich kazań polemicznie*. „Więź” 1993, z. 9.

¹² D. Zdunkiewicz-Jedynak, *op. cit.*, s. 26.

Co charakterystyczne, ale w pełni zgodne z powyższym rozumieniem perswazyjności, ks. Jerzy w swoich homiliach nie tyle piętnuje zło i napomina odstępców, co modli się o nastanie dobra, o łaskę miłości i Boże wsparcie. Znaczna część omawianego kazania ma wprost formę modlitwy ze stale powtarzającymi się słowami: „Wysłuchaj, Panie, prośby ludu swego”. Spotykamy tu nie tylko prośby o pomoc w umocnieniu przekonań, wytrwanie w cierpieniu, przezwyciężenie strachu, ale także o łaskę opamiętania dla czyniących zło sprawców narodowych nieszczęść:

Prosimy Cię, Ojcze, za tych, którzy nie wiedzą, co czynią, przysparzając cierpienie ludzkich, niepokoju i lęku własnym rodakom. [...] Prosimy Cię, Ojcze, za tymi, którzy łamią ludzkie sumienia. Sumienie jest – jak powiedział Ojciec Święty – największą świętością, a łamanie sumień jest gorsze od dawania śmierci fizycznej, od zabijania. [...]

Prosimy Cię, Ojcze Wszechmocny, za pracowników wymiaru sprawiedliwości, którzy nie mają odwagi zaprzeczyć kłamstwu, a fałsz przyjmują za prawdę.

Podobne modlitwy wyraźnie korespondują z generalnym, bardzo ważnym przesłaniem i nauką ks. Jerzego głoszoną podczas mszy św. w intencji ojczyzny. Przywoływane przez niego bardzo często słowa św. Pawła „Zło dobrem zwyciężaj” stały się wówczas w odczuciu Polaków najbardziej wyrazistym znakiem, symbolem postawy i samego ks. Jerzego, i całego Kościoła. Przypominały Chrystusową zasadę miłości, dawania świadectwa przez osobisty przykład wznoszenia się ponad ludzką pokusę odwetu, zemsty, nienawiści. Mieści się w nich także, po chrześcijańsku pojęte, rozumienie podziału na „swoich” i „obcych”. Jego uświadomienie jest konieczne dla konsolidacji wspólnoty, wyznaczenia jej tożsamości. Granica tego, co pojmuje się jako „my”, wyznaczana jest przecież przede wszystkim przez to, co w zakres owego „my” nie wchodzi. Modląc się za wrogów, ks. Jerzy uświadamia to, co często wypowiada wprost – wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi i nikogo nie wolno odtrącić. Każdemu, nawet jeśli

bardzo pobłądził, dana jest szansa powrotu do wspólnoty i naprawienia błędów. Jak pisze Zdunkiewicz-Jedynak:

Kategoria nieprzyjaciela, „obcego” w opozycji do „swojego» jest jedną z podstawowych inspirowanych przez Biblię kategorii opisowo-poznawczych w tekstach kaznodziejskich. Szczególną jej realizację można zaobserwować w tekstach lat 80. Nieprzyjaciel Kościoła jest w nich utożsamiany z wrogiem narodu.

Ta sama autorka zwraca jednak także uwagę, iż

Perswazja w tekstach kaznodziejskich początku lat 80. ma charakter pozytywny, tzn. bardziej opiera się na upowszechnieniu postaw pożądanych, niż tępieniu nie akceptowanych¹³.

Na zakończenie homilii w ciąg modlitewny zostaje włączony fragment wiersza Zygmunta Krasińskiego. Jego słowami ks. Jerzy prosi Boga i nadejście czasów, w których

serce nasze już nie będzie w drzeniu, co dnia, co chwila w tęsknocie, w strapieniu czekać przybycia dzikich, nagłych gości, co dzierżą prawo niesprawiedliwości.

Przytaczam ten fragment homilii (wg zapisu w tomie *Kazania patriotyczne*), ponieważ pokazuje on jeszcze jeden zabieg retoryczny stosowany przez ks. Jerzego. Jest nim konstruowanie systemu ocen wyłącznie poprzez dobór środków leksykalnych. Zasada pozytywnej perswazji każe położyć nacisk na modlitwę o nastanie dobra, nie zaś na piętnowanie wrogów. W przytoczonych słowach Zygmunta Krasińskiego mowa jest o „gościach”, co powinno przywoływać pozytywne konotacje. Ale są to goście „dzicy”, zjawiają się nagle i niosą ze sobą niesprawiedliwość. Kaznodzieja nie wskazuje bezpośrednio, że w takich czasach żyjemy, nie nazywa owych „dzikich gości”, odwołując się do historycznego konkrety. Prosi jedynie Boga, aby nadeszły czasy inne. Ważne jest przy tym także posłużenie się cytatem, w pewnym

¹³ *Ibidem*, s. 61, 55.

sensie mową cudzą. Będzie to często stosowany zabieg i wypadnie do niego wrócić. Tutaj istotny jest fakt oddziaływania na odbiorcę poprzez wytworzenie w nim, wyłącznie za pomocą odpowiedniej leksyki, pewnego przekonania, sugestii, pozwalających na ocenę sytuacji nie wprost. Podobny mechanizm analizowała Renata Grzegorzcykowa w odniesieniu do funkcjonowania nowomowy, ale wydaje się on charakterystyczny także dla typu przekazu, jakim jest kazanie, szczególnie w wersji proponowanej przez ks. Jerzego:

Funkcja perswazyjna polega na wytworzeniu u odbiorcy pewnego stanu przekonaniowego, ukształtowaniu w nim ocen i poglądów. Cel ten uzyskuje się przede wszystkim przez przekazanie emocji i ocen ukrytych w używanych wyrazach. Pomaga temu cały system presupozycji, a więc poglądów założonych jako wspólne nadawcy i odbiorcy tekstu, przyjmowanych bez refleksji, one właśnie kształtują w sposób nieświadomy dla odbiorcy jego postawę¹⁴.

Odwołania do aktualnej rzeczywistości i przejawiającego się w niej zła zostają powtórzone w modlitwie powszechnej, będącej w tym wypadku jakby skrótem wygłoszonej przed chwilą homilii. Kaznodziejskie przesłanie uzyskuje więc dodatkowe wzmocnienie. Dalszym elementem odprawianej liturgii powinna być wspólna modlitwa *Ojcze nasz*. Przedtem jednak mamy recytację anonimowego wiersza zatytułowanego *Ojcze nasz internowanych*, napisanego w zakładzie karnym w Mielęcinie na początku stanu wojennego. Jest to parafraza Modlitwy Pańskiej, jej „uwspółcześnienie” dokonane w ten sposób, iż kanoniczny tekst zostaje znacznie rozbudowany, wprowadzone doń są realia stanu wojennego i ogólna refleksja nad sytuacją narodu polskiego. Zachowana zostaje jednak podstawowa struktura pierwowzoru, przez co jest on od razu rozpoznawalny przez odbiorcę. Przykładowo przytaczam fragmenty tekstu (początek i zakończenie) – zbyt długiego, aby cytować go w całości:

¹⁴ R. Grzegorzcykowa, *Nowomowa a problem funkcji językowych*. „Poradnik Językowy” 1985, z. 6, s. 379.

Boże nasz, Ojcze, któryś jest w niebie,
na Ojczyznę popatrz miłościwym okiem.
Swą mocą kraj biedny wesprzyj w potrzebie
i otocz go łaski Swojej obłokiem.
Przez poniżenie nasze, rodzin niepokoję
– święć się imię Twoje, święć się imię Twoje.
[...]
By żądza odwetu obca nam była
rozpamiętujemy umęczenie Twoje
i miłość bezmierną, co świat odkupiła
nam ludziom otwierając nieba podwoje.
Byśmy zemsty nie szukali za umęczenie
nie wódz nas na pokuszenie...
Nie wódz nas na pokuszenie, Dawco Dobrego,
ale nas zbaw od złego. Amen.

Na dziękczynienie po komunii św. recytowany jest wiersz Leopolda Staffa *O ziemio, pozbawiona siewców i oraczy*. Mówi on o męczeństwie narodu polskiego upatrującego wybawienia w uświęconej polskiej ziemi. Zostaje ona tutaj przyrównana do pociętej mieczem twarzy Matki Boskiej Częstochowskiej. Mszę św. kończą jeszcze dwa wiersze. Pierwszy to anonimowy utwór *Jest taki dom* – wielka metafora domu-więzienia, w którym „jesteśmy tam tylko jedni sami / I jesteśmy tam wszyscy razem”.

Drugim wierszem jest *Który skrzywdziłeś* Czesława Miłosza. Nie ma potrzeby głębszej analizy tych utworów. Wszystkie mówią o cierpieniu i wytrwałości, o prześladowaniach, nędzy i niedoli narodu polskiego jako niewinnej ofiary. Bez względu na to, kiedy powstały, zostają uaktualnione, wpisane w kontekst aktualnej rzeczywistości, mówią tyleż o wiecznym polskim losie, co o doświadczeniach stanu wojennego. W odbiorze słuchaczy mają tworzyć całość wraz z Ewangelią i innymi tekstami kanonicznymi. Pokazują realizującą się współcześnie prawdę zapisaną w Biblii. Jak pisze Schwarzwald:

Jezus i jego orędzie są widziane z perspektywy wspólnoty, do której się odnoszą. Tak więc Ewangelia nie jest powtarzana jako skończona i przebrzmiała wielkość, ale „jako aktualne słowo wypowiedziane wobec współczesności. Opowiadając ziemską historię ewangelści głoszą, kim jest Jezus, co On dziś i tutaj czyni, co ma do powiedzenia”. W ten sposób pytania słuchaczy, ich doświadczenia, wchodzą do orędzia¹⁵.

Zarówno omawiana tu przykładowo msza św., jak i wiele innych odprawianych przez ks. Jerzego, kończy się wezwaniem do wiernych, aby rozeszli się do domów, zachowując modlitewne skupienie i zadumę, aby „nie dali się sprowokować nikomu, kto chciałby zakłócić nasz modlitewny nastrój”.

Większość celebrowanych przez ks. Jerzego Popiełuszkę nabożeństw powtarza zaprezentowany tu schemat. Punktem wyjścia jest zawsze odwołanie do aktualnych wydarzeń i tłumaczenie ich sensu poprzez słowa Ewangelii. Bywały i takie nabożeństwa, gdzie aktualny kontekst polityczny zdawał się przeważać (np. msza św. w dn. 7.09.1984 r.). Zawsze jednak to, co zostaje powiedziane, domaga się odniesienia przede wszystkim do sfery religijnej, do niej bowiem odniesione zostają wszystkie doświadczenia człowieka. Źródłem wartości i postaw pożądanych pozostaje Biblia. Najistotniejszą treścią nauczania ks. Jerzego jest kanon podstawowych wartości wymienianych i analizowanych w każdym kazaniu, którym podporządkowane są także inne włączane w obręb nabożeństwa teksty, przede wszystkim literackie. Prawda, sprawiedliwość, godność, miłość, wolność, odwaga dane są człowiekowi przez Boga jako zadanie do realizacji, bowiem człowiek – każdy z „nas” i z „nich” – jest dzieckiem Bożym. Odejście od wartości jest zaparciem się nie tylko Stwórcy, ale także, a może przede wszystkim – własnego człowieczeństwa. Trwanie przy nich jest powinnością, naczelnym obowiązkiem. Realizuje się w ten sposób przesłanie soborowe zawarte w słowach papieża Pawła VI:

¹⁵ A. Schwarz, *op. cit.*, s. 30.

Nasz humanizm stanie się chrześcijaństwem, a nasze chrześcijaństwo będzie się stawać teocentryczne, tak że będziemy mogli równocześnie twierdzić, że aby znać Boga, trzeba znać człowieka¹⁶.

Ks. Jerzy nie poprzestaje jednak na wskazaniu Polakom bezwzględnego imperatywu moralnego. Daje im coś więcej, co chyba odegrało decydującą rolę w tworzeniu wielkości tej nauki i samej postaci ks. Popiełuszki. Mówi nie tylko o konieczności i obowiązku przestrzegania Boskich norm moralnych, ale o tym także, że każdy człowiek może, jest zdolny, potrafi przy nich wytrwać nawet wtedy, gdy jest to trudne. Odwołuje się nie do przymusu, groźby kary za odstępstwo i nagrody za wierność, lecz do wolnej woli człowieka i możliwości dokonywania przez niego wyboru.

Mirosław Korolko w swojej *Sztuce retoryki* pisał:

Warunkiem przekonywania jest możliwość wyboru. Mówca może przekonywać słuchaczy jedynie w granicach ich potencjalnej wolności, tam bowiem, gdzie muszą oni coś czynić, perswazja jest zbędna¹⁷.

Człowiek sam wybiera, kim chce być i za ten wybór ponosi jednostkową odpowiedzialność, której nie może przerzucić na nikogo. Zło, zniewolenie, przemoc mają do niego dostęp tylko wtedy, gdy sam się na nie godzi. Spór o wartości zostaje przeniesiony w sferę odwiecznej walki dobra i zła, gdzie zwycięstwo dobra jest okupione wysoką ceną.

Przekonując człowieka, że do niego należy wybór, ks. Jerzy kieruje swą wypowiedź przede wszystkim do tych, którzy już wybrali, jego zaś zadaniem jest potwierdzić słuszność tego wyboru i pomóc w ostatecznym rozstrzygnięciu tym, którzy mogą okazać się nie dość silni. Racje stanowiące sankcję dla treści głoszonych przez kaznodzieję znajdują się przede wszystkim w Ewangelii, ale często dochodzi się do nich pośrednio – pokazując np., w jaki sposób trwanie w wartościach chrześcijańskich owocowało w przeszłości. Mówi więc ks. Je-

¹⁶ Przemówienie Pawła VI na soborze, 6 XII 1965; cyt. za: J.-M. Aubert, *op. cit.*, s. 340.

¹⁷ M. Korolko, *Sztuka retoryki*. Warszawa 1990, s. 30

rzy, iż naród polski jako całość już przed wiekami opowiedział się po stronie prawdy płynącej z nauki Chrystusa, uczynił Matkę Boską Częstochowską Królową Polski i Ona wspiera jego dążenia, otacza opieką i ratuje z opresji. W kazaniu wygłoszonym 26 sierpnia 1984 r. splata oba wątki – religijny, związany ze świętem Matki Boskiej Częstochowskiej, i patriotyczny – poprzez przywołanie czwartej rocznicy wydarzeń z sierpnia 1980 r. Pokazuje, w jaki sposób historia Polski zawsze była nieodłącznie związana z Maryją, która stanowiła dla narodu źródło siły w jego wielowiekowej walce o wolność. Przytacza wydarzenia historyczne, które mają tu spełniać dodatkową funkcję – pozwalają na umieszczenie Solidarności w ciągu polskiej tradycji religijno-patriotycznej. Tak rozumiana historia tworzy polską tożsamość narodową i Solidarność staje się jej elementem składowym. Jednocześnie aktualnym wydarzeniom zostaje odebrany ich jednostkowy wymiar, stają się one częścią długiej drogi do zbawienia, którą kroczy polski naród. Wybór, jakiego dokonują Polacy, jest w istocie podjęciem decyzji bycia lub niebycia członkiem narodu. Rezygnacja z wartości uderza nie tylko w jednostkę i nie może być rozpatrywana jedynie w kategoriach jednostkowych. Uderza w rodzinę, współpracowników w zakładzie pracy, w społeczeństwo, w naród.

Ważnym zabiegiem retorycznym tworzącym dodatkową sankcję dla prawd głoszonych przez ks. Jerzego jest zastosowanie – szeroko rozumianego – cytatu. Ks. Popiełuszko nie kreuje siebie jako jedyne, który prawdę posiadał. Jest on częścią wspólnoty i do tego, co tę wspólnotę tworzyło w przeszłości, odwołuje się w swojej nauce. A więc powołuje się na uznane w Polsce autorytety, cytując słowa papieża Jana Pawła II, zmarłego prymasa Stefana Wyszyńskiego, arcybiskupa Fijałkowskiego, a także wielkich poetów romantycznych. Innym kręgiem odwołań są wygłaszane podczas mszy św. w intencji ojczyzny teksty literackie. Przynoszą one nawiązania do wspólnego Polakom uniwersum kulturowego, w którym zawsze religia i patriotyzm splatały się ze sobą w jedno. Tego typu zabiegi wspierane są przez odpowiednio dobrane kody językowe – rodzaj leksyki, powszechnie czytelną sym-

bolikę wolnościową, np. często powracający symbol rosnącego drzewa. Wywodząca się z Biblii i tradycji niepodległościowej symbolika, doskonale znana i rozpoznawana przez odbiorców, wzmacnia poczucie tożsamości wspólnoty wiernych i jednocześnie ma mobilizować do działań w jej obronie. Wykazuje tutaj ks. Jerzy głęboką znajomość polskiej mentalności, ale także aktualnie doświadczanych przez naród zagrożeń, obaw, wątpliwości. Jak pisał Korolko:

Każda perswazja może zaistnieć jedynie w łączności z odbiorcą, zaś stopień wiedzy o adresacie, jego postawach, potrzebach, charakterze, języku itp. jest wprost proporcjonalny do skuteczności przekazywania¹⁸.

Największe zagrożenie dla wartości widzi ks. Jerzy nie w ekspansji zła, lecz w bierności ludzi przez nie doświadczanych. Wielokrotnie mówi o „kilku srebrnikach jałowego spokoju”, dla których rezygnuje się niekiedy z realizowania wartości, o pokusie ucieczki od rzeczywistości. Dlatego też istotnym sensem jego nauki, tak groźnym dla władzy stanu wojennego, nie są doraźne cele polityczne, ale umocnienie w Polakach określonego typu myślenia, norm moralnych i przekonań. Jak powiedział w jednej z homilii, żadnym dekretem nie można zakazać nadziei. Nie można zabronić budowania królestwa wewnętrznej wolności, duchowej doskonałości. Toteż naczelnym podmiotem kazań ks. Jerzego jest zawsze człowiek – i o jego ludzkiej, ziemskiej egzystencji, przez którą ma się uwidocznic Boskie uniwersum, mówi się tu przede wszystkim.

¹⁸ *Ibidem*, s. 30.

O NIEPOLITYCZNYM KAZANIU POLITYCZNYM LAT OSIEMDZIESIĄTYCH

1. Ponure dziedzictwo

Jedną z najbardziej negatywnych cech dziedzictwa komunizującego totalizmu jest to, że nauczono nas wierzyć w ideologiczny aksjomat, iż wszystko, cokolwiek czynimy, ma wymiar polityczny. Preto niemożliwe jest mówienie o moralności, wychowaniu, religii, sztuce, historii – bez polityki. Nie ma więc i być nie może ucieczki przed polityką. Jak w znanym wierszu Wisławy Szymborskiej:

wszystkie twoje, nasze, wasze
dzienne sprawy, nocne sprawy
to są sprawy polityczne.

[...]

o czym mówisz, ma rezonans,
o czym milczysz, ma wymowę
tak czy owak polityczną¹.

Myślenie takie wywodzi się w prostej linii z marksistowskiego dogmatu o walce klas, jak że „historia wszelkiego społeczeństwa dotychczasowego jest historią walki klas” – jak czytamy w *Manifeście*

¹ W. Szymborska, *Dzieci epoki*. Z tomu: *Ludzie na moście*. Warszawa 1988, s. 26.

komunistycznym, a państwo jest aparatem przemocy pozostającym na usługach klasy panującej². Stąd marksizm eksponował klasowy charakter polityki pojmowanej przede wszystkim jako walka o władzę, jak również jej związek z ekonomiką i ideologią: „każda ideologia ma określone odniesienie do praktyki politycznej, a każda polityka posługuje się określoną ideologią”³. Propagowaniu prezentowanego przekonania służył m.in. wprowadzony do programu studiów wyższych w drugiej połowie lat sześćdziesiątych przedmiot o nazwie „podstawy nauk politycznych”, obecny na uniwersytetach aż po rok 1990.

Polityka urastała więc do rangi niemal absolutu i niebezpiecznie rozszerzała swe – poślednie jednak w całości filozofii praktycznej – znaczenie. Np. w dziełach św. Tomasza zajmuje ona zaledwie 5% miejsca⁴. Jak czytamy u Jeana-Marie Auberta:

Samo przeznaczenie człowieka zakreśla jej granice. Polityka nie może nadać sensu egzystencji i odpowiedzieć na najwyższe „dlaczego” istnienia ludzkiego, w którego służbie jednak pozostaje⁵.

Dziś już coraz częściej zwraca się uwagę na to, że interpretacja niektórych tekstów literackich sprowadzona do wymiaru politycznego, pomijająca aspekt moralny, jest istotnym zubożeniem, a nawet – skrajną banalizacją dzieła⁶.

O tym, że również niektórzy duchowni dali się uwieść myśleniu panpolitycznemu, przekonywać nie trzeba. Inną przyczyną, tłu-

² A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*. Wyd. 5, poprawione i uzupełnione. Warszawa 1950, s. 225 n.

³ *Encyklopedia powszechna PWN*, t. III. Warszawa 1975, s.v. polityka, s. 571.

⁴ Zob. Z. Lipiński, *Wprowadzenie do koncepcji politycznych św. Tomasza z Akwinu*. „Szczecińskie Studia Kościelne”, 3 (1992), s. 36.

⁵ J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*. Przełożyły W. Braun i T. Braun. Warszawa 1986, s. 336. Zob. także całą cz. 3 tomu I *Zaangażowanie polityczne chrześcijanina*.

⁶ Zob. np. A. Kulawik, *Nasi starzy znajomi. (Studium interpretacyjne dwu opowieści Jerzego Andrzejewskiego)*. W zbiorze: *Październik '56. Odwilż i przełom w życiu literackim i kulturalnym Polski*. Kraków 1996, s. 201.

maczącą pojawianie się niekiedy w kazaniach silnych akcentów politycznych, jest fakt, iż spełnianie przez Kościół i kazania funkcji szerszej niż wyłącznie religijna jest w Polsce pewną tradycją, zrozumiałą na tle zarówno romantycznej legendy Piotra Skargi jako narodowego proroka, jak i koncepcji mesjanistycznych budowanych przez Jana Pawła Woronicza, czy wreszcie funkcjonowania Kościoła pod zaborami.

Warto więc przyrzeć się próbie przełamywania myślenia panpolitycznego – niewątpliwie jednej z wielu. Są nią kazania wygłoszone przez ordynariusza szczecińsko-kamieńskiego bpa Kazimierza Majdańskiego⁷ podczas mszy odprawianych w rocznice wydarzeń sierpnia '80 oraz grudnia '70 w latach osiemdziesiątych⁸. Przykład to tym bardziej interesujący, że zewnętrzna sytuacja komunikacyjna w pojęciu ówczesnej władzy była jednoznacznie polityczna, a i nastroje społeczne bywały zbliżone, o czym świadczą chociażby rozlegające się w określonych momentach kazań oklaski oraz reakcja na nie biskupa.

Zanim przystąpimy do analizy, wskażmy przykład tego, jak bardzo myślenie panpolityczne przeniknęło również ludzi nie identyfikujących się z systemem totalitarnym. Oto ks. Józef Tischner wygłosił kazanie rozpoczynające drugi dzień pierwszego zjazdu Solidarności (wrzesień 1981)⁹. Tematem jego był ostateczny horyzont pracy. Tekst ten został jednak właśnie wtórnie – wbrew intencji autora oraz wbrew

⁷ Zob. „Służba prawdzie – służba rodzinie”. Pierwszy doktorat honoris causa Uniwersytetu Szczecińskiego nadany ks. abp. Kazimierzowi Majdańskiemu (dokumentacja). Pod redakcją P. Urbańskiego i M. J. Wittlieba. Szczecin 1992. – Analizy retoryczne innych kazań tego autora przedstawiłem w pracach: *Amplifikacje. O sztuce kaznodziejskiej arcybiskupa Kazimierza Majdańskiego*. „Szczecińskie Studia Kościelne”, 5 (1994) [recte 1996]; *Biblia w strukturze tekstu retoryczno-teologicznego (na materiale kazań abp. Kazimierza Majdańskiego)*. W zbiorze: *Biblia w kulturze*. Pod redakcją S. Rzepczyńskiego. Słupsk 1996.

⁸ Wszystkie cytaty wg wydań: K. Majdański, *Szczecińskie rocznice*. Szczecin 1988; *Szczecińskie rocznice*. Cz. II: 1988-1990. Szczecin 1992. W tekście oznaczam te pozycje odpowiednio SR I oraz SR II. Liczba arabskie oznaczają: w nawiasie okrągłym – rok wygłoszenia kazania, a po nim – stronicę.

⁹ J. Tischner, *Niepodległość pracy*. W: *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków 1992.

intencji tekstu¹⁰ – upolityczniony przez jego słuchaczy-użytkowników, włączających go do tomu oficjalnych dokumentów zjazdu. Jakby dopiero w ten sposób część liturgii (kazanie jako słowo Boże!), straciwszy swą autonomię, zredukowana do wymiaru politycznego, zyskała właściwą rangę... Pamiętajmy, że idzie tu właśnie o kazanie, a nie o esej czy artykuł filozofa, prezentującego swe refleksje.

2. Odzyskiwanie słów

Najprostszym sposobem uniknięcia politycznego wymiaru kazania byłoby wygłoszenie homilii, stanowiącej wyłącznie komentarz do czytań mszalnych. Bp Majdański wszakże decyduje się na formę trudniejszą. Inaczej jednak niż w barokowych kazaniach przygodnych (do nich należały kazania polityczne) nie poprzestaje również na eksponowaniu funkcji emocjonalnej (*movere*)¹¹, ale główny wysiłek kieruje na pouczenie (*docere*), którego zadaniem jest m.in. przekonanie słuchaczy, że tego, co przeżywają i w czym uczestniczą, nie wolno ograniczyć tylko do wymiaru politycznego, czy – szerzej – społeczno-związkowego. Stąd uwaga kaznodziei koncentruje się wokół pojęć-haseł (*resp.* pojęć-idei) takich jak *solidarność*, *strajk*, *wolność*, które stają się podstawą rozważań prowadzących do definiowania ich w sposób zupełnie odmienny od potocznego.

Dlaczego tak się dzieje? Perswazja wszakże zakłada wolność tych, którzy jej podlegają. Tylko człowiek wolny może być nakłaniany do określonych działań, opartych o wspólny *ethos* (*resp.* świat wartości) mówcy i słuchaczy. Jeśli wolność jest co najmniej ograniczona, przedmiotem perswazji są z konieczności nie czyny, ale po-

¹⁰ W rozumieniu Umberto Eco (*Nadinterpretowanie tekstów*. W: U. Eco [i inni]. *Interpretacja i nadinterpretacja*. Redakcja S. Collini. Przełożył T. Biedroń. Kraków 1996, s. 63 i *passim*).

¹¹ Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*. Warszawa 1971, s. 191.

stawy¹². Tak więc wysiłek kaznodziei-biskupa idzie najpierw w tym kierunku, by przez właściwe, tj. zgodne z chrześcijańskim *ethosem*, definiowanie pojęć wieloznacznych, kształtować postawy, których skuteczność winna być trwalsza niż doraźna korzyść polityczna. A skoro perswazja zawsze zakłada określoną wizję człowieka, zwraca uwagę to, że biskup zakłada dużą otwartość słuchaczy na to rzetelne formowanie, wierzy w skuteczność swego autorytetu i perswazji, a zarazem – wartość kształtowanych postaw¹³.

a) *Solidarność*

Kaznodzieja otwarcie przyznaje, że wie, czego spodziewają się słuchacze rocznicowego kazania. Wie, że samo wypowiedzenie słowa „solidarność” wywoła oklaski, wyrażające tyleż uznanie dla mówcy, co będące formą protestu przeciwko władzy. Stąd musi postępować bardzo ostrożnie, pozyskując przychylność (retoryczna *captatio benevolentiae*) zgromadzonych, a nawet – tłumaczyć się, że rozważanie pójdzie w nieco innym kierunku, niż się tego spodziewają. Argumentacja przejścia na tę wyższą płaszczyznę oparta zostaje na amplifikacyjnym wnioskowaniu, opartym na schemacie: jeśli x, to tym bardziej y. Jeśli bowiem słowo „solidarność” wywołuje oklaski w kontekście politycznym, to tym bardziej winno wywoływać aprobatę, gdy zostanie użyte w sensie najgłębszym. Ponadto fragment ten został zbudowany jak kunsztowny sylogizm retoryczny (jego składniki oznaczam w nawiasach kwadratowych):

[Przesłanka 1] A teraz, Najmilsi w Panu i w Jego, i naszej, Najświętszej Matce, wypowiem słowo, które gdy jest wymawiane, wzbudza albo lęk, albo prowokuje oklaski.

¹² K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*. Przełożył K. Biskupski. „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 2, s. 220-221.

¹³ Warto w tym miejscu przypomnieć ważny esej J. Tischnera poświęcony temu problemowi: *Perswazja*. W: *Etyka solidarności*. Kraków 1992.

[Uzupełnienie] Tymczasem jest to słowo piękne, piękniejsze jeszcze w swojej treści, niż w swoim brzmieniu, pochodzącym z odległej łaciny.

[Przesłanka 2] Jest to słowo piękne i musi być słowem spokojnym naszego polskiego języka, a bardziej jeszcze naszego polskiego życia.

[Uzupełnienie] Chodzi, oczywiście, o „solidarność”. Sami widzicie, że miałem rację. Sądzę, że miałem łatwą rację, choć jestem z Wami, Ukochani Diecezjanie, wdzięczny za naszą wielką solidarność.

[Wniosek] Chciałbym, by była między nami podobna solidarność, gdy za chwilę będę mówił o sprawach bardzo trudnych¹⁴.

Tak więc kaznodzieja rozpoczyna od apostrofy, akcentującej po raz kolejny (kolejny, bo to już środek kazania, przejście do jego najważniejszej części) wspólnotę religijną a zarazem narodową mówcy i słuchaczy, kanalizuje ich emocje, a także próbuje przenieść je oraz kryjącą się za nimi aprobatę dla kaznodziei na problem, o którym za chwilę powie. Wreszcie korzysta z potrójnego przeciwstawienia (treść – brzmienie słowa, język – życie, racja – łatwa racja), by dojść do sformułowania problemu-paradoksu:

„Solidarność” nie da się wyczerpać nawet jako wielki ruch związkowo-zawodowy.

Solidarność rozumiemy tak, także tak, a nawet nade wszystko tak, że nie może zostać ona nigdy rozwiązana i przestać istnieć. Nie może żadna prawdziwa solidarność przestać istnieć. A gdyby została zniszczona w moim sercu, albo w sercu kogoś z diecezjan, na klęczkach wołalibyśmy, by została odbudowana¹⁵.

Powiedziałem, że jest to problem-paradoks dlatego, że w swej *quasi*-definicji biskup neguje prymarność zarazem dwu znaczeń słowa „solidarność”: 1° ‘związek zawodowy’, a więc organizacja o określonych celach i funkcjach; 2° ‘ruch społeczny’, do którego to określe-

¹⁴ SR I (1983) 40.

¹⁵ SR I (1983) 41, podkreśl. – P.U.

nia odwoływano się szczególnie chętnie po to, by uzasadnić poczynania Solidarności wykraczające poza tradycyjnie pojmowane działania związkowe. Staje się więc „solidarność” pojęciem już nawet nie etycznym, ale duchowym, „metafizycznym”, wyrażającym pewien fundament relacji międzyludzkich, a także – jedności narodu. Stąd najważniejszy jej aspekt/przymiot/walor to niezniszczalność. Mamy więc w cytowanym fragmencie również kolejną figurę retoryczną, opartą na paradoksie: Solidarność-związek można rozwiązać, solidarność-postawa jest nieredukowalna i dopiero jej naruszenie spowodowałaby prawdziwe nieszczęście. Tak opracowana *quasi*-definicja mogła stać się podstawą do dalszej argumentacji, przeciwstawiającej solidarność wolności solidarności strachu, a wreszcie przenoszącej pojęcie solidarności z etycznej płaszczyzny zaufania na płaszczyznę pracy. Nie bez znaczenia jest fakt, że właśnie praca i jej etyczny wymiar, konieczność przejścia od pracy pozornej do pracy autentycznej, stała się jednym z ważniejszych tematów kazań lat osiemdziesiątych – zgodnie z papieskim stwierdzeniem: „Została nam zadana praca nad pracą”. I tu już kaznodzieja wiedział, że to, co ma do powiedzenia, może być niepopularne, bo stawiające bardzo konkretne praktyczne wymagania w imię aprobowanej postawy:

Wiem, że pewnie oklasków nie będzie, i dobrze, niech będzie zaduma. Proszę w to nasze kościelno-robotnicze święto o solidarność w pracy i o solidarność w spojrzeniu na pracę¹⁶.

Co ważne, na tym się nie kończy – i kończyć się nie może – krąg semantycznych odniesień „solidarności”. Bo oto musi powrócić kontekst *stricte* religijny: solidarność z duchowym dziedzictwem św. Maksymiliana i prymasa Wyszyńskiego, a ostatecznie – „święta solidarność” z Maryją, wyrażająca się w przyjęciu jej słów: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam [Syn] powie”.

W zmienionej sytuacji zewnętrznej, w grudniu 1989 r., omawiana technika definiowania pojęć-idei pozostała nadal aktualna, choć

¹⁶ SR I (1983) 42-43.

kaznodzieja nie ukrywał trudności i – niejakej nieskuteczności, gdy znaczenie solidarności było odnoszone do sfer nie zawsze wygodnych dla słuchaczy (tu: solidarność z życiem), co było przejawem pewnej dewaluacji pojęcia w jego znaczeniu politycznym:

Wypowiadam dziś na nowo słowo „solidarność”. Gdy wypowiadałem to słowo na tym miejscu jeszcze niedawno, katedra szalała. Dziś jest spokojnie¹⁷.

Oczywiście, kaznodzieja nie byłby dobrym oratorem, gdyby nie potrafił owej zmienionej reakcji słuchaczy wykorzystać: oto – twierdzi – spokój stwarza warunki, by lepiej i pełniej przyjąć przesłanie papieskie sprzed kilku lat.

By uniknąć jednak tonu zbytnej apologii, powiedzmy, że już rok później, gdy sytuacja polityczna się nieco skomplikowała i rozpoczęła się dyskusja dotycząca wprowadzenia/powrotu katechezy do szkół, czytamy:

„Solidarność” – to protest przeciwko złu, przeciwko totalitarnemu systemowi, który wprowadził straszliwe prawa i który chciał usunąć z duszy Narodu Boga. Skąd się teraz biorą pedantyczne analizy i obawy, że Bóg oddany polskim dzieciom, polskiej młodzieży i polskiej szkole – to może bezprawie...?¹⁸

Zauważmy, że podobny zabieg definiowania pojęcia „solidarność” można wskazać również np. u tak różnych kaznodziejów, jak ks. Józef Tischner czy ks. Jerzy Popiełuszko. Oto w kazaniu wygłoszonym na Wawelu 19 października 1980 r., zatytułowanym *Solidarność sumień*, Tischner pokazuje, jaki wymiar dodaje słowu „solidarność” Ewangelia:

solidarność, ta zrodzona z kart i ducha Ewangelii, nie potrzebuje wroga lub przeciwnika, aby się umacniać i rozwijać. Ona zwraca się do wszystkich, a nie przeciwko komukolwiek. Podstawą i źródłem solidarności jest to,

¹⁷ SR II (1989) 50.

¹⁸ SR II (1990) 58.

o co każdemu człowiekowi chodzi. [...] Nam wszystkim idzie o to, by prawda zawsze prawdę znaczyła, a sprawiedliwość – sprawiedliwość¹⁹.

Nieco inaczej wygląda to u Popiełuszki, u niego bowiem solidarność jest pojmowana nie jako związek zawodowy, ale ulega utożsamieniu z narodem. „Ci, którzy są przeciwko niej, nie są narodem, nie należą do świętej wspólnoty”²⁰. Pojęcie to zyskuje więc wymiar nie tyle etyczny, co historiozoficzny, a przez to – niestety, zważywszy na tradycję XIX-wieczną – łatwo mogło być przez słuchaczy sprowadzone do politycznego, zakładało wszakże pewną wizję świata opartą o podział (na dobrych i złych, swoich i obcych).

b) *Strajk*

Wróćmy jednak do kazań bpa Majdańskiego. Analizowany przykład dotyczył definiowania znaczenia, odzyskiwania pierwotnego *resp.* prymarnego sensu słowa. Z punktu widzenia retoryki emocji interesująco przedstawia się przenoszenie znaczenia na płaszczyznę dotąd nie spotykaną, wprowadzania słowa w nowe, zaskakujące związki frazeologiczne. (Jest to zgodne z retoryczną zasadą oryginalności nie tyle tematu, co jego ujęcia.) Pojęcia zresztą znowu silnie nacechowanego emocjonalnie, a nieco już groźnego: „strajk”. W kazaniu wygłoszonym było nie było z okazji rocznicy zakończenia strajku zupełnie ginie znaczenie słowa „strajk” jako powstrzymywanie się od pracy. Słuchacze otrzymują komentarz do tytułowych słów „By Pan był pośród nas” – co to znaczy w historii i chwili obecnej, a tematem obszernego, centralnego niejako, fragmentu stają się dwa ulubione tematy biskupa: trzeźwość narodu oraz obrona życia dzieci nie narodzonych. Strajk ma tu wyłącznie znaczenie powstrzymywania się, a wezwanie do strajku

¹⁹ J. Tischner, *Solidarność sumień*. W: *Etyka solidarności*. Kraków 1992, s. 11.

²⁰ D. Dąbrowska, *Perswazja w kazaniach ks. Jerzego Popiełuszki*. W zbiorze: *Rozgrywanie światów. Formy perswazji w kulturze współczesnej*. Pod redakcją I. Iwasiów i J. Madejskiego. Szczecin 1994, s. 201; por. s. 203.

zyskuje niespotykaną wartość emocjonalną: „Więc strajk! Od takich czynów strajk! Nie na długo. Na zawsze”²¹. Zakładając przesłankę, że jednym z celów ówczesnej władzy była świadoma demoralizacja narodu, nie da się ukryć, że przyjęcie tego wezwania byłoby w skutkach daleko ważniejsze i groźniejsze dla systemu, bo pozbawiające go władzy nad sumieniami. Oczywiście, tak tylko z punktu widzenia myślenia panpolitycznego, bo trudno nie uznać spraw, o których mówi kaznodzieja, za samoistne wartości (moralne, religijne). Ponadto w argumentacji nie ma nic, co by łączyło słowo „strajk” z jego angielskim pierwowzorem, mającym wszakże znaczenie ofensywne: ang. *strike* = m.in. ‘atakować, uderzać, wybijać’. Oryginalność ujęcia tematu polega więc na operowaniu implikowanym kontrastem między dwoma znaczeniami słowa „strajk”: strajk przeciwko komuś lub czemuś – strajk od czegoś, a także wartościami, jakie mogą być osiągnięte jako efekt tych dwu strajków.

c) *Wolność*

Metoda precyzowania pojęć i przenoszenia ich z (możliwej) płaszczyzny politycznej na religijno-moralną dokona się raz jeszcze w tym samym kazaniu, w jego zakończeniu. Przypomnijmy, że ulubionym finałem wszelkich uroczystości religijno-patriotycznych, mszy za ojczyznę itp. była pieśń *Boże, coś Polskę*, ze szczególnie akcentowanymi słowami „ojczyznę wolną racz nam wrócić, Panie”. Tak pobudzony tłum nieraz ulegał emocjom i dawał się sprowokować stojącym pod kościołem zomowcom czy milicjantom. Stąd, by tego uniknąć, biskup nawiązał do omawianej problematyki, przywracając tym razem pozapolityczny wymiar słowa „wolność”. Zauważmy, że choć jest to dopiero rok 1984, kaznodzieja wybiera inny wariant tekstu, niż wyżej cytowany („ojczyznę wolną pobłogosław, Panie):

²¹ SR I (1984) 52.

Będziemy wołać na końcu Mszy św. do Boga, by błogosławił „Ojczyznę wolną” – prawdziwie wolną: nie sparaliżowaną ani pijanym otumanieniem, ani lekkomyślną zbrodnią... [...]

Czy Pan jest wśród nas? Jest i będzie. Byśmy żyli. Byśmy żyli godnie. Amen²².

Wolność, której znaczenie biskup odzyskuje czy precyzuje, nie polega na jakiejś zewnętrznej swobodzie, ale na umiejętności wyboru, odrzucaniu zła moralnego w życiu codziennym. Stąd wyrażnie perswazyjna polemika z *opinio communis*: „Mówicie: «Kiedy modlimy się w świątyniach za Ojczyznę, czujemy się prawdziwie wolni»”²³. U podstaw tej polemiki leży negacja wymiaru zbiorowej emocji, dokonana przy pomocy implikowanej kategorii odpowiedzialności, a przy okazji – gra słów. Za naszą niewolę jesteśmy odpowiedzialni my sami – to sami siebie zniewalamy grzechami. Aby być prawdziwie wolnym, nie jest niezbędna wolność zewnętrzna. Stąd teza: na wolność Polski składa się moralna wolność rodzin. Tak więc nie jest potrzebny apel na przykład o „walkę o wolność”, ale apel o odrodzenie moralne „domowego Kościoła”, czyli „odbudowanie wolności”. Argumentacja, z jaką mamy tu do czynienia, opiera się na silnych emocjach, wywoływanych przez ciąg pytań retorycznych oraz form apelatywnych²⁴. I chociaż niekiedy usłyszymy, że na przykład niewolące nas pijaństwo jest świadomie organizowane „wedle recepty Hitlera”²⁵, zasadniczo jednak biskup nigdy nie szuka wroga na zewnątrz. Na retoryczne pytanie: „kto nas chce utopić w alkoholu?”, musi paść odpowiedź „my sami”, by przypadkiem słuchacze nie czuli się zwolnieni od odpowiedzialności za swe złe postępowanie.

²² SR I (1984) 53.

²³ SR I (1986) 70.

²⁴ Zob. SR I (1986) 70-71.

²⁵ SR I (1985) 58. Nb. taki argument (powstały przez zastosowanie elipsy, a nawet swego rodzaju entymematu) jest emocjonalnie skrajny, właściwie nie można mu zaprzeczyć i krańcowo dyskredytuje tych, którzy postępowaliby w ten sposób. Kaznodzieja wszakże nie stosuje go jako *argumentum ad personam*. Czy w kontekście wypowiedzi wolno go uznać za *argumentum ad populum*, to kwestia otwarta.

3. Jednoczyć, nie dzielić

Zauważmy na marginesie, że zrzucanie odpowiedzialności na przeciwnika czy fantom takiegoż przeciwnika bywa częstym sposobem obrony przed własną nieudolnością, także duszpasterską (maso- ni, przeciwnicy polityczni, ukryci wrogowie Kościoła...). To przyjęcie odpowiedzialności jest zabiegiem bardzo istotnym, nie pozwala bowiem na nierzetelną argumentację, a jednocześnie – nie umożliwia prostego opisywania świata w kategoriach biało-czarnych, a w rezultacie – na dzielenie i tak już podzielonego społeczeństwa. Ma to istotne konsekwencje dla budowania wizerunku kaznodziei, czy – szerzej – duszpasterza, który powinien nie dzielić, ale właśnie jednoczyć. Dlatego też spotkamy wypowiedzi takie jak: „nie jestem biskupem grupy. Jestem biskupem wszystkich i mówię to do wszystkich”²⁶; „znaczenie porozumienia sierpniowego polegać będzie nie na tym, że udało się wywrzeć nacisk na władzę, ale iż doszło do pojednania: „Czym były strajkowe porozumienia? Były pojednaniem Polaków. Najpiękniejsze określenie.”²⁷; „Nie jesteśmy sędziami intencji. Gdy więc rzeczą nam, że są dobre – za takie je uznajemy”²⁸ itp.

Skoro tak kształtowane były kanodziejskie wypowiedzi biskupa, nie często zachodziła potrzeba przypominania wprost, że nie o wymiar polityczny idzie. Ciekawe jest, że przykład tego znajdujemy dopiero pod koniec interesującego nas okresu, gdy rzeczywistość opisywana w kategoriach politycznych dla wielu przestawała być jednoznaczna (my – oni). W takiej właśnie chwili biskup uznał za stosowne powiedzieć o zagrożeniu, jakim jest sprowadzenie problemu natury religijno-moralnej do wymiaru politycznego, a jednocześnie – podkreślić prymat tego pierwszego:

²⁶ SR II (1989) 23.

²⁷ SR I (1982) 31.

²⁸ SR II (1990) 29.

Były wybory i znów będą wybory, i – obym się mylił – będzie się toczyć walka polityczna wokół walki o Boga życia. Więc także tym, którzy mówią: „Nasz biskup politykuje”, mówię: Będzie się toczyć walka polityczna wokół walki o Boga życia...²⁹.

Rzeczywistość wszakże coraz bardziej pokazywała, jak bardzo wszechobecne stało się myślenie panpolityczne. Dlatego też coraz częściej w analizowanych tekstach pojawia się emocjonalna retoryka negacji:

Stańmy przed naszym Bogiem, którego ołtarz otaczamy, w prawdzie. Stańmy w trudnej prawdzie. Któż nam ją powie, jeżeli nie powie jej Kościół? Mówmy więc prawdę.

Nie jesteśmy mądrzy. Nie jesteśmy roztropni. Może nam o tym mówić także dzisiejszy dzień: 20 lat po tamtym dniu?”³⁰.

4. Dialog z władzą?

Wyjątkowo spotykamy w analizowanych kazaniach fragmenty, które (pozornie?) zakłócają retoryczną sytuację komunikacyjną. Pojawia się bowiem drugi odbiorca, który wirtualnie nie podlega argumentacji (*resp.* perswazji), którego przekonać się nie da, ponieważ nie uczestniczy on we wspólnocie wartości bliskich mówcy i słuchaczom. Mam na myśli bezpośrednie zwroty do tych „z zewnątrz”: do władzy, do służby bezpieczeństwa. Warto zastanowić się nad funkcją tych wypowiedzi:

Władzo, która szczycisz się nazwą „ludowa” i „robotnicza” patrz, robotnicy zatknęli tu w czasie strajku krzyż. Pewnie dlatego spokojnie obchodzimy tę rocznicę. Władzo, szanuj krzyż w każdym polskim domu i w każdej polskiej dłoni³¹.

²⁹ SR II (1990) 61.

³⁰ SR II (1990) 57.

³¹ SR I (1981) 19.

Władza zdaje się tylko pozornym adresatem tej wypowiedzi – podmiotem perswazji są wszakże owi robotnicy, którym w ten niekonwencjonalny sposób przypomina się o tym, co jest ponad doraźnym zwycięstwem politycznym, do czego zobowiązują wyznawane wartości.

Nie inaczej jest chyba w przypadku kilku deklaracji oficjalnego stanowiska biskupa czy Kościoła, jak na przykład w słowach o konieczności powstania w Szczecinie seminarium i uniwersytetu. Niewątpliwie stanowisko to jest władzy znane, toczyły się wszakże dyskusje. Trudno uznać więc owe słowa za demonstracyjne ujawnienie poglądu, a tym bardziej – za próbę wywierania nacisku na władzę (skoro sprawa stała się jawna, nie będzie można bez narażenia się na kompromitację wycofać się ze zobowiązań). Raczej idzie tu znowu o kształtowanie postawy właściwych słuchaczy kazania (wiernych), ich wrażliwości zgodnie z propagowaną przez biskupa historiozofią (słowiańskość, a nawet polskość ziem nad Odrą i Bałtykiem, dobro Polski utożsamione z dobrem Kościoła, Szczecin jako kresowa stacja ojczyzny na jej zachodnich kresach) – tym bardziej, że słuchacze ci to ludność napływowa, dość słabo wrośnięta w nową ziemię; a więc perswazja ma na celu również powiązanie ich z miejscem.

Innym razem napotykaemy apel do władzy, który – nieoczekiwanie, bez jakiegokolwiek zapowiedzi czy delimitacji – przekształca się w apel do zgromadzonych, przy czym cały fragment jest sekwencją pytań retorycznych. Okazuje się bowiem, że działania obu „stron” mogą być podobnie waloryzowane, że przed wszystkimi stoi to samo niebezpieczeństwo ulegania niedobrym emocjom, podejmowania działań pozbawionych sensu. Przeto na wszystkie interrogacje odpowiedź musi być jednakowa – nie ma sensu:

A więc dialog. Z całym szacunkiem dla każdego człowieka. Dla każdego! Po co więc bicie chłopca za to, że nosi „opornik”? Po takim biciu on cały będzie jak „opornik”? Po co pogrom w Wierchowiu? Pogrom, po którym, na szczęście, przyszło przebaczenie? Po co nakaz, tu i tam, w stanic

wojennym, zdejmowania krzyży? I po co wreszcie kamienie z bruku? To zawsze przeciw człowiekowi³².

Tak więc – raz jeszcze – nie idzie tu o jakikolwiek podział: dobry robotnik – zła władza; to samo bowiem moralne napomnienie kierowane jest do wszystkich. Opisany zabieg jest zresztą odwracalny: od „my” zgromadzonych do „wy” rządzących, ale jednocześnie – wszelkich sięgających po władzę (dokonuje się więc swoista uniwersalizacja):

Gdy słuchamy tych słów wielkich Nauczycieli Narodu, myślimy o tym, jak ogromna to odpowiedzialność rządzić narodem, sterować losami Ojczyzny, czy choćby tylko dysponować odrobiną władzy w państwie. Czy słyszycie? Czy słyszycie to wszyscy, którzy tę władzę sprawujecie? – Usłyszcie! Sprawujecie władzę nad narodem o tysiącletniej historii. Sprawujecie władzę nad narodem, który jest dzisiaj na ustach całego świata. „Zgoda buduje!” – tak dawno o tym wiemy³³.

Podobnie jest także w przypadku – pozornie brzmiącej bardzo ostro – wypowiedzi domagającej się uwolnienia sygnatariuszy porozumień sierpniowych. I znowu nie jest najważniejszy akt deklaracji politycznej, ale ukazanie zgromadzonemu, co oznaczał dokonany przez nich wybór, że właśnie – udało się wówczas zrozumieć, że nie zdobycie władzy jest celem, a jest nim odnowa moralna społeczeństwa, że dzięki uwiezionym teraz przywódcom nie polała się krew³⁴.

5. Budowanie wspólnoty

Na trzech poziomach retorycznych (inwencji, dyspozycji oraz elokucji) śledziliśmy, w jaki sposób bp Majdański dokonywał przeciągania określonego typu myślenia, zakorzenionego w społeczeństwie

³² SR I (1982) 32, podkreśl. – P.U.

³³ SR I (1986) 69.

³⁴ Zob. SR I (1982) 31.

przez ideologię marksistowską. Widzieliśmy, jakie znaczenie odegrała w tym procesie rzetelna argumentacja, odwołująca się nierzadko do emocji. Niewątpliwie najciekawszym sposobem było odzyskiwanie pojęć-idei – tak bardzo przez ideologów zaciemnionych, a także – odwoływanie się do niezmiennej natury człowieka, którą marksizm negował w imię podporządkowania jednostki mitycznej konieczności dziejowej. Widzieliśmy również, na czym ostatecznie polega cel kaznodziejskiej perswazji, zgodnie zresztą z gr. *peitho*, oznaczającym – obok nakłaniania i namawiania – także wiarę, ufność, posłuszeństwo, i wreszcie – budowanie wspólnoty.

Znaczenie i charakter *rhetorica christiana* tak podsumowuje Kenneth Burke, analizujący *De doctrina christiana* Aureliusza Augustyna:

Celem retoryki jest wprowadzić „perswazja za pomocą słów” (*persuadere dicendo*), lecz określa ją Logos stojący ponad językiem – Słowo tożsame z rzeczywistością³⁵.

To tylko wybrane przykłady przekraczania zakłętego kręgu polityki, negocjowania marksistowskiego aksjomatu o panpolitycznym charakterze rzeczywistości. Być może tylko prawem retorycznej amplifikacji wolno byłoby twierdzić, że skuteczność słowa bpa Majdańskiego jest widoczna choćby w różnych losach stoczni szczecińskiej i gdańskiej, odzwierciedlających wszakże zupełnie inny typ mentalności ich pracowników.

Dlaczego jednak stwierdzamy, iż myślenie panpolityczne jest aż tak bardzo niebezpieczne? Wolno sądzić, że stawia nas ono przed zagrożeniem religii politycznej, tj. opisywania przeciwnika politycznego przy pomocy kategorii religijnych³⁶. A to znamy aż nadto dobrze

³⁵ K. Burke, *op. cit.*, s. 248.

³⁶ Zob. J. Ellul, *Religie polityczne*. „Aneks. Kwartalnik Polityczny” 1983, s. 29-30; J. Tischner, *Powiewy religii politycznej*. W: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków 1993, s. 176. Warto zwrócić uwagę na pomieszczony w tej samej książce esej *Polityka i duszpasterstwo*.

z kampanii wyborczych lat dziewięćdziesiątych i nie tylko z nich. Po drugie zaś – jego świadomość pomaga zrozumieć, na czym polegało instrumentalne wykorzystanie Kościoła-instytucji oraz kościoła-przestrzeni: gdy swobodna aktywność społeczna, polityczna i kulturalna staje się możliwa wszędzie, Kościół przestaje być potrzebny jako – dotąd jedyna – przestrzeń wolności. Co, niekiedy, powoduje i rozczarowanie, i frustracje...

W STRONĘ LITERACKOŚCI

Opowiadania Kazimierza Przerwy-Tetmajera w kazaniach ks. Józefa Tischnera

Co zrobi Mojżesz? Jest chwila ogromnego, dramatycznego napięcia. W tej chwili decydują się losy ludzkości: albo będzie przepaść, albo powstanie pomost między Bogiem a człowiekiem. Odpowiedź Mojżesza jest prosta: „Oto jestem”. Wolność budzi wolność. Wybierający Bóg uczy człowieka wybierania. Początkiem religii jest wybór, jest wolność. Nie ma tutaj żadnej przemocy. Jest słowo [...].

Ks. Józef Tischner, *Idzie o honor*. Kraków 1994.

1

Znawcy sztuki kaznodziejskiej, a jest ich ostatnio coraz więcej, bez oporów godzą się na pewną wstępną oczywistość, taką mianowicie, że efektywność kazań, a więc ich skuteczność i zarazem moc perswazyjna, w dużej mierze zależy od porozumienia ze słuchaczami, a raczej od przyjętego modelu tego porozumienia, modelu, którego granice winny cechować się pewną elastycznością gwarantującą skuteczność właśnie. Równie łatwo godzą się także i z tym, że przejście od teorii do praktyki pozostawia często – jak to zresztą zwykle

bywa – wiele do życzenia. Przekonania te dostrzec można w rozprawach zarówno językoznawców, jak i specjalistów w dziedzinie retoryki analizujących współczesne homilie i kazania, którzy nie stronią od uwag krytycznych, wykazując niezręczności i uchybienia w dodatku na różnych poziomach organizacji wypowiedzi¹. Nieco trudniej o zgodę w kwestiach zasadniczych, takich na przykład jak perswazyjność kazań², nie mówiąc już o tym, że sama „perswazja” bywa różnie rozumiana. Nie pora tu jednak i miejsce na omawianie zakresów znaczeniowych, jakimi obrosło to pojęcie (zwłaszcza że sporo ostatnio o tym pisano), tak więc – niejako tylko dla porządku – zwrócić należy uwagę na dwa niebezpieczeństwa zagrażające rozumieniu pojęcia perswazji. Pierwsze – notabene ostatnimi czasy coraz wyraźniej oddalające się w przeszłość, choć jeszcze gdzieś pojawiające się w dzisiejszych rozprawach – to utożsamianie perswazji wyłącznie z manipulacją, z działaniami o charakterze agitacyjnym i propagandowym³, które przecież mogą być i – jak dobrze wiadomo – bywają jednym z jej elementów, nie wypełniają jednak zakresu znaczeniowego tego pojęcia całkowicie. Drugiego niebezpieczeństwa upatrywać należy w sytuacji odwrotnej, mianowicie w wyznaczaniu dla perswazyjności tak rozległych i nieograniczonych terytoriów, że

¹ Wystarczy tu przypomnieć niektóre spośród trafnych uwag zawartych w książce D. Zdunkiewicz-Jedynak *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996; istotne spostrzeżenia P. Urbańskiego w artykule *Uwagi o współczesnej homiletyce*. W zbiorze: *Fenomen kazania*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. VI. Kraków 1994; czy analizy języka współczesnych kazań przedstawione w książce *O języku religijnym*. Pod redakcją M. Karpluk i J. Sambor. Lublin 1988.

² Por. dyskusja na łamach „Więzi” 1993 nr 9 między J. Z. Lichańskim (*O języku polskich kazań*) a D. Zdunkiewicz-Jedynak (*Perswazyjność tekstów kaznodziejskich*). Wygląda na to, że ostatnio termin „perswazja” w odniesieniu do kazań nie budzi już zastrzeżeń, np. D. Dąbrowska, *Perswazja w kazaniach ks. Jerzego Popiełuszki*. W zbiorze: *Rozgrywanie światów. Formy perswazji w kulturze współczesnej*. Pod redakcją I. Iwasiów i J. Madejskiego. Szczecin 1994; P. Urbański, *op. cit.*, czy rozważania samych księży, którzy analizując kazania chętnie posługują się pojęciem perswazji. (Na ten temat por. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *op. cit.*, s. 27).

³ Dziś dochodzą tu mechanizmy rynku, perswazyjność reklamy itd.

staje się ona czymś w rodzaju konstytutywnej cechy każdej niemal wypowiedzi językowej.

Dla jasności od razu na początku wyjawię, że w moim przekonaniu kazania – a zwłaszcza kazania tematyczne (odróżniam je bowiem od homilii) – mają jednak charakter perswazyjny, przy czym bliskie są mi koncepcje traktujące perswazję w sposób szeroki⁴, a więc nie tylko jako dążenie do transformacji postępowania słuchaczy, nakłanianie ich do zmiany poglądów, czy rezygnacji z jednych na rzecz drugich, ale także jako poglądów tych formowanie, a więc zarazem: wpływanie na przekonania, postulowanie postaw i zachowań. Miano działań perswazyjnych przysługuje zatem także i tym strategiom, które stawiają sobie za cel uruchomienie i wzbogacenie aktywności myślowej odbiorców, stymulowanie ich samodzielności, czyli tym samym przysługuje również tego typu strategiom, którym obca jest, stwarzająca jedynie pozory możliwości wyboru, skrzętnie zazwyczaj skrywana, chęć zamknięcia odbiorcy w potrzasku ubezwłasnowolnienia⁵. Przyjmuje zatem, że „perswazja zakłada [...] nieskrępowaną wolę; dotyczy człowieka tylko w takim stopniu, w jakim jest on wolny”⁶.

Właśnie jedna z odmian takich uaktywniających chwytów – w ramach szeroko rozumianej perswazji przekonującej⁷ – będzie mnie tu interesować.

Przyjmuje także – a kwestie te również bywają przedmiotem sporów – że wśród warunków trafności oddziaływania przez słowo ważną rolę odgrywa pewna założona wspólnota mniemań, opinii i przeświadczeń, niezbędna dla fortunności przekazu. Warunku tego nie

⁴ Bliższy Kwintylianusowi niż sofistom greckim. Por. na ten temat: K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*. Przełożył K. Biskupski. W: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, seria II. Pod redakcją K. Bartoszyńskiego, M. Głowińskiego, H. Markiewicza. Wrocław 1988, s. 88.

⁵ Nawiązuję tu do znanych rozróżnień S. Barańczaka przedstawionych w książce *Czytelnik ubezwłasnowolniony. Perswazja w masowej kulturze literackiej PRL*. Paryż 1983.

⁶ K. Burke, *op. cit.*, s. 94.

⁷ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990, s. 30.

należy jednak utożsamiać z bezproduktywną redundancją, z jałowym przekonywaniem już przekonanych, co wykluczałoby sensowność perswazji, lecz jedynie ze wspólnym punktem wyjścia umożliwiającym porozumienie⁸. Ponadto nie sposób nie zwrócić w tym momencie uwagi na następną sprawę, też poniekąd oczywistą, sprowadzającą się do tego, że kazanie – jako gatunek – zawiera w sobie niejako *implicite* przyzwolenie odbiorcy⁹ nie tylko na posunięcia perswazyjne, ale również na zwroty o charakterze wyraźnie konatywnym, czyli – mówiąc inaczej – wywierające wpływ na jego myśli, uczucia, zachowania w sposób całkowicie bezpośredni, chociażby – na przykład – z formami rozkaznikowymi, czy nawet z naganą włącznie. Rzecz jasna fakt, że przyzwolenie odbiorcy wchodzi w skład wyznaczników gatunkowych kazania, czy – ujmując rzecz ściślej – jest wpisane w sytuację komunikacyjną konstytutywną dla tego gatunku, nie oznacza jeszcze wcale apriorycznej niejako skuteczności przepowiadania. Tu zresztą właśnie, w – by tak rzec – nadmiernym zawierzeniu wyznacznikom gatunku, szukać by należało, jak się zdaje, jednego ze źródeł dostrzeganych w społecznym odczuciu i często komentowanych, niepowodzeń kazań, których fiasko i niemoc polegają niejednokrotnie na tym, że – choć mają być wysłuchane i wywołać odzew – słuchane wcale nie są, a o odzewie wówczas w ogóle nie może być mowy.

2

Od razu też na wstępie muszę zaznaczyć, że nie będzie w niniejszym artykule ani narzekań, ani wytykania błędów, zamierzam

⁸ Na temat fortunnoci – pojęcia funkcjonującego na gruncie teorii aktów mowy – por. m.in. R. Ohmann, *Literatura jako akt*. Przełożyli B. Kowalik i W. Krajka, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2.

⁹ Mówiąc o przyzwoleniu korzystam z określenia pojawiającego się w składniad pobudzającym do dyskusji, ale też inspirującym artykule A. Stoffa (*Perswazyjna niemoc literatury: przykład Stanisława Lema*. W zbiorze: *Rozgrywanie światów*), którego pierwsza część poświęcona jest ogólnym rozważaniom nt. perswazji.

bowiem przyjrzeć się takim kazaniom – w szczególności zaś jednemu z nich – które cieszą się ogromnym uznaniem, estymą i powodzeniem u odbiorców, co oczywiście samo w sobie jeszcze nie jest dowodem skuteczności perswazyjnej, ale tworzy okoliczności jej sprzyjające. Sytuacja moja jest z pewnych względów dogodna, gdyż ich autor, wybitny filozof, teoretyk *Myślenia według wartości* buduje model porozumienia ze słuchaczami wielorako ugruntowany. Sposobów konstruowania wspólnej płaszczyzny porozumienia w kazaniach ks. Józefa Tischnera, gdyż oczywiście o nim mowa, znaleźć można wiele, ograniczę się jednak wyłącznie do wymienienia kilku najbardziej rzucających się w oczy. Dostarcza ich lektura przepowiadań ujętych w dwóch zbiorach *Boski Młyn* i *Idzie o honor*¹⁰.

Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że obydwa tomiki zawierają kazania skierowane do mieszkańców Podhala i na Podhalu najczęściej wygłaszane. Nic zatem dziwnego, że przepełnione są gwarą góralską, która przecież znakomicie spełnia w takiej sytuacji funkcję tworzenia wspólnoty i to nie tylko dlatego, że – co oczywiste – zwiększa emocjonalizację odbioru, niesie w sobie sygnały niezbędne dla zjednania przychylności słuchaczy, ale też ze względu na fakt następujący: otóż posługiwanie się gwarą łączy się tu z jej wyraźną afirmacją, utrwała w dodatku w słuchaczach nie zawsze przecież stabilne – poczucie tożsamości kulturowej itd. Nietrudno jednak zauważyć, że w obydwu zbiorach sprawy są bardziej złożone. Już bowiem na pierwszy rzut oka widać, że nie sposób tu mówić o jakiejś całkowitej przezroczystości gwary, o jej wtopieniu w kontekst sytuacji, co mogłoby zachodzić, gdyby odgrywała ona rolę jedyne go języka: języka własnego, szczelnie wypełniającego kontur wypowiedzi, co w efekcie prowadziłoby do automatycznego niejako jej odbioru. Tymczasem w kazaniach ks. Tischnera rzecz wygląda zupełnie inaczej, mianowicie gwarą współlistnieje w nich i współgra z językiem literackim. Proporcje bywają oczywiście różnie rozłożone, czasami język literacki wyraźnie

¹⁰ J. Tischner, *Boski Młyn*. Kraków 1992; *Idzie o honor*. Kraków 1994. Od tej chwili posługiwać się będę skrótami BM i IOH z podaniem stron.

dominuje, uzupełniany jedynie krótkimi gwarowymi inkrustacjami. czasami dzieje się odwrotnie – gdy gwara z kolei wysuwa się na pierwsze miejsce. Rzec by więc należało, że dają się tu dostrzec – i to na różnych piętrach wypowiedzi – ewidentne sygnały stylizacji widoczne między innymi właśnie w owej zamierzonej dwujęzyczności. Co więcej – jak się zdaje – z premedytacją zacierane są te oznaki, które pozwalałyby mówić o wyraźnej prymarności, nadrzędności, jednego ze stylów językowych. Sytuacja taka stwarza dodatkowe korzyści wynikające z symbiozy, swoistej komplementarności dwóch sposobów mówienia. Taka właśnie wzajemna zależność nie tylko wzmacnia efekt perswazyjny, ale też służy ujawnieniu tendencji przeciwnej do tej, którą można by nazwać zatrzaśnięciem w pułapce wprowadzie wspólnego, ale tym samym hermetycznie zamkniętego świata.

Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w obrębie samej sytuacji narracyjnej kazań. Otóż – niezwykle często spotkać tu można 1. osobę liczby mnogiej. Przy czym z możliwych zakresów znaczeniowych narracyjnego „my”, gdzie albo przybiera ono postać $my = ja + oni$ (tzw. forma eksklusywna), albo kształt: $my = ja + wy$ (tzw. forma inkluzywna) w kazaniach pomieszczonych w obydwu zbiorach występuje wyłącznie typ drugi, w oczywisty sposób potęgujący wrażenie wspólnoty. Ale też „my” nie jest tu jedyną formą osobową, niejednokrotnie bowiem ulega ono rozwinieciu, rozszczepieniu na formy osobne: „ja” – „wy” np.: „W dniu dzisiejszym chciałbym się zastanowić bliżej – razem z Wami” (IOH 14) itd. Z kolei 2. osoba liczby pojedynczej („ty”) występuje rzadziej, co zresztą nie oznacza, że nie ma jej wcale: pojawia się przede wszystkim na zasadzie bezpośrednich postulatów¹¹, nie ona jednak dominuje. Zazwyczaj – niesłuchanie przecież ważny – efekt wspólnoty powstaje tu, tworzy się i umacnia w toku kazania; jest więc niejako rezultatem spotkania, a nie narzuconym z góry i od razu, sztywnym schematem. Nawiasem mówiąc, nawet właśnie, wspomniane przed chwilą, formy osobowe temu służą, albowiem

¹¹ [*Mądrość to jest ślad Boga na ziemi*] (BM), czy *Trubadur polskiej Pamiłki Biedy* (IOH).

stosunkowo często początkowe relacja: „ja” – „wy” dopiero w końcowej części kazania przekształca się w narracyjne „my”. Ponadto przez cały czas konsekwentnie wydobywa się tu i podkreśla specyfikę sytuacji przestrzennej: mówiący wprawdzie przychodzi z zewnątrz, ale jednocześnie nie może być traktowany jako ktoś obcy. Opozycja bycia „stąd” i „stamtąd” jest w ten sposób jednocześnie i przywoływana i zacierana stwarzając sytuację ze wszech miar dogodną, podsyca bowiem efekt tożsamości i inności zarazem, co łączy się z efektem budowania wspólnoty otwartej na inny, zewnętrzny względem niej świat.

Warto w tym momencie przyjrzeć się swoistej deklaracji, w której niejako wprost sformułowane zostały zasady przepowiadania, a także model porozumienia ze słuchaczami. Oto fragment ze wstępu do zbioru *Boski Młyn*, w którym zresztą także współgrają ze sobą wymienione przed chwilą formy osobowe:

Moi Ostomili! Nie nazywojcie tego ani kazaniami ani homiliami, bo to nie to. Som to „ozmyślania z pokazywanym i pokazywanie z ozmyślanym”. Jo stoje troche wysyj i pokazuje palcem świat i niebo, mówiący: patrzojcie. Wy patrzycie. I tak se wej opowiadomy o myślach, wtore się rodzom. Kieby nie Wy, to by mnie nie było.

Od razu widać, że próżno by tu szukać autorytarnego, nakazowo-zakazowego sposobu oddziaływania na odbiorców (co zresztą nie oznacza z owego oddziaływania rezygnacji całkowitej. W pewnych sytuacjach okazuje się bowiem przydatne i wręcz niezbędne¹²). Przyjęta rola pośrednika („Jo stoje troche wysyj [...] Kieby nie Wy, to by mnie nie było”), odzwierciedla się w kazaniach za pomocą wielu jeszcze, prócz wymienionych już, sposobów. Jednym z nich okazuje się, postulowana także właśnie we wstępnej deklaracji, próba przekraczania granic tradycyjnych konwencji gatunku („Nie nazywojcie tego ani kazaniami ani homiliami”)¹³. Kwalifikacja gatunkowa zostaje zresztą

¹² *Mądrość to jest ślad Boga na ziemi* (BM 73).

¹³ Tendencji i prób tego rodzaju we współczesnym kaznodziejstwie znaleźć można więcej. Por. np. znamienity tytuł wyboru kazań ks. M. Malińskiego *Kazania do mnie i do ciebie* [podkreśl. – A.Ł.], czy poetyckie kazania ks. J. Twardowskiego.

czytelnikowi zbiorku wprost podsunęta („Som to «ozmyślania z pokazywaniem i pokazywanie z ozmyślanym»”). Owo rozszerzenie formuły gatunkowej, a raczej spiętrzenie niektórych przynajmniej form gatunkowych wyraźnie daje się zauważyć w każdym niemal kazaniu. Nawarstwieniu temu sprzyja między innymi właśnie, wspomniana przed chwilą, stylizacja na gwara góralską, stylizacja, która – pośród wielu swoich funkcji – umożliwia wprowadzenie elementów charakterystycznych dla gatunku gadki góralskiej, z typowymi dlań bezpośrednimi zwrotami do słuchaczy, sygnałami początku i końca opowieści (np. „Posłuchajcie, co się tutaj dalej dzieje” IOH 83; „Trza bee kończyć. Bee już dość tego” IOH 71 itd.), czy też motywuje wpłatanie góralskich przyspiewek. Oczywiście to nie wszystko: mnożą się tu bowiem inne gatunki, kazaniu zresztą z założenia nieobce, takie chociażby jak: apokryf, legenda, baśń – które zazwyczaj przybierają kształt zalegoryzowanych paraboli; krzewią się też niezwykle ważne i wspomagające niepowtarzalność „ozmyślań”: anegdota, ironia i żart. Wszystkie one łączą się z rozmnożeniem ról narracyjnych: od góralskiego bajora począwszy na filozofie kończąc.

Ale na tym nie koniec: niezwykle istotną funkcję pełni tu bowiem cytat, który zresztą także przyczynia się do zwielokrotnienia ról i spiętrzenia gatunków. Otóż niemal z reguły, gdy w kazaniu pojawia się opowiadanie i to niezależnie od funkcji, jaka została mu przeznaczona, możemy być prawie pewni, że wysłuchamy fragmentu ze zbioru *Na Skalnym Podhalu* Kazimierza Przerwy-Tetmajera. To właśnie te cytaty mają prawo wypełnić miejsce niemal wszystkich fabularyzacji przenikających kazania. Rzecz jasna znaleźć można odstępstwa od tej reguły, ale samo zjawisko w swojej częstotliwości warte jest uwagi. W dodatku nie tylko ze względu na fakt, że w ten sposób także wytwarza się swoista więź między mówiącym a audytorium. Równie istotna wydaje się chociażby zależność między oczekiwaniami słuchaczy znających swego kaznodzieję, a oczekiwań tych spełnieniem.

Oczywiście, powszechnie wiadomo, że cytaty z literatury pięknej nie są i nie były w kazaniach czymś niespotykanym, można prze-

cież natknąć się na nie stosunkowo często. Ale zazwyczaj są to krótkie fragmenty, sentencje, niejednokrotnie funkcjonujące już w społecznym obiegu w charakterze skrzydlatych słów¹⁴. Właśnie taki sentencyjny charakter cytatów zdaje się często dominować. Służą one wówczas przede wszystkim ilustracji głównej myśli, pointowaniu sensów, nie wspominając już o takich zjawiskach jak po prostu chęć wzbogacenia tekstu homilii, czy posłużenie się przywoływanym tekstem jako ogniwnem w łańcuchu kompozycyjnym. Należy też podkreślić, że zauważalne czasami we współczesnych kazaniach przesadne wręcz nagromadzenie cytatów tworzące składankę maksym i sentencji, niesie w sobie łatwo zauważalne niebezpieczeństwa, prowadzić może bowiem w prostej linii do przesytu i zniechęcenia odbiorcy, nie mówiąc już o spotykanej też czasami całkowitej dysfunkcjonalności¹⁵.

Znowu jednak przyznać trzeba, że w kazaniach ks. Tischnera rzecz wygląda inaczej. Przede wszystkim: cytaty-skrzydlate słowa (np. z Norwida czy Słowackiego) pojawiają się tu raczej sporadycznie, a wówczas niemal z reguły poddawane są głębokiej interpretacji. Znacznie częściej napotkać można obszerne fragmenty, rozbudowane narracje. Wtedy właśnie, prawie zawsze, spodziewać się należy wspomnianych przed chwilą opowiadań Tetmajera.

Co szczególnie istotne: cytowane są wówczas całości ujmujące w sobie ciągi zdarzeń, zachowania postaci; opowiadania sąsiadują tu więc z opisami, dialogi z rozmyślaniami bohaterów; pełnia i bogactwo narracyjne zostają zatem zachowane i nienaruszone. Z pozoru mogłoby się wydawać, że tylko i wyłącznie chodzi tu o umacnianie poczucia kulturowej jedności, o odwoływanie się do tych wątków, które „ludowi przyswajają refleksyjną prawdę o nim samym”¹⁶, zwłaszcza

¹⁴ Interesują mnie w tym momencie wyłącznie cytaty z literatury pięknej, nawiązania do Biblii nie wchodzą w ogóle w zakres moich rozważań.

¹⁵ Problem ten poruszony został m.in. we wspomnianych już artykułach w „Więzi” 1993, nr 3.

¹⁶ To fragment artykułu ks. J. Tischnera *Zaśpiew na sztukę narodową*. W książce zbiorowej: *Między Tatrami a Niebem. Studia o Kazimierzu Przerwie-Tetmajerze* w wydłoszone na sesji w Ludźmierzu 14 czerwca 1986. Nowy Sącz 1987.

że w samych kazaniach podkreśla się, w związku z cytatami ze *Skalnego Podhala* fakt, iż „są to jakby takie rozważania, rozmyślania nad tym światem czynione przez górali i zapisywane przez pisarza” (BM 56). Oczywiście funkcje te są niezaprzeczalne, ale nie jedyne. Stwierdzenie, że w grę wchodzi tu wyłącznie przywołanie legend góralskich byłoby wnioskiem co najmniej pochopnym. Twórczość Tetmajera okazywałaby się przy takim podejściu jedynie czymś w rodzaju poręcznej mediatyzacji, zgrabnej formy pośredniczącej w przedstawieniu potrzebnych w danej chwili exemplów, a w ten sposób cytowane narracje funkcjonowałyby całkowicie poza swoją literackością.

3

W tym miejscu należy spytać, jakie w ogóle mechanizmy dają się zaobserwować w chwili wprowadzenia cytatu – a zwłaszcza rozbudowanego przytoczenia: opowiadania, opisu itd. w obręb mowy własnej.

Otóż przede wszystkim zachodzi wówczas swoiste dla przywołania cudzej wypowiedzi zjawisko podwójnej, dwutorowej narracji i – tym samym – pojawia się efekt kompozycji ramowej: wypowiedź cytowana w ramach wypowiedzi własnej. Kwestią pierwszej wagi okazuje się zatem zależność między tekstem w cudzysłowie (przytaczonym, cytowanym) a jego pierwotnym układem odniesienia. Istotna bywa tu gra między pierwotnym kontekstem, kręgiem kulturowym, do którego cytat należał lub należy a „nowym” kontekstem, do którego został wprowadzony. Dwutorowość narracji prowadzić może do wyraźnego napięcia, gdy na przykład wprowadza się dany tekst po to, by z nim polemizować, ale może też zaistnieć zjawisko inne, celowego mianowicie współgrania dwóch narracji, symbiozy między cytatem a jego ramą. Elementy dialogowej interakcji zawsze jednak pozostają nawet jeśli polegają na współbrzmieniu w tej samej tonacji. Nie sposób jednak nie podkreślić, że sytuacja brzemiennea w skutki daje się

zaobserwować wtedy, gdy mamy do czynienia nie tylko z przeniesieniem tekstu w obręb jednego gatunku (gdy np. są to cytaty z kazań Jana Pawła II), czy z innego gatunku, ale kiedy zarazem zachodzi przemieszczenie z jednego typu dyskursu w drugi; gdy – na przykład – to, co literackie przeszczepione zostaje na grunt, mówiąc najogólniej: nieliterackości, a zwłaszcza, gdy wykorzystuje się dla celów perswazyjnych to, czemu charakter perswazyjny zazwyczaj jest obcy.

A zatem: co dzieje się w chwili połączenia dwóch rodzajów dyskursu, czy jeszcze dokładniej rzecz biorąc – gdy cytat z utworu literackiego wykorzystany zostaje w kazaniu w konkretnej funkcji, mianowicie jako *exemplum*?

Oto dwie uwagi. Po pierwsze, można by – jak się zdaje – mówić o pewnych podobieństwach między mechanizmami rządzącymi cytatem a zasadami organizującymi *exemplum*, albowiem i w jednym, i w drugim przypadku sprawą istotną stają się relacje między ramą, a więc: nowym kontekstem, dyskursem (w interesującej nas sytuacji dyskursem kazania) a wnętrzem, drugą płaszczyzną (cytatem, *exemplum*). W *exemplum*

historia, fabuła i argumentum [tj. rodzaje opowiadania oparte na faktach autentycznych, fantastycznych lub prawdopodobnych] nabierają nowego znaczenia w sprawie *in causa*. Inaczej mówiąc, a używając współczesnej terminologii semiologicznej *exemplum* korzysta z relacji „spoza sprawy” jako z planu wyrażania dla planu treści „w sprawie”¹⁷.

W obydwu przypadkach trudno zatem mówić o autonomiczności¹⁸. Wynika stąd następna paralela, która sprowadza się do tego, że zarówno cytat jak i *exemplum* cechują się otwarciem dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, ze względu na pamięć kontekstu, z którego się wywodzą. Wspominałam już o tym w związku z cytatem. W przypadku *exemplum* rzecz ma się podobnie, zazwyczaj bowiem niesie ono

¹⁷ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*. Wrocław 1990, s. 110.

¹⁸ Por. także uwagi A. Gelley’a w książce *Unruly Examples: On the Rhetoric of Exemplarity*. Ed. by A. Gelley. Stanford 1995.

w sobie także pamięć prymarnej jedności, z której pochodzi, wychyla się z reguły w stronę całości, z której zostało wyjęte. Może nią być konkretne źródło przykładów na przykład Biblia, czy zbiór mitów lub legend, mogą to być zdarzenia z historii (Cyceroniańskie *historia magistra vitae*), mogą to być wreszcie zdarzenia albo wyjęte z otaczającej nas rzeczywistości, albo też hipotetycznie założone (podobnie dzieje się w przypadku fikcji heurystycznych w tekstach naukowych) itd. Ponadto w obydwu przypadkach: a więc cytatu i *exemplum*, mówić należy również o ich podporządkowaniu nadrzędnemu dyskursowi, w którego obrębie zostają umieszczone. Tak więc w grę wchodzi tu podwójny brak autonomiczności widoczny po pierwsze w zależności od kontekstu pierwotnego, po drugie w podrzędności względem głównego dyskursu.

Druga uwaga wiąże się z faktem następującym: otóż w niektórych przynajmniej sytuacjach, prócz analogii między mechanizmem cytatu i *exemplum*, daje się także dostrzec zjawisko nakładania i tożsamości. Dzieje się tak wtedy, gdy cytat po prostu wypełnia sobą *exemplum* całkowicie przejmując tym samym jego rolę. Kumulują się wówczas zazwyczaj funkcje perswazyjne.

Przyjmując tu szerokie pojmowanie *exemplum*¹⁹, zakładam taki jego zakres, jaki odnotować można m.in. we współczesnym pojmowaniu tego terminu. Zakładam więc, że w skład jego funkcji, gdyż one właśnie przede wszystkim mnie interesują, wchodzi – co chyba najbardziej oczywiste – dostarczanie zarówno wzorów pozytywnych, godnych naśladowania jak i negatywnych – ku przestrodze; a więc na zasadzie bądź imitacji bądź odrzucenia pewnych zachowań i postaw; w ten sposób skuteczność perswazyjna polegałaby na etycznej transformacji słuchaczy. *Exemplum* bywa wówczas nasycone niezwykle

¹⁹ Exemplum już w czasach średniowiecznych traktowano jako każdą wtrąconą opowieść: „W średniowieczu wyraz *exemplum* może również oznaczać każdą opowieść, «która służy do wyjaśnienia nauki teologicznej»”. Cyt. za: E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Tłumaczenie i opracowanie A. Borowski. Kraków 1997, s. 67.

przejrzystym, czasem apodyktycznym dydaktyzmem. Ale przyjmuje, że może ono też służyć jako ilustracja założonej tezy, unaocznia wtedy ideę pośrednio przyczyniając się do jej wyjaśnienia. i także przyczyniając się do etycznej przemiany słuchaczy. Okazuje się zatem niezbędne w sferze poznawania świata, co więcej jawi się jako przydatne i niemal nieocenione również wtedy, gdy pomaga uchwycić to co w inny sposób jest trudno – lub w ogóle nieuchwytnie²⁰. Tak więc *exemplum*, które funkcjonuje jako zobrazowanie pewnej tezy, jako ilustracja idei, służy i wspomaga argumentację dyskursu, któremu jest podporządkowane. Z reguły rządzi tu zasada analogii (teza i jej ilustracja w formie przykładu; albo: podobieństwo między wyliczanymi przykładami). *Exemplum* ponadto – jak wiadomo – wymaga od odbiorcy indukcyjnego wnioskowania, ale jednocześnie rozbudza jego emocje. I to na różne sposoby. Między innymi niejako zmusza go do empatii, do wczuwania się w sytuację bohaterów opowiadania, czemu sprzyja częsty tu efekt unaocznienia (*hypotyposis*) przedstawianych zdarzeń. Co istotne – wzorcem – tropem dla *exemplum* jest synekdocha: część z całości, która w dodatku jednocześnie niejako miniaturyzuje w sobie całość, której służy²¹. Sama efektywność *exemplum*, jego moc perswazyjna zależy – rzecz jasna – od wielu czynników, trzeba jednak przyznać, że sprawą dużej wagi, okazuje się tu właśnie źródło, a więc zasób, z którego czerpane są przykłady.

Jedno z pewnością nie ulega wątpliwości: opowiadanie w funkcji *exemplum*, skoro funkcjonuje jako współnik, pomocnik, czy niezbywalny wręcz element w toku argumentacji, siłą rzeczy niejako podlega instrumentalizacji. Inaczej mówiąc, zazwyczaj występuje w ciasnym gorsecie służebności, a subordynacja jest warunkiem jego zaistnienia w tekście. Co zatem dzieje się w sytuacji, gdy w funkcji takiej znajduje się fragment dzieła literackiego? Czy zawsze musimy mieć do

²⁰ Por. *Unruly Examples*, s. 9.

²¹ Mówiąc o synekdosze i wewnętrznej miniaturyzacji posiłkuje się konstatacjami J. Hillisa-Millera z artykułu *Parabolic Exemplarity: the Example of Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"*. W zbiorze: *Unruly Examples*.

czynienia z doprowadzoną do skrajności instrumentalizacją tekstu literackiego, którego autonomia, specyfika i istota siłą rzeczy ulegałyby zniweczeniu? I druga sprawa: czy w grę wchodzi jedynie taka transpozycja, która – by tak rzec – ogołaca literaturę, wydzierając z niej jedynie pewien ważny dla celów ilustracyjnych wątek fabularny, konkretny temat, czy poręczną w danej sytuacji maksymę?

Otóż jak się okaże, cytaty z literatury wykorzystywane jako exemplum mogą funkcjonować w sposób bardziej zróżnicowany, mogą bowiem otwierać perspektywy poznawcze odbiorców nie tylko na zasadzie oślepiającego halogenu, w którego ostrym świetle samodzielna spostrzegawczość okazuje się zbędna, ale mogą też działać raczej na zasadzie impulsu, rozbłysku nie natrętnego, ale mocą swą zbliżonego do iluminującej epifanii.

Trzeba tu powtórzyć, że w obydwu zbiorach ks. Tischnera fragmenty z opowiadań tomu *Na Skalnym Podhalu* pojawiają się najczęściej w formie rozbudowanych opowieści, są to zatem tak dobrane fragmenty, które w obrębie kazań nie tracą znamion zamkniętej całości. Dostrzeżenie samej procedury cytowania nie sprawia słuchaczom najmniejszej trudności, ponieważ cytaty zawsze pojawiają się w wyrazistej i niejednokrotnie nawet rozbudowanej ramie metatekstowej, najczęściej zresztą przybierającej kształt bezpośrednich zwrotów do audytorium, w rodzaju: „Mam tutaj, Drodzy moi, jeszcze książkę Tetmajera, w której są bardzo piękne fragmenty o naszym górskim świecie” (BM 56); „Pozwólcie, jeszcze jeden fragment Wam przytoczę” (58 BM); „Moi kochani, jest u Tetmajera takie opowiadanie” (BM 39); „Bocycie, jako roz Tetmajer opisał takiego cłęka” (60 BM); albo inaczej: „Mam tutaj przed sobą historię człowieka z Zaskala, którego życie wyгнаło w daleki świat”, a dopiero we wnętrzu opowiadania: „I pisze dalej Tetmajer” (BM 88) itd. Zarazem jednak – wspomniane już – ciągłe przenikanie dwóch stylów: gwary i języka literackiego powoduje zacieranie się granic; albo – niezwykle rzadko zdarza się, by tekst główny kazania wyraźnie kontrastował z gwarową stylizacją charakterystyczną przecież także dla opowiadań tomu *Na Skalnym Podhalu*.

Rzec by można, że dominuje tu tendencja o charakterze zdecydowanie przeciwnym: otóż niejednokrotnie – choć nie jest to reguła – w momencie, gdy język literacki miękko przechodzi w gwarę, należy się domyślać, że wkrótce w kazaniu zagości fragment Tetmajerowej narracji. Na tej zasadzie tekst „obcy” – w jawny sposób przywołany – staje się tekstem „własnym”, a zatem: przytoczonym i zarazem wspólnym. Efektowi temu służą także inne zabiegi, mianowicie nie zawsze w grę tu wchodzi cytat bezpośredni, przywołany w – jak zwykle się mówi: mowie niezależnej. Taka forma wprowadzie zdecydowanie dominuje (co w tekście wydrukowanym oddane zostaje – prócz wspomnianych już wprowadzających wzmianek metatekstowych – także poprzez kształt graficzny), nie jest jednak jedyna. Pewne bowiem fragmenty zostają streszczone, opowiedziane w toku kazania, przybierają wówczas kształt mowy zależnej, np.: „Mamy przed sobą taką ładną opowieść Kazimierza Przerwy-Tetmajera pt. *Gazda Halny*. Jak to taki gazda jeden wychodził od czasu do czasu w góry, ale nie po to, żeby tam trawę kosić” (BM 19); pewne z kolei wycinki bywają też (choć niezmiennie rzadko) rozsiane na zasadzie mowy pozornie zależnej, czy raczej aluzji do opowiadań, które pojawiły się już w kazaniach wcześniejszych. Tak np. sformułowanie góral pochowany „piersiami ku niebu” (IOH 26) to aluzyjne nawiązanie do cytatu przytoczonego w jednym z poprzednich kazań.

Mechanizm referowania cudzego tekstu, a więc jego opowiadania w mowie zależnej, z założenia łączy się z koniecznością zmian: już nawet poprzez niezbędną w takiej sytuacji selekcję i poprzez pojawiający się wówczas interpretujący opowiadaną fabułę komentarz. Ze zjawiskiem takim mamy także do czynienia w kazaniach ks. Tischnera, jednak komentarz nigdy w nich nie reifikuje przywoływanego fragmentu. Co więcej sam mechanizm – by tak rzec – opowiadania cytatu w mowie zależnej powoduje, że zazwyczaj w pierwszym rzędzie zmianie ulega ukształtowanie językowe i niesiona przezeń informacja implikowana. I znów u księdza Tischnera rzecz wygląda inaczej, stylizacja gwarowa znamienna – powtórzmy – także dla Tetmajera

zostaje, siłą rzeczy, zachowana. Trudno nie zauważyć, że zabieg ten również sprzyja asymilacji tekstu przytoczonego.

Z kolei różnorodność form gatunkowych dostrzegalna w tomie *Na Skalnym Podhalu*, współgra z analogicznym spiętrzeniem, typowym przecież dla kazań zamieszczonych w obydwu zbiorach. W dodatku w Tetmajerowskiej narracji dają się dostrzec wyraźne sygnały stylizacji opartej na wzorcach wypowiedzi ustnej, co niejako ułatwia wtopienie ich w kontekst kazania. Symbioza ma tu więc charakter wielostronnie ugruntowany. Wszystko to wcale jednak nie oznacza zatarcia granic między dwoma wypowiedziami, symbioza idzie tu bowiem w parze z sygnałami dystansu (choć pozbawionymi elementów polemiki) ujawniającymi się na różne sposoby, między innymi poprzez chociażby – wspomniane już – wyeksponowanie samego mechanizmu cytowania; poprzez interpretujący komentarz; i wreszcie poprzez podkreślanie innego typu dyskursu, do którego należą cytowane fragmenty.

I znów pytanie: czy taki właśnie specyficzny typ asymilacji widoczny na różnych poziomach wypowiedzi przyczynia się do traktowania opowiadań Tetmajera jako jedynie repertuaru dobrze dopasowanych przykładów?

Rzecz znamienna: gdyby chcieć szukać wśród cytatów z Tetmajerowskich opowiadań wyłącznie jawnie, czy apodyktycznie dydaktycznych exemplów, okazałoby się, że rola tego typu pełniona jest dosyć rzadko i przykładów takich zastosowań udałooby się znaleźć znikomą ilość. Co oczywiście nie oznacza, że nie ma ich wcale, jednak – jeśli już się trafiają, wówczas ukazane w nich zdarzenia najbliższe są faktom autentycznym (np. funkcjonująca jako przykład „ku przestrodze” opowieść o Wojtku Chrońcu: „Opowiadanie *Jak wzieni Wojtka Chrońca* jest oparte na prawdziwym wydarzeniu” (BM 47). Nieporównanie częściej niż jaskrawemu dydaktyzmowi służą one zbliżeniu pewnej prawdy ogólnej, służą bowiem głównie wyjaśnianiu, a nie bezpośredniemu nakazywaniu, a więc funkcjonują nie jako zbiór wytycznych, podręcznik, przewodnik w działaniu, lecz jako pomoc we wnioskowaniu, a także osądzaniu, krótko mówiąc właśnie – w kształtowaniu przekonań.

Co wreszcie najważniejsze: jednym z przewijających się wątków myślenia, z często powracających w kazaniach motywów jest widzenie świata, umiejętność patrzenia nań i dostrzegania w nim tego co nie zawsze daje się łatwo uchwycić – a wtedy literatura okazuje się nieoceniona.

Tym właśnie kwestiom chciałabym się dokładniej przyjrzeć.

4

Oto jedno z kazań, w wydaniu książkowym opatrzone znamienym tytułem *My tu dziś świadczymy za Sabalom* (BM 28), które rozpoczyna się w ten sposób:

Istnieje takie wierzenie, a raczej może jakaś legenda, że sąd Boga nad artystami będzie sądem szczególnym. Bo to inni ludzie. Na przykład człowiek czynu stanie na Sądzie Ostatecznym pośrodku między swoimi czynami i Bóg będzie go sądził z jego uczynków. A zaś myśliciel, człowiek nauki, stanie na Sądzie Ostatecznym pomiędzy swoimi myślami i odkryciami, i Bóg będzie go sądził z jego myśli. Natomiast artysta stanie przed Bogiem sam. Wszystkie bowiem jego dzieła zostaną na ziemi. Dzieło artysty jest jakby znakiem przy drodze, drogowskazem do miasta prowadzącym. Kto znalazł się w mieście, ten nie potrzebuje drogowskazu. Drogowskazu potrzebują ci, co błądzą. Artyści, wielcy budowniczkowie drogowskazów, staną więc przed Bogiem na Sądzie Ostatecznym ubodzy, nadzy, bez wielkich czynów, bez wielkich naukowych myśli. I kto wtedy za artystami przemówi?

Niezwykle wyrazista rama metatekstowa tworząca wstęp, wprowadzenie do opowiadania, służy nie tylko określeniu wymiaru gatunkowego („Istnieje takie wierzenie, a może raczej jakaś legenda”), ale pozwala w dalszym swoim ciągu przejść od opowiadanych zdarzeń do wyjaśnienia roli artysty i tym samym funkcji sztuki. Tę część pointuje pytanie retoryczne: „I kto wtedy za artystami przemówi?”.

Zarazem jednak całośćka ta tworzy – jak się okaże – mikroschemat kompozycji całego kazania, już bowiem w następnej części rzecz

się poniekąd powtarza, choć tym razem z pomocą opowiadania z tomu *Na Skalnym Podhalu* pt. *O Zwyrtałowi muzyce*. Otwiera ją takie oto zdanie: „Podobną myśl – wydaje mi się – wyraża słynne, znane opowiadanie Kazimierza Przerwy-Tetmajera” (28-29). Tak więc jako ilustracja, figura przykładowa, pojawia się opowieść o pośmiertnych losach artysty muzykanta. Ale – jak zwykle w takich sytuacjach – cytat łączy się, siłą rzeczy, z selekcją i interpretacją dokonywaną przez narratora zarówno w materiale zdarzeń, jak i także w sposobach narracji. Owa podwójna perspektywa narracyjna widoczna jest, między innymi, w samej – wspomnianej już – zasadzie wyboru. I tak na przykład: w formie krótkiej, zwężonej relacji omówione zostały w kazaniu perypetie Zwyrtały w niebie, rozgardiasz przezeń spowodowany czy propozycje świętego Piotra itd., a więc zdarzenia, które w opowiadaniu Tetmajera zajmują wcale okazałe miejsce. Natomiast w formie zbliżenia i zarazem bezpośredniego cytatu przytoczona zostaje odpowiedź Zwyrtały. U Tetmajera jest to odpowiedź udzielona świętemu Piotrowi, który wprowadzie proponuje Zwyrtałowi miejsce w niebie, ale odosobnione. W kazaniu wygląda to następująco:

Kogo miał Tetmajer na myśli, kiedy pisał swoje opowiadanie? Może siebie samego, a może miał na myśli Sabałę? Nie było dobrze niebu z artystą i artyście nie było dobrze z niebem. Coś trzeba było z tym artystą zrobić. Więc wrócił artysta na ziemię, w góry, w Tatry, wrócił tam, gdzie był ludziom potrzebny a ludzie jemu. Mówił wracając w góry.

Tu właśnie pojawia się bezpośredni cytat:

E, moji śliczni, piękni, jo i tam niebo nojdem. Beem se chodziel po lasak, po dolinak, grający. Beem strzóg, coby starodawne nuty nie wymarły. Siednie chłopok z gęslami przy owcak – zagrom mu cichuńko za turnie. Zaśpiewo dziewce za krowami w upłazie – pomogem jej. Pudom starzy gazdowie w las, drzewo ścinać, zabrzęcem im za usami, jako ojcowie grawali. A nie będzie nikogo, to będzie woda po potokak, będzie las, mnie się hań nie ukotwi, [...] Mnie hań niebo, ka serce²².

²² O wadze tego fragmentu świadczy także kazanie pod takim właśnie tytułem „Mnie hań niebo, ka i serce” i nawiązujące m.in. do tego samego opowia-

Od razu widać, że w przytaczanym opowiadaniu, czy raczej w narracji o opowiadaniu nacisk położony został na dwa zdarzenia: Sąd Boży nad artystą i powrót na ziemię. Rola artysty, jego miejsce w społeczności i w porządku Boskim i zarazem funkcja sztuki stają się tu także – podobnie zresztą jak u Tetmajera – istotą opowieści. Ale motyw sądu nad artystą powtórzy się w kazaniu jeszcze raz – mianowicie gdy sądzony jest sam Sabała: „Stanął Sabała przed sądem Boskim” (29). Po czym znowu, tym razem już w toku dyskursywnym kazania, następuje interpretacja funkcji sztuki, jej pośrednictwa między niebem a ziemią i wyjaśnienie wolności i odmienności artysty:

Ale Sabała był artystą. Pozostawił po sobie dzieło, którym ciągle jeszcze żyjemy. On jest pośród nas, tu na ziemi, między nami. Sabała był jakby tym mostem, po którym ludzie dochodzili prawdy gór. Są ludzie, „co mają oczy ku widzeniu, a nie widzą i mają uszy ku słyszeniu, a nie słyszą”. Ludziom takim trzeba otworzyć oczy, otworzyć uszy. I to jest właśnie zadaniem artysty: otwierać oczy i uszy! Artysta dokonuje jakby drugiego stworzenia świata. Bóg stworzył świat dla siebie, a artysta stwarza świat dla ludzi, dla nas. Artysta pokazuje prawdę świata, bez artysty ludzie chodziliby po świecie jak we śnie [...] Sztuka, sztuka – moi Drodzy – to jest pierwsza szkoła prawdy. [...] Artyści – moi drodzy – to także wielcy czciciele piękna. Jeśli mówią o prawdzie, to zawsze w osnowie piękna. Artyści żyją przez piękno i umierają przez piękno. Z piękna bierze się siła tych znaków, które stawiają artyści. A czymże jest piękno? Na to pytanie nikt jeszcze nie odpowiedział. Ale wiadomo jedno: ono jest jak światło, które do nas przychodzi z drugiej strony świata [...] Dzięki artyście jest ono [piękno] wiekuiste. [...] I nic nie jest wolne. Choćby chciało być wolne to nie jest. Ale piękno jest wolne. Ono jest wolne, nie przywiązane do niczego, jest wiekuiste. I dlatego, kiedy człowiek pięknem się nakarmi, to mu skrzydła do duszy przyrastają. I czuje w duszy swojej wolność. Znaki, które buduje artysta, prowadzą na drugą stronę świata. Tam gdzie wszystko jest wiekuiste tam, gdzie wszystko jest dobre, gdzie wszystko jest wolne. Ale to są tylko znaki. I kiedy się zacznie ten wiekuisty świat, kiedy się już ten próg świata przekroczy, to znaki muszą pozostać tu na tej ziemi. Żeby tu były potrzebne (30-32).

dania – w tomie: *Idzie o honor*, s. 64. Tu nb. pojawia się ten sam, nieco rozszerzony cytat.

Przejdźcie od sceny sądu nad artystą od ukazania jego inności i zarazem także jego ludzkich, grzesznych ułomności, poprzez pochwałę sztuki i pochwałę piękna aż wreszcie do ukazania roli sztuki – kompozycyjnie obraca się wokół opowieści o Zwyrtałe. Tetmajerowska narracja tworzy tu przeszło konstrukcyjne, pozwalające na ciągłą oscylację między tym co jednostkowe (Zwyrtała – Sabała – Tetmajer) a tym co uniwersalne. Paralela idzie zatem w parze z połączeniem tego co poszczególne z tym co uogólnione. Tak więc efekt przekonywania spotęgowany zostaje dzięki chwytowi amplifikacji „polegającej na mówieniu o czymś na różne sposoby dotąd, aż nagromadzona energia słów wyzwoli siłę perswazji”²³. Co więcej – przejrzysty schemat fabularno-przestrzenny (od ziemi do nieba i z powrotem i w efekcie odnajdywanie nieba na ziemi poprzez sztukę); charakterystyka postaci: odmienność artysty (opozycja on – my), samotność (sam na sądzie) znajdują w dalszej części kazania wyrazistą wykładnię perswazyjną, która kształtuje się w następujący sposób: od osądu, oceny

Sabała był człowiekiem pobożnym. Pobożnym na swój sposób i więcej w tej pobożności było może tego „swojego sposobu”, jak pobożności powszechnie obowiązującej. Pewnie był Sabała pracowity, ale bodaj to z taką pracowitością! Wiedziała coś o tym jego ślubna małżonka... Powiedział raz o sobie tak: „Od małego miałem chętkę do strzylania”. To to wej! O tej chętnie na Sądzie Boskim lepiej milczeć! (30),

poprzez wyjaśnienie odmienności artysty i zarazem wywołanie u słuchaczy empatii: emocjonalnego wczuwania się w losy postaci i poczucia jedności, aż do wspólnego świadczania za nim. Kazanie kończy się bowiem poleceniem Bogu i wspólną modlitwą. Powraca tu narracyjne „my”, w którym odmienność, samotność twórcy nabiera innego charakteru. Albowiem „ja” artysty pozostając inne i w inności wolne, łączy się jednak z tymi, dla których tworzył: „My tu dziś świadczymy za Sabałem. Świadczymy za n a s y m i [podkreśl. A.Ł.] artystami” (33).

²³ K. Burke, *op. cit.*, s. 111.

Fakt, że w końcowej części kazania, w intonowaniu modlitwy za Sabatą i poleceniu go Bogu powraca nie tylko forma „my”, lecz także gwara wydaje się w takiej sytuacji oczywisty.

5

Ale pamiętać trzeba o tym, że ujęcie funkcji sztuki, czy to z pomocą fabuły czy dzięki wyjaśnieniom danym w toku bezpośrednim, dyskursywnym to tylko jedna z możliwości, które znaleźć można we współgraniu kazań ks. Tischnera z opowiadaniem Tetmajera. Otóż fabuła wcale nie zawsze w cytowanych narracjach okazuje się sprawą pierwszej wagi, ponadto nie zawsze w grę wchodzi – na przykład – charakterystyka postaw (choć to przecież – jak wiadomo – jedna z częstych funkcji *exemplum*), równie dobrze może w takiej sytuacji, w takiej roli pojawić się fragment opisu, sposobu widzenia świata. Co bowiem niesłychanie ważne, w kazaniach znajdują się także cytaty z Tetmajerowskich opowiadań ujmuje w sobie właśnie samo widzenie świata. Wystarczy przypomnieć kazania *Każda chwila będzie darem* (BM 56-57), *I człowiek to jest jakby boski młyn* (BM 12). Trudno nie oprzeć się pokusie i nie zacytować fragmentu: „Posłuchajcie, jak ten gazda dziwował się górą”. I tu następuje cytat, którego częśćkę jedynie przytaczam:

Patrzy się wierchy takie jak ze mgły, gdzieś tam od Lodowego przebieła, rózge świat. I wyszedł taki skrawek światła, jakżebyś skrzele od białego kapelusza wystawił. Patrzy Jędrzej, ono się dźwiga to światło, taki obłoczek różany, leciuteńki, cichutki. I wyjechało takie słońce, jakoby się porosiło kasi w dolinak, jakieś mokre, wilgotne, wypłynęło tak do pół spoza turni i pyta się: „Ze po cóżeś ty haw prziseł, Jędreku, tak rano?” (19).

Co ważne; w sytuacji takiej wykorzystywane są z reguły te teksty, które wprowadzają medium pośredniczące; świat opisywany to wówczas najczęściej świat postrzegany przez konkretną postać lite-

racką, np. „Medytuje sobie taki góral na temat lasu” (BM 56), „Posłuchajcie, jak ten gazda dziwował się górcom” (BM 19), czy Maciek, który „dubelt telo widzi co prędzej” (BM 71), po cytacie z opowiadania *Gazda Halny* padają słowa: „Ino człowiek tak potrafi podglądać te lasy” (20). Chyba nie ma potrzeby dodawać, że za każdym razem chodzi w dodatku o taki opis, którego przedmiot jest słuchającym szczególnie bliski, nie mówiąc już o tym, że podmiotem percypującym jest też za każdym razem ktoś z tego samego, znanego odbiorcom, kręgu przestrzennego. Dlatego między innymi, łatwo – jak należy sądzić – przychodzi słuchaczom utożsamienie się z jego punktem widzenia, z jego perspektywą. Wyeksponowanie perspektywy patrzącego – znamienne dla narracji personalnej typowej dla epoki, w której tworzył Tetmajer – zostaje tu zachowane i co więcej, wręcz spotęgowane, podkreślone w ramie wyjaśniającej. Na plan pierwszy wysuwa się zatem sam akt postrzegania świata, widzenie go poprzez czyjąś świadomość, czyjąś percepcję, tym samym kwestią pierwszej wagi okazuje się sama procedura poznania i obcowania ze światem. Tworzy się więc trojaka perspektywa: postaci utworu – narratora opowiadania – i kaznodziei. Wszystkie one nakładają się na siebie i wzajemnie oświetlają, mamy tu bowiem do czynienia po pierwsze – z innym, nietypowym postrzeganiem świata ukazanego wewnątrz opowiadania; po drugie – z odmiennością widzenia świata znamiennej dla literatury i sztuki w ogóle; i po trzecie – z wydobywaniem, eksponowaniem tej odmienności i zarazem jej roli i znaczenia (także właśnie poprzez sam dobór cytatów) już w toku dyskursywnym kazania.

I wreszcie sprawa najważniejsza: otóż – co na różne sposoby, jak próbowałam to pokazać, sygnalizowane jest w kazaniach – świat dany poprzez literaturę to nie tylko świat widziany inaczej, to zarazem, a właściwie tym samym świata tego afirmacja. Rzeczywistość – zazwyczaj niepochwytana i przesłonięta codziennością – ujawnia swoje inne oblicze dzięki odsłonięciu poprzez sztukę, poprzez sztuce właściwy sposób. Afirmacja świata okazuje się więc tu poniekąd także afirmacją literackości w jej sposobie świata tego odkrywania. Powtórz-

my: cytat pojawia się też i po to, by pokazać sam sposób patrzenia, inne spojrzenie na rzeczywistość, funkcjonuje jako – by tak rzec – demonstracja możliwości literatury w jej ukazaniu tego, co zazwyczaj ukryte i niepoznane. Uobecniona w kazaniach wartość i istota sztuki wyjaśnia zarazem rolę twórcy, który – wolny i niezależny – potwierdza i apoteozuje byt, odsłaniając i ukazując świat jako dar Boży. Opisywanie świata to zarazem – dodajmy – nadawanie mu znaczeń, sięganie prawdy: „znaków do Wiekuistości”. Co zresztą wcale nie musi iść w parze na przykład z tematyką religijną literatury.

A zatem – „Dubelt telo widzieć, co prędziej” (BM 71) to widzieć ślady Boga na ziemi i pośrednio przecież także znaleźć drogę do samopoznania, do wolności, świadomego wyboru postępowania i wreszcie kształtowania samego siebie. Nie darmo tak wyraźnie zaznaczona zostaje (nawet w analizowanym kazaniu o Sabale) paralela między sztuką a stworzeniem świata: „Góry, fłóre Tyś stworzył na świecie, oni [artyści] stworzyli w naszej duszy” (33), „Artysta dokonuje jakby drugiego stworzenia świata” (33).

Ale owo sięganie głębi może być dane także, między innymi – a właściwie zarazem – poprzez kulturę ludową: „Kultura ludowa nie się w sobie znakomite widzenie świata. Takiego widzenia świata nie uświadczysz Bracie u żadnego pisarza, nawet największego”. I zaraz potem: „Zacytuję raz jeszcze Tetmajera. Zwróćcie uwagę, w tym fragmencie, który przeczytam, jak tu jest widziany świat” (BM 69).

I tu koło się zamyka: trudno przecież nie zgodzić się z faktem, że owa powtarzalność nawiązań, powracające cytaty z opowiadań Tetmajera – stwarzają efekt ciągów zdarzeń, podań, które układają się w pełnię, w mityczną czasoprzestrzeń. Sygnały dawności, znaki konkretnej epoki są zazwyczaj w kazaniach ks. Tischnera wyciszone, pozostaje natomiast – odczuwalny zresztą też u Tetmajera – efekt wiecznej aktualności połączony z apoteozą tego, co wolne i niezależne. Rzecz by więc można ponownie, że tym samym spotęgowaniu ulega – także przecież dostrzegalna u twórcy *Na Skalnych Podhalu* – mitologizacja legend tatrzańskich, ale znowu, powtórzyć trzeba, nie ma tu mowy

o, niebezpiecznym w takich sytuacjach, braku dystansu, nadmiernym patosie czy sentymentalizmie. Nic z tych rzeczy. Właśnie – wspomniana już – gra dystansem święci tu swoje triumfy. Jak wiadomo, chwytem w takiej sytuacji niezawodnym, wzmagającym także efekt autorefleksji jest oczywiście humor – a to przecież ostatnia rzecz, której by brakowało kazaniom ks. Tischnera. Osiągany w ten sposób dystans wiadać nawet w aluzjach do cytatów i właśnie do Tetmajerowskiej pełni. Oto tylko próbka tego stylu:

Po czym poznać diabła? Odpowiedź na to pytanie jest – jak dobrze wiemy – u Tetmajera, bo u Tetmajera wszystko jest (IOH 79).

6

A zatem jak wygląda jedna z ważniejszych – jak należy sądzić – funkcji opowiadań Tetmajera cytowanych w kazaniach ks. Tischnera? Do czego sprowadza się jej perswazyjność? I następne kwestie, które w niniejszym artykule powracały parokrotnie, z tego prostego względu, że niezwykle blisko wiążą się z postawionymi przed chwilą pytaniami, mianowicie do jakiego stopnia można mówić o instrumentalizacji literatury przy jej wykorzystaniu w kazaniach?

Otóż pozornie mogłoby się wydawać, że odpowiedź na ostatnie z postawionych tu pytań winna być jednoznaczna i nie wymagająca zastanowienia. W końcu można przecież przyjąć, że każde wyjęcie fragmentu tekstu literackiego i przeniesienie go w obręb innego dyskursu łączy się, siłą rzeczy, z jego uprzedmiotowieniem, w dodatku niezależnie od słuszności celów, którym transpozycja ta służy. Tymczasem właśnie w kazaniach ks. Tischnera sprawa okazuje się – jak próbowałam to pokazać – bardziej skomplikowana. Powtórzyć jednak wypadnie, że cytowane w dwóch zbiorach fragmenty *Na Skalnym Podhalu* wykorzystywane są – co chyba oczywiste – w różnych funkcjach. Nie było jednak moim celem sporządzanie pełnego ich rejestru. Ale pozostaje faktem, że właściwie niezmiernie rzadko daje się tu zaob-

serwować takie wykorzystanie tekstu literackiego, które by jego literackość wyraźnie pomniejszało. Trudno bowiem mówić o na przykład sprowadzeniu cytatów do zbioru poręcznych przykładów, a tym samym o ograniczeniu, uprzedmiotowieniu. Rzecz ma się bowiem odwrotnie. Daje się tu zaobserwować zjawisko zgoła paradoksalne i fascynujące zarazem: cytaty nie tylko nie degradują literackości – o co łatwo by było przy upraszczającym ich traktowaniu, gdyby okazywały się wyłącznie ornamentem, czy poręczną ilustracyjną opowieścią – ale wręcz ją eksponują i afirmują. Albowiem, co jeszcze raz trzeba podkreślić, literatura jest tu często wykorzystywana właśnie w funkcji dla siebie niezwykle istotnej, nie zostaje jej wówczas odjęta podstawowa znamienność dlań moc oddziaływania, wręcz przeciwnie moc ta zostaje wydobyta i spotęgowana. Literatura zatem, z istoty swej, dzięki danej jej wolności służy odsłonięciu głębi otaczającego świata, wspomaga poznanie samych siebie, ale w sposób jej tylko właściwy poprzez jej daną i jej właściwą możliwość kreowania i zarazem rozumianą w sensie hermeneutycznym „zdolność [...] do odsłaniania świata”²⁴. Dlatego właśnie sztuka może pomóc dojrzeć „znaki wiekuistości”.

Rzec by więc należało, że literatura, czy sztuka w ogóle, skoro poprzez własną wolność pozwala pojąć świat jako dar Boży, sama „zdolna jest przynosić dar wiary”²⁵. A zatem zawiera w sobie uwewnętrzniony model porozumienia ujęty w kazaniach metaforycznie jako „pomost, drogowskaz”, ale pomost i drogowskaz do opartego na wolności dochodzenia do prawdy, i tym samym wzbogacania świata i dopiero w ten właśnie sposób „wyposaża podmiot w nowe możliwości poznania samego siebie”²⁶.

Jeśli potraktować „pomost” także jako metaforę modelu porozumienia ze słuchaczami, to właśnie kazania ks. Tischnera są doskonałym przykładem realizacji tego modelu w praktyce.

²⁴ P. Ricoeur, *Przyswojenie*. W: *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner. Przełożyli P. Graff i K. Rosner. Warszawa 1989, s. 272.

²⁵ C. Miłosz, *Piesek przydrożny*. Kraków 1997, s. 32.

²⁶ P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 186.

PERSWAZJA W HOMILIACH KS. DIONIZEGO PIETRUSIŃSKIEGO

1. Kaznodzieja i jego posługa

Ks. dr Dionizy Pietrusiński (ur. 1930) z pewnością nie jest duszpasterzem, którego znałby szerszy krąg wiernych. Jednak jego homilie, stanowiące przykład dobrej tradycji posługi słowa, są – a przynajmniej powinny być – znane wielu kaznodziejom. Chociaż jego wystąpienie nigdy nie wydano drukiem, na prośbę wykładowców homiletyki z kilku seminariów duchownych 20000 jego kazań i homilii zostało opublikowanych i rozprawdzonych w 734 egzemplarzach maszynopisu. Ten niezwykle obszerny materiał uporządkowano w grupy tematyczne, które złożyły się na zawartość pięciu tomów. Poszczególne woluminy przeznaczone są kolejno na: Adwent, niedziele zwykłe, uroczystości i święta Pańskie, święta Maryjne oraz Uroczystość Wszystkich Świętych.

Ks. Pietrusiński jest kaznodzieją szczególnym, a to ze względu na jego związki z klasyczną tradycją humanistyczną. Z tego też względu nie jest mu obca sztuka retoryki, z którą zetknął się nie tylko w gimnazjum oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie, lecz również podczas studiów doktoranckich na Wydziale Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Choć ks. Pietrusiński całkowicie poświęcił się studiom literaturoznawczym a sztuka retoryki nie stała w centrum jego zainteresowań, już w studenckich latach jego ulubio-

nym oratorem a jednocześnie mistrzem był Cynceron. Wydaje się, że nie pozostało to bez wpływu na jego kaznodziejską posługę.

Dodajmy, że ks. Pietrusiński w zasadzie do ostatnich lat prowadził ożywioną działalność edukacyjną i kulturalną. W latach 1957-75 był wykładowcą łaciny i greki w WSD w Lublinie. Od roku 1975 spełniał dwie funkcje: do 1996 r. był on redaktorem „Wiadomości Diecezji Lubelskiej”, a do 1990 promotorem Tygodni Kultury Chrześcijańskiej, działającym przy Kurii Diecezjalnej w Lublinie. Ze względu na taką otwartość na sprawy ludzkie i ożywioną działalność społeczną był on duszpasterzem stojącym niezwykle blisko codziennych duchowych i egzystencjalnych problemów swoich wiernych. Chociaż w chwili obecnej ks. Pietrusiński nie pełni już posługi słowa przy żadnej z parafii, pozostaje dla wielu kapłanów swojej diecezji wzorem dobrego i skutecznego kaznodziei.

Dlatego też warto przyjrzeć się, z czego płynie siła perswazji homilii ks. Pietrusińskiego. Ponieważ wszystkie jego teksty budowane są w oparciu o podobne zasady retoryczne i posiadają zbliżoną dominantę retorycznej perswazji, sądzę, że nie będzie błędem tworzenie pewnych uogólnień na bazie jednej tylko homilii, która jest jednak niezwykle reprezentatywna dla kaznodziejskiego stylu autora. Pragnę zatem przyjrzeć się bliżej tekstowi *Postawa ludzkości wobec Eucharystii* z tomu *Homilie na uroczystości i święta Pańskie*¹, który już przy pobieżnej lekturze zdradza bardzo wysoki stopień perswazyjności.

2. Dziwy wielkoczwartkowej wieczerzy

Pierwszą część wstępu stanowi obszerna peryfraza biblijnego cytatu opisującego okoliczności ustanowienia Eucharystii i atmosferę towarzyszącą temu wydarzeniu. Część ta pełni tu jednocześnie funk-

¹ Tekst homilii pochodzi z maszynopisu znajdującego się w WSD w Szczecinie, sygn. S III 1030; w niniejszym zbiorze s. 255-258.

cję exordialną. Wprowadza słuchaczy w uroczysty nastrój ostatniej wieczerzy. Przygotowuje i odpowiednio nastraja do odbioru całej homilii. W kilku zdaniach autor oddaje atmosferę miasta, którego mieszkańcy udają się na spoczynek. Następnie zawęża pole zainteresowania do miejsca, w którym Chrystus wraz z uczniami spożywać będą ostatnią wieczerzę: „A w wieczerniku chwila osobliwa. Może nawet apostołowie nie przeczuwają, że jest to ostatni wieczór życia Jezusa”. Nastrój homilii autor buduje przez zastosowanie gradacyjnie następujących po sobie rzeczowników odnoszących się do atmosfery panującej w wieczerniku („nastrój niezwykłości, namaszczenia, tajemniczości”). Wszystkie te zabiegi prowadzą do tego, aby jak najbardziej przybliżyć współczesnemu słuchaczowi ten uroczysty i jakże ważny moment. Dzięki plastycznemu opisowi sytuacji (*descriptio*) kaznodzieja niejako aktualizuje tę chwilę. Wierni – ludzie współcześni, zostają włączeni w historię, która – można powiedzieć – rozgrywa się na ich oczach. Wrażenie to zyskuje kaznodzieja przez zastosowanie w przedstawieniu sytuacji czasu teraźniejszego. Zdarzenia dzieją się więc t e r a z : teraz Chrystus umywa nogi apostołom, teraz spożywa z nimi wieczerzę. Zauważmy jednak, że słowa, które Jezus wypowiedział podczas łamania chleba, ze względu na swoją wagę, są tutaj zacytowane dosłownie (1 Kor 11, 23-25). Jak już wspomniałam, w homilii tej peryfrazą wydarzeń biblijnych pełni funkcję exordialną. Poprzez przybliżenie słuchaczowi miejsca i okoliczności w jakich został ustanowiony sakrament Eucharystii, przybliża jednocześnie główną myśl dyskursu. Budowę i rolę tej części uznać można za zgodne z podawanymi przez klasyczną retorykę zasadami konstruowania wstępu.

Opisane powyżej zabiegi mają charakter amplifikacyjny. Kaznodzieja chce uwypuklić niezwykłość eucharystycznego misterium i podkreślić wagę kontynuacji zbawczego dzieła poprzez Eucharystię, zaakcentować jej transcendencję.

Kolejna część wstępu jest rozważaniem przyczyn, dla których Zbawiciel pozostał z ludźmi. Podstawowe znaczenie zyskuje tu konstrukcja powtórzeniowa oparta na czasowniku „pozostać”. Budowana

na jej podstawie wypowiedź zawiera wiele zwrotów odnoszących się do nas jako wspólnoty eucharystycznej, akcentujących silnie fakt, iż Zbawiciel nie tylko pozostał z każdym człowiekiem bez wyjątku, lecz również będzie nam towarzyszył do końca dziejów: „został z nami aż do skończenia świata, pozostał w swoim Kościele, z każdym człowiekiem dobrej woli, z całą ludzkością. Ale rodzaj tego pozostania wywołuje zdziwienie. [...] Chrystus z nami pozostał [...]”. Końcowy klimaks („każdy człowiek dobrej woli, cała ludzkość”), sugeruje odbiorcy, że wszyscy są ludźmi dobrej woli, więc również ci, do których bezpośrednio duszpasterz kieruje słowa swojej homilii. W dalszym ciągu retorycznego dyskursu amplifikuje kaznodzieja eucharystyczne postacie Jezusa:

Bo ani w chwale i majestacie Chrystus z nami pozostał, ani w postaci uwielbionej, ani nawet w ludzkim kształcie, lecz w unicestwieniu, w okruszeniu chleba i kropli wina. Zakrył przed oczyma naszymi blask swego Bóstwa, potęgę i moc swej boskiej natury, wielkość i ogrom swego majestatu.

Amplifikacja, oparta na antyklimaksie, ma na celu podkreślenie faktu, iż Bóg pozostał z nami pod postaciami tak powszednich pokarmów, jakimi są chleb i wino. Przez użycie litoty („okruszyna chleba i kropla wina”) eksponującej znikomość tego pokarmu kaznodzieja bardzo jednoznacznie uświadamia wiernym ogrom poświęcenia Chrystusa, który pozostał z nami nie jako władca (synonimiczne nagromadzenie określeń atrybutów Chrystusa: „blask Bóstwa”, „potęga i moc boskiej natury”, „wielkość i ogrom swego majestatu”), lecz w postaci, która przez swoją pospolitość ukrywa Jego Bóstwo. Ostatnie za cytowane zdanie, które ponownie podkreśla rzeczywistą obecność Jezusa w eucharystii, jest jednoczesnym przygotowaniem do dalszych rozważań o powodach, dla których Zbawiciel zdecydował się pozostać z ludźmi pod takimi właśnie postaciami. Punktem wyjścia do postawienia szeregu pytań o przyczynę, dla której nie możemy oglądać Jezusa w postaci rzeczywistej, jest kolejna myśl, będąca jednocześnie odpowiedzią na te pytania:

Zdani jesteśmy jedynie na wiarę w Jego słowa: „To jest Ciało moje”, „To jest Krew moja”. Dlaczego Chrystus wybrał taki kształt pozostawiania z nami?... Dlaczego nie możemy oglądać Jego twarzy, dotykać palcami jego dłoni, słyszeć dźwięku Jego mowy?... Dlaczego przynajmniej od czasu do czasu nie przeżyjemy tego, co przeżyli apostołowie na Górze Tabor?...

Podstawą konstrukcyjną tego fragmentu jest aitiologia, która jednak nie występuje tu w typowej postaci. Struktura tej figury zostaje zachwiana przez odwrócenie kolejności występowania jej elementów (najpierw jest odpowiedź, potem pytanie). Zabieg ten, wspomagany dodatkowo organizującą pytania konstrukcją anaforyczną, wydaje się celowym zabiegiem amplifikacyjnym. Podkreśla on znaczenie wiary ludzkiej w słowa Zbawiciela. Kaznodzieja akcentuje, iż uwierzenie w słowa Jezusa, zwłaszcza dla człowieka współczesnego, jest tym trudniejsze, że nie może zobaczyć Chrystusa w Jego ludzkiej postaci („Dlaczego nie możemy oglądać Jego twarzy, dotykać palcami Jego dłoni, słyszeć dźwięku Jego mowy?”), ani nie będzie świadkiem Jego cudów („Dlaczego przynajmniej od czasu do czasu nie przeżyjemy tego, co przeżyli apostołowie na Górze Tabor?”). Jakkolwiek więc rzeczownik „wiara” pojawia się w cytowanym ustępie tylko raz, spełnia dlań rolę kluczową.

Fragment kończący drugą część wstępu stanowi podsumowanie dotychczasowych rozważań. Jest on jednocześnie rozszerzeniem poprzedniej myśli:

Na te wielokrotnie powtarzane „dlaczego” trudno dać jednoznaczną odpowiedź. Może dlatego, że pokarm najściślej łączy się z ludzkim organizmem i On chciał być takim pokarmem dla naszych dusz, jak chleb jest pokarmem dla naszych ciał. W każdym razie Jezus ceni sobie nasze „wierzę”. Ceni sobie, kiedy wpatrzeni w biel Hostii, mówimy: „Wierzymy Twoim słowom, mimo że przeczą im wzrok, smak, dotyk”.

Kaznodzieja niemal zupełnie rezygnuje tutaj z zabiegów stylistycznych. Ogranicza się do jednego tylko porównania: „chciał być takim pokarmem dla naszych dusz, jak chleb jest pokarmem dla naszych ciał”. Porównanie to zestawiające z jednej strony duszę i ciało,

z drugiej zaś, chleb-pokarm i chleb-Hostię, konsekrowany pokarm dla duszy, ujawnia i akcentuje jeszcze jeden powód ustanowienia Najświętszej Ofiary – płynące z miłości pragnienie zespolenia się z człowiekiem oraz przebywania z nim.

Część trzecia wstępu jest obszerną amplifikacją. Szczególny nacisk kaznodzieja kładzie na zaufanie, jakim Jezus obdarzył człowieka, powierzając mu kontynuację swojej zbawczej misji i uzależniając się całkowicie od niego, oraz na stosunek ludzi do Jezusa-Hostii. Pierwsze poprzedzające wywód kapłana zdanie zmienia zupełnie dotychczasowy nastrój homilii: „Gdy patrzemy na ustanowienie Eucharystii od strony samego Chrystusa, to wzbudza w nas podziw Jego heroiczna odwaga”. Określenie „heroiczna odwaga” użyte zostało tutaj dla podkreślenia wielkości i znaczenia czynu Zbawiciela, ono to właśnie wprowadza odbiorcę w atmosferę odmienną od dotychczasowej. Od neutralnych emocjonalnie rozważań przechodzi duszpasterz do ekspresywnych emfaz i eksklamacji. Taka gwałtowna zmiana nastroju kazania wydaje się zabiegiem w pełni celowym i uzasadnionym, gdyż z jednej strony pobudza uwagę słuchacza i zmusza go do skupienia, z drugiej zaś wprowadza go w ton kolejnych części homilii. Następny jej fragment jest początkiem ciągu argumentów uzasadniających tezę zawartą w zdaniu pierwszym:

Uzależnił się bowiem całkowicie od słów kapłana, od jego szeptu wypowiedzianego nad chlebem i winem, od jego poruszających się ust. A przecież i te usta są nieraz grzeszne, te usta, które sprowadzają na ołtarz najczystszego i najświętszego Boga!

Antyklamaks („słowa”, „szept”, „poruszające się usta”), na którym zbudowane jest zdanie pierwsze, zdaje się pomniejszać moc Chrystusa, czyni Go bezbronny, całkowicie zdany na kapłana sprawującego Najświętszą Ofiarę. Tym większe wrażenie wywołuje na słuchaczach zdanie kolejne (eksklamacja), które pełni funkcję nagany. Z pewnością szokująca dla nich jest tak otwarta krytyka duchownych, którzy mimo tego, iż są konsekrowani, przez swoje postępowanie mogą

okazać się niegodni celebrowania mszy św. Zestawienie epitetu określającego celebransę („grzeszny”) z określeniami Boga („najczystszy, najświętszy”) tym bardziej uwydatnia tę myśl. Dalszy ustęp tej części wstępu kieruje ponownie uwagę słuchaczy na postać Jezusa:

Zjawia się Jezus na każdą decyzję człowieka, na każde jego zawołanie, na każdy jego gest. W krańcowy sposób w Najświętszym Sakramencie Jezus przybrał postać sługi, a nawet rzeczy. Bo kiedy chodził po ziemi palestyńskiej, to jakkolwiek służył człowiekowi, to jednak nie uzależnił się od niego do tego stopnia. Tu zaś uzależnił się od człowieka całkowicie.

Antyklimaks w pierwszym zdaniu („decyzja, zawołanie, gest”) oraz powtórzenie tej samej figury w zdaniu drugim („postać sługi a nawet rzeczy”) dobitnie podkreślają fakt, iż rzeczywiście tylko takie postacie, tj. chleb i wino, mógł wybrać Chrystus, chcąc dać dowód swojej wielkiej, bezwarunkowej miłości i zaufania do człowieka. Po raz kolejny przypomina tu kaznodzieja o spoczywającej na nas odpowiedzialności za rozpoczęte przez Jezusa dzieło zbawienia.

W dalszym toku retorycznego dyskursu porusza duszpasterz problem jakim jest postawa ludzi wobec ofiary Zbawiciela:

Przenoszą Go z miejsca na miejsce – On nie protestuje; sprowadzają Go na ołtarz świętokradcze usta – On nie wymierza kary; składają Go na świętokradczy język – On powstrzymuje swój gniew; Rozsypują święte postacie i profanują w niesłychany sposób – On milczy; w Jego obecności dokonuje się najohydniejszych zbrodni – On nie rzuca gromów...

Jak widać, wszystkie wymienione tu ludzkie przewinienia ułożone są gradacyjnie. Wraz ze wzrostem stopnia winy sposób jej przedstawienia zostaje wzbogacony o nacechowane emocjonalnie przymiotniki wartościujące negatywnie („świętokradczy język”, „niesłychany sposób”, „najohydniejsze zbrodnie”). Wszystkie wymienione tu grzechy posiadają swój odpowiednik w postaci pasywnej reakcji Jezusa („nie protestuje”, „nie wymierza kary”, „powstrzymuje swój gniew”, „milczy”, „nie rzuca gromów”). Kaznodzieja paralelnie do wzrostu wykroczeń człowieka podaje wszystkie fazy zdenerwowania charak-

terystyczne dla ludzkich emocji. W ten sposób, powołując się na zjawiska znane słuchaczom z autopsji, autor czyni łatwiejszym do zrozumienia fakt, iż tylko bezgraniczna, bezinteresowna miłość, jaką Chrystus darzy ludzi, może być powodem Jego całkowitego uzależnienia się od nich. Fragment wieńczący wstęp złożony jest z ciągu emfaz i eksklamacji:

Jakże inaczej było, kiedy chodził po ziemi palestyńskiej!... Powrozem przepędził handlarzy i bankierów ze świątyni, rzucał gromy na hipokryzję faryzeuszów. Dziś On milczy! Oto godzina władzy człowieka nad Nim!

Ostatnie zdanie jest wyraźnym nawiązaniem do Ewangelii wg św. Jana. Znajdują się w niej dwa fragmenty, w których Jezus bezpośrednio mówi o „swojej godzinie”: *Ojcze, nadeszła godzina. Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył [...]* (J 17, 1), oraz: *Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?* (J 2, 4).

Frazeologizm „godzina władzy” może być zatem odczytywany dwojako, w zależności od tego, który z jego nowotestamentowych sensów przyjmiemy za podstawę interpretacji. W pierwszym znaczeniu odnosi się on do krzyżowej śmierci Jezusa. Utożsamienie męki Chrystusa z Jego egzystencją w postaci eucharystycznej bardzo wyraźnie akcentuje fakt, iż Zbawiciel do dziś ustawicznie poddaje się ludzkiej władzy, z własnej woli, pod znikomymi postaciami chleba i wina, oddaje się w ręce człowieka, pada ofiarą bluźnierców i świętokradców. Tym samym kaznodzieja eksponuje całkowitą i dobrowolną bezbronność Chrystusa wobec tych, którzy depreczą Jego mesjańską godność i podważają wartość Jego Słowa.

W znaczeniu drugim frazeologizm „godzina władzy” dotyczy powtórnego przyjścia Zbawiciela na świat. W tym sensie „godzina władzy człowieka” nad Chrystusem przeciwstawia kaznodzieja godzinę Sądu Ostatecznego. Przez takie zestawienie podkreśla on znikomość władzy ludzkiej wobec faktycznej władzy Syna Bożego. Tym samym uświadamia słuchaczom, iż Chrystus pod postaciami eucharystycznymi nie traci nic ze swej boskiej godności oraz majestatu i nadejdzie moment kiedy objawi je w pełnej chwale.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na niezwykle istotne dla organizacji sfery *compositio* konsekwencje przedstawionego wyżej chwytu inwencyjnego. Zauważmy, że frazeologizm „godzina władzy” kończy część pierwszą homilii, a inwencyjną podstawą części drugiej i trzeciej są obydwie wspomniane znaczenia tego ewangelijnego zwrotu. Widać zatem wyraźnie, jak kaznodzieja wykorzystuje teologiczną przesłankę nie tylko jako składnik warstwy inwencyjnej, lecz również jako pewną zasadę organizującą *compositio*. Dlatego też koncepcja homilii jest niezwykle przejrzysta i spójna: część druga rozwija myśl o przejściowej dominacji człowieka nad Chrystusem, trzecia potwierdza i amplifikuje ostateczny triumf Syna Bożego.

3. Sąd człowieka nad Jezusem-Hostią

W drugiej części homilii kaznodzieja amplifikuje poświęcenie się Chrystusa dla ludzi. Stanowi ona rekapitulację treści zawartych we wstępie. Rozpoczyna się od przypomnienia zdarzeń związanych z Wielkim Piątkiem:

Chrystus przeżył gehennę cierpień i upokorzeń w Wielki Piątek. Był to najciemniejszy dzień w Jego dziejach. Lecz Wielki Piątek zapoczątkował łańcuch zniewag, obelg i upokorzeń, które będą kierowane pod adresem ukrytego w Hostii.

W pierwszym zdaniu przez zastosowanie antonomazji („gehen-na cierpień i upokorzeń”) podkreśla autor ogrom udręki jakiej doznał Zbawiciel podczas swojej męki na krzyżu. Katachreza zaś („najciemniejszy dzień”) użyta w zdaniu drugim, wzmacnia wydźwięk antonomazji. Kolejne zdanie oparte na ciągu synonimicznym („zniewagi, obelgi, upokorzenia”) o gradacyjnym zabarwieniu emocjonalnym akcentuje, iż cierpienia Jezusa trwają nadal. Dwa następne fragmenty drugiej części homilii wyrażają *explicite* treści sugerowane w drugiej i trzeciej części wstępu. „Świat z chwilą, gdy Chrystus utaił się pod

postacią chleba, nie szczędzi Mu nienawiści, niechęci, zastrzeżeń, obojętności”. Stosując tu synekdochę (rzeczownik ‘świat’ zamiast ‘ludzie’) rozszerza autor pole semantyczne słowa ‘ludzie’. To już nie tylko wierni zgromadzeni w kościele, nie tylko bliżej nieokreślone jednostki, lecz cała ludzkość. Przez nagromadzenie rzeczowników oznaczających negatywne uczucia ludzkie i zestawienie ich z ową synekdochą kaznodzieja podkreśla fakt, iż to właśnie ludzie dla których Zbawiciel poświęcił życie na krzyżu, dla których tyle wycierpiał, przechodzą obok Jego ofiary obojętnie. W dalszym ciągu retorycznego dyskursu wymienia autor konkretne czynności, które świadczą o negatywnej postawie ludzi wobec Jezusa ukrytego pod postacią chleba:

[świat] idzie własną drogą, a nie ewangeliczną. Łamie [...] każde Jego przykazanie. Wyśmiewa się i szydzi z Jego etyki. Ukrycie Jego pod postacią Hostii uważa za niedorzeczność i bezsens [...] W ogóle świat odbywa sąd w każdej epoce nad Jezusem-Hostią i wydaje surowy wyrok na bezbronnego.

Zdanie podsumowujące ten fragment otwiera jednocześnie zakończenie części drugiej. Zostało ono oparte na konstrukcji anaforycznej, która ostatecznie akcentuje wielokrotnie powtarzane już treści:

A przecież On został, bo ulitował się nad światem, bo nad nim płakał. To litość dla człowieka, dla jego doli, dla jego cierpienia, dla jego słabości skłoniła Go do takiego unicestwienia.

Widać więc, że – podobnie jak we fragmencie poprzednim – autor wypowiada *explicite* sygnalizowane we wstępie treści. Myślę, że błędem nie byłoby stwierdzenie, iż zakończenie części drugiej jest odpowiedzią na pytanie postawione na początku homilii. Zacytujmy.

To współczucie dla nas, chorych, cierpiących, borykających się z własną słabością i nędzą kazało mu pozostać, [...]. To z nadmiaru miłosierdzia Jezus dla nas poświęca się, przybierając postać bardziej znikomą niż sługi, postać chleba [...]

Końcowa eksklamacja: „daje się nam na pokarm, dźwiga nas w chwilach załamania, wzmacnia omdlałe siły, ożywia zagasłe nadzieje,

rozpłomienia miłość, prowadzi bezpiecznie do Ojca!”, pełniąc tu funkcję pouczenia, nastroja słuchacza optymistycznie, można powiedzieć, że w pewnym sensie uspokaja jego sumienie. Wydaje się, że jest to zabieg zamierzony, mający na celu usposobić odbiorcę tak, by poczuł się spokojnie i bezpiecznie.

4. Sąd Chrystusa uwielbionego nad światem u kresu dziejów ludzkich

Część trzecia (zakończenie) jest bardzo ekspresywną amplifikacją tych wszystkich treści, które kaznodzieja zawarł w homilii. Kilka początkowych zdań burzy swym ładunkiem emocjonalnym i zawartością treściową poczucie bezpieczeństwa i spokój wiernych:

Człowiek przeżywa swoją godzinę sądu nad Chrystusem, ale i Chrystus przeżyje swoją godzinę sądu nad człowiekiem. Nie może być inaczej! Chrystus nie zjawi się w postaci bezsilnego krążka białej Hostii, nie w swym unicestwieniu. Lecz w potęgze nieskończonego Majestatu, w mocy swej godności Sędziego żywych i umarłych jako Bóg, Pan i Władca!

Już pierwsza eksklamacja podkreśla się i z całą ostrością uświadamia słuchaczom nieuchronność dnia Sądu Ostatecznego. Dwa kolejne zdania, z których ostatnie jest również eksklamacją, tworzą asyneton. Takie połączenie figur stylistycznych służy dynamizacji retorycznego dyskursu i amplifikacji Chrystusa w Jego Boskiej postaci. Zestawienie, używanych w toku homilii określeń Jezusa-Hostii („bezsilny krążek”, „unicestwienie”) z wyrażeniami określającymi Jego rzeczywistą potęgę („potęga nieskończonego Majestatu”, „Sędzia żywych i umarłych”, „Bóg, Pan i Władca”) podkreśla, iż w ostatecznym rozrachunku to właśnie Jezus będzie sędzią wydającym wyroki. Kaznodzieja przypomina przez to, że pod postaciami eucharystycznymi kryje się Zbawiciel w swej rzeczywistej postaci. We fragmencie kończącym homilię ogromną rolę w budowaniu napięcia spełnia amplifika-

cja mowy, język jakim posługuje się autor, odpowiedni dobór słów, nierzadko nacechowanych emocjonalnie. Pierwsze zdania tego fragmentu to ponowne przytoczenie wykroczeń jakich dopuścił się człowiek wobec Jezusa eucharystycznego:

Szydził człowiek z utajonej Bożej mocy, drwił swym życie z białej Hostii [...]. W Wielki Piątek przedstawiciele ludzkości dokonali sądu nad Synem Człowieczym. W czasie Królestwa Bożego na ziemi dopuszczali się samosądu nad Chrystusem unicestwionym [...]

Są one powtórzeniem oskarżeń zawartych w części drugiej. Tym razem rozszerza je jednak kaznodzieja o podanie reakcji Jezusa na nie:

lecz teraz rozpocznie się boski sąd Chrystusa nad światem, ów słynny dzień gniewu Pańskiego. [...] ale u kresu dziejów ludzkich Chrystus na oczach całej ludzkości przeprowadzi absolutnie sprawiedliwy swój boski sąd nad całym rodzajem ludzkim. Dokona remanentu z gospodarki człowieczego życia w asyście potęg niebieskich, ziemskich i piekielnych.

Na przykładzie powyższych cytatów widzimy, w jaki sposób dostosowuje kaznodzieja język swojej wypowiedzi do jej podmiotu oraz jakich zwrotów używa dla opisanie dnia Sądu Ostatecznego. Określenie: „remanent z gospodarki życia człowieczego” na chwilę zaburza podniosłość retorycznego dyskursu. Dotyczy on sfery życia codziennego człowieka. Trzy kolejne zdania są punktem kulminacyjnym kolejnej części homilii:

Sprawdzi się apokaliptyczna wizja ostatecznego spotkania ludzkości z Bogiem. U stóp Bożego Majestatu legnie wszelka krzywda, gwałt, zło, nie-nawiść, zadawane Jemu i Jego dzieciom. Bóg wyda swój odwieczny i nieodwołalny wyrok.

Przez swój podniosły styl wypowiedź wyraziście podkreśla treści sugerowane na początku tej części homilii. W zakończeniu zaś kaznodzieja nawołuje do tego, by pamiętać, że pod postacią Hostii ukryty jest prawdziwy Jezus Chrystus:

Kiedy dziś patrzymy na ubogą Hostię [...] to równocześnie oczyma duszy przebadzmy wieki i miejmy odwagę spojrzeć na uwielbionego Jezusa w akcie wydawania ostatecznego wyroku [...]

Zestawienie dwóch postaci Zbawiciela–„ubogiej Hostii” oraz „Jezusa w akcie wydawania ostatecznego wyroku” po raz ostatni podkreśla prawdziwą moc Chrystusa.

5. Perswazyjność homilii

Podstawowe funkcje retorycznego dyskursu [...] były uwarunkowane wiedzą z zakresu teorii poznania, etyki, psychologii itp. Teoria retoryki nadała im formułę *tria officia dicendi* „trzy funkcje mówienia”; w podręcznikach wyrażano je najczęściej za pomocą trójcy łacińskich bezokoliczników: *docere, movere, delectare* [...], w języku współczesnym odpowiadają im funkcje – informująca, zniewalająca i estetyczna. Te trzy funkcje, analizowane w podręcznikach umownie jako części integralnej całości, uwzględniają wszystkie składniki retorycznej perswazji: nadawcę odbiorcę, i temat retorycznej komunikacji².

W homiletyce najważniejsze są dwie pierwsze funkcje im to podporządkowana jest funkcja trzecia – estetyczna. Również w homilii ks. Pietrusińskiego zauważyć można realizację tej zasady. Chociaż i *docere, i movere* pozostają na planie pierwszym, pewne jest, iż to właśnie funkcja zniewalająca odgrywa tu główną rolę. Na niej to opiera autor skuteczność perswazji tekstu homiletycznego, bowiem silne poruszenie sfery emocjonalnej słuchaczy może doprowadzić do wzbudzenia ich aktu woli. Zauważmy, iż w toku retorycznego dyskursu kaznodzieja zmienia kilkakrotnie atmosferę homilii, przy czym nie są to zmiany stopniowe lecz gwałtowne skoki. Pierwsza i druga część wstępu budują nastrój raczej umiarkowany, nie zapowiadają żadnych jego zmian. Dopiero w części trzeciej wstępu kaznodzieja porusza emocje słuchaczy, burzy dotychczasowy spokój, aktywizuje uwagę

² M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990, s. 45.

odbiorców. Część druga homilii, jak już pisałam, wywołuje u odbiorców poczucie bezpieczeństwa, aby część trzecia mogła skutecznie je zburzyć. Zakończenie – jako że w przypadku analizowanej homilii to ona najsilniej działa na emocje słuchacza – wywołuje w nim przypuszczalnie uczucie strachu pozostawia go w stanie niepewności, skłania do głębszej refleksji nad treścią homilii, a przez to nad własnym życiem. W ten oto sposób, dzięki umiejętnemu poruszeniu emocji odbiorców i wszechstronnemu uwierzytelnieniu podstawowej dla każdego chrześcijanina prawdy o tożsamości Jezusa eucharystycznego, operuje kaznodzieja optymalnymi dla realizacji celu kaznodziejskiej perswazji środkami retorycznymi i bez wątpienia silnie może wpłynąć na duchowe życie słuchaczy.

Postawa ludzkości wobec Eucharystii

1. Dziwy wielkoczwartkowej wieczerzy

Klimat ustanowienia Eucharystii. Dochodzi wieczór... Gwar w świętym mieście raz wzmagą się, to znowu cichnie. Tysiące pielgrzymów szukają schronienia na nocny spoczynek. A w Wieczerniku chwila osobliwa. Może nawet apostołowie nie przeczuwają, że jest to ostatni wieczór życia Jezusa.

Migocą oliwne lampki, skąpo oświetlające wnętrze przybranego odświętnie Wieczernika. Wyczuwa się jakiś nastrój niezwykłości, namaszczenia, tajemniczości. Jezus umywa nogi apostołom. To wprawia w zakłopotanie wszystkich, a nawet między Mistrzem a Piotrem dochodzi do wymiany myśli na ten temat. Pan Jezus wraca do stołu, spożywa z uczniami Paschę, a w czasie niej wzięwszy chleb dzięki czynił, łamał i rzekł: „Bierzcie i jedzcie – to jest Ciało moje, które za was będzie wydane”. Podobnie i kielich po wieczerzy błogosławił, mówiąc: „Kielich ten jest Nowym Testamentem we krwi mojej. To czyńcie, ilekroć pic będziecie, na pamiątkę moją” (1 Kor 11, 23-25).

Wzięli apostołowie chleb z rąk Jezusowych i spożywali w głębokim milczeniu, a potem i kielich i pili zeń z namaszczeniem. Moment tej pierwszej Komunii był rozrzucający. Chrystus sam ulega wzruszeniu. Apostołowie wpatrują się w Mistrza z miłością synowską...!

Motywy Chrystusa pozostania z nami pod postacią chleba i wina. Wśród takich okoliczności ustanowił Pan Jezus sakrament Ciała i Krwi swojej. Pod tak dziwnymi postaciami najprostszego pokarmu i napoju został z nami aż do skończenia świata, pozostał w swoim Kościele, z każdym człowiekiem dobrej woli, z całą ludzkością. Ale rodzaj tego pozostania wywołuje zdziwienie. Bo ani w chwale i majestacie Chrystus z nami pozostał, ani w postaci uwielbionej, ani nawet w ludzkim kształcie, lecz w unicestwieniu, w okruszeniu chleba i kropli wina.

Zakrył przed oczyma naszymi blask swego Bóstwa, potęgę i moc swojej Boskiej natury, wielkość i ogrom swojego majestatu. Zdani jesteśmy jedynie na wiarę w Jego słowa: „To jest Ciało moje. To jest Krew moja”. Dlaczego

Chrystus wybrał taki kształt pozostawania z nami?... Dlaczego nie możemy oglądać Jego twarzy, dotykać palcami Jego dłoni, słyszeć dźwięku Jego mowy?... Dlaczego przynajmniej od czasu do czasu nie przeżyjemy tego, co przeżyli apostołowie na Górze Tabor?...

Na te wielokrotnie powtarzane „dlaczego” trudno dać ostateczną odpowiedź. Różne racje mógł mieć Chrystus zostając z nami w postaci pokarmu. Może dlatego, że pokarm najściślej łączy się z ludzkim organizmem i On tak ściśle chciał się połączyć z nami; chciał być takim pokarmem dla naszych dusz, jak chleb jest pokarmem dla naszych ciał. W każdym razie Jezus ceni sobie nasze „wierzę”. Ceni sobie, kiedy wpatrzeni w biel Hostii mówimy: „Wierzmy Twoim słowom, mimo, iż przeczą im wzrok, smak, dotyk”.

Heroiczna odwaga Chrystusa w zaufaniu człowiekowi. Gdy patrzymy na ustanowienie Eucharystii od strony samego Chrystusa, to wzbudza w nas podziw Jego heroiczna odwaga. Uzależnił się bowiem całkowicie od słów kapłana, od jego szeptu wypowiedzanego nad chlebem i winem, od jego poruszających się ust. A przecież i te usta są nieraz grzeszne, te usta, które sprowadzają na ołtarz najczystszego i najświętszego Boga! Zjawia się Jezus na każdą decyzję człowieka, na każde jego zawołanie, na każdy jego gest. W krancowy sposób w Najświętszym Sakramencie Jezus przybrał postać sługi, a nawet rzeczy. Bo kiedy chodził po ziemi palestyńskiej, to jakkolwiek służył człowiekowi, to jednak nie uzależnił się od niego do tego stopnia. Tu zaś uzależnił się od człowieka całkowicie. Przenoszą Go z miejsca na miejsce – On nie protestuje; sprowadzają Go na ołtarz świętokradcze usta – On nie wymierza kary; składają Go na świętokradczy język – On powstrzymuje swój gniew; rozsypują święte postacie i profanują w niesłychany sposób – On milczy; w Jego obecności dokonuje się najohydniejszych zbrodni – On nie rzuca gromów... Jakże inaczej było, kiedy chodził po ziemi palestyńskiej!... Powrozem przepędził handlarzy i bankierów ze świątyni, rzucał gromy na hipokryzję faryzeuszków... dziś On milczy! Oto godzina władzy człowieka nad Nim!

2. Sąd człowieka nad Jezusem-Hostią

Chrystus przeżył gehennę cierpień i upokorzeń w Wielki Piątek. Był to najciemniejszy dzień w Jego dziejach. Lecz Wielki Piątek zapoczątkował łańcuch zniewag, obelg i upokorzeń, które będą kierowane pod adresem Jezusa ukrytego w Hostii. Świat z chwilą, gdy Chrystus utaił się pod postacią

chleba, nie szczędził Mu nienawiści, niechęci, zastrzeżeń, obojętności. Jakby na przekór idzie własną drogą, a nie ewangeliczną. Łamie po kolei każde Jego przykazanie. Wyśmiewa się i szydzi z Jego etyki. Ukrycie Jego pod postacią Hostii uważa za niedorzeczność i bezsens na wzór tych, którzy odeszli od Chrystusa po zapowiedzi ustanowienia Eucharystii. W ogóle świat odbywa sąd w każdej epoce nad Jezusem-Hostią i wydaje surowy wyrok na bezbronnego.

A przecież On został, bo ulitował się nad światem, bo nad nim płakał. To litość dla człowieka, dla jego doli, dla jego cierpienia, dla jego słabości, skłoniła Go do takiego unicestwienia. To współczucie dla nas, chorych, cierpiących, borykających się z własną słabością i nędzą, kazało Mu pozostać, choć zdawał sobie sprawę, jak bardzo surowo osądzą Go niektórzy z synów człowieczych. To z nadmiaru miłosierdzia Jezus dla nas poświęca się, przybierając postać bardziej znikomą niż sługi, postać chleba; daje się nam na pokarm, dźwiga nas w chwilach załamania, wzmacnia omdlałe siły, ożywia zagasłe nadzieje, rozpłomienia miłość, prowadzi bezpiecznie do Ojca!

3. Sąd Chrystusa uwielbionego nad światem u kresu dziejów ludzkich

Człowiek przeżywa swoją godzinę sądu nad Chrystusem, ale i Chrystus przeżyje swoją godzinę sądu nad człowiekiem. Nie może być inaczej! Chrystus nie zjawi się w postaci bezsilnego, niemego krążka białej Hostii, nie w swym unicestwieniu, lecz w potędze nieskończonego majestatu, w mocy swej godności Sędziego żywych i umarłych jako Bóg, Pan i Władca! Szydził człowiek z utajonej Bożej mocy, drwił swym życiem z białej Hostii, lecz teraz rozpocznie się boski sąd Chrystusa nad światem, ów słynny dzień gniewu Pańskiego. W Wielki Piątek przedstawiciele ludzkości dokonali sądu nad Synem Człowieczym. W czasie królestwa Bożego na ziemi dopuszczali się samosądu nad Chrystusem unicestwionym, ale u kresu dziejów ludzkich Chrystus na oczach całej ludzkości przeprowadzi absolutnie sprawiedliwy swój Boski sąd nad całym rodzajem ludzkim. Dokona remanentu z gospodarki człowieczego życia w asyście potęg niebieskich, ziemskich i piekielnych. Sprawdzi się apokaliptyczna wizja ostatecznego spotkania ludzkości z jej Bogiem. U stóp Bożego majestatu legnie wszelka krzywda, gwałt, zło, nienawiść, zadawane Jemu i Jego dzieciom. Bóg wyda swój odwieczny i nieodwołalny wyrok.

Kiedy dziś patrzymy na ubogą Hostię i na fakt, że Jezus tyle znosi krzywd i niewdzięczności – to równocześnie oczyma duszy przebiegnijmy wieki i miejmy odwagę spojrzeć na uwielbionego Jezusa w akcie wydawania ostatecznego wyroku na każdego z osobna i na całą ludzkość.

Ks. Dionizy Pietrusiński

TEN SAM, A JEDNAK INNY

O atrybutach Boga

w polskich i niemieckich kazaniach adwentowych

Wyznanie wiary – przetłumaczone na poszczególne języki narodowe – składają w czasie każdej mszy św. katolicy na całym świecie. Regularnie powtarzane, jest ono swoistym przypomnieniem a zarazem podsumowaniem treści, które definiują wiarę Kościoła powszechnego: jeden Bóg, Ojciec wszechmogący, Stworzyciel nieba i ziemi; jeden Pan Jezus Chrystus, Syn Boży Jednorodzony; Duch Święty, Pan i Ożywiciel; jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół; jeden chrzest na odpuszczenie grzechów; wskreszenie umarłych; życie wieczne w przyszłym świecie. Nie jest zapewne dziełem przypadku, że charakterystyka wymienionych w pierwszej kolejności osób: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego zajmuje mniej więcej cztery piąte całego tekstu wyznania wiary, pozostałe zaś cztery elementy: Kościół, chrzest, wskreszenie umarłych i życie wieczne – zaledwie jedną piątą; są to przecież „tylko” pochodne istnienia i działalności Ojca, Syna oraz Ducha.

Jak już wcześniej nie wprost zaznaczyliśmy, naszkicowany w tekście *Credo* obraz podstawowych wyznaczników wiary, a w tym obraz trzech Osób Boskich, wygląda tak samo, bądź prawie tak samo, we wszystkich językach świata, w których odprawiana jest katolicka liturgia słowa. Niniejszy artykuł jest natomiast próbą porównawczego studium nad tym elementem liturgii, który w każdym kręgu kulturo-

wym, w każdej społeczności, a co za tym idzie – w każdym języku, w którym dana wspólnota się porozumiewa i modli – może, powinien, a nawet musi być (przynajmniej nieco) inny. Mowa tu oczywiście o kazaniu i jego specyfice wynikającej m.in. z faktu ukierunkowania przekazu na sytuację, kontekst życia i związane z tym potrzeby słuchacza. Przedmiotem badań jest zbiór 18 polskich i 20 niemieckich kazań adwentowych, opublikowanych w polskich i niemieckich czasopismach kaznodziejskich: „Biblioteka Kaznodziejska”, „Materiały Homiletyczne”, „Współczesna Ambona”, „Gotteswort im Kirchenjahr 1997”, „Der Prediger und Katechet”. Wszystkie teksty zostały pomyślane jako wzorcowe kazania bądź materiały pomocnicze służące do zredagowania nowych homilii na czas przygotowujący do świąt Bożego Narodzenia w roku liturgicznym B (Adwent 1996)². Celem analizy jest wykazanie podobieństw i różnic dostrzeżonych w obrębie językowego obrazu Boga (Osób Boskich), jaki wyłania się w trakcie lektury kazań, o których mowa powyżej. Pełną listę wykorzystanych tekstów zamieszczamy w końcowej części artykułu.

Rozważania nasze dotyczyć będą zasadniczo dwóch zagadnień: po pierwsze tego, jaki/kim jest Bóg, względnie jaka/kim jest każda z Osób Boskich; po drugie tego, co czyni Bóg, lub dokładniej – co

¹ Por. w szczególności rozważania na temat podmiotowej obecności słuchacza w przygotowaniu kazania: W. Chaim, *Obecność słuchacza w procesie tworzenia kazania*. W zbiorze: *Słuchacz Słowa*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. XV. Kraków 1998, s. 267-277.

² Artykuł jest prezentacją wyników pierwszej z kilku analiz cząstkowych, poświęconych porównaniu polskich i niemieckich kazań adwentowych i wielkopostnych. Pomysł takiego wielopłaszczyznowego porównania uwzględniającego cztery „zmienne”: polskie kazania adwentowe – niemieckie kazania adwentowe – polskie kazania wielkopostne – niemieckie kazania wielkopostne powstał w wyniku rozważań autorki nad istotą Adwentu i Wielkiego Postu, które – tak odmienne w swej wymowie – wykazują przecież wiele podobieństw, a już z całą pewnością odbiegają od wszystkich pozostałych okresów roku liturgicznego. Porównanie tekstów kazań polskich i niemieckich jest o tyle ciekawe, że spotykają się tu niejako dwa różne – nawet jeśli funkcjonujące w obrębie tego samego Kościoła powszechnego – Kościoły lokalne, a wraz z nimi dwie różne tradycje kaznodziejskie.

czynią poszczególne Osoby Boskie *ad extra*³. Zasadnicza trudność polega jednak na tym, że autorzy kazań nie rozróżniają wystarczająco precyzyjnie, czy na przykład używając określenia „Bóg” mają w danym kontekście na myśli Tróję Świętą, a więc wspólnotę wszystkich trzech Osób Boskich, czy może raczej – przede wszystkim – Boga Ojca. Czasami nie jest też do końca jednoznaczne, czy na przykład używając sformułowania „przychodzący Bóg” pragną „jedynie” podkreślić Boską naturę Jezusa, czy może bardziej obecność Boga trójjedynego w Nim i wśród nas. Stąd też chcąc uniknąć mniej lub bardziej subiektywnych interpretacji będziemy w naszej analizie (szczególnie w przypadkach wątpliwych) kierować się głównie literalnym znaczeniem danego określenia, a więc przykładowo o cechach Boga Ojca jako takiego będziemy mówić wtedy, gdy dokładnie to sformułowanie pojawi się w danej predykcji. Tam, gdzie wyda nam się to uzasadnione, będziemy używać zapisu „Bóg/Ojciec”, sygnalizując w ten sposób możliwość dwojakiego rozumienia odnośnych treści.

Odpowiedź na pierwsze z postawionych pytań rozpoczniemy od zestawienia napotkanych w analizowanych kazaniach predykcji typu „X jest/staje się/pozostaje Y”. Interesować nas przy tym będą rzecz jasna tylko te konstrukcje, w których miejsce X zajmuje Bóg lub jedna z Osób Boskich, miejsce Y zaś przypisywana Mu/Jej przez kaznodziejów rola, funkcja, cecha *etc.* I tak o Bogu trójjedynym (czasami jednak – prawdopodobnie – silniej akcentując przede wszystkim Osobę Boga Ojca) mówią polskie teksty, że jest *Słowem, Światłem* (12⁴),

³ Mimo iż wiele z tego, jaki jest Bóg i co czyni, można odczytać, śledząc uważnie nie tylko same dokonania Boga, ale i relację człowiek – Bóg (to znaczy całokształt postępowania człowieka w kontaktach z Bogiem), niniejsza analiza ze względów obiektywnych nie uwzględnia tej relacji, jako że może ona stanowić przedmiot osobnego studium.

⁴ Cyfry umieszczone w nawiasach po każdym przykładzie polskim i niemieckim informują o tym, z którego analizowanego kazania pochodzi dany przykład. Cyfry te odpowiadają numerom kazań zestawionych na końcu artykułu w postaci dwóch list: jednej, zawierającej dane bibliograficzne kazań polskich i drugiej – porządkującej kazania niemieckie.

że jako *Bóg przyjaźni* jest *największym objawieniem Ewangelii Jezusa Chrystusa* (17) i *absolutnym novum* w porównaniu z wszelkimi tradycjami religijnymi ludzkości (17). Stał się On *człowiekiem ze względu na mnie, na nas* (12), staje się *potrzebny* (niestety) *dopiero wtedy, gdy jest już za późno* (4). Bóg jest *jedynie mądry* (18), jest *wierny* (9, 14), był *zawsze wierny Dawidowi* (8), *na wieki pozostanie wierny swojej pierwszej miłości* wynikającej z *przymierza* (13). Tę cechę Boga, tzn. wierność, eksponują także niemieccy kaznodzieje (1, 7). Ponadto podkreślają oni pojemność Jego serca (7) i zapewniają, że będzie On *miłosierny*, o ile my sami będziemy skłonni okazywać *miłosierdzie* sobie nawzajem (6). Inne predykcje znalezione w tekstach niemieckich ukazują Boga jako *właściciela świata* (10), który jednak w konkretnym czasie historycznym stał się *jednym z nas* (12) i dziś czyni to *znowu* (17)⁵. O Bogu Ojcu (w szczególności) dowiadujemy się z polskich tekstów, że jest *Źródłem wszelkiego błogosławieństwa* (5) i *Twórcą wszelkich praw* (5).

Ów „jeden z nas”, którym stał bądź staje się Bóg, to *Syn Boga/Boży* (5, 12) – Jezus Chrystus. O nim w tekstach polskich czytamy wprost, że stał się *Człowiekiem* (1), tzn. że *Słowo stało się ciałem* (12), oraz że pod osłoną chleba i wina staje się *manną na adwentową drogę* (13). Jest *Bogiem z nami* (8), *Emmanuelem* (12), jest *naszym Zbawicielem* (9), jest *doskonałym obrazem Boga niewidzialnego*, *Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych* (13), jest *Drogą* (6), *kamieniem węgielnym Bożego królestwa* (18), jako „Bóg z nami” nie jest *Bogiem lęku, lecz dobroci i miłosierdzia* (17). Jest *wierny* (14). W scenie zwiastowania słyszymy, że *będzie wielki* (12, 18). Teksty niemieckie podkreślają pełnię Chrystusowego człowieczeństwa (11), wyjaśniając jednocześnie, że Jezus Chrystus jest kimś więcej niż człowiekiem – jest *Synem Najwyższego* (11), który stał się człowiekiem, aby umożliwić

⁵ Niem.: *ist treu* (1), *Treu ist Gott, der euch beruft*. (7), *ist weiter als unser Herz* (7), *wird barmherzig sein, wenn wir miteinander Erbarmen haben* (6), *ist der Eigentümer* [= von der Welt, der Erde] (10), *tat es* [= handelte vorbildhaft], *als einer von uns wurde und dabei die Hilfe der jungen Frau Maria brauchte* (12), *heute wird einer* [= von uns] (17).

nam przebywanie z Bogiem (5)⁶. Stąd też to Chrystus ukazwany jest jako cel (15), to On stanowi treść świąt Bożego Narodzenia, do której przyjęcia się przygotowujemy (16). Mimo iż dla Żydów wtedy pozostał Nieznajomym (17) i dla wielu dziś jest w dalszym ciągu wielkim Nierozpoznanym (17), staje się naszym Powiernikiem (17). Jest mocniejszy niż Jan Chrzciciel (6, 16), jest Panem domu (3), ale bezgranicznie otwiera się na pełnienie woli swego Ojca w niebie (19)⁷.

W porównaniu z Bogiem/Ojcem i z Osobą Jezusa Chrystusa Duch Święty jawi się tak w polskich, jak i w niemieckich kazaniach niezwykle skromnie. Z dwóch polskich predykacji na Jego temat dowiadujemy się jedynie, że jest On *wolny* (5) i *mocny* (5), a z jedynej niemieckiej – że jest Bożą mocą (19)⁸.

Analiza pozostałych konstrukcji zdaniowych niewątpliwie poszerza listę różnorodnych sformułowań używanych w kazaniach na określenie Boga i Syna Bożego. W przypadku Boga są to w obu językach głównie sformułowania nawiązujące do Jego ojcostwa względem Syna i względem wszystkich ludzi: pol.: *Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa* (11), *Ojciec Niebieski* (1, 11), *Bóg Ojciec* (1, 5, 13), *Ojciec* (5, 4, 6, 10, 12, 18), *Ojciec nasz/nasz Ojciec* (9, 13, 14); niem.: *sein* [= Christi] *Vater im Himmel* (19), *unser/sein Vater* (13, 17, 19), *der eine Vater* (19)⁹. W tekstach polskich dość licznie reprezentowana jest kategoria sformułowań mówiących o Bogu jako Panu i (S)twórcy: *Pan Bóg* (2, 6, 16, 18), *Pan* (6, 9, 11, 13, 14, 17, 18), *Pan czasu* (13); *Twórca wszelkich praw* (5), *nasz twórca* (13), *Stwórca* (13, 17). Charakterystyczne dla polskich kazań są także określenia eksponujące związek

⁶ Niem.: *wird ganz Mensch sein* (11), *ist mehr als Mensch*: „Sohn des Höchsten” (11), *wurde Mensch, um uns ein Leben mit Gott zu eröffnen* (5).

⁷ Niem.: *selbst ist das Ziel* (15), *ist es, auf den wir uns als den Inhalt des Weihnachtsfestes vorbereiten* (16), *bleibt für die* [= Juden] *der Unbekannte* (17), *ist der große Unerkannte* (17), *wird zu unserem Vertrauten* (17), *stärker sein würde als er* [= Johannes] (6), *ist stärker als ich* [= Johannes] (16), *[der Hausherr] ist Christus* (3), *wird unbehindert offen sein für den Willen seines Vaters im Himmel* (19).

⁸ Niem.: *ist die Kraft Gottes* (19).

⁹ Thum.: *Jego* [= Chrystusa] *Ojciec w niebie* (19), *nasz/Jego Ojciec* (13, 17, 19), *jeden/jedyny Ojciec* (19).

Boga z Izraelem: *Bóg Izraela* (8), *Król Izraela* (13), *Pasterz Izraela* (14). Inne określenia to: *Bóg Zastępów* (14), *Ten, który Go* [= Jezusa] *posłał* (6), *Źródło* (5), *Odkupiciel nasz* (9), *Jahwe* (13), *wołający na pustyni* (17), *Najwyższy* (18). Kaznodzieje niemieccy chętnie ukazują Boga jako Zbawiciela: *mein Retter* (11), *unser Erlöser von jeher* (13), *unser/sein Befreier von jeher* (13), *der Erlöser* (13)¹⁰. Rzadziej niż w polskich tekstach występuje tu określenie „Pan”, por. *der Herr* (10, 11, 12, 13, 17), sporadycznie „Jahwe” – *JHWH-Gott* (13), „wołający na pustyni” – *der Rufer in der Wüste* (8), *die Stimme, die in der Wüste ruft* (17), „ktoś, kto może być odpowiedzią na nasze poszukiwania i tęsknoty” – *jemand, der eine Antwort sein kann auf unser Suchen, auf unsere Sehnsucht* (6), „adresat daru króla Dawida” – *der Empfänger dieser königlichen Gabe* (10), „Najwyższy” – *der Höchste* (19), „Gospodarz” – *der Gastgeber* (10), „właściciel domu” – *der Eigentümer [des Hauses]* (10).

Wśród sformułowań używanych na określenie Jezusa Chrystusa w obu językach dominują te, które wskazują na Jego synostwo w aspektach Boskim i ludzkim, jak również nawiązują do Jego narodzin, a więc pol.: *Syn Boga* (1), *Syn Boży/Boży Syn* (5, 6, 8, 13, 14), *Syn Boga żywego* (12), *Syn Najwyższego* (12, 18), (*Jej* [= Maryi]/*Jego* [= Boga]) *Syn* (5, 8, 9, 12, 13, 18), *Dziecię Boże* (12), *Święte, które się z Ciebie* [= Maryi] *narodzi* (12), *potomek Dawida* (13, 18), *Syn Dawida* (8), *Człowiek, który urodził się w Betlejem jako syn Maryi* (5), *syn Maryi* (5), *potomek młodej zamężnej kobiety* (13), *Dzieciątko* (18), niem.: (*sein*) *Sohn* (3, 12), *der menschengewordene Gottessohn* (5), *das Kind* (16), *das Christkind* (15), *ihr* [= Marias] *Kind, der Sohn des Höchsten* (11), *der Mensch, der in Maria seinen Anfang nimmt* (19)¹¹. Następną kategorią określeń związanych z Osobą Jezusa to te, które podkreślają Jego misję jako Zbawiciela, por. pol.: *Mesjasz* (13, 17),

¹⁰ Tłum.: mój Wybawca (11), nasz odwieczny Odkupiciel (13), nasz/jego odwieczny Wyzwoliciel (13), Odkupiciel (13).

¹¹ Tłum.: (Jego) Syn (3, 12), Syn Boży, który stał się Człowiekiem (5), Dziecię (16), Dzieciątko Jezus (15), Jej [= Maryi] dziecko, Syn Najwyższego (11), Człowiek, który w Maryi bierze swój początek (11).

Mesjasz Boży (8), Zbawiciel (10), Zbawiciel świata (17), Jezus-Zbawiciel (16), Odkupiciel człowieka (9), zapowiadany od stuleci wyzwolicieł Izraela (17), Pan nasz i Zbawca (9), niem.: *der (kommende) Messias* (3, 5, 9, 15, 16, 17, 19), *der Retter* (16), *der wahre und wirkliche Erlöser* (16), *der Heiland der Menschen* (11), *der eine und einzige Heilbringer* (5), *unser/ihr Erlöser* (5, 17)¹². Dość częste są przykłady na użycie określenia „Pan”/„Herr”: pol.: *Pan domu* (1, 9, 13), *Pan* (9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17), *Pan nasz/nasz Pan* (9, 11, 13), *Sędzia i Pan* (9), niem.: *der Herr der Herrlichkeit* (3), *der Hausherr* (3), *der Herr* (7, 8, 14)¹³. W tekstach polskich Chrystus dość często jawi się jako sędzia, por. wspomniany już przykład *Sędzia i Pan* (9), jak również inne: *Sędzia i Oblubieniec* (13), *Sędzia całego stworzenia* (17). Teksty niemieckie ukazują Go w tej funkcji tylko raz, por. *Dein Richter* (14)¹⁴; chętniej mówią o Nim natomiast jako o kimś wyęsknionym: *der Langersehnte* (5), *der Erwartete* (5, 17)¹⁵. Zarówno w polskich jak i w niemieckich kazaniach oprócz odniesień do człowieczeństwa Jezusa (pol.: *człowiek-Jezus* (15), *niezwykły człowiek* (15), niem.: *einer von uns* (12)¹⁶) znajdziemy sformułowania przybliżające aspekt Jego Bóstwa, z tym jednak, że w tekstach polskich są one nieco częstsze, por.: pol.: *Bóg* (15), *Bóg z nami* (12), *Emanuel* (13, 17), *Święty Boga* (9), *Słowo (Boże)* (14), niem.: „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” – *Lamm Gottes, der hinwegnimmt die Sünde der Welt* (5, 16), „Jezus, gwarncja przyjscia Boga do nas” – *Jesus, der Garant der Ankunft Gottes bei uns* (17), „Jezus, kolejna próba zbliżenia się Boga do nas, ludzi” – *Jesus, dieser neue Anfang Gottes mit uns, Menschen* (19). Ponadto jawi się Chrystus w wypowiedziach polskich kaznodziejów jako *król* (11, 13), *Ten, który ma/miał przyjść* (13), *Ten mocniejszy od*

¹² Tłum.: (przychodzący) Mesjasz (3, 5, 9, 15, 16, 17, 19), Wybawca (16), prawdziwy i rzeczywisty Odkupiciel (16), Zbawiciel ludzi (11), jeden, jedyny Zbawiciel (5), nasz/ich Wybawiciel (5, 17).

¹³ Tłum.: Pan radości/wspañałości (3), Pan domu (3), Pan (7, 8, 14).

¹⁴ Tłum.: Twój Sędzia (14).

¹⁵ Tłum.: Wyęskniony od wieków (5), Oczekiwany (5, 17).

¹⁶ Tłum.: jeden z nas (12).

nas (10), *mocniejszy ode mnie* [= Jana Chrzciciela] (16), *Kapłan, Prorok* (11), *Gwiazda* (13), *berło* (13), *Dom* (13), *dziedziec wszystkich rzeczy* (13), *różdżka z pnia Jessego* (13), *odrośl z jego korzenia* (13), *Głowa [Kościoła]* (11), *drugi Adam* (13), *jeden z największych proroków* (15), *Zmartwychwstały* (15), *cudotwórca* (15), *wielki nauczyciel* (15), [rzekomy] *heretyk i zwodziciel* (15). Niemieccy kaznodzieje mówią o nim nieco mniej podniosło: „Ten, którego nie znacie” – *der, den ihr nicht kennt* (17), „ktoś, kto przyszedł po nim” [= po Janie Chrzcicielu] – *einer, der nach ihm* [= Johannes dem Täufer] *kam* (6), „Pasterz” – *der Hirte* (15), „Jezus z Nazaretu” – *Jesus von Nazaret* (5, 9, 20), „Jezus-Ukrzyżowany” – *Jesus, der Gekreuzigte* (1), „nasz Król” – *unser König* (11).

Dodatkowych określeń na Osobę Ducha Świętego jest niewiele: *Duch* [Jezusa] (16)/*der Geist* (19), *Duch Pański* (11), *Duch Prawdy i Sprawiedliwości* (5).

Podsumowując tę część analizy stwierdzamy, że w najbardziej różnorodny sposób i najbardziej wieloaspektowo określany jest zarówno w polskich jak i w niemieckich kazaniach adwentowych Jezus Chrystus. Wyraźnie mniej licznie reprezentowane są frazy nominalne określające Boga/Ojca, najrzadziej zaś, wręcz sporadycznie, spotykamy wypowiedzi o tym, kim i jaki jest Duch Święty. Prawdopodobnie ta nie oznacza jednak, że mamy do czynienia z tą samą czy choćby przybliżoną liczbą sformułowań użytych na określenie Boga czy Syna Bożego w obu językach (ze względów oczywistych abstrahujemy w tej chwili od nielicznych przykładów dotyczących Ducha Świętego). Otóż fraz nominalnych określających Boga znajdujemy w tekstach polskich o połowę więcej niż w niemieckich. Lista różnorodnych określeń nazywających Chrystusa jest w przypadku języka polskiego natomiast aż dwukrotnie dłuższa od listy określeń niemieckich. Wśród polskich form uwagę zwracają przede wszystkim te bardziej rozbudowane, opisowe (np. *potomek młodej, zamężnej kobiety* (13), *doskonały obraz Boga niewidzialnego* (13), *jeden z największych proroków* (15)), a między nimi szczególnie takie, które są czymś więcej niż parafraza

lub kombinacją powszechnie znanych określeń podstawowych (np. *Bóg, Syn, Pan, Mesjasz*); poprzez swój wyraźny związek z metaforą biblijną sprawiają one wrażenie bardziej wyszukanych, uroczystych, odświętnych (por.: *róźdzka z pnia Jessego* (13), *odrośl z jego korzenia* (13), *Początek, Pierworodny wśród umarłych* (13), *Święte, które się z Ciebie [= Maryi] narodzi* (12), *zapowiadany od stuleci wyzwoliiciel Izraela* (17)).

Istotne jest w tym miejscu stwierdzenie, że istnieją formy o tym samym brzmieniu, o których – czasami dopiero po wnikliwej analizie – z całą pewnością wiadomo, że raz odnoszą się do Boga/Ojca, innym razem wyraźnie do Jezusa Chrystusa, np.: *Pan, Bóg, Zbawiciel, Odkupiciel, Król*. W takich przypadkach tylko i wyłącznie kontekst może dostarczyć informacji potrzebnych do rozstrzygnięcia, o kim w danej chwili istotnie jest mowa, bywa on jednak – niestety – bardzo niejednoznaczny, a tym samym niewystarczający. Oczywiście nie zamierzamy w tym miejscu postulować „atomizacji” Boga na poszczególne Osoby Boskie, czy też precyzyjnego rozdziału ich kompetencji, zwłaszcza że – jak wiadomo – gdzie działa jedna z Osób Bożych, tam działają także pozostałe, że Chrystus łączy w sobie naturę Boską i ludzką jednocześnie, a w Jezusie, synu Maryi, nie kto inny jak sam Bóg – inicjator zbawienia – przychodzi na ziemię. Niemniej jednak nieco większa precyzja przy formułowaniu tych i tak już przecież trudnych prawd teologicznych sprawiłaby, że przede wszystkim słuchacz-nieprofesjonalista, który ponadto interpretacji dokonuje nie przy biurku, lecz w ciągu ułamków sekund, jakie upływają między odbiorem kolejnych części komunikatu, mógłby znacznie szybciej i bardziej niezawodnie dekodować wypowiedzi kaznodziei.

Odpowiadając na drugie z postawionych na wstępie pytań: Co czyni Bóg? – lub dokładniej: Co czynią poszczególne Osoby Boskie? – należy zauważyć, że Bóg (w tym w wielu przypadkach zapewne także Bóg Ojciec) ukazany w tekstach polskich i niemieckich kazań adwentowych przewyższa swą aktywnością zarówno Jezusa Chrystusa, jak i Ducha Świętego. Za wyznacznik aktywności przyjmujemy każdoraz-

zowo liczbę form czasownikowych w trzeciej osobie trybu oznajmującego, w stronie czynnej, opisujących działanie danej Osoby Boskiej¹⁷. O ile w przypadku kazań polskich jednak aktywność Boga jest w zasadzie porównywalna z aktywnością Jezusa Chrystusa, o tyle w przypadku tekstów niemieckich aktywność Jezusa Chrystusa jest dwukrotnie niższa. Do działalności Ducha Świętego tak kaznodzieje polscy, jak i niemieccy odwołują się niezmiernie rzadko – by nie rzec sporadycznie – z tym, że niemieccy jeszcze rzadziej niż polscy.

Generalnie należy stwierdzić, że Bóg Adwentu to Bóg przychodzący, a dokładniej taki, który ma przyjść/przyjdzie, przychodzi lub już przyszedł i jest wśród nas. Kaznodzieje niemieccy jednak zdecydowanie silniej niż polscy akcentują każdy z trzech wyróżnionych aspektów jego przyjścia. Podczas, kiedy w kazaniach polskich nie wspomina się w ogóle o przyjściu Boga jako o zdarzeniu, które dopiero ma nastąpić, w kazaniach niemieckich czytamy, że właśnie Bóg przyjdzie, aby nas zbawić (6), że pójdzie drogą, którą mu wybudujemy na pustyni (8), że może przyjść na trzy różne sposoby (11), może wyjść nam na spotkanie (14), chce do nas zawitać (14), chce być pośród ludzi (9)¹⁸. Podobnie kształtują się proporcje między liczbą polskich i nie-

¹⁷ Ze względu na wykazaną wcześniej różnorodność określeń nazywających Boga/Ojca i Jezusa Chrystusa, w poniższych zestawieniach uwzględnione zostały nie tylko czasowniki występujące z rzeczownikami *Bóg, Jezus Chrystus, Jezus* lub *Chrystus*, lecz także te, które wystąpiły z rzeczownikami/frazami nominalnymi będącymi innymi nazwami tych samych Osób; por. dla języka polskiego: *Ojciec, Pan Bóg, Stwórca – Pan czasu, Pan* (raz w znaczeniu „Bóg”, innym razem w znaczeniu „Jezus Chrystus”), *Jezus-Zbawiciel, Syn, Syn Boga, Syn Boży, Jej* [= Maryi] *Syn, Pan domu, Mesjasz, Emanuel, Bóg z nami, potomek Dawida, Słowo, Zbawiciel, Pan nasz i Zbawiciel, Święte, Ten, który miał przyjść, Gwiazda, berło, Ten mocniejszy od nas/ode mnie*, i dla języka niemieckiego: *jemand, Herr* (raz w znaczeniu „Bóg”, innym razem w znaczeniu „Jezus Chrystus”), *einer, dieser Mensch, unser König, Messias, der Herr der Herrlichkeit, der Hausherr, der Langersehnte, das Lamm Gottes, ihr* [= Marias] *Kind, der Hirte, der Erwartete, der Unbekannte*.

¹⁸ Niem.: *selbst wird kommen, uns zu erlösen* (6), *kann über die Straßen* [= die wir in die Wüste bauen sollen] *gehen* (8), *kann kommen* [= durch drei „Kanäle”, die Maria vorstellt] (11), *kann* [uns] *begegnen* (14), *will bei uns ankommen* (14), *möchte mitten unter den Menschen sein* (9).

mieckich wypowiedzi na temat przyjścia Boga jako czegoś, co już się – przynajmniej w jakiejś mierze – dokonało. W tekstach polskich znajdujemy tylko uwagę o tym, że Bóg *jest z królem Dawidem* [= towarzyszy mu w jego poczynaniach] (18). Z kazań niemieckich dowiadujemy się natomiast, że Bóg przyszedł do naszego życia (16), w Jezusie z Nazaretu jest pośród ludzi (10), jest z Maryją i z każdym człowiekiem (10), jest wszędzie obecny (14), jest zawsze obecny, ale tak *że* (wciąż) *przychodzi* (14), jest z nami od zawsze (14), jest od dawna jednym z nas (17)¹⁹. Zdecydowanie najsilniej akcentowane jest i w polskich i w niemieckich tekstach kazań to „tu” i „teraz” odbywające się „przychodzenie” Boga. W polskich tekstach *przychodzi On aby zamieszkać pośród nas i w nas, aby odnowić nasze życie* (8), *przychodzi na świat w Chrystusie narodzonym z Maryi* (8), *przychodzi do swojej własności* (12), *przychodzi do nas ze swoją łaską i zbawieniem* (14), *z mocą* (10) lub po prostu *do nas* (14, 18), a ze swojej natury *czyni tak* [zn. *przychodzi z łaską etc.*] *zawsze* (14). W tekstach niemieckich, w których zresztą nawiązania do tego – współczesnego – wymiaru przyjścia Boga są dwukrotnie częstsze niż w polskich, *przychodzi On do tego świata, wchodzi w życie każdego pojedynczego człowieka* (6), *przybywa do tego świata wszystkimi drogami, które budujemy dla ludzi* (8), *przychodzi tylko do tego, kto Go wpuszcza, kto odblokowuje drogę* (9), *poprzez Maryję przychodzi do tego świata* (11), *przychodzi do świata w Jezusie jako Zbawiciel człowieka* (11), *przychodzi współcześnie, aby również dzisiaj pokazać, czym on jest, ten nasz czas* (12), *przychodzi stale* (14), *jest zawsze obecny, ale tak, że przychodzi* (14), *nie przychodzi do nas z daleka* (14), *podchodzi do nas bliżej, niż my sami sobie bliscy jesteśmy* (14), *wychodzi nam naprzeciw* (17), *przybywa w czasach, które teraz mamy, wzbogacając je o swoje twórcze siły* (19), *swoim życiem, swoją mocą, swoim Duchem wchodzi w ży-*

¹⁹ Niem.: *ist in unser Leben eingetreten* (16), *ist mitten unter den Menschen in diesem Jesus von Nazaret* (9), *ist mit dir* [= mit Maria und mit jedem Menschen] (10), *ist überall da* (14), *ist immer da, aber so, daß er kommt* (14), *ist immer schon bei uns* (14), *ist längst einer von uns* (17).

cie człowieka, który w Maryi bierze swój początek (19), idzie na poszukiwanie człowieka (20), ze zdumiewającą stanowczością chodzi jego drogami (20), aby wreszcie się z nim spotkać (20)²⁰.

Kolejną cechą aktywności Boga jest Jego pragnienie czy też chęć podejmowania różnych inicjatyw dla dobra człowieka. I tak Bóg przedstawiany w polskich kazaniach *chce podawać nam Ewangelię* w określony sposób (2), *chce z nami zarabiać potrzebne pieniądze* (3), *z nami radować się zdrowiem* (3), *z nami cierpieć* (3), *z nami pracować* (3), *z nami odczuwać gorzki smak bezrobocia* (3), *z nami iść na zabawę* (3), *chce z nami dzielić samotność* (3), *chce nas uświadomić* (3), *pragnie we mnie i przeze mnie stać się człowiekiem, narodzić się* (12). Bóg ukazwany w niemieckich tekstach chciałby pokoju i szczęścia dla tej ziemi (3), *chce w swej dobroci wszystkim ludziom dać wystarczająco dużo czasu, aby odnaleźli właściwą drogę* (14), *chciałby napęłnić nas wielkimi nadziejami* (7), *chce wszystkim podarować to, co (niezaprzeczalnie) dobre* (7), *chce ludziom podarować życie* (7), *chciałby być pośród ludzi* (9), *chce nas zbawić, ale nie bez nas, a tym bardziej nie wbrew naszej woli* (11), *chce do nas przyjść* (11), *przybyć* (14), *ale chce też czegoś od nas* (11), *chce nas w Jego domu na zawsze uczynić szczęśliwymi* (16), *wiele uczynił już dla nas, ale ciągle jeszcze chce nad nami pracować* (18),

²⁰ Niem.: *kommt in diese Welt, in das Leben jedes einzelnen Menschen* (6), *zieht in diese Welt auf allen Wegen, die wir für die Menschen bauen* (8), *kommt nur zu dem, der ihn einläßt, der den Weg freigibt* (9), *kommt in diese Welt [durch Marias Tür]* (11), *klopft an die Tür [= die Maria ist]* (11), *tritt in ihm [= Jesus] in unsere Welt als Heiland der Menschen* (11), *kommt in diese Zeit, um auch heute zu zeigen, was sie, die Zeit, ist* (12), *kommt dauernd an* (14), *ist immer da, aber so, daß er kommt* (14), *Andererseits dürfen wir uns sein Kommen nicht so denken, als komme er von irgendwo ganz weit draußen zu uns.* (14), *kommt uns näher, als wir selbst uns nahe sind* (14), *kommt uns entgegen* (17), *tritt in unsere Zeit mit seinen neuschaffenden Kräften* (19), *selbst geht mit seinem Leben, mit seiner Kraft, mit seinem Geist in das Leben des Menschen ein, der in Maria seinen Anfang nimmt* (19), *geht auf die Suche nach dem Menschen* (20), *geht mit erstaunlicher Beharrlichkeit die Wege des Menschen nach* (20), *Gott und Mensch begegnen* (20).

chciał określonej drogi życiowej (19), chciał całego stworzenia a wraz z nim i człowieka (19)²¹.

Lektura powyższych przykładów upoważnia do stwierdzenia, że „niemiecki” Bóg nie tylko – jak już wcześniej mieliśmy okazję się przekonać – „bardziej” przyszedł, przychodzi i przyjdzie, ale także pragnie dla człowieka „więcej” dobra niż Bóg „polski”, choć w tym przypadku różnice co do liczby przedstawionych przykładów nie są już tak jaskrawe.

Na zasadzie opozycji do tego, czego Bóg pragnie, można w analizowanych kazaniach znaleźć także niemało stwierdzeń o tym, czego Bóg nie chce i czego nigdy nie robi. Sformułowania takie nie mają rzecz jasna na celu wykazania jak „niedobry” czy może nawet okrutny jest Bóg; wręcz przeciwnie: poprzez negację pewnych, potencjalnie możliwych, destruktywnych postaw i zachowań podkreślają one troskę Boga o człowieka i jego los, wzmacniając u słuchacza poczucie bezpieczeństwa. Bo oto (w polskich kazaniach) Bóg *nie daje nigdy talentów, które można by zakopać* (7), *względnie nie pozwala zakopywać Jego talentów* (7), *nie chce, by ktokolwiek zginął* (10), *nie zgubił też na wieki Narodu Wybranego* (14), *nie porzuci tego „dzieła swoich rąk”*, *które ulepił z gliny* (13), *nie zamknie się w niedostępnym niebie* (13). Bóg *nie zgadza się* wprowadzić także ze skądinąd szlachetnym projektem Dawida dotyczącym budowy świątyni (8) i *nie może prawdziwie cieszyć się* domem zbudowanym przez człowieka bez Jego udziału (8), ale kazanie w dalszej swej części w dokładny i przekonany-

²¹ Niem.: *möchte Frieden und Glück auf dieser Erde* (3), *will in seiner Güte allen Menschen genügend Zeit einräumen, den Weg zu ihm zu finden* (4), *will die Welt und uns nicht vollenden ohne uns* (7), *will uns mit großen Hoffnungen erfüllen* (7), *will allen das endgültig Gute schenken* (7), *will das Gute schenken* (7), *will selber das Leben schenken* (7), *möchte mitten unter Menschen sein* (9), *will uns erlösen, aber nicht ohne und erst recht nicht gegen uns* (11), *will zu uns kommen* (11), *will [etwas] von mir* (11), *will bei uns ankommen* (14), *will uns für immer bei sich glücklich machen* (16), *hat für uns [etwas] getan hat und will noch [etwas] an uns tun* (18), *wollte das Leben [auf eine bestimmte Art und Weise]* (19), *wollte die Schöpfung und mit ihr den Menschen* (19).

wujący sposób wyjaśnia, dlaczego tak się dzieje. Wydaje się także, że Bóg *nie widzi zbrodni popełnionych przez ludzi nie cierpiących światła* (13), lecz jest to tylko złudzenie. Kilkakrotnie negacje pojawiają się w konstrukcjach warunkowych: raz jest to pytanie *Jeżeli Boga nie ma, czy ty, człowieku, wtedy jesteś?* (14), raz wypowiedź dotycząca ludzi, którzy lekceważąc katechezę duże znaczenie przypisują bezpośredniemu przeżyciu spotkania z Panem Bogiem: *Jeżeli Bóg nie przychodzi i przeżycia nie ma, sami „stwarzają” sobie atmosferę przeżycia, która niewiele ma wspólnego z autentycznym religijnym wydarzeniem* (2), innym razem zaś pseudo-dowód na nieistnienie Boga, który w przeciwnym razie (tzn. gdyby istniał) *nie mógłby spokojnie patrzeć na ogrom zła, które dręczy ziemię* (4). W tekstach kazania niemieckich negacji jest przeszło dwukrotnie mniej: Bóg nie chce bez naszego udziału dopełniać dzieła stworzenia świata (7), nie ukarał niesprawiedliwie proroka, tylko kazał mu znosić konsekwencje jego własnego postępowania (13), nie zniszczył wszystkiego zsyłając potop na ziemię (19), jeśli nie On buduje dom, na próżno trzusi się, kto sam pracuje przy budowie (10)²². Raz negacja jest elementem fikcyjnej wypowiedzi-wyrzutu pod adresem Boga: *Z Boga, którego nie ma wtedy, gdy Go potrzebuję, mogę zrezygnować!*²³.

Następnie jawi się Bóg Adwentu jako (S)twórca, który *ulepił człowieka z prochu ziemi/gliny i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia* (13), *przez Syna stworzył wszechświat* (13)²⁴, *jest Twórcą wszelkich praw* (5) – w kazaniach polskich – oraz stworzył nas i świat bez naszego udziału (7), z niczego powołał stworzenie do istnienia (19), a w nim powołał do życia rośliny, zwierzęta, ludzi, mężczyznę i ko-

²² Niem.: *will die Welt und uns nicht vollenden ohne uns* (7), *hat ihn [= den Propheten] nicht höchst ungerechterweise bestraft* (13), *ließ nicht alles ins Nichts zurückfallen* (19), *wenn der Herr das Haus nicht baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut* (10).

²³ Niem.: *Auf den Gott, der nicht da ist, wenn ich ihn brauche, kann ich verzichten!* (13).

²⁴ Ten i następny przykład odnosi się do Osoby Boga Ojca, co też wyraźnie zaznaczono w analizowanych tekstach.

bietę (19), zbuduje (niem.: stworzy) Królestwo Boże (7), stwarza w nas stosowną przestrzeń, którą potem wypełni (14), nie odpowiada naszym wyobrażeniom o tym, w jaki sposób miałby zaprowadzić (niem.: stworzyć) na ziemi wolność, pokój i sprawiedliwość (16) – to wszystko w kazaniach niemieckich²⁵. Liczbowa przewaga przykładów niemieckich sprawia, że i w roli (S)twórcy Bóg „niemiecki” zdaje się bardziej aktywny niż Bóg „polski”, który swą kreatywność woli przejawiać raczej nie w szeroko pojętym akcie czy procesie (s)tworzenia, lecz w bardziej być może precyzyjnej roli – jako „budowniczy”. To On *buduje Dawidowe królestwo od samego początku* (18), *zbuduje Dawidowi (trwały) dom* (8), *dom, i królestwo, które będą wieczne* (18), *zbuduje Dawidowi Dom, utrwalając na wieki panowanie jego dynastii w osobie króla, którego panowanie trwać będzie na wieki w doskonałym pokoju* (13). Dalej dowiadujemy się, że Bóg dotrzymał słowa i w Jezusie *zbudował prawdziwy dom sobie i Dawidowi* (8), *zbudował dom, który się nie rozpadł, który trwa* (8), a my powinniśmy *pozwolić Mu budować nasze domy według Jego planu* (8). Niemieckie teksty mówią o Bogu-budowniczym nieporównanie rzadziej: jeśli nie On buduje dom, na próżno trzusi się, kto sam pracuje przy budowie (10)²⁶.

Podobnej dysproporcji nie dostrzeżemy natomiast w obrazie Boga szczodrobliwego: i w polskim, i w niemieckim Kościele kaznodzieje porównywalnie często przedstawiają Boga jako darczyńcę, przy czym rozdawane przez niego dobra mogą być różnego rodzaju. Według tekstów polskich *Bóg obdarzył wolnością dzieła stworzone* (5), *obdarza łaską wiary tych, którzy Mu ufają* (1), w Starym Testamencie

²⁵ Niem.: *hat die Welt geschaffen ohne unser Zutun* (7), *hat uns geschaffen ohne unser Zutun* (7), *rief dann die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein* (19), *in ihr [= der Schöpfung] rief er ins Leben die Pflanzen, die Tiere, den Menschen, Frau und Mann* (19), *wird das Reich Gottes schaffen* (7), *schaft Raum in uns, um uns zu erfüllen* (14), *fällt darin sozusagen „aus dem Rahmen“ unserer Vorstellungen von ihm und von der Art und Weise, wie er unserer Meinung nach Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit auf Erden schaffen müsste* (16).

²⁶ Niem.: *Wenn der Herr das Haus nicht baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut* (10).

przynosi pozornie doczesną „zapłatę” (10), da Dawidowi potomstwo (8), Synowi Maryi da tron Jego praojca Dawida (18), kierując się zaś naszym dobrem, daje nam przestrożę (14), daje człowiekowi szczęście w trakcie wykonywania zadań, które mu zleca (7). W tekstach niemieckich, w których mamy do czynienia z nieco większą liczbą przykładów, Bóg chce podarować (wszystkim) to, co (niezaprzeczalnie) dobre (1), obdarza człowieka życiem (7) i daje mu swojego Ducha (7), każe nam mieć nadzieję, że przyjdzie i obdarzy nas życiem, nada mu sens i otworzy przed nami przyszłość (13), w Jezusie Chrystusie uczynił nam najwspanialszy prezent (16), obdarza nas niezłomną wiarą i każe nam z niej czerpać radość (18), swoim daje we śnie (10), obdarza nas i kocha jednocześnie (1)²⁷. Miłość jest zresztą bardzo specyficznym i szczególnym darem Boga, który przecież kocha każdego człowieka (10) (niestety tylko w jednym polskim tekście), kocha nas i w Jego domu chce uczynić nas szczęśliwymi (16), kocha nas jako nasz Ojciec (18)²⁸ – tyle niewiele bardziej obfitujące w wypowiedzi o Bożej miłości teksty niemieckie.

Z pozostałych przymiotów Boga jako te, które częściej niż pozostałe przejawiają się bezpośrednio w Jego działaniu, wymienić należy: moc posyłania osób dla wypełnienia określonej misji, ewentualnie moc zsyłania (tzn. wywoływania, powodowania) niektórych zjawisk lub stanów [raczej w tekstach polskich, w których czytamy, że Bóg zsyła swój ogień (2), posłał Jezusa Chrystusa dla naszego zbawienia (6, 11), posyła archaniola Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret (18), posyła swego anioła (18)]²⁹ i pocucie odpowie-

²⁷ Niem.: *beschenkt mich liebend* (1), *will allen das endgültig Gute schenken* (7), *will das Gute schenken* (7), *will selber das Leben schenken* (7), *schenkt mir seinen Geist* (7), [...] *zu hoffen, daß er sich zeige und uns neu mit Leben, Sinn und Zukunft beschenke* (13), *hat uns in Jesus Christus das eine unendliche Geschenk gemacht* (16), *schenkt uns einen festen Glauben und läßt daraus Freude erwachsen* (18), *gibt den Seinen im Schlaf* (10).

²⁸ Niem.: *liebt uns und will uns für immer bei sich glücklich machen* (16), *liebt uns als unser Vater* (18).

²⁹ W przeanalizowanych kazaniach niemieckich tylko raz spotykamy stwierdzenie, że Bóg posyła swojego Syna: *schickt seinen Sohn* (3).

działności za rozpoczęte dzieło [raczej w tekstach niemieckich, gdzie znajdujemy zapewnienie, że Bóg to wszystko, co kiedyś rozpoczął – w tym także i świat – doprowadzi do szczęśliwego końca (1, 7, 17)]³⁰. Poza tym kaznodzieje akcentują skłonność Boga do wybaczenia przewinień (wyłącznie w kazaniach polskich)³¹, gotowość niesienia pomocy (wyłącznie w tekstach niemieckich)³² i prawo do formułowania żądań (wyłącznie w tekstach polskich)³³.

Dopełniając językowego obrazu Boga szkicowanego i prezentowanego przez kaznodziejów w oczekiwaniu na Jego przyjście w czasie świąt Bożego Narodzenia, zwróćmy jeszcze uwagę na fakt, że w polskich kazaniach jest to – w przeciwieństwie do kazań niemieckich – obraz Boga pozostającego w werbalnej interakcji z ludźmi, a więc – upraszczając – obraz Boga mówiącego. Oto Bóg *odwodzi Dawida poprzez proroka Natana od budowy świątyni i przypomina królowi, że wszystko [...] zawdzięcza Jemu* (8), *obiecuje Dawidowi uroczyście, że będzie go błogosławił także w przyszłości* (8), *przypomina Dawidowi, że bez Niego nie zostałby królem, i nic by nie zdziałał* (18), *mówi o ludziach obojętnych bardzo surowo* (4), *obwieszcza swoje plany Dziewicy Maryi* (18), *zwiastuje, czego się po każdym z nas osobno i po wspólnotach, które tworzymy, spodziewa* (18), *zapowiedział przez proroka, że On będzie Jezusowi ojcem, a on będzie Mu synem* (18), *oznajmił o narodzinach Jezusa* (12), *wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś do ojców przez proroków* (13), *a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (13³⁴, 18). Oczywiście także

³⁰ Tylko w jednym kazaniu polskim wyrażone zostało przekonanie, że Bóg *poznienia plany ludzkie, aby wypełnić i doprowadzić do końca swój plan zbawienia* (16).

³¹ Por.: *okazuje mu [= Narodowi Wybranemu] swoje miłosierdzie* (10), *okazał mu [= narodowi] swoją litość* (16).

³² Por. niem.: *streckte David die helfende Hand entgegen* (10), *Wenn einer helfen kann, dann nur der „Erlöser von jeher“*. [= Gott] (13).

³³ Por.: *domaga się tej ofiary* [= ofiary z talentu] (7), *od Abrahama domagał się ofiary z syna Izaaka* (7).

³⁴ Tu autor kazania zaznacza, że mówi o Bogu Ojcu.

w niemieckich kazaniach znajdziemy dowody na to, że Bóg komunikuje się ze swoim ludem, ale występują one zdecydowanie mniej licznie. Bóg „niemiecki” mówi, że nie chce, abyśmy zostali zaszczuci w ślepej uliczce nienawiści (10), powołuje ludzi (7), pojedyncze osoby wywołuje z tłumy, aby powierzyć im określone zadanie (20)³⁵.

Obraz Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, jaki wyłania się z polskich i niemieckich kazań adwentowych, jest wyraźnie mniej wielowymiarowy niż obraz Boga/Ojca. Jest on wręcz zdominowany przez dwa aspekty misji, jaką Syn otrzymał od Ojca: przyjście na świat i do świata oraz nauczanie. Innymi słowy więc kaznodzieje albo dopiero zapowiadają Jego przyjście, albo pokazują w jaki sposób ono aktualnie się odbywa, albo informują o tym, że Chrystus już przyszedł, albo wreszcie relacjonują wydarzenia z Jego działalności nauczycielskiej. I tak, z polskiej ambony mamy szansę usłyszeć, że Syn Boży *nadejdzie* (1), *przyjdzie* (14), *(niezawodnie) powróci* (13, 16), *przyjdzie jako Sędzia i Pan, by zamknąć historię ludzkich zmagania* (9), a to znaczy, że *przyjdzie* kiedyś w *chwale*, aby nas zbawić i dać nam życie wieczne (9), nawet jeśli *przyjdzie* w bliżej nieokreślonej przyszłości (9, 13), *jak złodziej* (13). Na uwagę zasługuje przy tym fakt, że *Ten, który ma przyjść* (13) to jedno ze starotestamentowych określeń Syna Bożego, który poprzez przyjście się definiuje, i którego posłannictwo poprzez przyjście się wypełnia. W kazaniach niemieckich zapowiedź przyjścia Jezusa Chrystusa jest prawie tak samo częsta: Syn Boży *przyjdzie* (3), *przyjdzie ponownie* (2), *wkroczy* (3), *ma przyjść jako następca Jana Chrzciciela* (5, 9, 16), *ma przyjść do tego świata* (9), *przyjdzie, lecz nie wiemy dokładnie kiedy* (14), a z Nim *nadejdzie godzina prawdy* (14), z pewnością *przyjdzie do każdego w godzinę jego śmierci* (14)³⁶.

³⁵ Niem.: [Gott] *sagt: Ich will nicht, daß du dich totläufst in den Sackgassen beängstigender Verfeindung. [...] (10), Treu ist Gott, der euch beruft. (7), ruft immer wieder einzelne aus der Menge heraus, gibt ihnen Auftrag und Sendung (20).*

³⁶ Niem.: *kommt* (3), *kommt wieder* (2), *tritt ein* (3), *kommt nach ihm/mir [= Johannes]* (5, 16), *soll nach ihm [= Johannes] kommen* (9), *soll in diese Welt kommen* (9), *kommt [= irgendwann; wir wissen nicht, wann]* (14), *kommt [= wir wissen nicht,*

Porównywalna dla kazań polskich i niemieckich liczba zapowiedzi przyjścia Jezusa Chrystusa może być o tyle zaskakująca, że w odniesieniu do Boga/Ojca mieliśmy do czynienia wyłącznie z przykładami pochodzącymi z tekstów niemieckich.

Jezus, którego przyjście dokonuje się także dzisiaj, to przede wszystkim Jezus przedstawiany przez kaznodziejów polskich, podczas, gdy Bóg przychodzący „tu” i „teraz” był domeną kaznodziejów niemieckich. Tak więc Jezus w polskim ujęciu kaznodziejskim przychodzi na wiele sposobów: jako ten mocniejszy od Jana Chrzciciela *idzie za nim* (16), jako mocniejszy od nas *idzie z nami* (10), *(wciąż) przychodzi* (9, 14) – *niewidzialnie, cicho i dyskretnie* (9), *przychodzi [...]* *stając się manną na adwentową drogę* (13), *przychodzi z nieba i z łona Ojca* (12), *aby „zdobyć” serca ludzi* (9), *aby przemienić nasze domy i mieszkać z nami* (8), *ponownie przychodzi i szuka, gdzie mógłby się narodzić i zamieszkać* (12), *stale przychodzi, bo nie chce nas zaskoczyć nieprzygotowanych* (13), *tak całkiem prosto [jako Słowo] idzie ku mnie, pragnąc się we mnie narodzić* (12), *blisko jest* (11). Od takich i tym podobnych sformułowań, mówiących wprost o przyjściu Syna Bożego, zdecydowanie odbiegają dwa starotestamentowe: *Gwiazda wschodzi z Jakuba* (13), *z Izraela podnosi się berło* (13) (Lb 24,17), które moment przyjścia oddają w sposób metaforyczny. Jezus w tekstach niemieckich przychodzi natomiast bardzo zwyczajnie, tzn. po prostu przychodzi (3, 11), lub też przychodzi od Boga do tego świata (9)³⁷.

Również w aspekcie dokonanym jawi się przyjście Jezusa Chrystusa zdecydowanie inaczej niż przyjście Boga. Podczas, gdy w kazaniach niemieckich przyjście Jezusa jest akcentowane mniej więcej na równi z przyjściem Boga, w tekstach polskich zwraca się uwagę prawie wyłącznie na przyjście Jezusa, który *miał przyjść* (13) i *przyszedł* (10, 12, 13), *gdy nadeszła pełnia czasu* (13), *przyszedł już przed dwoma tysiącami lat* (9), *przybył na ziemię, aby swoich wyznawców prze-*

wann] und damit kommt die Stunde seiner Wahrheit (14), *kommt sicherlich für jeden mit der Stunde des Todes* (14).

³⁷ Niem.: *kommt* (3, 11), *kommt von Gott in diese Welt* (9).

*prowadzić do Domu Ojca (6), zstąpił w nasz świat i przyjął ludzkie ciało (12), jako Słowo przyszedł do swoich, którzy Go nie poznali (14), w sposób sakramentalny jest wśród nas (16), jest obecny w swoim Kościele, którego jest Głową, aby doprowadzić go do pełni zjednoczenia z sobą (11). A w rzeczywistości najgłębszą prawdą jest, iż przyszedł, przychodzi i przyjdzie (9). Niemieccy kaznodzieje, komentując przyjście Syna Bożego jako fakt, który już nastąpił, mówią, że Jezus od dawna mieszka wśród Żydów (17) i wśród nas (17), że przyszedł po Janie Chrzcicielu (6), że przybył już dawno temu (17) i żyje nie-
rozpoznany (17), jest obecny jako Zbawiciel (16)³⁸.*

W przeciwieństwie do Boga/Ojca Jezus Chrystus tak w polskich, jak i niemieckich kazaniach raczej rzadko występuje jako ten, który obdarza, czy ten, który pragnie coś uczynić, częściej jednak ma to miejsce w tekstach niemieckich. To „niemiecki” Jezus udziela odpowiedzi na najtrudniejsze pytania (15), On przyniósł Dobrą Nowinę (16), nie przyniesie wolności politycznej, ale wolność od grzechu (5), a ta wolność, którą miał na myśli i przyniósł, sięga dalej i głębiej niż nasze oczekiwania (5)³⁹. To „niemiecki” Jezus pragnie przywrócić świątyni właściwą jej funkcję Domu Bożego (2), to On chce nam coś przekazać (16)⁴⁰. W tekstach polskich Jezus przychodzi, by dać nam życie wieczne (9) i jako Słowo idzie ku nam, pragnąc się w nas narodzić (12). Kaznodzieje polscy ponadto (i tylko oni) starają się eksponować Chrystusa zwlekającego, który *ociąga się z powrotem* (16), *ze swoim drugim przyjściem* (16), a wszystko po to, *aby pozostawić człowiekowi czas na nawrócenie* (16).

³⁸ Niem.: *lebt längst unter ihnen* [= den Juden] (17), *lebt unter euch* (17), *lebt mitten unter uns* (17), *steht mitten unter euch/uns* (17), *kam nach ihm* [= Johannes] (6), *ist längst da* (17), *ist längst unerkannt da* (17), *Christ, der Retter ist da!* (16).

³⁹ Niem.: *gibt uns Antwort auf unsere tiefsten Fragen* (15), *hat uns die Frohe Botschaft gebracht* (16), *wird keine politische Befreiung bringen, sondern die Befreiung von der Sünde* (5), *die Befreiung, die er meinte und brachte, reicht weiter und tiefer als unsere Erwartungen* (5).

⁴⁰ Niem.: *wollte den Tempel wieder zu einem Bethaus machen* (2), *will uns [etwas] sagen* (16).

Bardzo bogaty i wielostronny jest natomiast – jak już wcześniej zaznaczyliśmy – głoszony w obu Kościołach obraz Chrystusa jako nauczyciela, a w szczególności – mówcy. Podobnie jednak, jak miało to miejsce w przypadku językowego obrazu Boga, polscy duchowni dwa razy częściej nawiązują do zachowań werbalnych Chrystusa, przypominając, że *uczy On nas modlitwy*: „Ojcze, zbaw nas od złego” (4), *mówi w dzisiejszej Ewangelii* „Czuwajcie” etc. (9), *rzekł do Dwunastu*: „Czyż i wy odejść chcecie?” (9), *wyraził się*: „ani jeden włos z głowy naszej nam nie spadnie bez woli Bożej” (10), *zapowiada wobec uczniów swoje powtórne przyjście* (13), *porównuje siebie do gospodarza domu, który każdemu ze sług wyznaczył zajęcie, a odźwiernemu kazał, żeby czuwał* (13), *mówi o czasie, który jest czasem Bożego nawiedzenia* (14), *wysmiewał mędrców* (15), *wzywa nas do czuwania* (1), *powiedział*: „Więcej jest szczęścia w dawaniu aniżeli w braniu.” (3), *głosi ludziom Dobrą Nowinę o zbawieniu posługując się swoim Kościołem* (9), *mówił ludziom o chlebie życia wiecznego* (9), *mówi o swojej obecności w Kościele odnosząc do siebie proroctwo Izajasza* (11), *wreszcie zapowiedział swoje przyjście na sąd przy końcu dziejów świata* (13). Niemieccy kaznodzieje oprócz nieskomplikowanych stwierdzeń typu: Chrystus chce nam coś powiedzieć (16), *napomina nas, abyśmy byli czujni* (3), *odpowiada nam na najbardziej skomplikowane pytania* (15) *używają* – urozmaicając swój obraz Syna Bożego – sformułowań takich jak: Jezus powiedziałby: Bądź czujny, abyś nie przeoczył tego, o co naprawdę chodzi (2), *nie grożąc, lecz zapraszając do odpowiedzi na Bożą miłość zachęcał do nawrócenia* (16), *wyraźnie wskazał na fakt, że tak, jak Izraelowi, również i nam powierzony został dom* (2), *będzie się wypowiadał i działał mocą Ducha* (19)⁴¹.

⁴¹ Niem.: *will uns [etwas] sagen* (16), *mahnt uns zur Wachsamkeit* (3), *gibt uns Antwort auf unsere tiefsten Fragen* (15), *würde sagen: Sei wachsam, damit du nicht verpaßt, worauf es wirklich ankommt.* (2), *hat weniger mit Drohungen als mit der Einladung zur Antwort auf die Liebe Gottes zur Umkehr geworben* (16), *hat doch deutlich darauf hingewiesen, daß so wie einst Israel auch uns ein Haus anvertraut ist* (2), *wird sprechen und handeln in der Kraft des Geistes* (19).

O Duchu natomiast, tzn. dokładniej – o Duchu Świętym⁴² i Jego działalności dowiadujemy się z przeanalizowanych kazań zdecydowanie najmniej; z tekstów polskich wszakże stosunkowo dużo więcej niż z niemieckich. W kazaniach polskich Duch Święty *postanawia umocnić człowieka swoim pokarmem* (5), tzn. *przemienić go wewnątrznie* (5), *uksztaltować z niego bohatera* (5), *chce wypełnić człowieka wielką mocą* (5), *potrafi rozbić kraty w oknie i zamki w drzwiach* (5), *bierze na siebie kurację powrotu do pełni sił, gdy człowiek jest słaby* (5), *decyduje o naszym duchowym wzroście* (5), *czeka tylko na naszą zgodę i współpracę* (5). To On *zstąpi na Maryję* (18). Obraz działalności Ducha Świętego w kazaniach niemieckich jest nader ubogi: poza tym, że ma On *zstąpić na Maryję* (19) dowiadujemy się jeszcze tylko, że jest w stanie dać człowiekowi siłę rozpoczynania wciąż od nowa (15)⁴³.

Dla ścisłości dodajmy, że na „komfort” przytoczenia wszystkich odnotowanych czasowników oddających aktywność danej Osoby Boskiej mogliśmy – ze względów objętościowych – pozwolić sobie tylko w przypadku Ducha Świętego. Ze względów znaczeniowych była to nawet konieczność, ponieważ skromny materiał, jakim na temat tej Osoby Boskiej dysponujemy, uniemożliwia dokładniejsze sprofilowanie jej działalności. Pozostałe dwie Osoby – Bóg/Ojciec i Syn – jawią się w kazaniach rzecz jasna jako jeszcze bardziej aktywne, niż byliśmy to w stanie wykazać powyżej, tyle tylko, że do innych podejmowanych przez nie działań kaznodzieje ustosunkowują się bardzo rzadko, a to z kolei nie sprzyja wyciąganiu wiążących wniosków. Odwołując się do pominiętych czasowników, można by jedynie znaleźć potwier-

⁴² Oprócz Ducha Świętego w analizowanych tekstach niemieckich sporadycznie wzmiankowany jest także Duch Boży, który rozdaje swe dary według swojego uznania (7), ma wszystko przeniknąć (8), unosił się nad wodami (19), niem.: *gibt seine [= des Geistes] Gabe, wie er [= der Geist Gottes] es will* (7), *soll alles durchdringen* (8), *schwebte über die Urflut* (19). Ponieważ teologowie nie są zgodni co do tego, czy Duch Boży w niniejszych przytoczeniach jest tożsamy z Duchem Świętym, w niniejszej analizie zachowaliśmy stosowne rozróżnienie.

⁴³ Niem.: *wird über dich [= Maria] kommen* (19), *kommt über Maria* (19), *kann einen Neuanfang schenken* (15).

dzenie dla bardzo ogólnych, powszechnie znanych prawd o Bogu, np. że jest dobry, potężny *etc.*

Jak zaznaczyliśmy we wstępie do tej części analizy, decydującą rolę odegrały tu formy czasownikowe występujące w trzeciej osobie, w stronie czynnej i w trybie oznajmującym. Było to podyktowane faktem, że konstrukcje zbudowane w oparciu o takie właśnie czasowniki są w języku kazań tak polskich jak i niemieckich bezsprzecznie najczęstsze. W całym przeanalizowanym zbiorze kazań konstrukcji w stronie biernej, które zawierały informacje o działalności Boga/Osób Boskich wystąpiło zaledwie kilka, podobnie zresztą jak konstrukcji bezokolicznikowych, nie mówiąc już o zdaniach w trybie rozkazującym. Nieco więcej znaleźliśmy interesujących nas wypowiedzi w pierwszej osobie, jeszcze więcej zdań pytających i takich, będących bezpośrednim zwrotem do Boga. Dla uzupełnienia typologii działań podejmowanych przez poszczególne Osoby Boskie zdania pytające i te bezpośrednio skierowane do Boga nadają się jednak tylko w niewielkim stopniu. Zawierają one bowiem głównie prośby, apele, (czasami tylko pozorne) wątpliwości i – w ujęciu teologicznym – niekoniecznie uzasadnione wyrzuty pod Jego/Ich adresem, np.: *Czy wolno nam być obojętnymi na to, co przynosi sam Bóg?* (14); *Co nam mówi Pan dzisiaj w swoim słowie? Jak to słowo ma się do naszego życia?* (16); *Panie, przymnóż nam wiary* (6); *Czemuż, o Panie, dozwalasz nam błodzić?* (9); *Tys, Panie, Naszym Ojcem, Odkupiciel nasz – to Twoje imię odwieczne... Obyś rozdarł niebiosy i zstąpił!* (9); *Okaz swą łaskę i daj nam zbawienie* (10).

Znacznie bardziej przydatne dla naszych celów byłyby wypowiedzi Boga/Ojca i Chrystusa, w których mówią Oni używając form pierwszej osoby liczby pojedynczej, np.: *Bodajbyś był zimny albo gorący, a ponieważ jesteś letni (to znaczy obojętny) wypłuję cię z ust Moich.* (4); *Byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie.* (3); *Zabrałem cię z pastwiska, spośród owiec, abys był władcą nad ludem moim.* (18).

Jest ich jednak mimo wszystko zbyt mało, aby w znaczącym stopniu mogły wzbogacić typologię sporządzoną na podstawie wielo-

krotnie liczniejszych form czasownikowych występujących w trzeciej osobie.

Pewnego rodzaju ciekawostką zasługującą na uwagę jest natomiast fakt, że „aktywne” w kazaniach są nie tylko Osoby Boskie jako takie, lecz także np. słowa, które wypowiadają, moce, jakimi dysponują, wytwory ich działalności same w sobie, zjawiska, które od Nich pochodzą, np.: *Błogosławieństwo Boże, błogosławieństwo Ojca obejmuje wszystko, cokolwiek szanuje Jego prawa.* (5); [wiara] *To Boża energia, która przemienia człowieka, który z ziemi powstał i do ziemi powróci, w bohatera wieczności.* (5); *wielkie dzieła Ojca, Syna i Ducha Świętego, które zmierzają do uszczęśliwienia nas* (5); *moc Najwyższego osłoni Cię [= Maryję]* (18); *Interwencja Boża odkrywa relację wzajemności, jaka istnieje między Bogiem a Dawidem* (8); *die Kraft des Höchsten wirkt in ihr [= in Maria] das Neue* (pol.: moc Najwyższego stwarza w Maryi nową jakość) (19); *Gottes Liebe sucht fragend des Menschen Antwort – sein JA!* (pol.: Boża miłość szuka pytając odpowiedzi człowieka – jego TAK!) (20); *Gottes Advent überrascht* (pol.: Boży Advent zaskakuje) (17); *die Freude an Gott, die Maria jubeln läßt* (pol.: radość z przyjęcia Boga, która każe cieszyć się Maryi) (11); *Diese Saat muß wachsen, aufgehen – die Saat der Freundslichkeit Gottes* (pol.: to ziarno musi rosnąć, wzejść – ziarno Bożej przyjaźni) (10).

Oczywiście, w przypadku niektórych przykładów tego typu o aktywności odnośnych zjawisk *etc.* można mówić tylko w ujęciu czysto powierzchniowym, gramatycznym. W trakcie analizy znaczeniowej okaże się natomiast, że to np. nie wielkie dzieła Ojca, Syna i Ducha zmierzają do uszczęśliwienia nas, lecz ich twórcy; że to nie Boża miłość szuka człowieka, ale sam Bóg.

Podsumowując, zastanówmy się przez chwilę nad kilkoma pytaniami, które w tym miejscu nasuwają się same:

1. Dlaczego polscy kaznodzieje na określenie „swojego” Boga, a zwłaszcza na określenie „swojego” Jezusa Chrystusa, używają znacznie większej liczby sformułowań niż Niemcy?

2. Dlaczego określenia Syna Bożego w kazaniach niemieckich wyraźnie słabiej nawiązują do metaforyki biblijnej i są mniej wyszukane?

3. Dlaczego Bóg/Ojciec niemieckiego Adwentu jest znacznie bardziej aktywny niż Syn?

4. Dlaczego Bóg „Niemców” przychodzi „intensywniej” niż Bóg „Polaków” i niejako „bardziej” jest obecny w świecie?

5. Dlaczego w polskim Kościele katolickim to Jezus Chrystus, a nie – jak w niemieckim – (sam) Bóg, jest tym, który częściej przychodzi i „bardziej” jest?

6. Dlaczego Bóg „Niemców” pragnie dla człowieka więcej dobra i jest nieco bardziej hojny?

7. Dlaczego Bóg niemieckich katolików zdaje się bardziej konsekwentny i jakby bardziej skłonny do miłości niż Bóg katolików polskich?

8. Dlaczego tylko Bóg „Polaków” czegoś żąda?

9. Dlaczego Bóg i Chrystus „Polaków” mówią więcej niż Bóg i Chrystus „Niemców”?

10. Dlaczego niemieccy kaznodzieje rzadziej niż polscy używają negacji, aby przedstawić dobroć i wspaniałomyślność „swojego” Boga?

Być może (ad 1) jest to przejaw prostoty inspirowanej kontaktami z protestantyzmem.

Być może (ad 2) jest to sposób na uniknięcie zbędnego patosu.

Być może (ad 3) istnieje w Kościele niemieckim większe uświadomienie zapotrzebowanie na przybliżenie Osoby Boga/Ojca, który jest przecież nieporównywalnie bardziej abstrakcyjny niż Syn. Ponadto właśnie Bóg/Ojciec, a nie Syn jest inicjatorem zbawienia i prawdopodobnie także z tego właśnie tytułu po prostu „należy” Mu się więcej miejsca aniżeli Synowi.

Być może dlatego (ad 4), że kaznodzieje niemieccy w sposób bardziej zdecydowany stawiają znak równości między przyjściem Jezusa a przyjściem Boga; w gruncie rzeczy przecież narodziny Jezusa są istotne tylko o tyle, o ile sam Bóg przychodzi w Nim na spotkanie

z ludźmi. Ponadto być może kaznodzieje niemieccy chętniej podejmują trud pokazania słuchaczom, w jaki sposób tak naprawdę przychodzi do nich ten abstrakcyjny Bóg i gdzie w istocie należy Go szukać.

Być może (ad 5) kaznodzieje polscy kierują się przekonaniem, że pokazując przyjście Jezusa Chrystusa łatwiej dotrą do wyobraźni słuchacza, niż mówiąc o przyjściu niewyobrażalnego, odległego (trój-jedynego) Boga.

Być może (ad 6 i 7) silniejsze akcentowanie wartości obiecujących bezpieczeństwo, akceptację, równowagę wewnętrzną jest pewnego rodzaju chwytem reklamowym, sposobem na zatrzymanie wiernych we wspólnocie wierzących i praktykujących, względnie na pozyskanie nowych wyznawców, co w zsekularyzowanym społeczeństwie, w którym Kościół musi być konkurencyjny w szerokim tego słowa znaczeniu, nie jest bynajmniej łatwym zadaniem.

Być może (ad 8) jest to tylko przypomnienie potęgi Boga, która ten niewątpliwie posiada, a o której mówić jest czasem niezręcznie czy wręcz „niebezpiecznie”.

Być może (ad 9) dlatego, że rozmowa i dyskusja były zawsze nieodłącznymi elementami naszej narodowej kultury, ale być może też dlatego, że łatwiej jest cytować czy parafrazować autentyczne, niepodważalne wypowiedzi Boga i Jezusa bezpośrednio posiłkując się Ich autorytetem, niż przekładać to, co powiedzieli, na język współczesnej rzeczywistości.

Być może (ad 10) dlatego, że każda negacja – nawet użyta w celu unicestwienia zła i przybliżenia dobra – w pierwszym odruchu budzi mechanizmy obronne. Dopiero po dłuższej lub krótszej chwili zastanowienia dochodzimy do wniosku, że tym razem nie chodzi o kolejny zakaz czy ograniczenie wolności. Być może jest to zatem przejaw daleko posuniętej obawy, by nie przestraszyć czy nie zniechęcić słuchacza.

Tyle analiza materiału językowego i próba interpretacji jej wyników przez lingwistę. A jakich odpowiedzi na powyższe pytania – na pytania o tego samego, a jednak innego Boga – udzieliłby kaznodzieja?

Źródła

Kazania polskie

1. E. Staniek, *Czułość wiary*. „Materiały Homiletyczne”, t. 160, 1996, s. 75-76.
2. E. Staniek, *Kerygmat i katecheza*. „Materiały Homiletyczne”, t. 160, 1996, s. 77-78.
3. E. Staniek, *Realizm wiary*. „Materiały Homiletyczne”, t. 160, 1996, s. 83-84.
4. E. Staniek, *Niebezpieczne źródła*. „Materiały Homiletyczne”, t. 160, 1996, s. 84-86.
5. E. Staniek, *Wiara jest dynamizmem*. „Materiały Homiletyczne”, t. 160, 1996, s. 94-96.
6. E. Staniek, *Konieczność wytrwania*. „Materiały Homiletyczne”, t. 160, 1996, s. 96-97.
7. E. Staniek, *Wiara to dyspozycyjność*. „Materiały Homiletyczne”, t. 160, 1996, s. 99-101.
8. S. Wronka, *Dom przygotowany przez Pana*. „Materiały Homiletyczne”, t. 160, 1996, s. 105-107.
9. A. Kmiecik, *Jezus Chrystus – centrum ewangelizacji*. „Biblioteka Kaznodziejska”, t. 137, z. 5-6/1996, s. 259-262.
10. R. Krawczyk, *Jezus-Bóg zbawia*. „Biblioteka Kaznodziejska”, t. 137, z. 5-6/1996, s. 266-267.
11. M. Mróz, *Chrystus – Mesjasz – Namaszczony*. „Biblioteka Kaznodziejska”, t. 137, z. 5-6/1996, s. 276-277.
12. P. Olech, *Jedyny Syn Boży*. „Biblioteka Kaznodziejska”, t. 137, z. 5-6/1996, s. 281-283.
13. S. Czerwik, *Chrystus, zapowiadany przez proroków, stale przychodzi*. „Współczesna Ambona”, t. 24, z. 4/1996, s. 48-54.
14. P. Skucha, *Panie, daj nam nowe życie*. „Współczesna Ambona”, t. 24, z. 4/1996, s. 54-57.
15. M. Rusecki, *Historyczne istnienie Jezusa*. „Współczesna Ambona”, t. 24, z. 4/1996, s. 59-61.
16. K. Gurda, *Przemijanie i oczekiwanie*. „Współczesna Ambona”, t. 24, z. 4/1996, s. 61-63.

17. J. Perszon, *Jan Chrzcziciel uczy pokory*. „Współczesna Ambona”, t. 24, z. 4/1996, s. 66-68.
18. Z. Adamek, *Budowanie wiecznego domu*. „Współczesna Ambona”, t. 24, z. 4/1996, s. 75-77.

Kazania niemieckie

1. S. Repges, *Wir alle wohnen in Korinth*. „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 19-20.
2. P. Hinsen, *Peter: Wacht!* „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 21-22.
3. P. Jakobi, *Wer ist der Hausherr?* „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 141.
4. H.-J. Klauck, *Und wenn die Welt sich aus den Angeln hebt...* „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 27-28.
5. H.-J. Müller, *Umkehr statt Vorfreude auf Weihnachten?* „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 29-30.
6. J. Jagelki, *Irgendwie suchen wir etwas Besonderes*. „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 142.
7. F. Kerstiens, *Die großen Hoffnungen und die nächsten Schritte*. „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 37-38.
8. P. Jakobi, *Stimme eines Rufenden in der Wüste*. „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 39-40.
9. J. Jagelki, *Mit dem eigenen Leben Auskunft geben*. „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 143.
10. H.-G. Surmund, *Wenn der Gast gegen den Gastgeber putscht*. „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 45-46.
11. O. Schmid, *Ich stehe vor der Tür*. „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 47-48.
12. H.-J. Elbrecht, *Glockenzeichen*. „Gotteswort im Kirchenjahr” 1997, Lesejahr B, Band 1, Advent bis 5. Sonntag, s. 144.
13. R. Göppel, *Advent: In aussichtsloser Lage auf das rettende Ankommen Gottes warten*. „Der Prediger und Katechet. Praktische katholische

Zeitschrift für die Verkündigung des Glaubens" Dezember/Januar, Heft 1/1997, s. 2-6.

14. G. Haeflner, *Warten und still werden*. „Der Prediger und Katechet. Praktische katholische Zeitschrift für die Verkündigung des Glaubens" Dezember/Januar, Heft 1/1997, s. 6-9.
15. J. Hagl, *Warten, warten – und dann?* „Der Prediger und Katechet. Praktische katholische Zeitschrift für die Verkündigung des Glaubens" Dezember/Januar, Heft 1/1997, s. 13-15.
16. H.-J. Müller, *Weihnachtsvorbereitung – so oder so?* „Der Prediger und Katechet. Praktische katholische Zeitschrift für die Verkündigung des Glaubens" Dezember/Januar, Heft 1/1997, s. 16-18.
17. G. Bitter, D. Hober, *Mitten unter euch lebt der, den ihr nicht kennt*. „Der Prediger und Katechet. Praktische katholische Zeitschrift für die Verkündigung des Glaubens" Dezember/Januar, Heft 1/1997, s. 24-28.
18. R. Haderstorfer, *Die Kirche verkündet Freude*. „Der Prediger und Katechet. Praktische katholische Zeitschrift für die Verkündigung des Glaubens" Dezember/Januar, Heft 1/1997, s. 28-30.
19. D. Emeis, *Gottes Neuanfang mit uns Menschen*. „Der Prediger und Katechet. Praktische katholische Zeitschrift für die Verkündigung des Glaubens" Dezember/Januar, Heft 1/1997, s. 33-35.
20. M. Entrich, *Als Fragende von Gott ernstgenommen*. „Der Prediger und Katechet. Praktische katholische Zeitschrift für die Verkündigung des Glaubens" Dezember/Januar, Heft 1/1997, s. 36-38.

DIALOG W KAZANIU

ROZMOWA W PRZEKAZIE KAZNODZIEJSKIM

Homilie i kazania dialogowane

Istnieje wiele racji przemawiających za zajęciem się innym niż dotychczas zdecydowanie dominującym sposobem przekazu słowa Bożego podczas liturgii. Zmieniła się bowiem kultura przekazu informacji i tradycji. Nauki społeczne udowodniły, że im słuchacz jest aktywniejszy, tym więcej korzysta z odbioru przekazu. Stąd większy szacunek dla autonomii człowieka i preferowanie komunikacji dwukierunkowej. Opozycyjne do tego poglądu jest przekonanie niektórych członków Kościoła, że dialog, zwłaszcza w liturgii, może zagrażać przekazowi prawdy objawionej i doprowadzić do niebezpieczeństwa przeniesienia reguł demokracji na stosunek do Objawienia Bożego. Wskutek tego dialog – jako „nieznany” w liturgii i wymagający umiejętności „rozmawiania” z ludźmi i z Bogiem – jest traktowany z nieufnością.

Chociaż przekaz słowa Bożego metodą rozmowy nie jest sprawą nową, współcześnie elementy dialogu niezmiernie rzadko wprowadzane są w kazaniach (homiliach) dla małych grup młodzieży i dorosłych¹.

¹ Pojęć kazanie i homilia używamy tutaj zamiennie. Aczkolwiek przedstawione zostanie zastosowanie dialogu głównie w homilii, czyli w tej części liturgii, w której wyklada się tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego na podstawie tekstów świętych (Pismo Święte, liturgia), treść artykułu można stosować także do kazań, które nie są homiliami. Homilia jednak wymaga dialogu bardziej niż kazanie, które nie jest homilią. Por. P. Hofer, *Homilie-mehr als eine Predigt*. „Lebendige Seelsorge” 41 (1990), s. 209-213. – T. Stenico, *L'omelia. Parola e comunicazione*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, s. 170-176.

Częściej stosowane są w kazaniach dla dzieci, lecz jedynie w celu ich pełniejszej aktywizacji².

Jakie są przyczyny takiego zaniedbania dialogu? Można przypuszczać, że jest ich wiele. W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na następujące powody:

a) racje teologiczno-pastoralne oparte na komunikacji jednokierunkowej³;

b) dominujący model kaznodziei-nauczyciela instruującego i formującego wiernych⁴;

c) nieprzewidywalność skutków prowadzenia rozmowy („nigdy nie wiem, dokąd mnie dialog zaprowadzi...”)⁵;

d) brak przygotowania i doświadczenia w prowadzeniu rozmów i dyskusji – intuicyjny lęk przed wymogiem autentyzmu religijnego i ludzkiego nieodzownego zwłaszcza przy tej formie głoszenia;

e) niechęć ryzykowania sukcesem kaznodziejskim, o który łatwiej w monologu, a więc i zaoszczędzenia sobie możliwych frustracji⁶;

f) niezdolność do rzeczywistego dialogu (otwierania się, słuchania), która prowadzi do skrywania się za parawanem instytucji Kościoła⁷;

² C. Pohlmann, *Die Formen der Verkündigung innerhalb der Kirche*. „Verkündigen” 1. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967, s. 86-99. Kazania kościelne są jedną z form posługi głoszenia słowa, obok rozmowy biblijnej, katechezy i innych form nauczania. W tych ostatnich częściej niż w kazaniach stosuje się dialogowaną formę przekazu. Z badań na temat metod nauczania w szkole przeprowadzonych przez M. Śnieżyńskiego wynika, że 22,5% lekcji religii w szkole jest prowadzonych dialogowo, podczas gdy inne lekcje w szkołach tylko w 5,6%. Zob. M. Śnieżyński, *Dialog w nauczaniu*. W zbiorze: *Dialog w katechezie*. Pod redakcją S. Kulpaczyńskiego. Mała Poligrafia Redemptorystów w Tuchowie, Lublin 1998, s. 41-70.

³ H. Fischer, *Thematischer Dialog-Gottesdienst*. Furche-Verlag, Hamburg 1975, s. 14-118.

⁴ L. Carrell, *The Great American Sermon Survey*. Mainstain Church Resources, Wheaton, Illinois 2000, s. 186.

⁵ G. Cleator, *Experiments in Dialog Homily*. „Preaching” 3 (1968), z. 1 s. 31.

⁶ Por. W.D. Thompson, *Dialogue Preaching in a Dialogue Culture*. „Preaching” 5 (1970), z.1, s. 20.

⁷ Krytyka kazań dialogowanych („dialogizmu”) często bierze się z lęku przed dialogiem, jaki potencjalna konfrontacja z tym zadaniem wyzwała. Por. F. Pögg-

g) obawa przed ryzykiem rozmywania się prawdy wiary i moralności w dyskusjach, przy braku odpowiednich zaleceń i zachęt ze strony odpowiednich instancji kościelnych⁸;

h) wygodnictwo, wzmacniane przez wiernych, którym z powodu rutyny, potrzeby autorytetu, lęku przed „zabieraniem głosu” podczas liturgii oraz wygodnej passywności trudno przychodzi podejmowanie „dodatkowego” wysiłku podczas kazania i większych konsekwencji w codziennym życiu⁹.

Te powody oraz niedostatek polskiej literatury przedmiotu i zaniechanie przygotowania kapłanów do prowadzenia rozmowy podczas liturgii zdecydowały o podjęciu się napisania artykułu na temat dialogu w kaznodziejstwie.

Po przedstawieniu argumentów przemawiających za dialogiem w procesie przekazu religijnego w liturgii zostanie podana jego definicja, stosowane formy, warunki prowadzenia rozmowy z uczestnikami kazania oraz jego przebieg, a na zakończenie wskazane zostaną ważniejsze zastosowania tej formy przekazu słowa w praktyce pastoralnej.

1. Uzasadnienie tematu

a) Racje biblijno-historyczne

Przekaz słowa Bożego poprzez rozmowę spotykamy w Piśmie Świętym, zwłaszcza Nowego Testamentu. Synagoga była miejscem,

ler, *Konkrete Verkündigung. Methoden des pastoralen Wortdienstes*. Seelsorge Verlag, Freiburg 1970, s. 160.

⁸ W. Blasig, *Dialog statt Predigt?* „Theologisch-praktische Quartalschrift” 125 (1977), s. 49.

⁹ M. von Kriegstein, *Predigt als Gespräch*. Kohlhammer, Stuttgart 1979, s. 127. – K. Müller, *Gesprächsgottesdienst*. W zbiorze: *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis in der Kirche*. Pod redakcją H. Ch. Schmied-Laubera i K. H. Bieritza. Vandenhöck und Ruprecht, Göttingen 1995, s. 856. Moje własne doświadczenie z organizowaniem homilii dialogowanych w parafii przyklasztornej potwierdziło istnienie tych trudnych do przezwyciężania problemów.

w którym można było się wypowiadać na temat odczytanego fragmentu Tory. Ewangelie zawierają elementy głoszenia monologicznego i dialogowanego. Do dialogowanych należą rozmowy Jezusa z uczniami i z faryzeuszami, spory z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, spotkania z ludźmi (np. z Samarytanką przy studni Jakuba), rozmowy z uczniami po zmartwychwstaniu (m.in. w drodze do Emaus), w których Jezus nie narzuca siebie jako Syna Bożego, a jedynie naprowadza na rozpoznanie w Nim Mesjasza. Od tego czasu głoszenie jako „kolokwium świadków” z nakazu Jezusa jest zadaniem uczniów aż do końca świata¹⁰.

Można mówić o dialogowych komponentach kazań w okresie patrystycznym (m.in. Orygenes, Leon Wielki) i w okresie średniowiecza (zakony żebracze). Od przedednia reformacji do Soboru Trydenckiego dialog miał charakter głównie kontrowersji. W następnych okresach dialog w kaznodziejstwie występuje w znaczeniu nie metody, lecz postawy (dialogiczność)¹¹.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w., głównie w Niemczech i w USA, w ramach uwspółcześniania liturgii podejmowano próby wprowadzenia rozmowy w głoszenie słowa Bożego także na etapie przygotowania kazania i po jego wygłoszeniu (po nabożeństwie). Jedną z przyczyn osłabienia zainteresowania tą metodą była niewrażliwość kaznodziejów oraz ich autorytaryzm, a także brak dopracowania teologii dialogu. Dziś w dyskusji nad wspólnym szukaniem prawdy w dialogu sięga się do filozofii dialogu¹².

¹⁰ H. Langhoff, *Predigt als Monolog und Dialog*. W zbiorze: *Immer noch Predigt? Theologische Beiträge zur Gottesdienst*. Pod redakcją H. Zeddies. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, Berlin 1975, s. 83. – H.-H. Knipping, *Verkündigung als Gespräch*. „Pastoraltheologie” 55 (1966), s. 35 n.

¹¹ M. Nickel, *Predigt als Dialog*. Seelsorge Echter. Würzburg 1998.

¹² W.D. Thompson, G.C. Bennett, *Dialogue Preaching: The Shared Sermon*. Judson Press, Valley Forge 1969, s. 22n. – H. Fischer, *op. cit.*, s. 19. – J.S. McClure, *The Roundtable Pulpit: Where Leadership and Preaching Meet*. Abingdon Press, Nashville 1995. – K. Müller, *op. cit.*, s. 859.

Po II Soborze Watykańskim konferencje episkopatów różnych krajów zachęcały do czynnego angażowania wiernych (*actuosa participatio*), które w efekcie wyraziło się m.in. poprzez wprowadzanie rozmowy do kazań¹³. Obecnie te kwestie reguluje *Instrukcja o niektórych aspektach współpracy świeckich wiernych z kapłanami w ich pasterskim posługiwaniu*¹⁴.

b) Racje teologiczne

Na doniosłość rozmowy wiernych w liturgicznym przekazie słowa Bożego wskazują argumenty teologiczne. O dialogu mówi się w relacjach między Osobami Trójcy Świętej (życie Trójcy jako prarozmowa)¹⁵; w teologii Objawienia (samoudzielanie się Boga w procesie komunikacji międzyludzkiej i odnajdywanie Jego prawdy w dialogu)¹⁶; w eklezjologii (Kościół jako dialog)¹⁷, w teologii liturgii¹⁸ oraz teologii głoszenia słowa Bożego (dialogiczna struktura przekazu słowa Bożego i konwersacyjny charakter kerygmatu)¹⁹. Przekazywane treści

¹³ K. Müller, *op. cit.*, s. 861.

¹⁴ Tekst można znaleźć w „Przeglądzie Pastoralno-Homiletycznym” 1998, z. 2, s. 9-33.

¹⁵ C. Pohlmann, *Gespräch als Verkündigung*. Seelsorge-Verlag, Freiburg im Breisgau 1964, s. 8.

¹⁶ Por. N. Greinacher, *Die dialogische Struktur der Verkündigung*. W zbiorze: *Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung*. Pod redakcją K. Rahnera i B. Häringa. Kaffke, Berger-Enkheim bei Frankfurt am Main 1968, s. 334n. – P. Henrici, *Überlegungen zu einer Theologie der Kommunikation*. „Seminarium” 1986, z. 4, s. 791-804. – F.J. Van Beeck, *Divine Revelation: Intervention or Self-Communication?* „Theological Studies” 52 (1991), s. 199-226. – M. Nickel, *op. cit.*, s. 646.

¹⁷ Por. F. Pöggeler, *op. cit.*, s. 182.

¹⁸ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*. Lublin 1996.

¹⁹ Por. F. Dance, *Communication Theory and Contemporary Preaching*. „Preaching” 3 (1968), z. 4, s. 20-32. – N. Greinacher, *op. cit.*, s. 334n. – W. Hensley, *Preaching in the Context of Communication Theory*. „Preaching” 5 (1970), z. 1 s. 1-7. – G.E. Boyd, *Kerygma and Conversation*. „The Journal of Pastoral Care” 50 (1996), z. 2, s. 161.

same z siebie mają dialogiczny charakter i do pełnego wybrzmienia wymagają międzyludzkiego spotkania²⁰.

Również wiara ma charakter dialogu. U jej podstaw jest dialog podjęty i kontynuowany nie tylko indywidualnie, ale także w kontekście dialogującej wspólnoty religijnej (Kościół)²¹. Dla przekazu wiary właściwym kontekstem jest więc dialog, czyli rozmowa służąca spotkaniu z prawdą, która chroni zarówno przed indywidualizmem, jak i przed kolektywizmem²².

Kazanie, będące właściwie rodzajem „trialogu” (kaznodzieja – Bóg – słuchacz) poprzez dialog powiększa szansę na otwarcie się na działanie Boga bardziej, niż w przypadku „odgrywania płyty” przygotowanego monologu. Konwersacja należy zresztą do istotnych elementów społecznej natury człowieka²³.

c) Racje pastoralne

Jest wiele racji praktycznych przemawiających za wprowadzaniem dialogu do przekazu słowa Bożego. Warto na niektóre z nich zwrócić uwagę:

– rozmowa zgromadzenia czyni widzialną i słyszalną zespołową strukturę wspólnoty wiary, a także umożliwia każdemu uczestnikowi wyrażanie swojej wiary własnym niepowtarzalnym głosem²⁴;

²⁰ Por. W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 16n. – M. Nickel, *op. cit.*, s. 648-9. Dla wyrażenia przykazania miłości bliźniego przez Jezusa w wieczerniku czynność umycia nóg była ważniejsza niż werbalna treść słów.

²¹ Por. H. Langhoff, *op. cit.*, s. 86n. – E. Biser, *Dialogischer Glaube. „Lebendige Seelsorge”* 34 (1983), s. 265-272.

²² Por. W. Esser, *Das dialogische in der Predigt*. W zbiorze: *Theologie und Predigt. Ein Tagungsbericht*. Pod redakcją O. Wehnera i M. Frickela. Würzburg 1958, s. 35n.

²³ Por. H. Langhoff, *op. cit.*, s. 83-93. – L.L. Hogan, *The Never-Ending Holy Conversation*. „Homiletic” 21 (1996), z. 2, s. 2-10.

²⁴ R.L. Howe, *Partners and Preaching: Clergy and Laity in Dialogue*. Seabury Press, New York 1967. – W.D. Thompson, G.C. Bennett, *op. cit.*, s. 28.

– rozmowa daje możliwość pełniejszego uczestnictwa, otwartego wypowiadania się wspólnoty, czynnego włączenia się w misję głoszenia Kościoła, doświadczenia tego, że jest się podmiotem głoszenia²⁵;

– w rozmowie pełniej realizuje się natura Kościoła przyjmującego i głoszącego słowo, a indywidualnie – rozwój od bycia elementem „masy kościelnej” do stania się jednym z członków dojrzałej wspólnoty²⁶;

– podczas rozmowy stworzona zostaje bardziej optymalna sytuacja do recepcji homilii, gdyż grupa znających się osób tworzy emocjonalne pole ułatwiające dynamikę aktualizacji kazań. Poza tym, do słuchania w dużych grupach potrzebne jest nauczanie się słuchania w małej grupie²⁷;

– rozmowa daje możliwość wejścia w położenie życiowe jednostki i grupy oraz konkretyzacji głoszonego słowa do rzeczywistej egzystencji poszczególnego człowieka. Homilia dialogowana pozwala rozmawiać o własnych problemach, uczuciach, pytaniach, wypowiadać praktyczne doświadczenia, a więc ułatwia stosowanie Pisma do codziennych sytuacji²⁸;

– w coraz częstszej sytuacji trudności słuchaczy z akceptacją kościelnego nauczania, a jeszcze bardziej ze wzbudzeniem aktów wiary, żywieniem nadziei i miłości, grupa stwarza czysto ludzki, przedreligijny klimat zrozumienia, zaufania, posiadania nadziei i wzajemnej odpowiedzialności za siebie tworząc ludzki fundament do przyjęcia radosnej nowiny²⁹;

²⁵ Por. M. von Kriegstein, *op. cit.*, s. 116. – K. Müller, *op. cit.*, s. 870. – M. Kraft, *Das Gespräch im Gottesdienst*. „Pastoraltheologie” 3 (1996), s. 130.

²⁶ Por. F. Pöggeler, *op. cit.*, s. 158 i 168. – K. Müller, *op. cit.*, s. 871.

²⁷ Por. E. Lerle, za: H.W. Dannowski, *Kompendium der Predigtlehre*. Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1990, s. 149.

²⁸ Por. W. Jetter, *Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer*. „Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis” 56 (1967), s. 220. – F. Pöggeler, *Das Gespräch und seine Kommunikationskraft in der Verkündigung*. „Dienst am Wort” 5 (1970), s. 111-115.

²⁹ Por. F. Pöggeler, *Das Gespräch*, s. 111-113. – A. Müller, *Glaubens- und Predigtgespräch*. W zbiorze: *Verkündigung und Evangelium?* Pod redakcją J. Wiewera i H. Erhartera. Herder, Wien 1984, s. 46.

– rozmowa buduje zmysł wspólnoty u ludzi, wzajemne wspieranie, uzdalnia do dzielenia swoich poglądów z innymi i do odkrywania ich, umożliwia uczenie się z osobistego doświadczenia innych świeckich w sytuacji posiadania podobnych problemów i działania Boga w życiu³⁰;

– rozmowa przyczynia się do aktywnego udziału w homilii, stylizuje przez wielość opinii i związek z życiem³¹;

– dzięki rozmowie w grupie doświadczającej wiary daje się zrealizować większość celów pastoralnych wspólnoty³²;

– rozmowa promuje dojrzałość i współodpowiedzialność świeckich. Przemienia pasywnych słuchaczy w aktywnych świadków ewangelii, kształtując ich do dawania świadectwa Chrystusowi w codziennym życiu. Słuchacze opanowują prowadzenie rozmów biblijnych, biorą większą współodpowiedzialność nie tylko za słuchanie, reagowanie na nie i realizację słowa, ale też i jego głoszenie. Kapłan i laikat razem słuchają słowa i razem się nim obdarowują³³;

– włączanie wiernych do kazania zmniejsza obciążenie poszczególnego kaznodziei, uwalnia go z osamotnienia (będącego skutkiem samouwielbienia lub samoalienacji), czyli z monologicznej iluzji, i dostarcza rezonansu. Jest szansą szczególnie dla grup niechętnych monologowi liturgicznemu³⁴;

³⁰ Por. E. F. Bleidorn, *The Dialogue Homily: Practice*. „Preaching” 2 (1967), z. 1, s. 10-15. – G. Cleator, *op. cit.*, s. 23n.

³¹ Por. C. Reid, *The Empty Pulpit: A Study in Preaching as Communication*. Harper & Row, New York 1967, s. 64n, 103n. – G. Cleator, *op. cit.*, s. 23n. – *Dlaczego chodzę, dlaczego nie chodzę do Kościoła*. Opracował I. Cieślak. Warszawa 1999, s. 43.

³² Por. E. Arnholdt, B. Ernsperger, C. Ruhnau, *Glaubenserfahrung und Glaubensgespräch in der Gemeinde*. „Lebendige Seelsorge” 30 (1979), s. 354n. – A. Dambon, *Kleine Sprach- und Gesprächerziehung für kirchliche Mitarbeiter*. Patmos, Düsseldorf 1993, s. 32.

³³ Por. E. F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 11. – A. Kirchgässner, *Predigt als Teamarbeit*. „Gottesdienst” 3 (1969), z. 16, s. 126. – C. Reid, *Die leere Kanzel. Von der Predigt zum Gespräch*. Oncken, Wuppertal 1973, s. 8-31. M. Nickel, *op. cit.*, s. 657.

³⁴ Por. A. Kirchgässner, *op. cit.*, s. 126.

– kaznodzieja słyszy, co dzieje się w umysłach uczestników, czuje, co dzieje się w ich sercach, z jakimi potrzebami przyszli i jak dają na słowo osobistą odpowiedź. Dla obu stron jest to branie i dawanie. Daje to wspólnocie, mimo geograficznego oddalenia na co dzień, rodzaj jedności nieodzownej dla liturgii³⁵;

– dialog to antidotum na kazania drętwe i bezduszne, na sprzeczny z Ewangelią autorytaryzm niektórych kazań, to szansa na przezwyciężenie kryzysu w kaznodziejstwie³⁶;

– kazania dialogowane są szansą dla niechętnych monologowi kaznodziejskiemu grup preferujących język dzisiejszej kultury, będący – przynajmniej w założeniu – językiem dialogu, a który dramatyzując dynamikę kazań przenosi więcej odpowiedzialności na świeckich³⁷;

– homilia dialogowana przełamuje bariery w komunikacji wewnętrzkościelnej wbrew wielowiekowemu odbieraniu odwagi do rozmowy³⁸.

d) Racje psychologiczne

Racje te mają znaczenie zarówno dla odczuć uczestników, jak również dla przebiegu recepcji przekazu religijnego i kształtowania się religijności:

– forma dialogu buduje i koryguje tożsamość, personalizuje religijność: „Mówię, więc jestem...”³⁹;

³⁵ Por. W.D. Thompson, G. C. Bennett, *op. cit.*, s. 28.

³⁶ Por. M. Kraft, *op. cit.*, s. 130.

³⁷ Por. W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 16 n.

³⁸ Por. R.L. Howe, *The Miracle of Dialogue*. Seasburry Press, Greenwich, Conn. 1963, s. 44. – P. Siller, *Das Predigtgespräch*. W zbiorze: *Die Fremdsprache der Predigt. Kommunikationsbarrieren der religiösen Mitteilung*. Pod redakcją G. Biemera. Patmos, Düsseldorf 1970, s. 97. – H. Langhoff, *op. cit.*, s. 84. – M. von Kriegstein, *op. cit.*, s. 116n.

³⁹ F. Pöggeler, *Das Gespräch*, s. 158. – K. Müller, *op. cit.*, s. 871. Większość uczestników wyraża życzenie częstego udziału w homiliach dialogowanych. W badaniach G. Cleatora (*op. cit.*, s. 29) na 143 respondentów takie homilie aż 74

– monolog dostarcza zbyt wąskiego widzenia rzeczywistości, w dialogu odkrywany jest bardziej rozległy charakter prawdy dzięki realnemu spotkaniu między ludźmi. Prawda wymaga wniesienia jej w relacje z prawdą innych ludzi w celu zobaczenia jej pełniejszego wymiaru tak, aby ją inni mogli zobaczyć⁴⁰;

– dialog w kaznodziejstwie ułatwia przechodzenie od komunikacji masowej ku interpersonalnej; od wertykalno-monologicznej iluzji w komunikacji jednokierunkowej do rzeczywistej komunikacji horyzontalno-dialogicznej; od przeinformowania na jeden temat a nie-doinformowania na inne do odpowiadania na rzeczywiste potrzeby słuchaczy; od narzucania tego, co słuchacze mają wiedzieć, do odkrywania tego, co powinni wiedzieć. Dzięki dialogowi doceniona zostaje nie tylko treść („co”), ale i sposób przekazu („jak”)⁴¹;

– w dialogu nie narzuca się bądź tylko proponuje, lecz współtworzy się rozumienie spraw, które się chce przekazać, a określone treści mogą zostać właściwie zrozumiane właśnie poprzez określoną formę przekazu⁴²;

– dialog uwzględnia psychologiczną prawidłowość, że uczenie się dorosłych jest skuteczniejsze poprzez rozmowę niż przez instrukcje (monolog)⁴³.

– prowadzenie dialogu kształtuje dialogiczną osobę; doświadczenie dialogu dodaje odwagi do akceptowania i pokonywania ba-

chciało mieć „zawsze”, 38 – w większości przypadków, 17 – na równi z homiliami monologowanymi, 13 – okazjonalnie, 1 – nigdy. Podobnie piszą polscy słuchacze kazań ks. J. Tarnowskiego w Warszawie (*Dlaczego chodzę*, s. 43 i 95) oraz wypowiadają się uczestnicy liturgii dialogowanych organizowanych przez piszącego artykuł.

⁴⁰ Por. R.L. Howe, *The Miracle of Dialogue*, s. 121. – M. Kraft, *op. cit.*, s. 122.

⁴¹ Por. P. Siller, *op. cit.*, s. 96. – W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 16n. Według M. McLuhana wybór środka komunikacji często jest ważniejszy niż sama jej treść (np. umycie nóg w wieczerniku). H. Fleuder, *Bibeltext und Gegenwartsbezug in der Predigt*. Mohn, Gütersloh 1971, s. 44n. – C. Reid, *Die leere Kanzel*, s. 24.

⁴² Por. P. Siller, *op. cit.*, s. 94n. – L. Carrell, *op. cit.*, s. 246.

⁴³ Por. J. Vella, za: L. Carrell, *op. cit.*, s. 186.

rier w komunikacji, a w konsekwencji i w relacjach interpersonalnych⁴⁴;

– dzięki dialogowi sytuacji życia osiągają nowe możliwości w obszarze spotkań między ludźmi, którzy uczą się otwartości i doświadczenia otwartości, wzajemnie akceptują w kontaktach, znoszą frustrację i ból, pokonują samotność⁴⁵;

– kerygma winna być odpowiedzią na dręczące pytania człowieka. Trudno bowiem dzisiejszemu człowiekowi myślącemu demokratycznie zrozumieć i przyjąć treści wiary sformułowane autorytarnie zwłaszcza wtedy, gdy stawia się na posłuszeństwo – nieważne, na jakim poziomie – jako warunek zrozumienia ich treści. Autorytarne wypowiedzi omijają współczesnego słuchacza lub budzą w nim sprzeciw⁴⁶;

– rozumiejące przyswojenie sobie przekazu religijnego jest możliwe pod warunkiem, że się postawiło pytanie, na które jest on odpowiedzią. Proces rozumienia odbywa się bowiem w dialogice pytania i odpowiedzi. Kaznodziei trudno za pomocą pytań retorycznych formułować adekwatne pytanie zgodne z kontekstem historycznym i z sytuacją słuchacza, tak aby było ono pytaniem słuchacza. Jest to natomiast ułatwione w rozmowie, w której słuchacz sam wypowiada swoje pytania⁴⁷;

– w rozmowie stwarza się słuchaczowi więcej możliwości do poddania próbie własnego myślenia, do jego weryfikacji. Poznaje on podczas rozmowy innych i siebie, łatwiej może uniknąć niesłuchania, chronić się przed rozmawianiem z sobą zamiast z drugą osobą i z Bogiem (solipsyzm). Natomiast w monologu słuchacz jest milczącym partnerem kazania, który często nie wie co naprawdę myśli, nie umie tego wypowiedzieć. Przyzwyczajają się do niesłuchania, do przesłyszania, wiedzenia, jeszcze zanim usłyszy, do traktowania mowy jako zrozumiałej jedynie dla wtajemniczonych. Rozmowa nie pozwala zrobić

⁴⁴ Por. R.L. Howe, *op. cit.*, s. 119.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 120.

⁴⁶ Por. P. Siller, *op. cit.*, s. 89n.

⁴⁷ Por. *ibidem*, s. 92.

z kazań atrap przewożonych z miejsca na miejsce, „deklamacji” sklejonych z elementów literatury religijnej⁴⁸;

– podczas dialogu łatwiej jest korygować niewłaściwy obraz Boga zniekształcony przez patriarchalizm, autorytaryzm, złą socjalizację religijną i emocjonalne doświadczenia⁴⁹;

– należy też przypomnieć, że rozmawiająca grupa wywiera wzmacniający wpływ przy podejmowaniu zmian w postępowaniu.

2. Rodzaje kazań dialogowych

Szerokość problematyki dialogu w kazaniach i wielość sposobów angażowania słuchaczy w przekaz słowa sprawia, że potrzebne jest uporządkowanie pojęć i zawężenie zakresu dalszych rozważań. W tym celu najpierw rozróżnimy kazanie dialogiczne i kazanie dialogowane, a następnie krótko przedstawimy najważniejsze formy kazań dialogowanych, z których jedna zostanie szczegółowo zaprezentowana na następnym etapie opracowania⁵⁰.

W kazaniu dialogicznym (*dialogical preaching*) forma głoszenia jest monologowa, lecz realizowana w postawie dialogu (inne określenia: dialog jako zasada, dialog wirtualny, dialog fikcyjny). Ta postawa wyrażana jest w sposobie mówienia i prezentowania treści przekazu. Mówca traktuje słuchaczy nie jako bezimienne audytorium,

⁴⁸ Por. W. Jetter, *op. cit.*, s. 219-220.

⁴⁹ Por. S. Klein, *Miteinander über Jesus Christus im Gespräch*. „Diakonia” 26 (1995), z. 5, s. 336n.

⁵⁰ Monolog i dialog w kazaniu należy traktować jako formy komplementarne. Są one wzajemnie powiązane i skrzyżowane ze sobą, tak że dobre korzystanie z jednej z nich prowadzi do szukania zastosowania drugiej. Obie brane osobno stwarzają szanse i mają ograniczenia, stąd łatwo się koncentrować na jednej z nich, ze szkoda dla przekazu religijnego. Zresztą w Piśmie Świętym występują obydwie formy. Por. W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 20. – H. Langhoff, *op. cit.*, s. 92-93. – H. Fischer, *op. cit.*, s. 24-26. – W. Blasig, *op. cit.*, s. 54. – M. von Kriegstein, *op. cit.*, s. 125. – H.W. Dannowski, *op. cit.*, s. 150. – K. Müller, *op. cit.*, s. 995.

lecz bardziej jako grupę znajomych spośród których wyszedł i do których może wrócić, by z nimi rozmawiać. W kazaniu tak wygłaszanym kaznodzieja ma intencję brania pod uwagę doświadczeń posiadanych przez uczestników spotkania, uwzględniania potrzeb i sytuacji słuchacza. Mówi w tonie dyskusyjnym, otwartym. Postawa dialogu wyraża się także w tonie głosu, postawie, sposobie prezentacji treści i apelowania⁵¹.

Krytycy wystarczalności rozwiązania danego w kazaniu dialogicznym podkreślają, że kaznodzieja nie jest jednak w stanie poznać słuchacza bez posłuchania go, poza tym trudno o pewność, że przyjdzie akurat ten słuchacz, którego sobie wyobraża. Nawet gdyby się udało uzyskać empiryczny profil własnej wspólnoty (na podstawie sondażu), to w dalszym ciągu nie wiadomo, jakie obszary skojarzeń zostaną poruszone u słuchaczy. A przecież już cielesne sygnały, np. buntu słuchaczy na wypowiedziane zdanie, należałoby uwzględnić w następnym zdaniu kazania⁵².

Dlatego niektórzy homileci stawiają bardziej wymagające kryteria dialogiczności w kazaniu. Ich zdaniem w kazaniu dialogicznym konkluzje podjęte „za zamkniętymi drzwiami” winny być tylko częścią prezentacji, gdyż podczas kazania odpowiada się na stawiane pytania i artykułuje problemy, które słuchacze wypowiadali. Wypowiedzi nie traktuje się jako mowy zamkniętej, lecz jako fazę rozciągniętego w czasie dialogu, który zaczął się zanim ludzie zgromadzili się w kościele i może być kontynuowany po zakończeniu mszy. W ten spo-

⁵¹ W. Jetter (*op. cit.*, s. 224) wskazuje przypowieści Jezusa jako szczytowe modele dialogicznego głoszenia. Według F. Craddocka (za: J.S. McClure, *op. cit.*, s.41) mowę dialogiczną (*dialogical speech*) winny cechować spontaniczność, otwartość na dokończenie ze strony słuchacza w ten sam sposób, w jaki zaczął mówca i na odkrycie przez niego więcej niż kaznodzieja miał intencję powiedzieć. Por. również: W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 8. – F. Pöggeler, *Das Gespräch*, s. 167.

⁵² Por. W.J. Hollenweger, *Dialogisch predigen*. W zbiorze: *Predigtstudien für Kirchenjahr 1969/70*, Perikopenreihe IV, 1 Halbband. Pod redakcją E. Langego. Stuttgart 1969, s. 203–204.

sób słowa monolog i dialog wyrażają różne style relacji między mówcą i słuchaczem⁵³.

Kazanie dialogowane (inne określenia: dialog jako metoda, dialog jako proces, dialog rzeczywisty) jest formą komplementarną do form monologicznych, w której przynajmniej część uczestników wypowiada swoje zdanie⁵⁴.

Zdaniem Reuela L. Howe'a dialog między osobami polega na wzajemnym zwracaniu się oraz reagowaniu, podczas którego zachodzi między ludźmi przepływ informacji (znaczeń) mimo wszelkich przeszkód, które normalnie mogłyby blokować tę relację. Inaczej mówiąc, dialog polega na interakcji między osobami starającymi się wypowiadać do innych w autentyczny sposób oraz poznać ich takimi, jakimi są, nie usiłując narzucić im własnej prawdy i poglądów. Jest to relacja, którą cechuje dialog i która jest warunkiem wstępnym postawy dialogicznej. Każdy z uczestników akceptuje rezultat wypowiedzi i reakcję innych jako regułę i cel komunikacji. Relacja niespełniająca przynajmniej jednego z tych kryteriów nie byłaby dialogiem, a więc nie byłaby komunikacją, lecz raczej eksploatacją drugiej osoby, ignorowaniem jej lub ucieczką od niej⁵⁵.

⁵³ Por. G. W. Swank, *Dialogic Style in Preaching*. Judson Press, Valley Forge 1981, s. 21. Swank (*ibidem*, s. 71) podaje perykopę Mk 16,1-8,7 jako przykład stylu dialogowanego.

Przykładem praktykowania dialogicznego głoszenia jest wielkowiejska, szesćtysięczna parafia Graz-Süd. Proboszcz Alfred Wallner (mający do pomocy duszpasterskiej jedynie siostrę zakonną), profesor uniwersytetu, kierujący życiem liturgicznym i charytatywnym w parafii na bardzo wysokim poziomie, przygotowuje takie kazania z dziećmi, młodzieżą, dorosłymi metodą rozmowy przed kazaniem. Po kazaniu wierni mają możliwość spotkania i rozmowy. Jak sam doświadczyłem, daje to poczucie żywej, ludzkiej i nadprzyrodzonej wspólnoty. Swoje doświadczenie dialogicznego głoszenia homilii zawarł on w książeczce *Werkbuch Predigt. Im Dialog mit der Gemeinde*. Styria, Graz 1989.

⁵⁴ Dialog w kaznodziejstwie (*dialogue preaching*) można stosować na etapie przygotowania kazania, podczas kazania, po kazaniu. Tutaj zajmujemy się jedynie dialogiem w trakcie kazania.

⁵⁵ Por. R. L. Howe, *The Mircale of Dialogue*, s. 37. – W. D. Thompson, *op. cit.*, s. 37.

William D. Thompson i Gordon C. Bennett głoszenie dialogowe (*dialogue preaching, shared sermon*) definiują jako akt w kontekście liturgii (*morning service* – u protestantów, msza – u katolików, *morning prayer and sermon* – u anglikanów), w którym dwie lub więcej osób jest zaangażowanych w słowną wymianę w formie kazania lub orędzia. Lori Carell pisze, że dialog jest konwersacją, w której siły są równo rozłożone, a kaznodzieja i słuchacze muszą zdobyć się na partnerstwo w komunikacji, syntetyzowanie usłyszanych wypowiedzi, odczuwanie uczuć innych, oraz mają możliwość włączenia spostrzeżeń i uczuć innych we własne myślenie i wypowiedzi⁵⁶.

Według Hansa-Wolfganga Heidlanda dialog kaznodziejski (*dialogue homily*) to „rozmowa podczas liturgii prowadzona przez dwóch lub więcej partnerów, której przedmiotem jest tekst biblijny lub temat rozpatrywany w kontekście Biblii”⁵⁷. Należy zwrócić uwagę, że – jak pisze Werner Schütz – nie chodzi w nim o wspólne dyskutowanie, lecz o wspólne słuchanie...⁵⁸.

Gerald Cleator w oparciu o wyniki swoich badań empirycznych w opisowy sposób definiuje homilię dialogowaną jako taki rodzaj homilii, w której ludzie dyskutują znaczenie liturgii dnia, zamiast słu-

⁵⁶ Por. W.D. Thompson, G.C. Bennett, *op. cit.*, s. 9. – L. Carrell, *op. cit.*, s. 131.

⁵⁷ Za: H. Fleuder, *op. cit.*, s. 44.

⁵⁸ Wiele obaw o los przekazu słowa Bożego w dialogu jest uzasadnionych w przypadku wprowadzania dyskusji w miejsce rozmowy. W rozmowie (*dialogus*) akcent kładzie się na wymianę zdań, myśli, naradzanie się, konwersację. Jest w niej miejsce na troskę o samopoczucie rozmówcy i na milczenie. W dyskusji (*discussio*) natomiast chodzi o przede wszystkim o wymianę zdań na jakiś temat, wspólne rozpatrywanie jakiegoś zagadnienia, roztrząsanie pod kątem różnicy zdań, wątpliwości; z niezgodnością stanowisk wiąże się poddawanie czegoś dyskusji, toczenie sporu, polemika, perswazja, ustalanie.

To rozróżnienie pozwala uniknąć podczas kazania m.in. toczenia sporów, stosowania chwytów perswazyjnych, usiłowania zdobycia przewagi, czy wreszcie zastąpienia głoszenia kazania przez grupową dyskusję. Na teologiczne znaczenie tego rozróżnienia zwracają uwagę: H. Langhoff, *op. cit.*, s. 80. – P. Siller, *op. cit.*, s. 102. – W. Schütz, *Probleme der Predigt*. Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1981, s. 41. – K. Müller, *op. cit.*, s. 866n.

chać formalnego kazania wygłaszanego przez kapłana. Jej funkcją jest zaktywizowanie ludzi, skłonienie do wnikięcia w treść Pisma i odnoszenia jej do siebie samych. Dzięki temu mówią oni o czytaniach w kontekście problemów napotykanym przez siebie, a nie problemów wybranych przez kapłana. W ten sposób Pismo Święte bardziej harmonizuje z doświadczeniem słuchaczy. Homilia dialogowana służy więc do pobudzania ludzi przez większą liczbę idei. A fakt, że rozmawiają ze sobą, starają się sobie pomóc we wzroście wiedzy i miłości względem Boga, daje im poczucie wspólnoty. Inspiracji i odwagi dostarcza fakt, że idee pochodzą od im podobnych⁵⁹.

Mając świadomość, że rozmowa przygotowująca kazanie i rozmowa po kazaniu należą do szerokiego rozumienia dialogowanego kazania, zawężimy dalsze rozważania tylko do rozmowy podczas kazania.

Rozmowa podczas homilii (*dialogue homily*, *Predigt als Prozess*) może przyjąć różne odmiany. W literaturze typologie są przeprowadzane wg różnych kryteriów, dlatego nie zawsze są ze sobą zgodne. Skupimy się na niektórych odmianach dialogu podczas kazania⁶⁰:

– Rozmowa zgromadzenia w kazaniu (*congregational dialogue*, *shared sermon*, *Predigt als Gespräch*). Całe zgromadzenie może w niej uczestniczyć (*actuosa participatio*) w przypadku niewielkich grup, chociaż niektórzy organizują rozmowę także przy większej liczbie osób. Według najprostszej procedury przewodniczący wygłasza krótką homilię na temat tekstu biblijnego, w trakcie której wyjaśnia jego tło i punkty sporne. Jeśli podejmuje złożone kwestie etyczne, może przedstawić studium przypadku z propozycją kilku możliwych rozwiązań praktycznych. Może opowiedzieć historię biblijną, przeczytać prowokujące wycinki z gazet, fragmenty sztuki teatralnej, odtworzyć popularny utwór muzyczny czy fragment filmu. Jest ważne, aby przedstawił zgromadzonym coś prowokującego, na co chętnie i żywo zare-

⁵⁹ Por. G. Cleator, *op. cit.*, s. 28.

⁶⁰ Por. F. Jantsch, *Mann kann auch anders predigen*. Herder, Wien 1970. – W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 20. – H. Fischer, *op. cit.*, s. 80. – W. Blasig, *Dialog statt Predigt?* „Theologisch-praktische Quartalschrift” 125 (1977), s. 51. M. Kraft, *op. cit.*, s. 129-130.

agują. Następnie zaprasza ich do zabierania głosu na tyle, na ile pozwala zaplanowany czas. Może pozostać przy pulpicie, może się przechodzić wzdłuż centralnej osi pomieszczenia⁶¹.

– Dialog na ambonie (*chancel dialogue*, *Dialogpredigt*)⁶². Prowadzi go kaznodzieja z dobraną osobą, „współkaznodzieją”. Może to być inny sługa słowa, ktoś ze zgromadzenia, człowiek zaangażowany w jakąś ważną dla treści kazania dziedzinę działalności (np. lekarz, artysta, nauczyciel), czy przedstawiciel określonej generacji (np. ktoś z młodzieży do rodziców, ktoś z seniorów do młodzieży).

Słabością tej metody jest symulacja odpowiedzi słuchaczy, podobieństwo do „kręcącej się płyty” pozorującej realizację dialogu. Jest bardziej przekonujący, gdy odbywa się między kaznodzieją a świecką osobą. W ten dialog można również włączyć wspólnotę⁶³.

– Rozmowa panelowa to metoda atrakcyjna dla słuchaczy uformowanych przez telewizję. Określony problem jest przedstawiany przez zespół osób dobrze zorientowanych w temacie rozmowy tak, aby słuchacze mogli sobie wyrobić własny osąd. Za całość odpowiada prowadzący rozmowę. Zdarza się, że w szczytowym momencie włącza się audytorium. Jest to przejście do formy, którą nazywa się forum. Uczestnicy panelu na koniec powinni podać krótkie podsumowanie swoich poglądów.

Jest to forma stosunkowo łatwa do prowadzenia. Należy jednak uważać, aby z powodu wcześniejszego przygotowania nie była rozmową pozorowaną, lub nie stała się sceną do popisowywania się. Rozmowę panelową łatwiej jest prowadzić niż rozmowę zgromadzenia, lecz w wysokim stopniu ogranicza ona uczestnictwo członków wspólnoty⁶⁴.

⁶¹ Por. W.D. Thompson, G.C. Bennett, *op. cit.*, s. 25. – W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 17.

⁶² Por. W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 38. – F. Jantsch, *op. cit.*, s. 39. – H. Langhoff, *op. cit.*, s. 81. – M. Nickel, *op. cit.*, s. 655.

⁶³ Por. P. Siller, *op. cit.*, s. 101. – W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 18. – H. Langhoff, *op. cit.*, s. 92. H.W. Dannowski, *op. cit.*, s. 153.

⁶⁴ Por. F. Jantsch, *op. cit.*, s. 49. – H. Fischer, *op. cit.*, s. 80n. – W. Schütz, *op. cit.*, s. 42.

– Forum. Przed audytorium siedzi kilka osób, specjalistów z różnych dziedzin, którzy nie rozmawiają między sobą, lecz udzielają odpowiedzi na pytania padające z kręgu słuchaczy. Na temat rodzi-ny wypowiadają się na przykład: mąż, żona, lekarz, psycholog, duszpasterz. Główny zarzut stawiany tej formie to trudność w uzyskaniu wyczerpujących a zarazem krótkich odpowiedzi na zadawane pytania. Plusem zaś jest przybliżenie do prawdy oraz inspirowanie do dalszej refleksji⁶⁵.

– Rozmowa z dziećmi (*Predigtdialog*) jest najbardziej znaną i najłatwiejszą formą dialogicznego rozpulchnienia kazania. Jej najprostsza forma polega na tym, że po odczytaniu Ewangelii prosi się jedno z dzieci o streszczenie usłyszanego opowiadania, a następnie pyta się dzieci o konkretne treści⁶⁶.

– Wywiad. Niekiedy uzasadnione jest włączenie wywiadu do kazania. Może go przeprowadzić osoba świecka. Np. podczas jubileuszu kapłaństwa zamiast wygłaszać mowę pochwalną, można przeprowadzić wywiad z jubilatem: zapytać o najpiękniejsze doświadczenia, o początki powołania, o najważniejsze zadania stawiane sobie w życiu, o ocenę sytuacji w Kościele powszechnym, o refleksje na temat swojej parafii. Podobnie można przeprowadzić wywiad z grupą młodzieży, ze świętującymi jubileusz małżonkami, zakonnikami czy zakonnicami, odwiedzającym parafię misjonarzem, z fachowcem z jakiejś dziedziny życia lub nauki, z pielęgniarką lub terminalnie chorym, gdy się chce mówić o cierpieniu⁶⁷.

– Inscenizacja. W liturgię włącza się elementy teatru. Czyni się to w prostej formie przez podział na role przy odczytaniu tekstu, służące za ilustrację lub wprowadzenie do kazania. Bardziej oddziałuje krótka wystawiona sztuka, w której występujące osoby wypowia-

⁶⁵ Por. F. Jantsch, *op. cit.*, s. 51.

⁶⁶ Por. *ibidem*, s. 37n oraz J. Tarnowski, *Kaznodzieja jako wychowawca*. W zbiorze: *Sługa Słowa*. Pod redakcją W. Przyczyny. „Redemptoris Missio”, t. XII. Kraków 1997, s. 153-164.

⁶⁷ Por. W.D. Thompson, G.C. Bennett, *op. cit.*, s. 46. – F. Jantsch, *op. cit.*, s. 95-96.

dają swoje teksty z pamięci. W ten sposób sprawy z życia codziennego można przedstawić w plastycznej i udratyzowanej formie. Problem w scenie jedynie zarysowany jest w kazaniu rozwijany. Czasem do inscenizacji służy taniec lub pantomima⁶⁸.

– Drama to połączenie bibliodramy i teatru; czasem wykorzystuje się w kazaniu samą bibliodramę⁶⁹.

– Kilka krótkich homilii. Proponuje się je, aby dać różnorodność perspektyw widzenia tego samego tematu. W tym pomysł na kazanie dialogowane brakuje korespondencji pytań i odpowiedzi. Krótkie homilie wymagają formalnej koherencji prezentacji. Może to być forma optymalna na liturgii licznie uczęszczanej, bo bardziej odpowiada wrażliwości i refleksji publiczności niż kazanie jednego kaznodziei. Krótkie kazania podczas liturgii wg Schütza są problematyczne, gdyż nie zmniejszają problemów, lecz je kumulują⁷⁰.

– Mały krąg. Proponowany jest raczej w ramach nabożeństwa słowa Bożego, mszy dla rodzin, dla młodzieży. Najpierw stawia się pytania do tekstu, następnie: „Co w tym tekście jest dla mnie ważne osobiście? Co jest ważne dla nas wszystkich?”. Bez udawania, fikcyjnych wypowiedzi, jednocześnie z uważnym wsłuchiowaniem się w wypowiadających się. Nikt nie powinien odchodzić po spotkaniu sfrustrowany. Należy unikać teoretyzowania i przemawiania „ku zbudowaniu”⁷¹.

– „Echo słowa”. Po czytaniach uczestnicy wypowiadają się. Każdy może zabrać głos. Minister słowa nawiązuje w homilii do problemów, potrzeb czy wątpliwości zasygnalizowanych przez wiernych⁷².

– Nawiązanie i podtrzymanie kontaktu. Czasem niewiele potrzeba, aby wytrącić słuchaczy z bierności i zmobilizować do

⁶⁸ Por. F. Jantsch, *op. cit.*, s. 65-67.

⁶⁹ Artykuł na ten temat jest przygotowywany do druku.

⁷⁰ Por. W. Schütz, *op. cit.*, s. 42.

⁷¹ Por. F. Jantsch, *op. cit.*, s. 62-64.

⁷² Wielu wiernych chętnie uczestniczy w takich kazaniach (zob. *Dlaczego chodzę, passim*). Takim rodzajem dzielenia się słowem posługują się wspólnoty neokatechumenalne.

śłuchania kazania. Np. przez postawienie pytań, na które mogą odpowiedzieć przez podniesienie ręki lub powstanie, w rodzaju: „Wolicie posłuchać homilii na temat przeczytanej lekcji czy Ewangelii?”. Można zachęcić do postawienia pytań pod koniec kazania, a nawet po mszy – przy wyjściu z kościoła – jeśli jakieś ważne kwestie związane z przedmiotem kazania zostaną niewyjaśnione. Warunkiem jest osobiste zaangażowanie kaznodziei w kazanie i w kontakt z wiernymi, także poza liturgią⁷³.

Poniżej zostanie zaprezentowana jedna z metod. Najtrudniejsza, ale też najpełniejsza, najbardziej autentyczna forma dialogu w kazaniu – konwersacja potencjalnie wszystkich uczestników liturgii⁷⁴.

⁷³ Por. F. Jantsch, *op. cit.*, s. 97-99.

⁷⁴ Na temat protestanckich form dialogu podczas kazań: C. Reid, *Die leere Kanzel*. – M. Kraft, *op. cit.* Nie zajmujemy się tutaj dokładniej dialogiem w kazaniu protestanckim. Jest ono mniej regulowane przez przepisy liturgiczne, ze względu na inne rozumienie i znaczenie eucharystii, co daje większą swobodę we wzbogacaniu przekazu o twórcze środki wyrazu. Dla porównania M. von Kriegstein (*op. cit.*, s. 65) podaje plan, według którego przebiegało nabożeństwo z wykorzystaniem dialogu: wstęp organowy, pozdrowienie (lub nieodzwonne ogłoszenia), pieśń, wprowadzenie do nabożeństwa i do tematu, pieśń, biblijna refleksja, pauza na przeczytanie (wrazie potrzeby opracowanie matrycy, otwarcie rozmowy, rozmowa, pieśń, modlitwa – wspólne *Ojcze nasz* – prośba o błogosławieństwo, kończąca muzyka organowa, kawa w domu parafialnym).

Porządek nabożeństwa, podczas którego odbywał się dialog na podium opisany przez H. Fischera (*op. cit.*, s. 29-31) jest prostszy: pozdrowienie, gra organowa, liturgia wejścia, pieśń, rozmowa panelowa (specjalista i prowadzący zajmują miejsce przy stole, po zakończeniu panelu opuszczają je), pieśń wspólnoty, ogłoszenia, liturgia zakończenia, muzyka organowa.

H.-W. Heidland (za: H. W. Dannowski, *op. cit.*, s. 154) wymienia następujące metody prowadzenia rozmowy: metoda środka ciężkości (rozmowa jest przeprowadzona w panelu lub z udziałem uczestników), metoda problemowa (aktualny problem jest stawiany w centrum rozmowy i rozważany z punktu widzenia Biblii, np. po krótkim referacie wprowadzającym są podawane impulsy do osobistego opracowania i do rozmowy), metoda tematu ogólnego (omawia się różne aspekty tekstu biblijnego, np.: Jakie znaczenia ma dla mnie to słowo jako uwielbienie, wdzięczność, pokuta, pocieszenie itd.?), metoda zrzucania myśli (po chwili cichej refleksji nad tekstem biblijnym uczestnicy zbierają razem to, co jest dla nich ważne), w pełni swobodna roz-

3. Dialog zgromadzenia podczas kazania (homilii)

Kazanie dialogowane zgromadzenia to rozmowa kierowana przez głoszącego kazanie, w której wszyscy uczestnicy mają równe szanse dzielenia się myślami na temat tekstów biblijnych w kontekście aktualnej liturgii. Rozmowę taką cechuje autentyczność wypowiedzi, otwartość na reakcje innych uczestników oraz na rezultat ich wypowiedzi. W celu szczegółowego zapoznania z tą formą rozmowy omówimy kolejno: wymagania stawiane prowadzącemu, przygotowanie rozmowy, jej przebieg oraz problemy związane z prowadzeniem rozmowy podczas kazania.

a) Warunki prowadzenia kazania dialogowanego

aa) *Przewodniczący* rozmowie – oprócz przygotowania teologiczno-egzegetycznego – winien się cechować następującymi kompetencjami:

– kompetencje intelektualne. Spełnienie zasad dialogu wymaga zdolności do myślenia korelacyjnego, tzn. takiego które poszukuje wzajemnych powiązań między rzeczami, osobami, znaczeniami i prawdami, teorią i praktyką, częściowymi sensami i sensami ostatecznymi, uwzględnia sytuacyjność problemów⁷⁵;

– kompetencje osobowościowe. Ważne jest zainteresowanie drugim człowiekiem i jego życiem, zdolność do kontaktu z nim, do rozmawiania i kierowania rozmową, do stwarzania „przestrzeni dialogu” w służbie kontaktu słuchacza z Bogiem w Kościele a także umiejętność rozwiązywania konfliktów, doświadczenie życiowe i pogłębiania, autentyczna duchowość⁷⁶;

mowa w kregu, rozmowa po krótkiej homilii (w tym przypadku trudno jest znaleźć odpowiednią płaszczyznę rozmowy – nie może to być rozmowa „o” kazaniu).

⁷⁵ Przypowieści i rozmowy Jezusa odzwierciedlają zasady myślenia korelacyjnego. Por. *ibidem*.

⁷⁶ Taką przestrzeń tworzy się przez otwartość, gotowość do uczenia się od słuchanych osób, rezygnację z osądzania i obrażania rozmówcy, znoszenie przeciwnych

– kompetencje komunikacyjne. Do prowadzenia rozmowy nieodzowna jest gotowość do rozmów i umiejętność rozmawiania, umiejętność prowadzenia rozmowy i uczenia innych rozmowy. Nie wystarczy sama wola mówienia dialogowego, należy wypracować umiejętność rozmawiania. Ważne tu jest wychowanie do rozmawiania, czyli do dialogowości.

Dialogowość nie polega na używaniu zwrotów w rodzaju: „wydaje się, że”, „może być tak, że” itp. Kaznodzieja winien jednak umieć zauważać zdanie słuchaczy: „niektórzy z was wyrazili opinię, że...”, „w odpowiedzi na...”. Powinien też uwzględniać w prowadzeniu kazania nowe informacje dostarczane przez słuchaczy i teksty biblijne: „aż do tego momentu, myślałem, że..., ale po... uznałem...”.

Kaznodzieja winien łączyć lub odróżniać swoje idee od idei słuchaczy – „Ty i ja widzimy to na różne sposoby...”. Powinien czasem powstrzymać się przed próbą zdominowania, w celu włączenia wszystkich do „okrągłego stołu” może powiedzieć: „zobaczymy czy są inne sposoby widzenia tej sprawy...”. Innym razem zaś zachęcać do zobaczenia tej sprawy z perspektywy zaproponowanej przez kogoś ze słuchaczy: „ani wy, ani ja moglibyśmy nie zauważyć, że można to widzieć w taki sposób, jak doświadczyli tego...”. Kaznodzieja czasami powinien wyartykułować potencjalne uczucia związane z myśleniem: „ktoś z nas mógłby czuć potrzebę...”. Musi jednak unikać imputowania słuchaczom uczuć, których nie przeżywają⁷⁷.

bb) *Kazanie dialogowane* trzeba odpowiednio zaplanować i przygotować⁷⁸. Do tego etapu należy:

opinii. Por. F. Pöggeler, *Konkrete Verkündigung*, s. 170 i 177. – M. Nickel, *op. cit.*, s. 654.

⁷⁷ Por. A. Damblon, *op. cit.*, s. 16. – U. Baumann, M. Reuter, S. Teuber, *Seelsorgliche Gesprächsführung: ein Lernprogramm*. Patmos, Düsseldorf 1996. – J. S. McClure, *Best Advice for Preaching*. Fortress Press, Minneapolis, MN 1998, s. 73–74.

⁷⁸ Por. H. Fischer, *op. cit.*, s. 40 i 49. K. Müller, *op. cit.*, s. 856n.

– „przełożenie” mszy świętej ze struktury dostosowanej do monologu na dostosowaną do dialogu, który wymaga innych struktur w organizowaniu rytuału⁷⁹;

– ustalenie tematu w kontakcie z zespołem reprezentującym słuchaczy. Pociąga to za sobą większe powiązanie nie tylko z czytaniem i rokiem liturgicznym, ale także z życiem i aktualnymi problemami. Niekiedy takie przygotowanie przyjmuje formę rozmowy przed kazaniem (pre-kazanie);

– przygotowanie tekstów dla wspólnoty⁸⁰. Można włączyć zgromadzenie w przygotowanie liturgii oraz kazania. Polega to na wcześniejszym powiadomieniu o tekstach czytań i zachęceniu do ich dokładnego przestudiowania oraz na sugestii skorzystania z posiadanych talentów w przygotowaniu liturgii. Przygotowuje to także do samodzielnego głoszenia, oraz zastosowania do życia i działania⁸¹.

– zaplanowanie czasu winno uwzględnić rodzaj grupy. Ważna jest pora dnia, czas trwania i wielkość grupy. Homilia często trwa dłużej niż w monologu, zwykle ok. 30 minut. Przy grupie dwudziestoosobowej homilia może trwać około 20 minut. Gdy jest mniej niż 8-10 osób, pojawia się presja, aby każdy obecny się wypowiadał. Cała liturgia powinna się mieścić w granicach 90-100 minut. Praktyka wykazuje, że raz w miesiącu jest się w stanie przygotować dialogowane kazanie z tą samą grupą⁸²;

Doświadczenie mówi też, że dialog zgromadzenia można prowadzić tak przy małej, jak i przy licznej grupie uczestników. Dla przykładu Matthias von Kriegstein przeprowadzał kazanie dialogowe w grupach do 50 osób, Eugene F. Bleidorn w grupach od 12 do 150 osób,

⁷⁹ Por. K. Müller, *op. cit.*, s. 864n.

⁸⁰ Nieprzygotowane przez uczestników homilie dialogowane mniej angażują i dają mniej efektów.

⁸¹ Por. L.A. Wagley, *Preaching with the Small Congregation*. Abingdon, Nashville 1989, s. 40n.

⁸² Por. G. Cleator, *op. cit.*, s. 26. – H. Fischer, *op. cit.*, s. 88. – W. Blasig, *op. cit.*, s. 49. M. von Kriegstein, *op. cit.*, s. 66.

Cleator nawet do 200 osób, a Pius Siller ogarniał rozmową grupy liczącą do 500 osób⁸³;

– „reklama” jest konieczna, gdyż w zdecydowanej większości wspólnot, a nawet dla większości kaznodziejów ten sposób głoszenia jest nieznany. O kazaniach dialogowanych należy informować nie tylko w ogłoszeniach, ale także w liście do wspólnoty czy zaproszeniach do konkretnych grup w parafii. Na początek do takich kazań nadają się weekendy i czas rekolekcji. Najlepiej jest wprowadzić dodatkowy termin na tego typu nabożeństwa. Na ich przyjęcie się trzeba zostawić czas potrzebny ze względu na dotarcie do wszystkich, na powolną przemianę świadomości i powolność procesu uczenia się i wychowywania do dialogu zarówno u duchownych, jak i świeckich⁸⁴.

– pomieszczenie ma ułatwiać otwarcie się i dzielenie doświadczeniami, zatem winno być dostosowane klimatem i wielkością. Powinno odpowiadać atmosferze mieszkania, z możliwością swobodnego poruszania się. W przypadku braku odpowiedniej kaplicy lub sali można zrobić zamkniętą przestrzeń w kościele przez ustawienie krzeseł w kręgu (raczej w nawie niż w prezbiterium) w pobliżu ołtarza.

Na centralnym miejscu powinien znajdować się „stół słowa”. Ktoś z autorytetem, lecz nie ubrany liturgicznie kapłan, zaprasza osoby z pierwszych ławek (na początku często trzeba przynaglać) do zejścia się w krąg. „Rozmowność” i kontakt poprawia bliskość fizyczna, używanie zmysłów w kazaniu (zwrócenie się twarzą w twarz, kontakt wzrokowy wszystkich ze wszystkimi, bardzo dobra słyszalność). W sali możliwe jest siedzenie przy jednym stole⁸⁵. Ludzie powinni być blisko siebie i blisko celebrysa, tak aby się dobrze słyszeć. Nieodzowne jest używanie pulpitu lub przenośnych mikrofo-

⁸³ Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 15. – P. Siller, *op. cit.*, s. 102. – M. von Kriegstein, *op. cit.*, s. 67.

⁸⁴ Por. H. Fischer, *op. cit.*, s. 49. – K. Müller, *op. cit.*, s. 866.

⁸⁵ Por. F. Jantsch, *op. cit.*, s. 62. – F. Pöggeler, *Predigt ohne Resonanz? „Gottes Wort”* 1971, z. 3, s. 13n. – H. Langhoff, *op. cit.*, s. 90. – M. von Kriegstein, *op. cit.*, s. 67.

nów, które pozwalają dojść aż do krańców kościoła i do czytań ludzi z pierwszego rzędu. Bez tej bliskości homilia dialogowana jest nie-
możliwa⁸⁶.

Symboliczny charakter pomieszczenia sprawia, że nie tylko ułatwia lub utrudnia ono komunikację, ale zawsze jest wyrazem określonej teologii i hierarchii jej istotnych symboli. Dlatego trzeba zastany wystrój ożywić i zdynamizować, a w przypadku organizowania od nowa, połączyć teologię liturgii z doświadczeniem uczestników tak, aby mu zapewnić sakralny charakter. Dla wybrzmienia poszczególnych elementów liturgii można w sakralnej przestrzeni kościoła procesyjnie zmieniać miejsce sprawowania poszczególnych elementów liturgii⁸⁷.

cc) *Realizacja celu kazania*. Rozmowa podczas liturgii winna uwzględniać relacje do prawdy i do partnerów dialogu⁸⁸. Zadaniem kaznodziei jest troska o realizację funkcji kazania i jego celów⁸⁹. Osiąga się to przez uwzględnienie istotnych elementów homilii: ekspozycję, egzegezę, aplikację⁹⁰. Z drugiej strony jego zadaniem jest umożliwienie wiernym sformułowania swoich spraw, wyrażenia ich i wymiany, doprowadzenie ich do bliskiej relacji z liturgią, zwłaszcza z określonym tekstem biblijnym. Dzięki rozmowie w kontekście liturgii powstaje większe poruszenie, skonkretyzowanie oraz intensywniejsza wspólnota. Członkowie wspólnoty uzyskują możliwość lepszego słuchania, stawiania pytań i spostrzegania swojej podmiotowości oraz odpowiedzialności chrześcijańskiej⁹¹.

⁸⁶ Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 14-15.

⁸⁷ Por. K. Müller, *op. cit.*, s. 365. – M. Kraft, *op. cit.*, s. 130.

⁸⁸ Por. H. Fischer, *op. cit.*, s. 14-15. – M. Nickel, *op. cit.*, s. 644.

⁸⁹ Por. P. Siller, *op. cit.*, s. 91.

⁹⁰ Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 10.

⁹¹ *Homiletische Werkstattwoche der Predigtseminare Hildesheim und Rotenburg. Berichte der Arbeitsgruppen 'Gespräch im Gottesdienst', 'Erzählen', 'Aktionen im Gottesdienst'*. „Werkstatt Predigt” 9 (1981), z. 42, s. 46-7.

b) Przebieg rozmowy w czasie kazania

aa) *Wprowadzenie*. Dobrze byłoby, aby kaznodzieja był znany ludziom. Jeśli tak nie jest, powinien zostać przedstawiony lub sam przedstawić się grupie. W przypadku małej grupy nieznanych sobie osób, należy zaproponować wzajemną prezentację. Kaznodzieja winien być przygotowany do włączenia się w homilię, lecz nie od razu; może to nastąpić, gdy laikat będzie mniej rozmowny. Może zrezygnować z przygotowanej wypowiedzi, jeśli w trakcie rozmowy okaże się, że jest to zbyt konieczne⁹².

Po odczytaniu Ewangelii celebrans wchodzi między zebranych, gdzie ma doskonałą pozycję do przewodniczenia homilii. W postawie stojącej daje krótkie wprowadzenie.

Wstępne uwagi zwykle odnoszą się do ogólnej myśli liturgii dnia, czy okresu liturgicznego. Następnie w jednym czy w kilku zdaniach może zsyntetyzować odczytane lekcje i Ewangelię. Wreszcie kaznodzieja (w przypadku homilii – homilista) daje krótką homilię na temat tekstu biblijnego z jego tłem, egzegezą, wyjaśnieniami niejasności. Długość wprowadzenia zależy od natury i celu tematu. Im bardziej chce się zawęzić temat rozmowy, tym dłuższe bywa wprowadzenie⁹³.

Aby zmotywować do rozmowy na określony temat, może prowadzący opowiedzieć poruszającą historię biblijną, odczytać kontrowersyjną informację z prasy, odtworzyć fragment popularnego musicalu, pokazać slajd lub fragment filmu z dołączonym pytaniem w rodzaju: „Jak to się wiąże z dzisiejszą Ewangelią?”. Jeśli kaznodzieja zajmuje się kwestiami etycznymi, może zaoferować analizę przypadku i zasugerować szereg możliwych alternatyw dla chrześcijańskiego działania. Może także podzielić się swoim odbiorem słowa. Jest istotne, aby przedstawił zgromadzeniu coś prowokującego na co potrafi

⁹² Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 12. – W.J. Hollenweger, *op. cit.*, s. 207n.

⁹³ Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 12. – W.D. Thompson, G.C. Bennett, *op. cit.*, s. 51. – K. Müller, *op. cit.*, s. 867n.

ono zareagować. Wówczas zaprasza uczestników do ustnego uczestnictwa w takim czasie, na jaki pozwala liturgia. Homilista może pozostać przy pulpicie lub chodzić po centralnym przejściu. Może również usiąść w kręgu zebranych na widocznym dla wszystkich miejscu⁹⁴.

Następnie prowadzący zachęca obecnych do podzielenia się własnym odbiorem omawianego tekstu, przekładem czytań i sprawowanej liturgii na problemy życia chrześcijańskiego. Zwraca uwagę, że sensem dialogu nie jest wymiana poglądów czy ich konfrontacja, lecz rozmowa – twórcza wymiana doświadczeń, myśli, odkryć sensu rozważanego słowa.

Prowadzący podaje krótko reguły rozmowy. Prosi wiernych o respektowanie norm ułatwiających udział w kazaniu dialogowanym, takich jak: uważne słuchanie, poważne traktowanie wypowiedzi innych, wzajemny szacunek, delikatność, dyskrecja. Sugeruje, aby wypowiedzi na temat własnych przeżyć wierni kierowali do całej grupy, a swoje reakcje na dyskusyjne poglądy konkretnej osoby – do kapłana. Homilista musi pamiętać o obronie słabszych i niezmuszaniu zebranych do wypowiadania się⁹⁵.

bb) *Rozmowa*. Od momentu „przekazania głosu” wiernym kapłan spełnia swoją rolę przewodniczącego jako *primus inter pares* – prowadzi w słuchaniu słowa i interpretacji, jest odpowiedzialny za wybrzmienie Ewangelii⁹⁶. Jego rolą jest przyznawanie kolejności mówiącym (np. wg kolejności zgłaszania się) oraz wypowiedzenie się, kiedy jest to konieczne dla utrzymania rozmowy przy temacie czy obrona przed nieużytecznymi wypowiedziami, sumowanie dłuższych wypowiedzi bez jakichkolwiek komentarzy, podtrzymywanie płynności rozmowy i niekiedy pokierowanie nią.

Homilista nie powinien zdominować rozmowy. Jest nie po to, by pouczać, lecz aby się dzielić swoim przeżywaniem słowa, być

⁹⁴ Por. W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 17. – L.A. Wagley, *op. cit.*, s. 44.

⁹⁵ Por. G. Cleator, *op. cit.*, s. 27-28. – W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 17n.
– K. Müller, *op. cit.*, s. 867.

⁹⁶ Por. M. Nickel, *op. cit.*, s. 657.

konsultantem teologicznym w sprawach Pisma, liturgii, oficjalnego nauczania Kościoła, oraz aby obronić uczestników od błędów. W przypadku zaskakujących twierdzeń będących odejściem od nauki Kościoła należy uzupełniać „prostujące” informacje z dogmatyki czy historii. W ciągu dyskusji kapłan jest przewodnikiem wyjaśniającym oraz ekspertem teologicznym i biblijnym. Zadaniem jego jest pomóc ludziom uczestniczyć w procesie odkrywania prawdy i podporządkowaniu jej swego życia. Jest nie po to, by mówić, lecz by słuchać i wyzwać do wypowiedzania się⁹⁷.

Uwagę słuchaczy należy skoncentrować na kilku zagadnieniach, a przynajmniej na temacie ogólnym. W przeciwnym razie dyskusja popada w chaos lub przeskakiwanie z tematu na temat. Dzieje się tak, jeśli każdy mówi to, co mu przyjdzie do głowy. Jednocześnie winien być uszanowany duch wolności, bez względu na spójność z tym, co zostało wypowiedziane przed chwilą. Kiedy dyskusja jest zbyt restrykcyjna, wówczas zostaje zmrózona, a myśli są spychane i trudno jest usłyszeć coś świeżego i oryginalnego⁹⁸.

Prowadzenie takiej rozmowy jest trudnym zadaniem, gdyż nigdy się nie wie, kto coś powie i w jaki sposób, czy w ogóle ktoś odezwie. Liderzy dialogu zgromadzenia proszą czasem niektórych słuchaczy, aby byli gotowi do postawienia pytań i skomentowania w przypadku, gdyby rozmowa się nie zawiązywała. W każdej sytuacji homilista troszczy się o ciągłość dyskusji. Jeśli grupa milczy, trzeba ciszy pozwolić potrwać, aby ludzie mogli zebrać swoje myśli, a następnie ubrać je w słowa. Po dalszym przedłużaniu się ciszy kapłan może zasugerować jedną lub dwie kwestie do rozważenia. Druga sytuacja nie zdarza się często.

⁹⁷ Por. W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 17n. – M. Nickel, *op. cit.*, s. 657. Według G. Cleatora (*op. cit.*, s. 12) robienie osobistych komentarzy i ocenianie pojawiających się wypowiedzi byłoby blokowaniem działania Ducha Świętego i zniechęcaniem ludzi do mówienia.

⁹⁸ Por. W. Jetter, *op. cit.*, s. 217. – G. Cleator, *op. cit.*, s. 23. – W.J. Hollenweger, *op. cit.*, s. 208n.

Co zrobić z nieprzyzwyczajonymi do wypowiadania się? Zwykle ośmiela ich ciepłe zaproszenie ze strony kapłana, zauważenie ich wypowiedzi w podsumowaniu. Jeżeli grupa nie jest mała, to tylko jej część aktualnie rozmawia. Aczkolwiek ufamy że to, co mówcy mówią, wyraża to, co myśli i czuje większa liczba uczestników⁹⁹.

cc) *Zakończenie – podsumowanie rozmowy.* Kończącą rolę prowadzącego jest wykonanie najtrudniejszego zadania. Przed rozpoczęciem konkluzji kapłan może na przykład spojrzeć na zegarek lub powiedzieć: „Mamy czasu jeszcze tylko na jeden komentarz” i tym zakończyć dialog. Jego praca polega teraz na wypunktowaniu najważniejszej kwestii i jeśli wymaga tego cel kazania, wyartykułowaniu słowa, które Bóg chce skierować do nas. Konkludujące uwagi mogą podsumować jedną lub kilka żywotnych myśli. Powiedzenie tego w niewielu zdaniach jest trudne, ale możliwe. Jeśli rozmowy były w podgrupach (przy liczonym zgromadzeniu), „nie zsypuje się wszystkiego do jednego worka”. Wobec braku istotnych przeciwwskazań, zostawia się to, co grupy doświadczyły i kończy modlitwą – przedstawieniem Bogu efektów rozmowy¹⁰⁰. W pewnych sytuacjach prowadzący może mieć poczucie, że dyskusja sama doprowadziła do podsumowania, kwestie stały się jasne, a słowo Boże było słyszalne i można zaproponować jakąś modlitwę lub hymn, dziękczynienie za działanie Ducha Świętego bądź też błogosławieństwo konkludujące¹⁰¹. Można przypomnieć zebrany, że przechodzimy obecnie do uczty eucharystycznej, aby przyjąć drugi pokarm dla chrześcijańskiego życia. W ten sposób dialog homilijny zostaje zakończony¹⁰².

Krótko mówiąc, rolę celebransa można streścić w trzech słowach: wprowadzić, przewodniczyć, zakończyć.

⁹⁹ Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 11n. – W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 17.

¹⁰⁰ Por. K. Müller, *op. cit.*, s. 867n.

¹⁰¹ Por. *Homiletische Werkstattwoche*, s. 38-55.

¹⁰² Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 12. – W.D. Thompson, *op. cit.*, s. 17. – A. Müller, *Glaubens- und Predigtgespräch*, s. 48. – K. Müller, *Gesprächsgottesdienst*, s. 868-9.

c) Najczęstsze problemy

– Problem trudnych osobowości. Gdy prowadzi się dialog, trzeba być przygotowanym na konsekwencje stawianych pytań. Oświadczenia głupie, bezlitosne, ignoranckie czy złośliwe zdarzają się, ale niezmiernie rzadko. Obecna w grupie życzliwość, wrażliwość i tolerancja zaabsorbują ewentualne wrogie, niegrzeczne czy bezmyślne uwagi. A jeżeli kapłan jest wystarczająco przygotowany do stosowania niedyrektywnej akceptacji emocjonalnej warstwy wypowiedzi bez jej oceniania i do oddzielenia jej od treści poznawczej, to potrafi pomóc takiej osobie znaleźć właściwą odpowiedź. Ponadto niezależnie od tego, jak niemądre czy ignoranckie wypowiedzi mogą się zdarzyć, zawierają jakąś część prawdy, którą można wydobyć i przyjąć do akceptacji przez wszystkich¹⁰³.

– „Zawodowe” nawyki kapłana. Trudno jest kapłanowi słuchać, zwłaszcza w sytuacji spełniania posługi głoszenia słowa. Wydaje się on często zdradzać kompulsywną chęć mówienia, powiedzenia czegoś. Aby przeprowadzać homilię dialogowaną, kapłan musi się w praktyce zgodzić z tym, że Duch Święty przemawia także przez lud Boży oraz, że nie jest w stanie mieć pełnego oglądu rzeczywistości słuchacza bez jego własnej wypowiedzi. Niektórzy księża nie będą w stanie prowadzić homilii dialogowanej bez wcześniejszego treningu lub korektury osobowości. Inni natomiast odnajdą się z łatwością i szybko odkryją zaskakujące owoce dzielenia się słowem Bożym podczas liturgii¹⁰⁴.

– Trudność łączenia roli przewodniczącego zgromadzenia z rolą prowadzącego rozmowę. Połączenie roli przewodniczącego rozmowy z rolą eksperta teologicznego może prowadzić do utraty kontroli nad sytuacją. Czasem zaczyna rozmowę,

¹⁰³ Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 14-15. A. Lincoln zapytany przez pastora podczas kazania, gdzie teraz chce pójść, do nieba czy do piekła, odpowiedział: „Do Kongresu!” (W.D. Thopson, G.C. Bennett, *op. cit.*, s. 21).

¹⁰⁴ Por. E.F. Bleidorn, *op. cit.*, s. 14-15.

a kończy lekcją teologii, podczas której ludzie pytają, co o tym czy o tamtym mają sądzić. Jest przy tym często jedynym teologiem i dlatego niezbędnym uczestnikiem rozmowy, a to łatwo może prowadzić do kolizji obowiązków i nierzadko do autorytarnego wejścia z teologią. Kaznodziei trudno jest wykorzystać posiadaną wiedzę, gdy jest skoncentrowany na tym, co się dzieje. W niektórych przypadkach można te role oddzielić, delegując do prowadzenia rozmowy kogoś innego¹⁰⁵.

– Utrata kontroli nad rozmową bądź grupą. Może zaistnieć niebezpieczeństwo, że jakaś dominująca jednostka zawładnie grupą. Wtedy wielu z grupy zaczyna się z nią czuć źle. Wówczas najlepiej jest postępować bardzo bezpośrednio. Można nawet pójść dość daleko i powiedzieć: „Czy zechciałby pan pozwolić, aby także inni mogli się włączyć w to, co się dzieje? Bo pan im na to nie pozwala...”. Jeżeli grupa wymyka się spod kontroli, może się rozpaść, dochodzić do niedojrzałych sądów. Dlatego dialog nie powinien być jedyną metodą głoszenia¹⁰⁶.

– Obciążenie dużą liczbą uczestników. Mimo że niektórzy potrafią prowadzić dialog w zgromadzeniu liczącym 200 czy nawet 500 osób, nie jest to łatwe i powstaje pytanie, czy można taki „polilog” w tłumie nazwać rozmową, jeśli prawa dynamiki grupowej zostają wyhamowane. Można jednak uzyskać względnie wysoką liczbę osób wypowiadających się dzięki czemu możliwość wyartykułowania różnorodności opinii jest relatywnie wysoka. Zatem milczący mają możliwość zidentyfikowania się z opiniami wypowiadających się.

Efekty masowości jeszcze nie występują, a więc refleksja jest jeszcze możliwa. Niemniej jednak w stosunku do uczestników aktywnych stawiane są wyższe wymagania, jeśli chodzi o ich zręczność i odwagę cywilną. Pomocą służą mikrofony podawane wzdłuż nawy czy w przejściach kręgu osobom, które chcą mówić¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Por. P. Siller, *op. cit.*, s. 102n.

¹⁰⁶ Por. G. Cleator, *op. cit.*, s. 29-31.

¹⁰⁷ Por. *ibidem.* – P. Siller, *op. cit.*, s. 102.

– Słuchacze bierni. Czy korzystają słuchacze bierni? Uważają oni, że więcej korzystają, gdy słuchają, a udział w homiliach dialogowanych stymuluje ich do dyskusji po mszy¹⁰⁸.

– Niedojrzałość i nieprzygotowanie ludzi do dialogu. Taka niedojrzałość wyraża się w podejrzywaniu o taktykę (zwłaszcza przy różnicy poziomu intelektualnego i ról społecznych uczestników), w skłonności do samousprawiedliwień i forsowania swoich racji oraz do rozgrywania ukrytych napięć na forum wspólnoty. Nieporozumienia występujące poza liturgią mogą skomplikować proces rozmowy. Wówczas jednak wspólnota może spełnić w różnomyślnie swoją podstawową funkcję, a mianowicie napięcia te może uwolnić i pomóc w ich przetrzymaniu¹⁰⁹.

– Problemy kontrastujące z tekstem. Gdy ludzie mają do czynienia z doświadczeniami przeciwnymi do czytanego tekstu, reagują na nie dysonansem. Silny rezonans budzą teksty, przed którymi słuchacze kapitulują w codziennym życiu, podejmując decyzje wbrew Ewangelii, bądź w które przyzwyczaili się nie wierzyć pod naciskiem ciężarów życia (niesprawiedliwość, samotność itp.)¹¹⁰.

– Spory polityczne i światopoglądowe. Nie powinno się prowadzić podczas kazania sporów politycznych i światopoglądowych¹¹¹.

– Magiczna wiara w dialog. „Kazanie dialogowane” nie spowoduje zniknięcia problemów ani nie może być panaceum na wszelkie duszpasterskie ułomności. Znikają stare trudności, lecz pojawiają się nowe. Sposobem profilaktyki na przykład przed uzależnieniem się od grupy jest stosowanie dialogu komplementarnie z monologiem. Mimo tego, rozwój w kierunku rozmowy wydaje się konieczny, po-

¹⁰⁸ Por. G. Cleator, *op. cit.*, s. 25-28.

¹⁰⁹ Por. F. Pöggeler, *Konkrete Verkündigung*, s. 180. – P. Siller, *op. cit.*, s. 102.

¹¹⁰ Por. J. Rothermundt, *Laien als Partner in der Predigtarbeit*. „Pastoraltheologie” (WPKG) 67 (1978), s. 196.

¹¹¹ Por. W. Schütz, *op. cit.*, s. 41.

nieważ oznacza krok w kierunku współczesnego człowieka oraz w kierunku Objawienia¹¹².

Dialog zgromadzenia liturgicznego jest najtrudniejszą formą uwzględniania dialogu w liturgii słowa; dlatego winna ona znaleźć się nie na początku lecz na końcu ćwiczenia, po rozmowie po kazaniu i rozmowie przed kazaniem¹¹³.

4. Zastosowanie

Jak dotąd niewielu uczestników niedzielnych mszy św. miało okazję brać udział w homilii dialogowanej. Gdy pojawia się możliwość udziału w dialogu część z nich chętnie uczestniczy, część jest dialogowi zdecydowanie przeciwna. Chętniej uczestniczą w dialogu osoby, które na zwykłe msze św. przychodzą z pewnymi oporami. Przeciwnicy dialogu lękają się bliskości i wysiłku. Nie chcą zmian w liturgii z powodu zatrzymania się na rytualizmie religijnym, przy którym wystarcza spełnienie minimum nieangażujących praktyk i uczestniczenie w liturgii w schematyczny sposób¹¹⁴.

W problematyce zastosowania dialogu należy uwzględnić, że te formy, czyli monolog i dialog, nie są wzajemnie zastępowalne, lecz uzupełniają się¹¹⁵. Kazania dialogowane zostały zepchnięte na margines, dlatego w ramach kazań monologowych, katechez z młodzieżą itp. należałoby tworzyć dobry klimat dla zrozumienia sensu i wzbudzenia odwagi do rozmawiania podczas liturgii o sprawach wiary. Do takiej rozmowy potrzeba właściwego klimatu i właściwego języka. Często duszpasterz winien wcześniej uczestniczyć w treningu komunikacji interpersonalnej dla poszerzenia swoich kompetencji komunikacyjnych. Ale i bez treningu może rozwijać swoje umiejętności w słuchaniu in-

¹¹² Por. P. Siller, *op. cit.*, s. 104. – H.W. Dannowski, *op. cit.*, s. 151.

¹¹³ Por. *Homiletische Werkstattwoche*, s. 44.

¹¹⁴ Por. K. Müller, *Gesprächsgottesdienst*, s. 856n.

¹¹⁵ Por. W. Jetter, *op. cit.*, s. 218. – W. Blasig, *op. cit.*, s.54.

nych, zapamiętywaniu tego co mówią, stawianiu pytań, wspieraniu ich, wczuwaniu się w sposób mówienia i myślenia. Od prowadzącego cała grupa może się uczyć słuchania, aprobowania, wychodzenia naprzeciw, radości z rozmowy, więzi i odpowiedzialności wychodzącej poza ramy liturgii. Tam, gdzie powstaje dobry klimat, przy odrobinie cierpliwości, pojawiają się słowa i odwaga do czynu.

W jakich sytuacjach, do jakich grup i osób należy przede wszystkim kierować kazania dialogowane?

a) W sytuacjach kształtowania relacji religijnej, a więc rozwijania zdolności prowadzenia dialogu z Bogiem (*fides qua*) w kontekście uznawanych prawd (*fides quae*). Do przekazu rzeczywistości religijnej z natury wymagających kontekstu rozmowy – np. wiara w eucharystię jako tajemnicę obecności i działania Chrystusa zmartwychwstałego we wspólnocie wierzących (por. Emaus). Do formowania sumienia i zachowania moralnego, czyli życia wartościami ludzkimi i chrześcijańskimi, w czym istotną rolę pełni doświadczenie więzi oraz wsparcie ze strony wspólnoty¹¹⁶.

b) W sytuacji, gdy na monolog kaznodziejski za wcześniej – wśród ludzi o mentalności dialogowej, ale często zagubionych, zdystansowanych, bez poczucia przynależności do Kościoła. Nieraz są to osoby ze środowisk zdechrystianizowanych oraz takie, którym brak umiejętności przeżywania wiary we wspólnocie wskutek braku doświadczenia zdrowych relacji międzyosobowych. Dialog dla tych ludzi spełniać będzie funkcje „oazy rozmowy”, da im poczucie autentycznej bliskości i przyniesie chęć podzielenia się z innymi własnymi doświadczeniami (profilaktyka zmniejszająca atrakcyjność sekt).

c) Na monolog jedynie jest „za późno” wśród ludzi o wierze biernej i konsumującej. Ludzi tych należy uczyć rozwoju, kształtowania odwagi i umiejętności przekazu wiary w sytuacjach życia w warunkach odpowiedzialnego partnerstwa. Trzeba pomagać im w przechodzeniu od religijności na poziomie „masy kościelnej” do

¹¹⁶ Por. W. Esser, *op. cit.*, s. 43n. – H. Fleuder, *op. cit.*, s. 44n.

dojrzałej wspólnoty, od indywidualizmu do troski o Kościół. Adresatami tego zadania są rodziny, katechizowana młodzież¹¹⁷;

d) Dialog jest szczególnie odpowiedni dla grup wprowadzanych w doświadczanie i realizowanie społecznego wymiaru Kościoła (wspólnota wiary). Stosowanie wyłącznie monologu nie jest w stanie sprostać rozwijaniu wspólnotowego wymiaru Kościoła. Dialog należy prowadzić wśród grup przygotowujących się do bierzmowania, grup apostoelskich, małych grup w parafii, studentów teologii, uczestników kursów ewangelizacyjnych i rekolekcji, siostr i braci zakonnych, kandydatów do kapłaństwa.

Kiedy? Najłatwiej podczas rekolekcji i dni skupienia, w wolne dni końca tygodnia. Niektóre ruchy religijne (np. *Cursilio*, *Droga Neokatechumenalna*), szkoły ewangelizacyjne i zgromadzenia zakonne już wykorzystują metodę dialogu podczas rekolekcji. Niestety, niezwykle rzadko robi się to podczas rekolekcji małych grup w ramach zwyczajnego duszpasterstwa¹¹⁸. Niektóre parafie (np. w USA, w Niemczech) takie msze organizują raz w miesiącu, a jeżeli parafia jest duża i jest kilka mszy w niedzielę, to podczas jednej z mszy (na stałe) jest prowadzona homilia metodą dialogu. Różne grupy można włączyć w liturgie niedzielne lub organizować dla nich osobno msze z homilią dialogowaną.

¹¹⁷ Por. M. Kraft, *op. cit.*, s. 126n.

¹¹⁸ W ramach rekolekcji wielkopostnych duszpasterstwa akademickiego XX. Misjonarzy w Krakowie (Wielki Post 2001) stosowaliśmy (obok dramy, narracji i perswazji) metodę rozmowy dla realizacji programu rekolekcyjnego, w tym homilii.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610
U.S.A. and 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133
U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

For a complete list of titles published by the University of Chicago Press, please contact your bookseller or write to the University of Chicago Press, 530 N. Dearborn St., Chicago, Ill. 60610, U.S.A. or 100 Brook Hill Drive, West Nyack, N.Y. 10994-2133, U.K.

STRATEGIE NADAWCY W DIALOGOWANYCH KAZANIACH DLA DZIECI

Termin „strategia” pojawia się ostatnio w rozmaitych kontekstach, mówi się i słyszy o strategiach politycznych, gospodarczych, ekonomicznych, językowych¹. W tym artykule wspomniany termin stosowany jest na określenie zespołu działań językowych podejmowanych przez nadawcę, a służących osiągnięciu zamierzonego celu². Nadawca-kaznodzieja, realizując intencję wypowiedzi, organizuje tekst, porządkuje go i dobiera odpowiednie środki stylistyczne³. Stając przed dziećmi-odbiorcami, ma do wyboru pewien zasób możliwych i dopuszczalnych dróg realizacji celu. Wstępnie przyjęta strategia kazania ulega czasem zmianie (dzieje się tak ze względu na aktywną postawę dzieci, które nie zawsze rozumieją pytania lub nie współpracują z nadawcą w sposób przez niego przewidziany). Zmiany strategii dotyczą głównie tematu dialogu z dziećmi, zatem pozwala to nadawcy

¹ B. Boniecka, *Strategia konwersacji*. „Poradnik Językowy”, 1991, z. 1-2. – J. Bralczyk, *Strategie w języku propagandy politycznej (o polskiej propagandzie partyjno-państwowej w latach 1982-88)*. W zbiorze: *Język a kultura*, t. IV. *Funkcje języka i wypowiedzi*. Pod redakcją J. Bartmińskiego i R. Grzegorzczkovej. Wrocław 1991.

² Celem kazania nie jest jedynie komunikowanie treści. Konkretnie realia, warunkujące zaistnienie kazania, umieszczają je w kontekście często przerastającym widzialną rzeczywistość. Implikuje to konieczność realizowania dodatkowych celów umieszczających komunikat w kontekście nadprzyrodzonym (profetyzm). Przed kaznodzieją staje trudne zadanie ukazania aktualności słowa Bożego i nakłonienia odbiorcy, aby realizował je w życiu (funkcja perswazyjna).

³ W. Heinemann, D. Viehweger, *Textlinguistik: Eine Einführung*. Tübingen 1991, s. 214.

zachować taką strukturę tekstu, jaka została przez niego przewidziana jako najlepszy sposób realizacji zamierzonych celów.

W niniejszym opracowaniu badaniom zostaną poddane dialogowane kazania dla dzieci, w których dialog wyrażony jest *explicitie* i stanowi zazwyczaj główną oś komunikatu. Kazania tego typu ujawniają tendencję do preferowania takich strategii organizowania tekstu, które aktywizują odbiorcę w sposób bezpośredni przez prowadzenie rozmowy. W kazaniu eksplicytnie wyrażony dialog jest pozorny, nie dochodzi bowiem do wymiany ról nadawczo-odbiorczych. Pozorność dialogu nie pomniejsza jednak roli odbiorcy i nie ogranicza jej, ale poprzez łańcuch kolejno zadawanych pytań odkrywa przed nim sens słyszanego w czasie Liturgii Słowa.

Artykuł powstał w oparciu o 40 dialogowanych kazań dla dzieci, które były nagrywane w lubelskich kościołach w latach 1994–1997. Wybór kazań został dokonany w sposób celowy i przemyślany. Opisywane kazania stanowią bowiem najlepszą egemplifikację omawianego zagadnienia. W artykule chciałabym zaproponować przegląd strategii stosowanych przez kaznodziejów. Opis nie jest kompletny (nie uwzględniam w badaniach kazań monologowych), stanowi on jedynie próbę ukazania pewnych kierunków w kaznodziejstwie dziecięcym. Prezentowane uwagi i spostrzeżenia dotyczą typów strategii oraz sposobów segmentacji komunikatu kaznodziejskiego.

Dla dalszych rozważań konieczne jest choćby szkicowe zarysowanie sytuacji komunikacyjnej w jakiej funkcjonuje kazanie dla dzieci. Sytuacja⁴, w której wygłaszane są kazania, jest szczególna. Składają się na to następujące czynniki:

⁴ Sytuację definiuje się bądź jako zespół uwarunkowań fizycznych, tj. czasowych i przestrzennych, w jakich zachodzą określone działania, bądź szeroko jako powtarzający się układ wszystkich komponentów interakcji: nadawców i odbiorców wraz z pełnionymi przez nich rolami społecznymi i wzajemnie przenikającymi się intencjami realizowanymi w określonym czasie i przestrzeni. (Zob. S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*. Lublin 1994, s. 223.) Sytuacja kazania jest szczególna, bowiem wymienione komponenty pozwalają przewidzieć zachowania językowe oraz są relewantne dla omawianych strategii kaznodziejskich.

– czas i miejsce realizacji powtarzające się co tydzień (np. kościół św. Józefa, niedziela, godz. 11.30) – mamy zatem do czynienia z cyklicznością zachowań językowych;

– jeden nadawca i wielu odbiorców tworzących asymetryczny układ ról, wynikający z utrwalonej tradycji religijnej;

– intencja, realizowana przez jednego nadawcę (nie ma wzajemnie przenikających się intencji).

Wymienione powyżej czynniki sytuacji komunikacyjnej pozwolą nam zrozumieć wiele zjawisk, szczególnie tych, związanych z wyborem strategii przez nadawcę.

Zajmijmy się zatem bardziej szczegółową charakterystyką strategii wybieranych przez kaznodziejów i opisem ich realizacji.

Kazanie jest złożoną jednostką językową. Zewnętrzna przestrzeń tekstu stanowi pewną ramę okalającą tekst wewnętrzny. Sposoby sygnalizowania granicy tekstu występują zarówno w przestrzeni ramowej, jak również w tekście wewnętrznym⁵. Interesujące nas zagadnienia koncentrują się wokół wewnętrznych sposobów segmentacji komunikatu kaznodziejskiego. W większości kazania dla dorosłych poszczególne segmenty wyodrębnia się na podstawie wypowiedzi o charakterze metatekstowym, które informują o zmianie tematu, bądź na podstawie wyrażen referencjalnych. W kazaniach dla dzieci z dialogiem wyrażonym *explicite* wydzielenie segmentów tematycznych nie jest możliwe, są to bowiem najczęściej komunikaty jednotematowe. Badając stopień aktywności nadawcy i odbiorcy, możemy dopiero wyodrębnić poszczególne segmenty kazania dla dzieci. Ze względu na przyjęte kryterium stopnia aktywności nadawcy i odbiorcy możemy przedstawić następujące typy strategii:

– działanie nadawcy polegające na podziale kazania na dwa segmenty:

segment I – dialog nadawcy z odbiorcą

⁵ T. Dobrzyńska, *Tekst. Próba syntezy*. „Pamiętnik Literacki”, 1991, z. 2, s. 154.

segment II – monolog nadawcy (aktywność odbiorcy ograniczona do słuchania komunikatu nadawcy);

– działanie nadawcy realizowane wyłącznie poprzez dialog z odbiorcą;

– działanie, które zakłada aktywny udział odbiorcy, a także osoby trzeciej zaproszonej przez nadawcę i czynnie uczestniczącej w budowaniu komunikatu kaznodziejskiego.

Typ strategii przedstawiony jako pierwszy, jest bogato reprezentowany w omawianym materiale badawczym, bowiem 22 kazania spośród 40 posiadają wskazany typ segmentacji. Tematyka segmentu I jest zazwyczaj skoncentrowana wokół Ewangelii lub rzadziej wokół pozostałych czytań mszalnych. Bardzo często już w pierwszym zdaniu nadawca pyta odbiorcę o bohaterów lub treść wysłuchanej Ewangelii, np.:

(1) Otóż chciałbym was troszeczkę pytać, pamiętacie kto jest bohaterem dzisiejszej Ewangelii?

(2) Kto mi z was teraz powie, co Pan Jezus na początku, co słyszeliśmy w Ewangelii dzisiaj, o co apostołowie prosili Pana Jezusa?

(3) Jaką przypowieść opowiedział dzisiaj Jezus w Ewangelii? Kto chciałby powiedzieć?

Następujący po tych pytaniach dialog nadawcy z odbiorcą, przypomina niejednokrotnie „szkolne odpytywanie” z treści usłyszanego przed chwilą tekstu czytania. Dzieciom nie zostaje nawet stworzona możliwość samodzielnego znalezienia drogi do rozumienia słów Ewangelii i sposobów wypełnienia jej w codziennym życiu. Tylko nieliczni kaznodzieje zadają sobie trud opracowania takiej strategii dialogu, która pozwoli odejść od schematu zakładającego, że główne zadanie odbiorcy to wzorowe wysłuchanie czytań i zadowolenie odpowiedziami nadawcy. Umiejętność zrelacjonowania Ewangelii nie pomoże kaznodziei w osiągnięciu zamierzonych celów, może się stać jedynie fundamentem, stwarzającym możliwość dalszej współpracy.

Jednym ze sposobów, będących odejściem od „szkolnego” schematu, jest posługiwanie się znakami (np. lustro)⁶. W jednym z kazań nadawca użył tego znaku, aby wyjaśnić odbiorcom konieczność spowiadania się. Sumienie podobne jest właśnie do lustra, kiedy jest brudne, to nic w nim nie widać (grzechy), ale jeśli jest czyste, to każdy może się w nim przejrzeć (sumienie oczyszczone w sakramencie pokuty). Nikomu nie jest potrzebne zabrudzone lustro, ponieważ nie spełnia wówczas swojej podstawowej funkcji. Czyste sumienie ugruntowuje natomiast w człowieku pragnienie dobrych uczynków.

Inny kaznodzieja zastosował w prowadzonym dialogu słowo-kłucz. Dialog organizowany według takiej strategii nie tylko utrwala treść usłyszanej Ewangelii, ale przede wszystkim rozszerza ogólną wiedzę dziecka, czasem zmusza go do wypowiadania subiektywnych ocen i wykorzystania nabytej już wiedzy o świecie, uczy samodzielności myślenia. Wspomniany kaznodzieja użył w dialogu słowa-kłucza „król”, najpierw skompletował informacje o ziemskim królu, jego insygniach, królestwie:

(4) – Po czym można poznać, że ktoś jest królem, jak wam się wydaje?

– Po koronie.

– Między innymi, już mamy pierwszy znak, po którym możemy poznać króla. Po czym jeszcze?

– Po bogactwie.

– Proszę bardzo, dziękuję. Jest korona, jest bogactwo. Po czym jeszcze możemy poznać, że ktoś jest królem?

– Po berle.

– Proszę bardzo. Mamy berło, mamy koronę, mamy bogactwo.

– Po miłości.

– Ooo, proszę bardzo, są królowie, którzy miłują swój lud, po czym jeszcze?

– Jeszcze, że król ma zamek.

⁶ Znak pojawia się tutaj w znaczeniu homiletycznym, czyli jako przedmiot. Dzięki znakom można zappełnić przestrzeń między życiem religijnym a życiem codziennym.

– Co jeszcze jest potrzebne, żeby można powiedzieć o kimś, że jest królem? Nad kim może królować król, jeśli ma tylko berło, koronę i zamek? Co jest jeszcze potrzebne?

– Królestwo.

Uzyskanie tych informacji stało się podstawą do dalszego dialogu, który – nawiązując do liturgiczne uroczystości Chrystusa Króla – pozwolił nadawcy, wspólnie z odbiorcą, ukazać Jezusa jako Króla, który też ma swoje królestwo i swój lud.

Mamy zatem dowody na to, że dialog nadawcy z odbiorcą w komunikacie kaznodziejskim może być ciekawy i pouczający dla obu stron. Kaznodzieja może nie tylko zrealizować zamierzone cele, ale także zniwelować, często niekorzystny dla niego, dystans dzielący go od odbiorcy.

W omawianym segmencie I nadawca musi być zawsze przygotowany na pewne przeszkody, uniemożliwiające realizację zamierzonej strategii (np. niezrozumienie pytań ze strony odbiorcy, brak aktywności z jego strony). Wymaga to natychmiastowej zmiany strategii, która pomoże dzieciom zrozumieć trudne dla nich zagadnienia, niejasną Ewangelię lub czytanie. Niejednokrotnie brak aktywności, porozumienia, spowodowany jest dystansem dzielącym nadawcę i odbiorcę (zwłaszcza kiedy pojawia się nowy, nieznany kaznodzieja).

(5) – Mam nadzieję, że wszyscy uważnie słuchaliście słów dzisiejszych czytań, pierwszego, drugiego i Ewangelii, bo Pan Jezus postawił nam wszystkim, tak jak apostołom i uczniom, wielkie zadanie. Jak nazwał Pan Jezus swoich uczniów? Kim mają być uczniowie i apostołowie? Kto wie?

– ...

– ...Kazał im być...

– ...Powiedział im...

– Kto słuchał uważnie?...Mają być świadkami. Co to znaczy być świadkiem? I o czym w ogóle mają świadczyć?

– ...

Przytoczony fragment kazania jest przykładem nieudanego dialogu nadawcy z odbiorcami, którzy nie są przygotowani do prowadze-

nia dialogu na temat konieczności dawania świadectwa. Wydaje się, że brak porozumienia jest wynikiem błędnej strategii, w której nadawca założył, że dzieci szybko znajdą pomost łączący rzeczywistość Ewangelii z ich życiem codziennym. Tymczasem kaznodzieja rezygnuje z prowadzenia rozmowy, w której dzieci same mogłyby odkryć sens takich słów jak „świadek” czy „świadczyc”. Następujące po nieudanym dialogu rozważania, nie służą wyjaśnieniu niezrozumiałych zagadnień, a nadawca zachęca w nich do dawania świadectwa, posługując się czasownikiem dyrektywnym „musiec”, który w sposób kategoryczny nakazuje przyjęcie określonej postawy.

(6) W pierwszych czytaniach słyszeliśmy, że aby być świadkiem Pana Jezusa, czyli aby innym swoim życiem udowodnić, że Jezus Chrystus umarł i zmartwychwstał i żyje, my musimy się odwrócić od zła, musimy dobrze poznać Pana Jezusa. Ja również muszę głosić prawdę o zmartwychwstaniu, a więc ja sam muszę żyć tak jak zmartwychwstały Pan Jezus. Mam walczyć z grzechami, muszę być zawsze blisko Niego i jak pisze św. Jan, muszę dobrze poznać Pana Jezusa.

Odbiorcy komunikatu wciąż nie zostają pokazane przykłady, które mogłyby wzbudzić w nim pragnienie dawania świadectwa. „Muszę głosić prawdę o zmartwychwstaniu”, ale jak? Pomocą dla dzieci miała być historia 12-letniego Tarsycjusza, który żył na początku chrześcijaństwa i zginął męczeńską śmiercią, aby ocalić Komunię św. Było to niewątpliwie świadectwo wiary, ale trudno podejrzewać, że odbiorca sam znajdzie teraz odpowiedź na pytanie dotyczące dawania świadectwa w swoim życiu. A oto ostatnia zachęta kaznodziei do dawania świadectwa:

(7) Zobaczcie do tyłu na organy, jakie różne piszczałki, jedne wysokie, drugie niskie, ale każda wydaje prawidłowy dźwięk. My chrześcijanie, też jesteśmy takimi organami. Jedni są powołani do tego, aby dawać naprawdę wielkie świadectwo. Tak jak moc organów mierzy się stopami, tak moc wiary mierzy się mocą świadectwa. I każdy z nas ma być taką mniejszą lub taką większą piszczałką, takim świadkiem.

Po takim porównaniu już chyba nikt nie będzie miał wątpliwości, że musi dawać świadectwo. Powyższy fragment pokazuje, że nadawca nie jest zadowolony ze swojego komunikatu i do końca podejmuje działania, które pozwolą mu zrealizować cel kazania.

Zaprezentowane kazanie pokazuje, jak trudno wezwać dzieci do urzeczywistnienia usłyszanych treści. Początkowe niepowodzenie, nieumiejętność uatrakcyjnienia kazania, zniweczyły szansę na udany komunikat.

Stopień aktywności ze strony nadawcy i odbiorcy, jest podstawą do wydzielenia kolejnych segmentów komunikatu kaznodziejskiego. Zmiana aktywności, a raczej jej ograniczenie wyłącznie do osoby kaznodziei, zostaje zasygnalizowana w niektórych tekstach kazań poprzez następujące wykładniki leksykalne (metatekstowe i fatyczne): (8) „Opowiem wam teraz taką opowieść o małym chłopcu...”; (9) „Zobaczcie, jaka była mądrość w Starym Testamencie...”; (10) „A teraz zobaczcie...”; (11) „A teraz bardzo ważna uwaga...”; (12) „Dziękuję za tą pomoc w przypomnieniu Ewangelii...”; (13) „Wszyscy słyszeliśmy jak dzieci pilnie uważały, ja myślę, że jaka może być stąd dla nas nauka?”; (14) „Drogie dzieci! To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie...”.

W wielu kazaniach odbiorca nie otrzymał jasnego i zrozumiałego sygnału leksykalnego, informującego go o rozpoczęciu kolejnego segmentu. Wyraźne sygnały delimitacji wewnętrznej posiadają tylko nieliczne kazania w opisywanym typie strategii. Przedstawiony repertuar wykładników leksykalnych jest dość ubogi, znajdują się w nim wyrażenia informujące o rozpoczęciu opowiadania, zachęcające do uważnego słuchania oraz podziękowania za współpracę. Rozpoczęcie nowego segmentu od cytatu z Ewangelii, nie jest dla małego odbiorcy dostatecznym sygnałem kończącym dialog. Widzimy zatem, że nie wszyscy kaznodzieje zaopatrzyli swoje teksty w precyzyjne instrukcje informujące odbiorcę o kolejnym kroku strategicznym.

Segment II stanowi tę część komunikatu, która pod względem aktywności zdominowana jest przez nadawcę-kaznodzieję. Badany materiał pozwala zaobserwować kilka dróg jego realizacji:

1) krótkie podsumowanie przeprowadzonego dialogu;
2) przykład w postaci opowiadania ilustrującego czytania mszalne;

3) dłuższe podsumowanie dotyczące przedmiotu dialogu.

Krótkie podsumowanie kazania, pojawia się najczęściej wtedy, gdy kaznodzieja osiągnął poprzez rozmowę postawione sobie cele, także gdy odbiorcy byli aktywnymi uczestnikami współtworzącymi kazanie. Nadawca koncentruje wówczas swoją uwagę na kilku najważniejszych zdaniach zawierających syntezę lub główną myśl wynikającą z dialogu, np.:

(15) Pismo Święte jest takim słońcem, dzięki któremu nasza dusza się rozwija. Ziemią, która nas podtrzymuje, abyśmy mogli rosnąć są dobre uczynki. I to jest bardzo ważne.

Innym wariantem stosowanym jako krótkie podsumowanie jest propozycja przyjęcia postanowienia lub zadania, które mają stanowić próbę wypełnienia Ewangelii w życiu, np.:

(16) Zapamiętajmy te dwa postanowienia, po pierwsze: nie spóźniamy się, jesteście punktualni. I po drugie: ładnie witamy naszego przyjaciela Jezusa Chrystusa”.

(17) Kiedy dzisiaj liturgia słowa przypomina nam przykazanie miłości bliźniego, to z tego wynika też zadanie, które chcę wam zadać. Przy wieczornej modlitwie, przed Panem Bogiem, zapytajcie siebie i odpowiedzcie sobie: kto dla ciebie jest bliźnim? I w jaki sposób ty wyrażasz miłość do bliźniego?

Kolejnym wariantem zaobserwowanym w segmencie II jest przedstawienie *exemplum*, czyli ukazanie odbiorcy w sposób obrazowy, pozytywnych aspektów wynikających z realizowania słowa Bożego w życiu. Zadanie przykładu może być osiągnięte, jeśli zrealizują się w nim trzy retoryczne zalety: jasność (*narratio aperta*), zwięzłość (*narratio brevis*) i wiarygodność (*narratio probabilis*).

Bohaterami niedzielnych opowiadań są najczęściej dzieci w wieku odpowiadającym wiekowi odbiorców. Ich problemy nie odbiegają

od problemów słuchaczy i dotyczą spraw rodzinnych, kontaktów z rodzicami, rodzeństwem, problemów szkolnych. Nie wszystkie badane kazania posiadają exemplum wzorcowe, godne polecenia i naśladowania. Czasem odnosimy wrażenie, że nadawca zapomniał o słuchaczu, który w bardzo istotny sposób determinuje dobór środków językowych wykorzystywanych w prezentowaniu postaw lub sytuacji. Dziecko oczekuje od kaznodziei, aby pokazał mu wzory do naśladowania. Nie jest jednak przygotowane na przyjęcie środków perswazji stosowanych w odniesieniu do dorosłych. Opowiadanie nie przedstawione językiem barwnym, odwołującym się do zmysłów wzroku i słuchu, nie posiadające dostatecznej liczby czasowników dynamizujących tekst, nie będzie w stanie zainteresować dziecka i wpłynąć na jego postawę⁷.

Osobny problem stanowi wiarygodność przykładów i opowiadań. Niektórzy kaznodzieje sankcjonują w swych kazaniach na przykład podpowiadanie na egzaminie. Czasem odnosimy wrażenie, że jedyną i słuszną metodą zachęcenia do urzeczywistniania Ewangelii w życiu, jest opowiadanie takich historii, które nigdy nie mogłyby się wydarzyć w życiu (np. chłopiec, który jako jedyny w klasie nie przygotował „gotowca” na klasówkę, w nagrodę pojechał na wycieczkę do Zakopanego).

Segment II może także przybrać postać dłuższego podsumowania, w którym znajduje się podsumowanie dialogu, doprecyzowanie niektórych omawianych zagadnień, podkreślenie głównej myśli kazania. Powyższy wariant charakteryzuje się nagromadzeniem wypowiedzi o charakterze dyrektywnym, np.:

(18) My nie tylko mamy nastawiać uszu i słuchać Pana Boga, Jego Syna, ale właśnie to słowo wprowadzać w czyn, być dobrym człowiekiem, poprzez to, że my np. będziemy słuchali mamy, taty, wypełniali swoje obowiązki.

⁷ Na temat odwoływania się do zmysłów pisała G. Habrajska, *Rola koloru przy kreowaniu dziecięcego świata w utworach księdza Jana Twardowskiego*. W zbiorze: *Kreowanie świata w tekstach*. Pod redakcją A. M. Lewickiego i R. Tokarskiego. Lublin 1995.

(19) W Adwencie jesteśmy wezwani do tego, aby prostować drogi dla Jezusa...

Komunikat kaznodziejski realizowany przez dialog kaznodziei z dziećmi to kolejny typ strategii. Kroki strategiczne podejmowane tutaj przez nadawcę różnią się tylko nieznacznie od tych, które obserwowaliśmy w segmencie I omawianego już typu strategii. Niewątpliwą zaletą kazania pomyślanego wyłącznie jako dialog jest stały kontakt z odbiorcą, możliwość zorganizowania scenki, pantomimy, stworzenie atmosfery wspólnych poszukiwań rozwiązania problemu. Wszystkie badane kazania są jednotematowe i nawiązują do Ewangelii lub święta liturgicznego. W 16 kazaniach kaznodzieje rozpoczynali swój dialog od przypomnienia czytań mszalnych, następnie szukali sposobów, które pozwoliłyby zastosować w życiu przesłanie płynące ze słowa Bożego. W pozostałych kazaniach (9) nadawcy wychodzili z założenia, że odbiorcy nie są jeszcze przygotowani do rozmowy na temat Ewangelii i rozpoczynali dialog od pytań, które pozornie nie wiązały się z czytaniem:

(20) Może ktoś mi odpowie na pytanie, kto jest człowiekiem szczęśliwym?

(21) Na początku chciałbym wam zadać zagadkę. Uważajcie. Choć ciągle płynie, nie jest to rzeka, raz nam się dłuży, a raz ucieka, przemienia nowe na stare, a zna go dobrze tylko zegarek.

Ostatni przykład stanowił punkt wyjścia do rozmowy na temat rozpoczynającego się roku liturgicznego. Kaznodzieja stworzył w kazaniu atmosferę wspólnej zabawy, odgadywania zagadek, nie wymuszał odpowiedzi, ale stawiał siebie w pozycji człowieka, który chce dowiedzieć się czegoś nowego.

Rozpoczynanie kazania od pytań nie związanych z Ewangelią, ale na przykład odnoszących się do przeżyć szkolnych odbiorców, związanych z obserwacją otaczającego ich świata lub wiedzą ogólną, pozwala zaobserwować działanie nadawcy polegające na odwróceniu kro-

ków strategicznych. Większość kaznodziejów rozpoczyna komunikat kaznodziejski od rozmowy na temat Ewangelii i dopiero na tym gruncie szuka jej odniesienia do życia. Jeśli przesłanie czytań mszalnych zostaje odkryte na podstawie rozmowy jaką nadawca przeprowadził z dziećmi, to wtedy możemy powiedzieć, że nastąpiło odwrócenie kroków strategicznych.

Przed kaznodzieją, który decyduje się na budowanie komunikatu opartego wyłącznie na rozmowie z odbiorcami, spoczywa trudne zadanie zrealizowania celów bez konieczności przerywania dialogu i odwoływania się do monologu. Jeśli jednak prowadzony dialog nie przebiega w sposób zadowalający, to zawsze można go przerwać i odwołać się do I typu działania strategicznego, osiągając cel kazania poprzez monolog.

Ostatni typ strategii, najrzadziej stosowany, zakłada aktywny udział osoby trzeciej zaproszonej przez nadawcę. Wśród badanych tekstów kaznodziejskich znalazły się trzy kazania reprezentujące wskazany typ strategiczny. Jako osoby zaproszone wystąpili: Abraham opowiadający o swojej wędrówce przez pustynię i spotkaniu z Bogiem, Jan Chrzciciel, który przybył do dzieci, aby skierować do nich przesłanie adwentowe i diakon egzaminowany przez nadawcę kazania. Szczególnie interesujące jest to ostatnie kazanie, w którym kaznodzieja zaprasza do mikrofonu brata Wojtka, aby zobaczyć „co on wie na temat chrztu Pana Jezusa”.

Zaproszony kleryk nieustannie nawiązuje kontakt z odbiorcami, nie są oni jedynie obserwatorami dziejących się wydarzeń:

(22) Te pytania są bardzo trudne, dlatego mimo tego, że to jest mój egzamin, ja bym bardzo chciał, żeby to był nasz wspólny egzamin, tzn. ja bym was prosił troszeczkę o pomoc.

(23) No, kolejne trudne pytanie, pomożecie mi w tym pytaniu?

(24) Tutaj liczę na waszą odpowiedź.

(26) Teraz to już chyba dzieci odpowiedzą. Jakie są obowiązki dziecka, które przyjęło chrzest?

Dzieci bardzo aktywnie uczestniczyły w budowaniu kazania, wspomagając swoimi odpowiedziami znanego im już diakona. Szczególnie atrakcyjna była dla nich możliwość wystawienia oceny z egzaminu:

(26) – Jaką ocenę wystawimy bratu Wojtkowi?

- Piątkę.
- To chyba na wyrost, albo jako zadanie.
- Szóstkę.
- O Matko, dzięki.
- Czwórkę minus.
- Chociaż śmiech, ale chyba najbardziej obiektywna.

Trzeci typ działania strategicznego jest bardzo atrakcyjny dla dzieci, jeśli oczywiście odbiorca nie stanie się jedynie biernym obserwatorem dziejących się wydarzeń. Zaproszona osoba, która pojawia się w stroju odpowiadającym epoce w jakiej żyła, czyni daną postać biblijną bardziej żywą i autentyczną.

Powyższe opracowanie nie wyczerpuje bogatej problematyki dotyczącej działań strategicznych nadawców kazań dla dzieci. Odnosi się to zarówno do kazań dialogowanych, jak również monologowych. Przedstawiona analiza pokazuje, że kaznodzieje coraz częściej wybierają taki sposób organizowania tekstu kaznodziejskiego, który pozwala na stały kontakt z odbiorcą poprzez dialog.

1. The first step in the process of developing a new product is to identify a market need. This is often done through market research, which can be conducted in a number of ways. One common method is to conduct surveys of potential customers, asking them about their needs and preferences. Another method is to observe how people use existing products and identify areas for improvement.

2. Once a market need has been identified, the next step is to develop a concept for a new product that meets that need. This involves brainstorming ideas and selecting the most promising one. The concept should be based on a clear understanding of the target market and the competitive landscape.

3. The third step is to develop a business plan for the new product. This plan should outline the company's goals, the marketing strategy, the production process, and the financial projections. It should also include a detailed description of the product and its unique selling proposition.

4. The fourth step is to secure financing for the new product. This can be done through a variety of sources, including venture capitalists, angel investors, and banks. The business plan is typically used to convince potential investors that the product is a viable business opportunity.

5. The fifth step is to develop a prototype of the new product. This is a physical model of the product that can be used to test the design and make improvements. Prototyping can be done in a number of ways, from simple 3D printing to more complex methods like injection molding.

6. The sixth step is to conduct a pilot production run. This involves producing a small quantity of the product to test the manufacturing process and gather feedback from customers. This step is crucial for identifying any issues with the product or the production process before a full-scale launch.

7. The final step is to launch the new product into the market. This involves a coordinated marketing effort to create awareness and drive sales. The launch should be supported by a strong distribution network and ongoing customer support. Monitoring sales and customer feedback is essential for the long-term success of the product.

DIALOG W KAZANIACH DLA DZIECI A PRZEJAWY ZAKŁÓCENIA KOMUNIKACJI

Dialog w najnowszej refleksji homiletycznej jest szczególnie wysoko wartościowaną formą wypowiedzi. Oczywiście już od dawna¹ zalecano stosowanie w kazaniach tak zwanego dialogu wirtualnego (kaznodzieja miał odpowiadać na domniemane wątpliwości i pytania słuchaczy), co jest znanym z retoryki sposobem aktywizowania odbiorcy². Jednak od czasu II Soboru Watykańskiego coraz częściej w kazaniach pojawia się dialog realny, czyli rozmowa kaznodziei z słuchaczami. Szczególnie mocno zaleca się używanie dialogu w kazaniach przeznaczonych dla dzieci.

Również kaznodzieje, jak o tym świadczy zebrany materiał³, wydają się uważać za swój obowiązek wprowadzenie przynajmniej elementów dialogu: tylko w 18% kazań nie występował żaden, choćby krótki – złożony z dwóch replik – dialog.

Natomiast analiza materiału wykazuje, że praktycznie funkcja dialogu w kazaniach sprowadza się do kilku stosunkowo prostych zastosowań:

– informacja o przypadającym święcie lub okresie roku liturgicznego:

¹ Por. najbardziej znane przedwojenne opracowanie: *Homiletyka duszpasterska*. Pod redakcją Z. Pilcha. Kielce 1935.

² B. Wyderka, *Formy dialogizmów w XVII-wiecznym piśmiennictwie retorycznym*. „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Językoznawstwo” 14 (1993), s. 103-110.

³ Opracowanie niniejsze powstało na podstawie ponad 60 kazań dla dzieci nagranych w 22 parafiach krakowskich.

– [...] dzisiaj obchodzimy święto pewnego świętego // jakiego świętego dzisiaj obchodzimy? //

– Szczepana //

– bardzo dobrze // dzisiaj obchodzimy święto świętego Szczepana //

[...].

– przypomnienie odczytanego właśnie fragmentu Ewangelii:

– [...] kto jest bohaterem Ewangelii którą przed chwilą przeczytaliśmy? //

– święty Jan // [...].

– wprowadzenie pewnej typowej sytuacji z życia, porównywanej następnie przez księdza z sytuacją ewangelijną:

– [...] powiedz mi jaką zabawę najbardziej lubisz? // no kto mi powie? // proszę bardzo // [...]

– [...] kto z was lubi otrzymywać pozdrowienia? // nikt? // a kto wysyła kartki z życzeniami / na wakacje / na imieniny? // [...].

– przypomnienie wiadomości katechizmowych. np. 10 przykazań Bożych, 7 grzechów głównych itd.:

– [...] jak inaczej brzmi to drugie przykazanie miłości // dwa przykazania miłości // kto powie?

– będziesz miłował Pana Boga swego / ze wszystkiego serca swego // ze wszystkich sił swoich / a bliźniego swego jak siebie samego // [...].

– wyjaśnienie trudnego wyrazu użytego w monologu kaznodziei:

– [...] co to znaczy słowo „miłosierdzie”? // no któż powie? [...].

– ustalenie, czym jest jakiś przedmiot przyniesiony przez kaznodzieję, a pełniący funkcje symboliczne (jest to często konieczne, ponieważ nie wszyscy słuchacze mogą dostrzec z daleka, o jaki przedmiot chodzi):

– [...] mam w ręku pewną rzecz / która mówi o tym że każdy z nas jest Bożym obrazem // cóż to jest? //

- to jest lustro //
- właśnie lustro // [...].

– dialog o funkcji czysto fatycznej:

- [...] niech będzie pochwalony Jezus Chrystus //
- na wieki wieków amen //
- a głośniej trochę potraficie? // niech będzie pochwalony Jezus Chrystus //
- na wieki wieków amen //
- no to już lepiej / ale tam z tyłu wasi rodzice jeszcze nie słyszeli // no to jeszcze raz spróbujemy // niech będzie pochwalony Jezus Chrystus //
- na wieki wieków amen //
- no to co innego / fajnie // [...].

Inny przykład:

- [...] myślałem że jest was mniej / bo śpiew jest taki cichy // tymczasem kiedy wyszedłem do was / i zobaczyłem że jest trochę dzieciaków w kościele / to wiecie o co podejrzewam waszych rodziców? // że nie dają wam jeść // prawda to? //
- nie //
- nie? // to co tak cicho śpiewacie? // [...] a już myślałem że to ja ogłuchłem / i nic nie słyszę [...] pogniewałyście się na mnie czy co? //
- nie //
- nie? / to całe szczęście // [...].

Charakter fatyczny mają też tak zwane pytania o zgodę⁴, inaczej pytania upewnienia⁵, np. *prawda?*; *zgodna?*; *dobrze?*; *zrozumiały mnie dzieci?*;

⁴ K. Wojtczuk, *Zachowania językowe nauczycieli w sytuacji lekcji szkolnej*. Siedlce 1996, s. 103.

⁵ B. Boniecka, *Podstawowe typy struktur pytajnych polszczyzny mówionej*. W zbiorze: *Studia nad składnią polszczyzny mówionej*. Pod redakcją T. Skubalanki. Lublin 1978, s. 48.

– [...] spróbujmy teraz zrobić takie postanowienia / obiecać Panu Jezusowi // [...] dobrze? / może tak być? //

– tak //

– zgadzacie się na taką propozycję? //

– tak //

– będzie [sic!] / nie? // dobrze // życzę wszystkim dzieciom / żeby się te postanowienia udały [...].

Struktura dialogu w kazaniach jest bardzo regularna. Składa się z jednej lub większej ilości wymian, zwanych też cyklami dialogowymi⁶, które są najczęściej zbudowane z pytania księdza, odpowiedzi dzieci oraz potwierdzenia o charakterze oceniającym wypowiedzianego przez kaznodzieję. W terminach używanych przez J. Warchalę następujące po sobie repliki można nazwać inicjacją, reakcją i *codą*⁷. Wymianę inicjuje prawie zawsze kaznodzieja – w badanym materiale znaleziono tylko jeden przykład inicjatywy dziecka:

– [...] proszę przypomnieć mamie i tacie / że dzisiaj na siedemnastą wszyscy mają przyjść do kościoła // [...]

– moja mama nie może przyjść / bo ma małego dzidziusia //

– to powinnaś się postarać o to żeby sama przypilnować dzidziusia małego / albo babcię poprosić / albo kogoś innego // [...].

Regularny układ wymian w kazaniach posiada wyraźne podobieństwo do tak zwanego dialogu edukacyjnego. Nie jest to zaskoczeniem, ponieważ kaznodzieja z reguły jest także katechetą. Pytanie inicjujące często ma charakter tak zwanego pytania egzamina-

⁶ K. Data, *Rodzaje replik w dialogu*. „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze” 107 (1991), s. 61.

⁷ K. Data (*op. cit.*, s. 61) użyła na określenie inicjacji i reakcji terminów: replika-bodziec, replika-reakcja. W literaturze angielskiej używa się podobnych terminów: *initiation*, *response*, *feedback* (Sinclair i Coulthard). Zob. M. Stubbs, *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language*. Oxford 1995, s. 29. – K. Malmkjaer, *Discourse and Conversational Analysis*. W: *The Linguistics Encyclopedia*. Ed. by K. Malmkjaer. London 1996, s. 103. Por. J. Warchalą, *Dialog potoczny a tekst*. Katowice 1991, s. 45.

cyjnego⁸, zwanego także dydaktycznym⁹. Można odnaleźć także inne podobieństwa.

Pytanie rozpoczynające dialog rzadko jest pojedyncze. Najczęściej jest powtarzane lub występują całe kompleksy pytań (tak zwane pytania bliźniacze i synonimiczne¹⁰, otoczone licznymi sygnałami faktycznymi i impresywnymi. Być może takie uwydatnienie inicjacji tłumaczy się koniecznością odróżnienia pytań właściwych od częstych w kazaniach pytań retorycznych. Zbyt długi łańcuch pytań jest jednak świadectwem trudności nawiązania dialogu. Zdarzają się nieudane próby aktywizacji odbiorców, kiedy kaznodzieja zmuszony jest sam sobie odpowiedzieć:

– [...] proszę mi odpowiedzieć na pytanie / w jakim sensie każdy dzień jest dzisiaj darem Bożym // [...] no dzieci ruszcie główką // co tym darem Bożym jest / tym wielkim / tą perłą w każdym dniu? / no? // pewno ja będę musiał sam mówić ano popatrzcie się [...]

– [...] tak widzicie / w tym opowiadaniu / jaką możemy wyciągnąć naukę dla siebie? // czego nas uczy to opowiadanie? // czy ktoś z was chciałby podsumować / wyciągnąć wniosek / jak zrozumieliście to opowiadanie? // myślę że po pierwsze / właśnie jakoś uzmysławia nam to opowiadanie / jak groźna jest zazdrość [...].

Odpowiedzi dzieci są często jednowyrazowe, czasami zdarzają się nienaturalnie brzmiące tak zwane odpowiedzi „całym zdaniem”, co również świadczy o wpływie języka szkolnego:

– [...] a jak ten grzesznik miał na imię? // proszę bardzo//

– ten grzesznik miał na imię Mateusz // [...].

Replika potwierdzająca ze strony kaznodziei jest w zasadzie obligatoryjna, przynajmniej dla tak zwanych pytań dydaktycznych. Kazno-

⁸ B. Boniecka, *op. cit.*, s. 149.

⁹ K. Wojtczuk, *op. cit.*, s. 96.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 116.

dzieje najczęściej powtarzają całą odpowiedź dziecka lub jej część. Czasem jest to umotywowane – jeśli głos dziecka jest źle słyszalny, albo dla podkreślenia szczególnie trafnej wypowiedzi, często jednak wydaje się przeradzać w manierę językową. Jest elementem redundantnym. Zjawisko to znane jest również z języka nauczycieli jako tak zwane echo językowe¹¹.

Drugim elementem potwierdzenia jest ocena odpowiedzi dziecka. Okazuje się, że sygnały aprobaty, wyrażone przysłówkiem *dobrze*, *świetnie*, *ślicznie*, *kapitałnie* właściwie nie mają w języku kaznodziejskim odpowiednika antonimicznego typu *źle*. Kaznodzieje starają się częściej chwalić niż ganić swoich odbiorców, aby zachęcić ich do włączenia się do rozmowy:

- [...] w którym roku się urodziłeś? //
- w lutym / dwudziestego //
- ale w którym roku? //
- nie pamiętam // [...].

Mimo nieodpowiedniej odpowiedzi dziecka, nie ma eksplicitnego elementu oceniającego, jak: *źle*, *błąd* itp. Sygnałem dezaprobaty jest spójnik przeciwstawienia *ale*:

- [...] jakie jeszcze dary Pan Bóg mógł przygotować ludziom? //
- łóżka //
- no / łóżka to raczej w niebie nie ma // [...].

W przytoczony przykładzie również brak oceny wyrażonej wprost. Ksiądz, negując wypowiedź dziecka, łagodzi kategorię sformułowania za pomocą modulantu *raczej*.

Ogólnie można powiedzieć, że sygnały aprobaty mają znacznie wyższą frekwencję niż sygnały dezaprobaty. Niektóre z nich, zwłaszcza najczęstszy przysłówek *dobrze* ulega pewnej desemantyzacji. Zaczyna pełnić funkcję wyłącznie delimitacyjną jako początek repliki¹².

¹¹ *Ibidem*, s. 152.

¹² *Ibidem*, s. 153.

Szczególnie kaznodzieje, którzy mieli kłopoty w nawiązaniu dialogu, chętnie używają sygnałów aprobaty. Wówczas nie jest to właściwie ocena odpowiedzi dziecka, tylko pochwała za zabranie głosu.

Dialogowość kazania ma swoje ograniczenia. Kaznodzieja dąży przede wszystkim do realizacji zaplanowanego wcześniej układu wypowiedzi. Konstruuje pytania, stara się, aby odpowiedź była możliwie łatwa do przewidzenia. Jest to oczywiste w wypadku tak zwanych pytań egzaminacyjnych, gdzie *ex definitione* odpowiedź ma być znana pytającemu, ale dotyczy także pytań wymagających pozornie osobistej odpowiedzi.

Skrajnym przejawem dążenia do uzyskania przewidzianej odpowiedzi są tak zwane pytania urwane¹³. Są one pozbawione leksykalnych wykładników pytaniowości, jak partykuła *czy* i zaimki pytajne, natomiast wymawiane są z silną antykadencją i wymagają odpowiedzi o charakterze dokończenia:

– [...] i trzecia rzecz którą wam chciałem dziś powiedzieć / to to co wspomniałem / że święty Wojciech kochał Matkę... //

– Bożą // [...].

– [...] Pan Jezus ciągle puka do naszych serc / i mówi / otwórz / Ja chcę być twoim... //

– gościem //

– i aby przyjąć Pana Jezusa też trzeba się przygo ...//

– przygotować //

– przygotować // też trzeba zrobić porządek gdzie ? // w swoim... //

– w swoim sercu //

– w swoim sercu // i kiedy to serduszko jest gotowe / mówimy / Panie Jezu przyjdź i wejdź / bo ja jestem na spotkanie z Tobą... //

– przygotowany // [...].

Zdarza się także, że rozerwaniu ulega wyraz:

¹³ *Ibidem*, s. 120.

- [...] Pan Jezus [...] spotykał się z ludźmi chorymi i cierpiącymi // i co robił? // no co robił? / u...//
- uzdrawiał// [...].

Kaznodzieja wymawia pierwszą sylabę lub kilka pierwszych sylab, zadaniem słuchaczy jest chórálne dokończenie. Niektórzy duchowni, podobnie jak to zdarza się nauczycielom, popadają w swoistą manierę, w wyniku czego najistotniejsze wyrazy w ich monologu są jakby skandowane. Wydaje się nawet, że nie oczekują już odpowiedzi, pauzy między sylabami i intonacja wznosząca służy podkreśleniu danego wyrażenia i pobudzeniu uwagi odbiorcy:

- [...] myślę że zawsze można lepiej rozmawiać ze sobą / prawda? // mądrzej rozmawiać ze sobą // albo spo–koj–niej // tego spokoju nam troszeczkę bra–kuje // [...] i słuchajcie / Wielki Post jest dla nas wyzwaniem takim / żeby trochę nad naszymi językami zapa–nować // oj tak // [...].

W dialogu kaznodziejskim często oczekuje się odpowiedzi o postaci względnie ustabilizowanej formuły. Można w tym widzieć wpływ takich tekstów języka religijnego, jak klasyczny katechizm. Formuła może być całkowicie skostniała, nie dopuszczająca wariantów, jak w przykładzie:

- [...] czy wy znacie te przykazania Boże? // pierwsze przykazanie? //
- nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną // [...].

Możemy mieć także do czynienia z wyrażeniami formułopodobnymi o bardzo znacznym stopniu przewidywalności:

- [...] i przez chrzest kim to ja się stałem? / no powiedz //
- dzieckiem Bożym //
- bardzo dobra odpowiedź // dzieckiem Bożym // [...].

W przytoczonym dialogu realizuje się ciąg wyrazowy: „przez chrzest stałem się dzieckiem Bożym // przez chrzest stać się dzieckiem Bożym”, przy czym najbardziej ustabilizowane jest zestawienie „dziecko Boże”:

- [...] zapraszając Pana Jezusa do siebie tu na ziemi / przygotowujemy się do spotkania / [...] właśnie gdzie? //
- w niebie //
- w niebie / w domu naszego //
- ojca // [...].

W niniejszym przykładzie z kolei mamy wyrażenie „niebo – dom naszego ojca”. Widoczne jest, że dzieci bez trudu uzupełniają replikę księdza. Jest to dowodem na to, że takie połączenia wyrazowe nie są tworzone każdorazowo od nowa, ale odtwarzane w gotowej postaci¹⁴:

- [...] trzeba [...] byśmy nie dopuszczali tego kto jest sprawcą zła // a kto jest sprawcą zła? //
- diabeł //
- o właśnie diabeł / szatan inaczej mówiąc // [...].

W pytaniu widać wpływ formuły liturgicznej używanej w czasie chrztu: „Czy wyrzekacie się szatana, który jest głównym sprawcą grzechu?”. Dziecko realizuje bliższy mu wariant wyrażenia, zastępując wyraz „szatan” wyrazem „diabeł”. Odpowiedź ta oczywiście zostaje uznana za poprawną, ale kaznodzieja koryguje ją, dodając: „szatan inaczej mówiąc” i w ten sposób powraca do postaci najbardziej typowej.

Niektóre z opisywanych wyrażen można zaliczyć do wyróżnianych przez Stanisława Skorupkę związków frazeologicznych łączliwych, ale należy zauważyć, że są one ograniczone pod względem przynależności stylowej i gatunkowej. Mogą także przekraczać granice jednego zdania.

Za Jerzym Bartmińskim można je także nazwać formułami albo za Wojciechem Chlebą frazemami, są to bowiem pojęcia szersze niż frazeologizm¹⁵.

¹⁴ Problem wymagający dalszych badań to kryteria ustalenia inwariantu takich wyrażen. W jakim stopniu jest to w ogóle możliwe?

¹⁵ J. Bartmiński, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*. W zbiorze: *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. III. Pod redakcją M. Basaja i D. Rytel. T. III. Warszawa 1985, s. 53.

Badanie takich zjawisk prowadzi do odkrycia specjalnej frazeologii (czy też frazematyki, za Chlebda) języka religijnego, frazeologii kazania jako gatunku mowy oraz kazania dla dzieci jako podgatunku¹⁶. Tego rodzaju badania postuluje Chlebda, pisząc o frazeologii gatunków mowy. Za kryterium wyodrębnienia frazemu uznaje on odtworzalność w danej sytuacji.

Trzeba przyznać, że odbiorcy, jakimi są dzieci, jeśli są przyzwyczajone do dialogowej formy kazania i jeśli już uda się nawiązać z nimi kontakt, zwykle chętnie współpracują z kaznodzieją, szybko znajdując oczekiwane odpowiedzi.

Zdarzają się jednak zakłócenia w przebiegu komunikacji, z których większość jest bardzo znamienna. Przyczyną jest albo użycie innej niż oczekiwana formuły, albo odpowiedź formułą, kiedy oczekuje się właśnie odpowiedzi „swoimi słowami”, albo odwrotnie – odpowiedź nieszablonowa, kiedy oczekuje się formuły.

Jak wspomnieliśmy, na ogół kaznodzieje, usłyszawszy odpowiedź błędną, niepełną albo nie przewidzianą przez nich, unikają wyrażania dezaprobaty czy zdziwienia wprost. Najbardziej typowym sygnałem zawiedzionego oczekiwania jest wyrażenie „no tak, ale”. Replika kaznodziei zaczyna się z reguły modulantem „no”, po nim następuje zwykle sygnał potwierdzenia, po którym z kolei pojawia się spójnik przeciwstawienia „ale” lub „a” albo modulanty sytuujące typu „jednak”, „raczej”¹⁷. Oto kilka przykładów dialogów łamiących przewidywalność:

„– [...] a gdyby tobie postawili takie pytanie / kto ty jesteś // co byś odpowiedział? // no proszę / powiedz / od razu powiedz // no kto ty jesteś? //

¹⁶ Niniejsze rozważania znajdują kontynuację w przygotowywanej rozprawie doktorskiej.

¹⁷ K. Ożóg (*Jednostki otwierające i zamykające replikę w dialogu*. „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze” 107 (1991), s. 89) wyróżnił trzy funkcje inicjalnego leksemu *no*: – *no* wprowadzające pole informacyjne, semantycznie puste; – *no* emocjonalne, wymawiane ze specjalną intonacją; – *no* afirmatywne, wyrażające zgodę lub niezgodę na replikę partnera. W rozpatrywanym przez nas przypadku *no* sytuuje się pomiędzy grupą drugą a trzecią. Być może należałoby wyróżnić osobną funkcję *no* jako sygnał zakłócenia przewidywalnego przebiegu komunikacji.

– Polak //

– dobrze // a więcej co można jeszcze powiedzieć? // kto ty jesteś Polaku? //

– mały //

– no mały / a le będziesz duży za chwilę / no a le jesteś w kościele / i pada pytanie // może nie tyle kto ty jesteś / kim ty jesteś // kto chce odpowiedzieć? / no? //

– człowiekiem //

– no ślicznie // jestem człowiekiem // ale jestem człowiekiem ochrzczonym // [...].

Jak wynika z kontekstu całego kazania, kaznodzieja przez kolejne pytania, dąży do uzyskania odpowiedzi: „Jestem chrześcijaninem”. Tymczasem dziecko odczytuje pytanie jako wymagający uzupełnienia początek znanego dziecinnego wiersza Władysława Bełzy „Kto ty jesteś? / Polak mały. / Jaki znak twój? / Orzeł biały”. Kaznodzieja, chyba orientując się w przyczynie nieporozumienia, zmienia pytanie: „kto ty jesteś?” na: „kim ty jesteś?”.

Inny przykład:

– [...] święty Wojciech był bardzo mocnym w wierze / ponieważ kochał Matkę Bożą // a wcześniej jeszcze był takim mocnym w wierze / dobrym pasterzem / ponieważ kochał Jezusa gdzie? //

– w tabernakulum? //

– no / w Eucharystii // słyszeliście takie słowo „Eucharystia”? // [...].

Kaznodzieja oczekuje uzupełnienia wyrażenia „kochał Pana Jezusa w Eucharystii” (w którym najbardziej ustabilizowane jest zestawienie „Jezus w Eucharystii”, równoznaczne z wyrażeniem „Jezus Eucharystyczny”), ale zaimek *gdzie* sugeruje pytanie o miejsce w znaczeniu bardziej dosłownym, stąd pada odpowiedź: „w tabernakulum”. Wyjaśniając dziecku znaczenie tego słowa, mówi się zwykle: „W tabernakulum jest Pan Jezus”. Odpowiedź dziecka nawiązuje więc do takiego właśnie sformułowania.

Kolejny przykład:

- [...] przychodzimy również po to aby być tutaj //
- razem //
- bardzo ładnie // aby być tutaj razem ponieważ to razem jak jesteśmy / [...] to wtedy tak bardzo mocno wszyscy tworzymy / co tworzymy? // co my tworzymy? //
- krąg //
- krąg / ale w tym kręgu / co jest takie istotne? / po co ten //
- rodzinę //
- rodzinę // a zwłaszcza jaką rodzinę / słuchajcie? //
- rodzinę Bożą //
- Bożą / pięknie // a inaczej ta rodzina Boża się nazywa? // no ta rodzina Boża / my wszyscy / to jest // no co to jest ?//
- Święta Rodzina //
- a święta / jak najbardziej święta / ale inaczej słuchajcie / co my tworzymy / jako ta Boża rodzina? //
- lud Boży //
- lud Boży / bardzo dobrze / a lud Boży tworzy z kolei //
- Kościół //
- no pięknie / bardzo ładnie / właśnie Kościół // [...].

Ksiądz wytrwale dąży do uzyskania wyrażenia: „Kiedy jesteśmy razem, tworzymy Kościół”, nie zadowolając się odpowiedziami bliskoznacznymi. Młodzi słuchacze usiłują odgadnąć, jaką formułę ma na myśli, również, jak się wydaje, na drodze czysto mechanicznych, dźwiękowych skojarzeń, stąd pojawia się nie pasujące do tego kontekstu utarte połączenie: „Święta Rodzina”, które przecież oznacza zazwyczaj Jezusa, Maryję i Józefa.

Opisane wyrażenia formułopodobne stanowią odzwierciedlenie językowego obrazu świata. Przynajmniej niektóre z nich mają oparcie w tak zwanych psychologicznych schematach poznawczych¹⁸. Do takich schematów można zaliczyć np. schemat rodziny (manifestujący się językowo w postaci wyliczenia: mama, tata, dzieci), schemat za-

¹⁸ Jest to pojęcie znane w teorii tekstu, obejmuje sobą tak zwane ramy, skrypty i plany. Zob. K. Najder, *Schematy poznawcze*. W zbiorze: *Psychologia i poznanie*. Pod redakcją M. Materskiej i T. Tyszki, Warszawa 1992, s. 38-60.

bawy dziecięcej, oczekiwania na gościa, odrabiania lekcji itp.¹⁹. Nie są one jeszcze dostatecznie opisane przez lingwistów.

Przytoczmy dialog, w którego strukturze schemat poznawczy odegrał znaczną rolę:

– [...] i dlatego Pan Bóg dał wam ręce // [...] do czego te ręce służą / do czego? //

– do głaskania //

– do jedzenia //

– a do służenia bliźnim też? // też // co możemy zrobić w szkole na przykład? //

– pisać //

– czytać //

– no to jest ewidentne // owszem owszem //

– rysować //

– tak / czyli dobre ręce służą do dobrych rzeczy // zobaczcie można pomagać innym // można koleżance w szkole pomóc odrobić zadanie // [...] pożyczyci jakąś kredkę czy długopis // a do czego służą nogi? //

– mogą służyć do chodzenia //

– do biegania //

– do kopania piłki // [...]

– czyli nogi też mamy po to aby innym służyć // [...].

Kaznodzieja dąży do uzyskania odpowiedzi: „Ręce i nogi służą do robienia dobrych uczynków”, ale kiedy formułuje pytanie: „Co możemy zrobić w szkole?”, uruchamia inny schemat poznawczy – pa-

¹⁹ Można tu także widzieć związki ze znanym w nauce o literaturze pojęciem toposu, o którym wiadomo, że ma „półgotową formę językową” (J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*. W: *Powtórzenia i wybory*. Poznań 1995, s. 15), np.:

„– [...] nasze życie to taka wędrówka // zdążamy wszyscy gdzie? // no gdzie zdążamy? // gdzie cel naszego życia tkwi? //

– w Bogu //

– w Bogu // zdążamy do Boga // [...]”.

Przytoczony dialog jest oparty na znanym toposie życia jako wędrówki, w jego odmianie religijnej. Można tu wyróżnić aż trzy połączenia formułopodobne: *życie to wędrówka*, *zdążamy do Boga*, *cel naszego życia w Bogu*.

dają odpowiedzi: pisać, czytać, rysować. Na uwagę zasługuje replika księdza, wyrażnie niespójna logicznie. Kaznodzieja, aby uniknąć wyrażania dezaprobaty, po prostu ignoruje nieadekwatne wypowiedzi dzieci.

Na zakończenie przytoczymy jeszcze przykład sytuacji odwrotnej: kaznodzieja spodziewa się uzyskać odpowiedź stereotypową, a uzyskuje nieoczekiwaną:

– [...] jaką zabawę najbardziej lubisz? // no kto mi powie? // proszę bardzo //

– ja najbardziej lubię na komputerze grać / no i słuchać muzyki //

– bardzo pięknie // proszę bardzo / przy komputerze // gry komputerowe są // proszę bardzo / kto jeszcze w inną grę się bawi? // [...]

– ja lubię robić port z mojego łóżka / bo moje łóżko jest strasznie rozkładane //

– świetna zabawa // widzicie / o takiej zabawie jeszcze nie słyszałem / [...] no jeszcze może jakieś są ciekawe zabawy? // [...]

– ja lubię grać w karty //

– świetnie / proszę bardzo // dobrze // więcej już nie pytam // [...].

W przytoczonym przykładzie jedynym właściwie sygnałem zawiadzonego oczekiwania jest specyficzna intonacja (oraz być może zdanie „więcej już nie pytam”). Występują także parajęzykowe symptomy zaskoczenia, jak mimika i gestykulacja. Prawdopodobnie kaznodzieja posiada pewne stereotypowe wyobrażenie zabawy dziecięcej, jak na przykład zabawa w dom czy w Indian. Nie bardzo wie, jak ustosunkować się do gier komputerowych czy do gry w karty. Ale wypowiada wyrażenia aprobujące, obawiając się zniechęcić dzieci do dalszej współpracy. Natomiast dzieci odpowiadają nieszablonowo, ponieważ rzeczywistość zabawy jako szczególnie im bliska nie podlega stereotypizacji.

Zagadnienie wpływu schematów poznawczych na językową postać tekstu wymaga dalszych badań. Powyższa analiza skłania do wniosku, że język kaznodziejski jest dość stereotypowy. Mimo wprowadzania rozmaitych innowacji, z których jedną jest rozmowa

ze słuchaczami, widać, że mają one swoje ograniczenia, dając czasami raczej złudzenie prawdziwego dialogu. Nie można co prawda odmówić im pewnych walorów dydaktycznych polegających na pobudzeniu aktywności słuchacza w stopniu większym niż zwykły monolog, ale można mieć wątpliwości, czy głoszone prawdy wiary są zawsze rozumiane w takim stopniu, w jakim zakłada to kaznodzieja. Opracowanie niniejsze sygnalizuje wstępnie problem oryginalności tekstów kaznodziejskich, który powinien być rozważony na szerszej płaszczyźnie.

POSŁOWIE

We wprowadzeniu do pierwszego tomu serii „Redemptoris Missio” pisałem, określając jej cel, że słowo Boże czeka na swoje „podniesienie” podobne do podniesienia Ciała Pańskiego podczas sprawowania Eucharystii¹. Chodziło mi przy tym nie tylko o dowartościowanie słowa Bożego głoszonego podczas sprawowanej liturgii, ale i o podnoszenie poziomu kościelnego przepowiadania w ogólności. Realizacji tego celu służyć miały poszczególne tomy serii poświęcone na przemian teoretycznym rozważaniom i konkretnym kaznodziejskim realizacjom.

Niniejszy, XXIII już, tom serii pt. *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, dobrze wpisuje się w realizację jej zamierzeń. Wykazuje to w znakomitym wstępie Redaktor tomu. Traktując swoje posłowie jako swego rodzaju „refleks” owego wstępu, pozostaje mi jedynie zwrócić uwagę na parę spraw godnych według mojej oceny szczególniejszego podkreślenia.

1. Charakterystyczną cechą tomu jest połączenie teorii z praktyką. Kompetentne merytorycznie zasady podawane są bowiem w oparciu o konkretne jednostki przepowiadania. W ten sposób tom jawi się jak gdyby zapis gigantycznych „warsztatów homiletycznych”, względnie jako zaproszenie do ich zorganizowania.

2. Niezwykle cenne jest zasugerowanie czytelnikowi spojrzenia na całość omawianej w tomie problematyki w świetle „nowej ewan-

¹ *W drodze na ambonę*. Pod redakcją G. Siwka. „Redemptoris Missio”, t. I. Kraków 1991, s. 13.

gelizacji” (P. Urbański). Pozostaje to w zgodzie z Listem Kongregacji ds. Duchowieństwa z roku 1999 pt. *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*², w którym wszystkie omawiane zagadnienia, w tym również retoryczne aspekty głoszenia słowa Bożego, ujmowane są w tym właśnie świetle. Sugestia odczytywania w tym świetle zawartych w tomie opracowań przydaje im aktualności oraz wyraża pragnienie służenia Kościołowi pomocą w zapoczątkowanym przez Jana Pawła II dziele nowej ewangelizacji.

Ofiarowana służba polegałaby na udzielaniu nowym ewangelizatorom pomocy w znalezieniu nowego języka zdolnego wyrazić doświadczenie chrześcijańskiej wiary i przekazać je współczesnemu człowiekowi. Chrześcijaństwo zdaje się bowiem po raz kolejny w dziejach, i to w dramatyczny sposób, owego języka poszukiwać (P. Urbański). Owo „dramatyczne” poszukiwanie odpowiedniego języka wyraża z zaistniałej a niezawinionej przez nikogo sytuacji. Określa ją niezwykle rozwój środków społecznej komunikacji, co sprawia, że „zasady współczesnej komunikacji między ludźmi są dzisiaj bardziej wyrafinowane niż w przeszłości, co więcej, osiągnęły w ludzkiej świadomości taki poziom, że ten, kto nie mówi poprawnie, kto nie stosuje tych zasad, zostaje natychmiast odizolowany przez swoje audytorium. Dzieje się to w sposób jakby automatyczny: kto nie stosuje się do reguł komunikacji, które akceptują słuchacze, jest przez nich ignorowany lub przynajmniej odsuwany na margines”³.

W obliczu tej sytuacji, oraz w obliczu wypowiedzi wspomnianego wyżej Listu Kongregacji ds. Duchowieństwa o formalnej stronie kazania, modna jeszcze do niedawna i popularna w niektórych kręgach kościelnych „antyretoryczność” traci więc anachronizmem. Przecież autorzy Listu, pisząc o potrzebie troski mówców kościelnych o „perfekcyjność” swych publicznych wystąpień, o potrzebie nieustannego

² Tarnów 1999.

³ Por. K.M. Kubiak. *Dekalog celebrans*. „Biblioteka Kaznodziejska”, 2002, nr 2, s. 32-33.

podnoszenia „profesjonalności” pełnionej posługi za wzorem cenionych profesjonalistów radia i telewizji, odwołują się wprost do wzrastającego zainteresowania retoryką wielu ośrodków uniwersyteckich i kulturowych.

3. Należy zauważyć również ważność przypomnienia podstawowych zasad retorycznych, zazwyczaj tych najbardziej zapomnianych, zaniebywanych, a może nawet uznawanych za nieaktualne lub nieważne, jak chociażby kwestia mowy ciała, gestu, całości zachowań kaznodziei podczas pełnienia posługi słowa. Poznanie i przyswojenie sobie tych reguł pozwala kaznodziei na większą samodzielność tworzenia, homilecie natomiast ułatwia nauczanie retoryki przez analizowanie ze studentami teksów kaznodziejskich w aspekcie obecności lub nieobecności w nich owych zasad, względnie sposobów ich funkcjonowania w konkretnym tekście kaznodziejskim. Rzecz również godna podniesienia, że ukazywanie owych zasad dokonuje się nie w duchu popierania rozpowszechnionego dziś bezpłodnego krytykanctwa kaznodziejstwa, lecz w atmosferze życzliwej troski o to, żeby było lepiej i co robić, żeby tak rzeczywiście się stało.

4. Zgodnie z celami retoryki, która przez wieki pomagała nie tylko w konstruowaniu tekstów wypowiedzi, lecz i w dokonywaniu ich analizy, lektura zamieszczonych w niniejszym tomie opracowań zaprasza do dokonywania analizy własnych i cudzych tekstów kaznodziejskich. Stanowi zarazem lekcję pogładową, jak to należy czynić. Zaprezentowane bowiem analizy uczą wydobywania zawartych w tekstach kaznodziejskich treści, dostrzegania piękna ich formy i sensowności stosowanego języka; ale i rozszyfrowywania propagandy, odróżniania właściwych argumentów od pozornych. Zgodnie również z zalecaną przez retorów metodą Autorzy w swoich opracowaniach zachęcają do uczenia się i nauczania w oparciu o dokonania wybitnych mówców. Prezentują bowiem przede wszystkim pozytywne sylwetki kaznodziejów, z których na pierwsze miejsce wybija się postać Jana Pawła II, ukazując zarazem, czego od nich mogą i powinni się uczyć głosiciele słowa Bożego.

Łącznie z zaproszeniem do analizy tekstów kaznodziejskich w ogólności pojawia się niezwykle cenne zaproszenie kaznodziei do autorefleksji nad samym sobą, nad etosem mówcy, jaki wyłania się podczas jego przemawiania, nad sposobem rozumienia własnego autorytetu, a także nad całością swoich werbalnych i pozawerbalnych zachowań.

5. Lektura zamieszczonych w publikacji tekstów nasuwa również szereg kwestii wartych podjęcia, przemyślenia i dopracowania przez homiletów.

Przede wszystkim chodzi o prozaiczną, ale nie tak łatwą, jak by się wydawało, sprawę potrzeby doprecyzowania sposobu właściwego stosowania takich terminów jak: kazanie, kazanie tematyczne, homilia, homilia eucharystyczna, homilia liturgiczna, mowa, przemówienie itp. Sprawa jest o tyle ważna, że rodzaj jednostki przepowiadania, z jaką w danym przypadku będziemy mieli do czynienia, warunkować będzie sposób stosowania środków retorycznych.

Rodzi się także pytanie, czy przy omawianiu formalnej strony kościelnej posługi słowa pozostawać jedynie przy retoryce grecko-rzymskiej; czy nie zacząć korzystać także z retoryki biblijnej (hebrajskiej), uważanej za odmienną od tej pierwszej, posiadającej charakterystyczne dla siebie cechy, którymi mogłaby wzbogacić retorykę grecko-rzymską⁴. Przecież historycznie rzecz biorąc, mówcy chrześcijańscy, korzystający z retoryki grecko-rzymskiej, przez nieustanny kontakt z Biblią musieli pozostawać również pod wpływem jej specyficznej retoryki.

Niezwykle cenna jest propozycja umieszczania w programie studiów seminaryjnych kursu retoryki przed kursem homiletyki (P. Urbański). Jest to być może dyskusyjne, ale niezwykle trafnie postawione zagadnienie z punktu widzenia dydaktyki homiletyki, która w swym programie uwzględnia przecież studium formalnych czynników kazania. Zapewne z większą korzyścią dla sprawy (zwłaszcza dla

⁴ Por. R. Meynet. *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*. Przełożyli K. Łukowicz i T. Kot. Kraków 2001, s. 183-188.

ćwiczeń homiletycznych) byłoby ich szerokie i fachowe wcześniejsze przepracowanie pod kierunkiem specjalisty z tej dziedziny. Zagadnienie to domaga się osobnego podjęcia i omówienia, podobnie zresztą jak i cała dydaktyka homiletyki w seminariach duchownych i na wyższych uczelniach.

Sporo dyskusji może wzbudzić propozycja wygłaszania kazań dialogowanych (W. Chaim). Rodzące się tutaj pytania dotyczyć mogą tak strony praktycznej, jak i merytorycznej, zwłaszcza w przypadku homilii eucharystycznych⁵.

Dyskusyjne, ale niezwykle interesujące są propozycje wprowadzenia do języka homiletyki nowych terminów, takich jak: „przepowiadacz” w rozumieniu „kaznodzieja” (M. Kozłowska); „przepowiadanie” w rozumieniu „kazanie” (A. Łebkowska); „fortunność” zamiast „perswazyjność” (P. Urbański). Przyszłość pokaże, czy owe sugestie okażą się sensowne i trwałe.

6. Niech mi wolno również będzie zauważyć, że zawarte w niniejszym tomie opracowania jawią się jakoby teksty-świadectwa. Zachowując bowiem wysoki poziom naukowy stanowią zarazem wyraz solidaryzowania się z wartościami, do których głoszenia powołana jest *ars praedicandi*.

Autorzy, koncentrując się na problemach retorycznych, starają się zarazem z szacunkiem uwzględnić teologiczną specyfikę wydarzenia, jakim jest kazanie. Dzięki temu wpisują się oni w godną pochwały tradycję w tym względzie. Przecież już w nowożytnej teorii retorycznej dla odróżnienia kazania od świeckich gatunków reto-

⁵ Stanowisko Kościoła na temat homilii dialogowanych zdaje się być jednoznaczne. Według *Instrukcji o należyтым wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii „Liturgica instaurationes”* z 1970 roku „wierni (podczas homilii – przyp. red.) powinni wstrzymać się od wygłaszania uwag, od dialogów i tym podobnych rzeczy” (pkt 2a). Natomiast autorzy *Instrukcji o niektórych aspektach współpracy wiernych świeckich z kapłanami w ich pasterskim posługiwaniu* z 1997 roku uważają, że „wolno niekiedy (podkreśl. red.) szafarzowi celebrującemu przeprowadzić podczas homilii «dialog», jeżeli uzna to za stosowne jako pomoc do przedstawienia prawdy” (art. 3 § 3).

ryki i jej trzech rodzajów (*genus*) ukuto określenie *genus proferendi* (P. Urbański).

Próba teologiczno-retorycznego spojrzenia na kazanie przydaje, z homiletycznego punktu widzenia, wiarygodności zamieszczonym tekstom. Dowodzi bowiem, że *ars bene dicendi* i teologia przepowiadania nie tylko mogą iść w parze, ale wzajemnie się potrzebują. Retoryki potrzebuje słowo Boże, aby móc przybrać godną siebie ludzką postać; retoryka potrzebuje słowa Bożego, aby odczytać swoje niezwykle przeznaczenie.

Zapoznanie się z treścią obecnego tomu „Redemptoris Missio” powinno również podnieść na duchu skłonnych do kompleksów teoretyków i praktyków kaznodziejstwa. Dla Autorów zamieszczonych w nim tekstów kazanie nie sprowadza się bowiem do jakiegoś „kościelnego gadania”. Jest ono dla nich specyficznym gatunkiem literackim, będącym wyrazem kaznodziejskiej sztuki, spełniającym zarazem niezwykle doniosłe z teologicznego i kulturowego punktu widzenia zadanie. Dlatego warte jest ono uwagi nawet w epoce rozwoju różnego typu konkurencyjnych do niego środków społecznego komunikowania, w tym i multimedialnych form przekazu Ewangelii; i tę uwagę jemu poświęcają.

Myślę więc, że będę wyrazicielem odczuć wszystkich czytelników niniejszego tomu, zwłaszcza teoretyków i praktyków kaznodziejstwa, kiedy jego Redaktorowi i wszystkim współtworzącym go Autorom szczerze podziękuję.

NOTY O AUTORACH

Władysław CHAIM CSsR: dr psychologii, adiunkt w Katedrze Psychologii Religii PAT w Krakowie, członek Komisji Języka Religijnego w Radzie Języka Polskiego przy Prezydium PAN; zajmuje się psychologią komunikacji interpersonalnej, psychologią religii, psychologiczną problematyką kaznodziejstwa i poradnictwem psychologiczno-pastoralnym; ostatnio publikował m.in. w „Analecta Cracoviensia” (1997, 2000) artykuły na temat zastosowań psychologii w homiletyce, w serii „Redemptoris Missio” na temat psychologicznej problematyki przekazu kaznodziejskiego i retoryki.

Antoni CZYŻ: dr hab., profesor Akademii Podlaskiej w Siedlcach i kierownik Katedry Historii Literatury Polskiej oraz Pracowni Polskiej Literatury Dawnej w Instytucie Filologii Polskiej tej uczelni; profesor UKSW; uprawia badania z pogranicza historii literatury i historii idei, jest edytorem; opublikował m.in.: *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku* (1988), *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych* (1995), *Władza marzeń. Studia o wyobraźni i tekstach* (1998) i *Jaki zapis? Poradnik polonisty* (1999); wydał także *Poezje* (1986) i *Uwagi* (2000, ed. krytyczna Józefa Baki (z Aleksandrem Nawareckim)).

Danuta DĄBROWSKA: dr hab., profesor Uniwersytetu Szczecińskiego; historyk literatury; opublikowała m.in.: *Romantyzm i wojna. Interpretacja historii w polskiej literaturze o tematyce okupacyjnej* (1990); *Zielona wrona. Antologia poezji okresu stanu wojennego* (1993); *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce w latach 1980-1990* (1998).

Dorota GOSTYŃSKA: dr, adiunkt IBL PAN; historyk literatury; wydała m.in. *Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej* (1991).

Agnieszka JURCZAK: mgr, absolwentka filologii słowiańskiej i polskiej Uniwersytetu Szczecińskiego; pracuje jako nauczyciel w gimnazjum; ostatnio opublikowała *Perswazyjność pism młodzieżowych a system wartości dorastającego człowieka* (w zbiorze: *Retoryka dziś*, 2001).

Anna KAPUŚCIŃSKA: dr, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Szczecińskiego; historyk literatury; zajmuje się literaturą staropolską i retoryką; opublikowała m.in.: *„Holy Sonnets” Johna Donne’a w przekładzie Stanisława Barańczaka* (w zbiorze: *Przekładając nieprzekładalne*, 2000), *Tradycje fabularne „Żywotów świętych” Piotra Skargi* (w zbiorze: *Praktyki opowiadania*, 2001); przygotowuje do druku książkę *„Żywoty świętych” Piotra Skargi: Źródła – inspiracje – idee*.

Mirosława KOZŁOWSKA: dr, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Szczecińskiego; teatrolog; zajmuje się historią krytyki teatralnej oraz teatru; ostatnio opublikowała *Reminiscencje Mickiewiczowskie w wielńskiej krytyce teatralnej 1906-1940* (w zbiorze: *Wilno i ziemia Mickiewiczowskiej pamięci*, 2000), *W fotelu recenzenta i na paradyżu. O krytyce teatralnej Kornela Makuszyńskiego* (2001), *Reduta w Wilnie: lipiec-grudzień 1925 (Kresy w literaturze. „Szczecińskie Prace Polonistyczne”, t. XIII, 2002)*, a także – jako redaktor naukowy – *Wilno teatralne* (1998).

Elżbieta KUCHARSKA-DREIß: dr, adiunkt w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Wrocławskiego; zajmuje się socjo- i pragmalingwistyką; ostatnio wydała: *Słownictwo biblijne we współczesnych kazaniach polskich i niemieckich. Studium w oparciu o kazania katolickie na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu, rok B* („Ateneum Kapłańskie” 1999), *Anreden des Adels in der deutschen und der polnischen Briefkultur vom 17. bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Eine vergleichende sprachwissenschaftliche Untersuchung mit einer Auswahlbibliographie* (Neustadt an der Aisch 2000), *Czy podczas kazania jest miejsce na (u)śmiech?* (współautor: Wiesław Przyczyna, w zbiorze: *Świat humoru*, 2000); członek Stowarzyszenia Homiletów Niemieckich (Arbeitsgemeinschaft für Homiletik e.V.) i Komisji Języka Religijnego w Radzie Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk.

Jakub Z. LICHĄŃSKI: dr hab., profesor Uniwersytetu Warszawskiego; historyk literatury oraz badacz retoryki; ostatnio wydał m.in. następujące

prace *Co to jest retoryka?* (1996, 1998), *O retoryce. Antologia tekstów* (1997), *Retoryka od renesansu do współczesności – tradycja i innowacja* (2000); a także – jako redaktor naukowy – tom zbiorowy *Retoryka i badania literackie* (1998).

Anna LEBKOWSKA: dr hab., adiunkt w Instytucie Polonistyki UJ; teoretyk i historyk literatury; autorka książek *Fikcja jako możliwość* (1991, 1998) i *Między teoriami a fikcją literacką* (2001), a także studiów o literaturze współczesnej i rozpraw teoretycznoliterackich; sekretarz redakcji „Ruchu Literackiego”.

Bożena MATUSZCZYK: dr, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej KUL; językoznawca polonista; zajmuje się współczesnym językiem religijnym (kaznodziejskim i biblijnym); członek Komisji Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk; autorka szeregu artykułów na temat języka współczesnych kazań, m. in.: *Siedem grzechów głównych współczesnego kaznodziejstwa* („Więź”, 1997, nr 7); *Komunikacyjne wyobcowanie Kościoła – uwagi o leksyce współczesnego kaznodziejstwa* (w zbiorze: *Słowa, słowa, słowa... w komunikacji*, 2000); „*Pluralis homileticus*” jako strategia kształtowania relacji między kaznodzieją a słuchaczami (w zbiorze: *Język w komunikacji*, t. II, 2001); *O definicjach projektujących w perswazji kaznodziejskiej* (*Regulacyjna funkcja tekstów*, 2000); *Krytyka czy perswazja? O retoryce współczesnego kaznodziejstwa* (w zbiorze: *Retoryka dziś*, 2001).

Dorota SARZYŃSKA: dr, adiunkt w Wyższej Szkole Humanistyczno-Przyrodniczej w Sandomierzu; zajmuje się badaniem języka tekstów kaznodziejskich, zwłaszcza kazań dla dzieci; opublikowała m.in. następujące artykuły: *Leksykalne sposoby akceptowania wypowiedzi odbiorcy w dialogowych kazaniach dla dzieci* („Poradnik Językowy”, 1998, nr 8-9), *Perswazyjność dialogów kaznodziejskich (na przykładzie kazań dla dzieci)* („Poradnik Językowy”, 1998, nr 7), *Forma i funkcja słownych wykładników pytałości (na przykładzie dialogowych kazań dla dzieci)* („Studia Filologiczne”, t. II, 2001); w przygotowaniu do druku książka *Wykładniki dialogowości w kazaniach dla dzieci*.

Agnieszka SIERADZKA-MRUK: mgr, asystent w Instytucie Polonistyki UJ; językoznawca; sekretarz Komisji Języka Religijnego w Radzie Języka Polskiego przy Prezydium PAN; zajmuje się lingwistyką tekstu i językiem religijnym; ostatnio opublikowała *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący tekst kaznodziejski* (w zbiorze: *Retoryka dziś*, 2001).

Gerard SIWEK CSsR: dr hab. homiletyki, adiunkt w Katedrze Komunikacji Religijnej PAT w Krakowie, wykładowca homiletyki w WSD Redemptorystów w Tuchowie; zajmuje się ewangelizacją rekolekcyjno-misyjną oraz retoryką kaznodziejską; kierownik wewnątrzakonnego studium pastoralno-homiletycznego tzw. tirocinium pastoralnego (1973-87), współzałożyciel i pierwszy kierownik Studium Homiletycznego w Instytucie Liturgicznym PAT (1988-90), współtwórca homiletycznej serii „Redemptoris Missio” i jej redaktor naczelny w latach 1991-2001; publikuje głównie w tej serii; obok licznych artykułów oraz kilku tomów kazań i homilii na szczególną uwagę zasługują książki: *Przepowiadać skutecznie. Elementy retoryki kaznodziejskiej* (1992) oraz *Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła* (1999).

Piotr URBAŃSKI: dr hab., profesor Uniwersytetu Szczecińskiego; historyk literatury, neolatynista, zajmuje się również retorycznymi aspektami współczesnego kaznodziejstwa; wydał m.in. *Natura i łaska w poezji polskiego baroku (okres potrydencki)*. *Studia o tekstach* (1994), *Theologia Fabulosa: Commentationes Sarbievianae* (2000), a także – jako redaktor naukowy – *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku* (1998).

SPIS TREŚCI

Piotr Urbański

Wstęp. O kazaniu i retoryce raz jeszcze 5

Etos, argumentacja, komunikacja

Dorota Gostyńska

Po co nam szczudła? O etosie i autorytecie mówcy.
Na przykładzie mowy ks. Józefa Tischnera nad grobem
Krzysztofa Kiesłowskiego 17

Bożena Matuszczyk

O potrzebie sztuki argumentacji we współczesnym
kaznodziejstwie 41

Bożena Matuszczyk

O modelu komunikacji we współczesnym kaznodziejstwie .. 53

Mirosława Kozłowska

O goście w przepowiadaniu słowa Bożego 65

Jan Paweł II i retoryka

Antoni Czyż

Papież i pamięć. Jan Paweł II o uniwersytecie 85

Anna Kapuścińska

Domine, murum odii everte, nationes dividentem

Jan Paweł II wobec wojny na Bałkanach 107

Piotr Urbański

„Jan Chrzciciel” narodów. O kijowskiej homilii

Jana Pawła II 143

Kaznodziejstwo lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku

Jakub Z. Lichański

O sztuce kaznodziejskiej bp. Bronisława

Dembowskiego 157

Danuta Dąbrowska

Kazania patriotyczne ks. Jerzego Popiełuszki 177

Piotr Urbański

O niepolitycznym kazaniu politycznym lat osiemdziesiątych .. 197

Anna Łebkowska

W stronę literackości. Opowiadania Kazimierza

Przerwy-Tetmajera w kazaniach ks. Józefa Tischnera 215

Agnieszka Jurczyk

Perswazja w homiliach ks. Dionizego Pietrusińskiego 241

Elżbieta Kucharska-Dreiß

Ten sam, a jednak inny. O atrybutach Boga w polskich

i niemieckich kazaniach adwentowych 259

Dialog w kazaniu

Władysław Chaim CSsR

Rozmowa w przekazie kaznodziejskim. Homilie i kazania
dialogowane 291

Dorota Sarzyńska

Strategie nadawcy w dialogowanych kazaniach dla dzieci 327

Agnieszka Sieradzka-Mruk

Dialog w kazaniach dla dzieci a przejawy zakłócenia
komunikacji 341

Gerard Siwek CSsR

Posłowie 357

Noty o autorach 363

