

PRZEKAZ WIARY U PAWŁA: WYPOWIEDZI DO PRZEKAZYWANIA I LISTY OŻYWIAJĄCE WIARĘ

Czy można traktować Pawłową praktykę przekazywania wiary jako wzór naszego działania? Apostoł Pogan przedstawia się nam w rzeczy samej jako „wynałazca” pojęcia przekazu, albowiem to on jako pierwszy wzmiankuje o nim w jednym ze swoich listów. *Pierwszy List do Koryntian* zawiera przecież faktycznie wyraźne potwierdzenie konieczności przekazywania dalej treści wiary, wprowadzone słowem *paradounai* (czyli *przekazywać*). Otóż — paradoksalnie — pojęcie to, tak bardzo istotne w późniejszej teologii, nie zajmuje u Pawła miejsca centralnego: Apostoł woli, bardziej od niego, wyrażenia dotyczące wprost Ewangelii. Paweł przywiązuje się raczej do *głoszenia* Dobrej Nowiny, aniżeli do *przekazywania* katechizmu. Jednak Apostoł nie jest bynajmniej bliski jakiegś sprzeczności; jest przecież równocześnie redaktorem listów, którym nadaje charakter normatywny, domagając się nawet ich rozpowszechniania¹. Jak zatem Paweł może przyznawać pierwszeństwo żywej wypowiedzi, stając się równocześnie pierwszym i głównym pisarzem listów?

1. Przekaz — pojęcie mało używane u Pawła

Pojęcie *przekazu* pojawia się niemal u samych początków chrześcijaństwa, w jednym z pierwszych pism Kościoła pierwotnego, datowanym bez wątpienia na rok 54/57: w *Pierwszym Liście do Koryntian*. Trzykrotnie Apostoł mówi tam o odczuwanej przez siebie wielkiej konieczności przekazywania dalej tradycji Kościoła. W 1 Kor 11, 2 zapewnia: „Pochwalam was, bracia, za to, że we wszystkim pomni na mnie jesteście i że tak, jak wam przekazałem, zachowujecie tradycję” Wyras *paradosis* — „przekaz” zdaje się znajdować w samym sercu orędzia Pawłowego, albowiem zespała się bardzo ściśle z pamięcią Pawła, Apostoła — założyciela.

¹ „Zaklinam was na Pana, aby list ten został odczytany wszystkim braciom” (1 Tes 5, 27). Jest to jego wyraźne polecenie zawarte w pierwszym jego liście, jaki się zachował.

Zauważmy mimochodem, że fakt zachowywania tradycji jest typowy dla *katechezy* (*catèchèsis*), która zrodziła nasz katechizm. Jaka jest jednak treść tej „tradycji”?

Dwa dalsze stwierdzenia to wyjaśniają: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem...” (1 Kor 11, 23), po czym następują słowa ustanowienia Eucharystii, oraz „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem...” (1 Kor 15, 3), po czym Paweł podaje *credo* o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Przekaz dotyczy zatem głównie dwóch dziedzin: głoszenia tego, co stanowi samą istotę wiary, kerygmatu, oraz zapamiętywania słów Chrystusa, które wpisują się niewątpliwie już od tego czasu w kontekst liturgiczny. Kerygmat i liturgia przywołują treści stałe, treści, których trzeba się nauczyć, zanim będzie się ich doświadczało: u Pawła *paradosis* oznacza ustalone formuły wyrażające wiarę.

Dlaczego Paweł oddziela przekaz w liturgii od tego, który będzie się wkrótce nazywał symbolami wiary? Niewątpliwie ze względu na szczególne swoje pojmowanie tego ostatniego, który streszcza w sobie pojęcie złożone, stanowiące zarazem samo sedno² teologii Pawłowej: *Ewangelia*. Ewangelia to Dobra Nowina o Chrystusie, w całym znaczeniu dopełnienia tego słowa: jest to *Dobra Nowina*, która ma *Chrystusa* za swój początek i która obwieszcza *Chrystusa*. Ewangelia mówi o Jezusie ukrzyżowanym (1 Kor 1, 1-5) i zmartwychwstałym, i może zostać niekiedy streszczona samym tym Jego określeniem (por. Rz 16, 25; 2 Kor 2, 12; 10, 16 etc.), tak bardzo bowiem stwierdzenie, że Jezus jest Chrystusem, to znaczy Mesjaszem — spadkobiercą obietnicy Abrahama, rekapitułuje wiarę. Ewangelia (*euangelion*) Jezusa Chrystusa podsumowuje obietnicę (*epangelia*) Bożą (Rz 1, 2-3). Tymczasem ta właśnie Ewangelia jest przede wszystkim słowem żywym, dynamicznym, poruszającym³, a nie jakąś utrwaloną raz na zawsze treścią, *przekazywalną*, ale martwą. Najbardziej oczywisty dowód tkwi w równowadze, jaką Apostoł wyznacza pomiędzy Ewangelią a *Logosem*, *Słowem*, względnie *Logosem tou Theou*, Słowem Bożym; Tesaloniczanie otrzymali „Słowo” (1 Tes 1, 6), a powodem walki w Koryncie stało się wierne przyjęcie „Słowa Bożego” (2 Kor 2, 17; 1 Kor 14, 3). G. Kittel podpisywał się pod taką interpretacją, kie-

² Wbrew wielowiekowemu wyrażeniu: „Paweł-Teolog-Łaski” (które nie równa się bynajmniej innej, również niewystarczającej, wypowiedzi: „Paweł-Apostoł-Narodów”) ośmielamy się stwierdzić, że Paweł jest przede wszystkim Teologiem Ewangelii, w której łaska stanowi jedynie jeden z jej aspektów.

³ Por. W. Kelber, *Tradition orale et Écriture*, Paris 1991.

dy stwierdzał w swoim *Słowniku teologicznym do Nowego Testamentu*: „W tym wszystkim *logos* jest zawsze autentycznym *legein* (mówieniem), czyli słowem wypowiedzanym w tym, co ma najbardziej konkretnego. Jednym z cięższych błędów, jakie można by popełnić, byłoby czynienie z tego *logos tou Theou* pojęcia lub abstrakcji”⁴.

To Słowo liczy się najpierw ze względu na swoją skuteczność, a nie treść: Ewangelia jest *mocą Boga* (Rz 1, 16), a dowodem jej prawdziwości jest jej skuteczność. „Wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu” — oświadcza Apostoł Koryntianom (1 Kor 9, 2): drzewo poznaje się po jego owocach, samo istnienie współrozmówców dowodzi zatem wagi wypowiedzi i rangi tego, kto ją wypowiada. Zrozumiała staje się tym samym trudność, na jaką natrafiają egzegeci, kiedy chcą dokładnie określić treść tej Ewangelii: „słowem życia” dla Filipian (Flp 2, 16) jest nie tyle katecheza Pawłowego nauczania o wartości życia, co samo Słowo, którego owoce rodzą faktycznie życie; podobnie „słowo pojednania” (2 Kor 5, 19) staje się bardziej miarodajne dzięki swoim owocom: pojednaniu Pawła z Koryntianami, aniżeli przez swą treść, która nie jest znowu tak bardzo jasna.

Konsekwencja tego tak szczególnego rozumienia apostołstwa i nauczania polega na relacji międzyosobowej: bez zaangażowania twórców komunikacji, bez oczywistej obecności Apostoła i jego wspólnot, Ewangelia staje się bezprzedmiotowa. Dlatego Paweł nie waha się twierdzić: „moja Ewangelia” (Rz 2, 15), „moje słowo” (1 Kor 2, 4), „nasza Ewangelia” (2 Kor 4, 3): nie należy dopatrywać się tutaj, jak to przez dłuższy czas czyniono, śladów pychy Apostoła, lub dowodu na otrzymane przez niego szczególne objawienia. Paweł wyjaśnia tym zaskakującym dopowiedzeniem wyjątkowość Ewangelii, którą sam pojmuje jako *usytuowanie w relacji* — dzięki konkretnemu apostołowi — danej konkretnej wspólnoty z Jezusem Chrystusem. Ewangelizacja jest żywym procesem, który się dopasowuje do sytuacji i do osób. Oznacza to, że Paweł nie jest wynalazcą katechizmu!

W tym kontekście tradycja (przekaz) jest ujmowana przez Apostoła jako przechodząca, by tak powiedzieć, „z ust do ust” Nie zapominajmy bowiem o tym, że deklaracje dotyczące *paradosis* pojawiają się w kontekście skrajnie polemicznym. Koryntianie, będący niewątpliwie ofiarami judaizującej propagandy skierowanej przeciwko Pawłowi, oskarżają tego człowieka z Tarsu o to,

⁴ *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, Stuttgart 1942, s. 119.

że jest on członkiem kolegium apostołowskiego. Powtarzanie kerygmatu w 1 Kor 15 stanowi jedynie część tego argumentu, który osiąga swój punkt szczytowy w wersetych 9 i 10: „Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo prześladowałem Kościół Boży. Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem” (1 Kor 15, 9-10). Pomimo swej przeszłości prześladowczej Paweł zasługuje na tytuł apostoła, który otrzymał z woli samego Boga: dowodem na to jest fakt, że przekazuje on „prawowierne” treści nauki Kościoła.

2. Czy listy Pawłowe zasługują na przekazywanie?

Jeśli to, co przed chwilą powiedzieliśmy, jest prawdziwe, a więc jeżeli Paweł opowiada się równie zdecydowanie przeciw automatycznemu przekazywaniu utrwalonych treści, aby uprzywilejować w ten sposób spotkanie, rozmowę i specyfikę osób, to jak wytłumaczyć to, że sam się ucieka do pośrednictwa pisma, które podcina wzlot życiowy, konkretyzuje go, a nawet zdradza? Istnienie pseudoepigrafów świadczy o tym, że następcy Apostoła potraktowali bardzo szybko jego pisma jako tradycję, a autor *Drugiego Listu św. Piotra* zalicza je wyraźnie do Pism (2 P 3, 16). Tymczasem sam Paweł sięga po pióro dopiero wtedy, kiedy czuje się do tego zmuszony, traktując swe pismo najpierw jako stosunkowo słaby i ułomny środek do podtrzymania kontaktu ze swoimi współpracownikami.

Paweł przejawia faktycznie typową dla Starożytności⁵ pogardę dla pisma i wybiera, by tak powiedzieć, „najmniej pisaną” ze wszystkich rodzajów formę listów. W rzeczy samej bowiem starożytna teoria epistolarna opierała się na *topos* spontaniczności. Podejmuje ją Seneka, najbardziej sławny pisarz listów: „Taka byłaby nasza rozmowa, gdybyśmy razem siedzieli lub się przechadzali — spontaniczna i prosta; chciałbym, by takie były także moje listy”⁶. Demetriusz, który staje się w *De Elocutione* pierwszym jej teoretykiem, wyraża to w sposób jeszcze bardziej jasny: „List, na wzór dialogu, powinien zawierać w obfitości rysy osobowe. Trzeba stwierdzić, że każdy pisze swój list jako obraz własnej duszy. W każdej innej formie kompozycji da się łatwo odróżnić charakter autora, ale nigdy tak jasno w zbiorze jego listów”⁷.

⁵ Por. E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write*, New Haven — London 1986.

⁶ *Epistulae morales*, 75, 1.

⁷ *De Elocutione*, 227.

Paweł posługuje się niewątpliwie listem w tym, co ma to pismo w sobie najbardziej słownego (ustnego), przełamując zdecydowanie tradycyjne ramy i sformułowania epistolarne, typowe w tamtej epoce. O ile więc starożytni pisali tylko listy krótkie i konwencyjne, Apostoł tworzy prawdziwe dzieła, w których wyraża swoje uczucia, reakcje, przekonania. Z pewną delikatnością i zwinnością stylistyczną list Pawłowy potrafi wykorzystać wszystkie zwyczaje pierwszego nauczania chrześcijańskiego, które — jak to wykazał J. McDonald⁸ — nie było wyłącznie kerygmatyczne, ale także profetyczne, zachęcające (stanowiło jakby echo nauczania ludowego) i parenetyczne (zmierzało do wprowadzenia pewnych postaw moralnych). Świat egzegetów Pawłowych, zwłaszcza od czasu prac H. D. Betza⁹, odkrywa stopniowo, że większość jego listów odpowiada kanonom starożytnej retoryki i jest ułożona na sposób ustnych przemówień. Samo jądro aktualnych badań (zwłaszcza anglo-saksońskich) nad paulinizmem polega zresztą na uzgodnieniu analizy epistolarnej z analizą retoryczną¹⁰, tak dalece bowiem Pawłowa synteza pomiędzy tekstem pisanym a wypowiedzianym ustnie zdaje się być oryginalna.

Ostatni wreszcie dowód na to, że list jest dla Pawła pewnym środkiem „z braku lepszego”: Apostoł nie przestaje uświadamiać swoich adresatów o własnych projektach podróży i wyznawać swoją nieprzepartą wprost chęć ich zobaczenia: list znaczy nie-skończenie mniej od żywego przekazu wiary. Już od *Pierwszego Listu do Tesaloniczan* nieobecność jest przeżywana jako cierpienie, które trzeba jak najszybciej zagoić: „Gorąco modlimy się we dnie i w nocy, abyśmy mogli was osobiście zobaczyć i abyśmy mogli dopełnić tego, czego brak waszej wierze” (1 Tes 3, 10). *List do Rzymian* został w całości ujęty jako zapowiedź (uprzedzenie) przybycia Pawła do Miasta z myślą o przygotowaniu go na nie, poprzez przedstawienie swego rodzaju *compendium* zasadniczych rysów Ewangelii Pawłowej: żywe pragnienie zobaczenia Rzymian zostaje wyrażone już na samym początku tego listu (Rz 1, 11-12) i powtórzone na jego końcu (Rz 15, 23-24). Ten ostatni fakt ukazu-

⁸ *Kerygma und Didache*, Cambridge 1980.

⁹ *Galatians*, Filadelfia 1979. Gdy chodzi o perspektywę relacji Pawła do retoryki, zob. R. Dean Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Louvain 1999. Oryginalne wprowadzenie do problematyki retoryki starożytnej, zob. F. Desbordes, *La Rhétorique antique*, Paris 1996.

¹⁰ Jak dowodzi tego ostatnie sprawozdanie z prac prowadzonych przez Studiorum Novi Testamenti Societas: K. P. Donfried-J. Beutler (red.), *The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?*, Grand Rapids — Cambridge 2000.

je wyraźnie, że obecność jest prawdziwą radością, którą przywołuje użyte przez Pawła słowo *empiplemi* (napelniać, zaspokajać głód): należy ona do porządku pełni. W związku z tym wypada postawić pytanie: czy listy Pawła zasługują na to, aby je czytać, skoro zdają się zawierać bardzo niewielką tylko część wiary, jaką chciał on przekazać? Czy samo jądro ich zawartości nie zostało zachowane w pamięci Kościoła, w dziedzictwie wspomnień tych, którzy asystowali żywemu nauczaniu Apostoła, którego to jądra listy te są tylko zaledwie pustą łupiną?

3. List a przekaz wiary

W *Drugim Liście do Koryntian* (1, 23-24), w momencie największego kryzysu korynckiego, Paweł wskazuje, że woli odłożyć swoją podróż, albowiem nie może przybyć jako „współtwórca radości” a musiałby raczej przybyć, „żeby okazać nasze władztwo nad wiarą waszą” W tym momencie cytowany fragment *Listu* potwierdza jedynie to, co powiedzieliśmy już na temat Pawłowej niechęci do bycia katechetą cenzorem. Dodaje on jednak natychmiast: „Pisałem bowiem do was będąc w wielkiej rozterce i ucisku serca, wśród wielu łez, nie po to, aby was zasmucić, lecz żebyście wiedzieli, jak tym bardziej was miłuję” (2 Kor 2, 4). Pismo nie jest więc dla Pawła zwyczajną ostatecznością, którą należałoby możliwie jak najszybciej złagodzić czy zaleczyć: Apostoł uznaje wagę swojej listownej obecności, potrafi świadomie spożytkować korzyści wynikające z oddalenia i wie, że list może również przekazać te uczucia duchowe, które są jednym z motorów ewangelizacji¹¹.

Jak więc zabiera się do tego, aby ten przekaz jego posłania nie był podobny do jakiegoś bolesnego stwardnienia (zlodowacenia) jego życia i Ewangelii? Aby odpowiedzieć na to pytanie, otwiera się przed nami wielki warsztat egzegetyczny, którego nie da się żadną miarą wyczerpująco opisać w jednym krótkim artykule. Zadowolili się przeto wypada zasugerowaniem dwóch serii możliwych odpowiedzi.

Najpierw trzeba by skierować naszą refleksję na konkretne warunki posługiwania się listem. Dopiero przed kilku laty wyciągnięto wnioski ze stwierdzenia, że listy Pawłowe ukazują się

¹¹ Wiadomo, że dla Pawła radość jest uczuciem eschatologicznym, albowiem stanowi ona jeden z przejawów nadziei (por. Rz 12, 12), ma udział w Królestwie (Rz 14, 17) i jest darem Ducha (Ga 5, 22). Wiadomo również, że uczucie i ojcostwo duchowe zespala się ze sobą u Apostoła i są znakiem powodzenia ewangelizacji.

już od samego swojego adresu jako praca wspólnotowa¹² i dopiero od niedawna interesują badaczy konkretne postawy wobec tej księgi¹³. Sostenes, Tymoteusz czy Sylwan współpracowali niewątpliwie niemało w pisaniu tych listów, a może jeszcze bardziej w ich późniejszym zrozumieniu. Nie należy bowiem wyobrażać sobie, że listy Pawłowe były czytane prywatnie; podobnie jak wszystkie pisma w tej epoce — łącznie z dziełami Wergiliusza czy Propercjusza — stanowiły przedmiot lektury publicznej, *recitatio*, praktykowanej niewątpliwie w Kościołach domowych lub podczas liturgii. Potem je komentowano, wyjaśniano i w ten sposób stawały się one punktem wyjścia dla nauczania. Dzięki głosowi wysłannika Apostoła nabierały one życia i ciała, unikając w ten sposób śmiertelnego niebezpieczeństwa zamrożenia słowa w piśmie: za tę właśnie cenę Paweł zgadzał się na ryzyko pisania. W pewien sposób angażował nawet całą wspólnotę, aby uniknąć tą drogą niebezpieczeństwa „suchego” przekazywania prawd wymagających nauczania się i zapamiętania; dlatego też nie będzie prawdopodobnie czymś nazbyt śmiałym stwierdzenie, że list odgrywał jedynie rolę swoistego zarysu, szkicu, krótkich wytycznych do przemówienia. Jak bowiem inaczej można by zrozumieć złożoną kompozycję na przykład *Listu do Galatów*? Czy w braku tej hipotezy dałoby się sobie wyobrazić, że ci prości Galaci, którzy dopiero co porzucili swe dawne kultury wschodnie, mogli cokolwiek zrozumieć z subtelnej interpretacji Pawłowej, podanej w tymże liście, a opierającej się na wielowiekowych *midraszach* żydowskich?

Trzeba następnie zdać sobie sprawę z tego, co stanowi pewien truizm studiów nad Pawłem: w swoich listach Paweł mówi więcej o sobie samym niż o wierze! Samousprawiedliwianie się, przedstawianie siebie, autobiografia — nie są jakimś dodatkiem do listów: stanowią samo ich jądro. Otóż takie postępowanie, typowe dla ludzi nam współczesnych, poczynając od Montaigne’a i Jean-Jacquesa Rousseau, bardzo rzadko pojawiało się w Starożytności; praktyka Pawłowa wyraża zatem jak najbardziej konkretną i zdecydowaną wolę. Czy nie tłumaczy się ona jednak tym, co powiedziano o znaczeniu personifikacji dla Ewangelii, stanowiącej dowód Pawłowego zasmakowania w żywym mówieniu, które nie oddziela

¹² Por. S. Byrskog, *Co-Senders, Co-Authors and Paul's Use of the First Person Plural*, *Zeitschrift f. die neutestamentliche Wissenschaft* 87 (1996) 230-250.

¹³ Por. H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, New Haven — London 1995.

oredzia od jego przekaziciela? ¹⁴ Jako najwyższy przejaw roli i znaczenia słowa mówionego dla Apostoła, autobiografia wpisuje się w szereg retorycznych argumentów dotyczących *ethosu*, moralności mówcy, wykazywanej na podstawie konkretnych przejawów jego życia. Adresat listu staje więc od razu wobec żywej sytuacji swojej własnej ewangelizacji i może tym samym ożywić w sobie ten proces, który doprowadził go do wiary, mając przed oczyma wzór Pawła, który — podobnie jak podczas jego osobistego dochodzenia do wiary — przedstawia w jakiejś mierze samego Chrystusa.

Czy właśnie dlatego, że Paweł daje świadectwo postawy niezwykle złożonej w stosunku do tradycji i pisma jego styl pisania listów nie znalazł prawie żadnego następcy wśród piszących listy? ¹⁵ W Nowym Testamencie spotykamy nie tylko wiele pism dogmatycznych, jak choćby *List św. Jakuba*, za którym nie odczuwa się żadnej obecności mówcy; ale także, jak w *Listach św. Jana*, sytuację taką, że autor ten się ukrywa za wydarzeniami i symbolicznym językiem — a więc za czymś, do czego mamy bardzo trudny dostęp i czego nie jesteśmy w stanie zgłębić do końca — wykazując przy tym niemal skrajną roztropność wobec tegoż pisma (por. 2 J 12; 3 J 13). Naśladując życie, skupiając się na czynnym przekazywaniu wiary, listy Apostoła stanowią tymczasem prawdziwy wzorzec ewangelizacji: przywołując doświadczenie związane z ewangelizacją tworzącą dane wspólnoty, przekładają na słowa proces dynamiczny, Ewangelię, odsyłając zarazem swoich adresatów do życia i działania. Na początku uczą one tego, że wiarę można przeżywać wyłącznie we wspólnocie: nie zawiera się bowiem ona w stałości wypowiedzi doktrynalnych i nie mogłaby być identycznie przekazywana tłumom. Każdy nosi w sobie wspomnienie tych, którzy przekazali mu *swoją* Ewangelię, i nikt nie może rościć sobie pretensji do posiadania wiary bez uwzględnienia tego swojego odniesienia, w którym ludzie są jej współtwórcami. Co więcej, nie można też się nimi posługiwać celem uzasadnienia wiary bez treści, wiary, która byłaby zwykłym tylko doświadczeniem. Złożone wypowiedzi, wypuszczające na scenę swoich przekazicieli, apelują do wspólnotowego komentowania i wytyczają drogę katechezie realizowanej poprzez bardzo krótkie wypowiedzi, tak dopasowane do sytuacji wspólnot, jak gdyby były one ich własnymi wypowiedziami. Ukazują one faktycznie

¹⁴ Por. W. J. Ong, *Technology Outside Us and Inside Us*, *Communio* (ameryk.) 5 (1978), 109nn.

¹⁵ Poza Ignacym Antiocheńskim.

to osobiste zaangażowanie, które jest po prostu nieodzowne do autentycznego przekazywania wiary: duchowego przeżycia radości nie da się przecież odłączyć od ewangelizacji. Jak można mieć nadzieję na przekaz wiary bez wyrażenia zgody na ukazanie genealogii swojej własnej wiary i bez pozwolenia komuś innemu, aby odczytywał on umiejętnie wskaźniki mojej drogi osobistej?

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**