

## AKTUALNE WYZWANIA EWANGELIZACJI

Ewangelizacja jest pojęciem, które właściwie wyraża posłannictwo Kościoła. Treść tego pojęcia i związane z nim wymogi stały się przedmiotem dwóch dokumentów kościelnych, a mianowicie adhortacji apostolskiej „Evangelií nuntiandi” oraz końcowego dokumentu z Puebla. Nie da się jednak, mimo wszystko, powiedzieć, że zawarte tam pouczenia zosały już w swej całości przyjęte i przyswojone przez wszystkich działaczy na polu duszpasterstwa.

Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że niepokojąca sytuacja krajów Ameryki Łacińskiej sprawia, iż z o wiele większym zaangażowaniem podchodzimy do problemów działania, spychając na plan dalszy samą refleksję. Jest to zresztą zgodne z wytycznymi Konferencji w Medellin: „Nie wystarczy się zastanawiać, zdobywać większą jasność i nie osiągać żadnych rezultatów. Trzeba działać. Obecnie nie czas już na słowa, najwyższa bowiem pora na działanie”<sup>1</sup>.

Wysłuchano się w to wezwanie. Kościoły naszego kontynentu — a zwłaszcza Brazylii — znane są ze swego dynamizmu i zaangażowania duszpasterskiego. Pojawiają się jednak równocześnie problemy i trudności domagające się refleksji oraz konfrontacji z wymaganiami wiary. Niniejszy artykuł ma właśnie stać się niewielkim przyczynkiem do teŝe konfrontacji.

### 1. Znaczenie (doniosłość) i tożsamość

Mentalność uŝytkarystyczna, jaka nami owładnęła, sprawia, że pytamy obecnie o sens i pożytek wszystkiego. Nie należy więc się dziwić, że pojawia się także pytanie: „Do czego słuŝy Kościół?” Chodzi o problem roli, znaczenia. Problem ten pojawił się wraz z Soborem Watykańskim II. Dokumenty, które zamierzały dać odpowiedź na pytania dotyczące samoświadomości Kościoła, względnie jego samookreślenia się, jak „Lumen gentium” czy „Dei Verbum” (= „Ecclesia ad intra”), spotkały się z o wiele mniejszym odgłosem od „Gaudium et spes”, traktującej o obecności Kościoła w świecie dzisiejszym (= „Ecclesia ad extra”).

Widać tu pewien impas: gdy Kościół troszczy się o zachowanie

<sup>1</sup> Medellin, Wstęp, nr 3.

własnej tożsamości, naraża się równocześnie na niebezpieczeństwo utraty swego znaczenia, a więc na to, że stanie się obojętny dla człowieka i przestanie do niego przemawiać; gdy zaś z kolei zwraca uwagę na swe znaczenie, usiłując zdobyć lub wyrobić sobie określoną pozycję w sprawach doczesnych, grozi mu wówczas niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości<sup>2</sup>.

Problematyka ta, mająca niewątpliwie charakter powszechny, doszła szczególnie mocno do głosu w Puebla. Teologowie i obserwatorzy bardziej zaangażowani w działalność wyzwolenczą irytowali się twierdząc, że traci się czas na dyskusje nad zagadnieniami, które — niezależnie od sposobu patrzenia — miały na celu obronę instytucji: „Biskupi nie myślą o ludzie; oni myślą o Kościele!”<sup>3</sup>

Wydaje się, że zagadnienie to było źle ustawione. Zrozumiała bowiem jest rzeczą, że przesadne zajęcie się Kościołem jako takim — połączone z drobiazgowym wnikaniem w kwestie dyscyplinarne lub rubrycystyczne, z ustalaniem tytułów i precedencji — jest czymś niedopuszczalnym. Zawsze jednak byli i wciąż znajdują się tacy, którzy by chcieli uczynić z Kościoła jakąś zamkniętą organizację, coś w rodzaju koszar duchowych ze strażą przy bramie. Prawdą jest natomiast, jak to wnikliwie zauważył G. Bernanos, że „przeciętność stara się w ten sposób znaleźć dla siebie solidne oparcie wobec ryzyka boskości”<sup>4</sup>.

W rzeczy samej Kościół jest rzeczywistością podporządkowaną. Sobór Watykański II zgadza się z protestantami, podkreślając prymat Ewangelii nad instytucją i uwypuklając konieczność podporządkowania się wszystkim w Kościele Słowu Bożemu: „Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św.” (KO 21). Podstawową powinnością ludzi Kościoła jest: być sługami i słuchaczami Słowa. My, nauczyciele, nie będziemy mieli żadnej szansy doprowadzenia ludzi do posłuszeństwa wiary, jeżeli sami nie będziemy posłuszni Słowu, które głosimy. Słowu, które także do nas się odnosi i które nas osądza.

Kościół bowiem, który nie wystarcza samemu sobie, ale żyje darmo danym darem miłosierdzia Bożego, powinien wciąż się zapytywać, czy skutecznie tylko i wyłącznie własne dzieła, czy też sam Pan w nim i przezeń działa. Nic nie może stanąć Kościołowi na przeszkodzie w realizowaniu codziennej troski o przejrzystość, o „sakramentalność”, czyli o to, by promieniował on tym światłem, którym jest sam Chrystus. Każdy też działacz na polu

<sup>2</sup> W. Kasper, *Jesus el Cristo*, Salamanca 1976, s. 13.

<sup>3</sup> Frei Betto, *Diário de Puebla*, Rio 1979, s. 87.

<sup>4</sup> Cyt. za: Y. Congar, *Esta Igreja que eu amo*, Lisboa 1969, s. 120.

duszpasterstwa powinien uświadamiać sobie, że jego obowiązkiem jest najpierw przyjąć i przyswoić sobie to, co się przekazuje innym. Ewangelizacja ma charakter „mysteryjny”, tajemniczy; mocno to zaakcentowała zarówno adhortacja „*Evangelii nuntiandi*” (nr 75), jak też Puebla<sup>5</sup>.

*Nie ma zatem ewangelizacji bez Ewangelii!* A Ewangelii nie stanowią same cztery Ewangelie. Są one świadectwami spisany-  
mi, uprzywilejowanymi i najistotniejszymi dla Ewangelii. Sama natomiast Ewangelia nie jest jakąś udoskonaloną i doprowadzoną do perfekcji religią, ani też obrzędem, bądź instytucją, wiedzą lub moralnością. Ewangelia jest radykalną nowością odzierającą z boskości to wszystko, co ludzie przebródzili. Ewangelia jest mocą Bożą do zbawienia dla każdego człowieka, który ją przyjmuje z wiarą (Rz 1, 16; Ef 1, 13). Istnieje jedna tylko Ewangelia: Chrystusowa (Ga 1, 6-9). Apostoł jest właśnie „sługą Ewangelii” (Kol 1, 23; Rz 15, 16). Sam Bóg działa w Ewangelii stanowiącej moc stwórczą.

Szanse ewangelizacji tkwią właśnie w Ewangelii. Nie wystarczy troszczyć się o metody, strategię bądź też o bezpośrednią skuteczność. Decydującą rzeczą jest to, by były osoby, które by dały świadectwo, czym jest Ewangelia: co się staje wówczas, gdy Ewangelia przenika do wnętrza człowieka i zaczyna w nim działać. Jawi się tu pytanie: gdzie można znaleźć osoby lub wspólnoty przemienione przez Ewangelię?<sup>6</sup>

Przyjęcie takiej zasadniczej postawy różni się całkowicie od zajmowania się „ratowaniem instytucji”. Chodzi bowiem o to, że celem Kościoła-Instytucji nie jest on sam: Kościół pozostaje w ściślejszej zależności od Chrystusa, którego jest sakramentem, a także w relacji do świata ludzkiego, będąc na jego służbie. Sobór Watykański II postanowił, jak wiadomo, skończyć z wrogością panującą między Kościołem a światem współczesnym. „Od anatemy do dialogu” — tak właśnie R. Garaudy ujął dzieło soborowe. A Paweł VI w godnej podziwu programowej encyklice „*Ecclesiam suam*” stwierdzał: „Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką, w której żyje; dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy” (nr 65). I podkreślał, że Kościół „nikogo nie uważa za obcego swemu macierzyńskiemu sercu. Nikogo nie wyłącza z zakresu swego posługiwania. Nikogo nie uważa za wroga, chyba że on sam zajmuje pozycję przeciwnika” (nr 94).

Na Soborze ucieleśniła się i przybrała konkretną postać mistyka Kościoła, „ubogiego sługi”, który „nie dla szukania ziemskiej

<sup>5</sup> Por. B. Kloppenburg, *Evangelizacion*, w: Medellin 20 (1979) 452—453.

<sup>6</sup> Por. P. A. Liégé, *Allez, enseignez*, Paris 1979, s. 16—29.

chwały powstał, lecz dla szerzenia pokory i wyrzeczenia również swoim przykładem” (KK 8). Zdecydowano się w ten sposób położyć kres „katolicyzmowi bojowniczemu”, który organizował niegdyś krucjaty przeciwko wrogom wiary, usiłującym „zniszczyć Ołtarz i Tron”.

Jednak: posłuszny Panu Kościół („Lumen gentium”) jest otwarty na świat („Gaudium et spes”); tożsamość i znaczenie, odrębność i obecność — oto dwa aspekty pozornie przeciwstawne, ale i nierozłącznie ze sobą zespolone, każdej autentycznej eklezjologii. Pełne i świadome przyłgnięcie do teologii soborowej pozwoli, niewątpliwie, uniknąć wielu zbędnych konfrontacji i podziałów wśród wiernych.

Otwarcie się na świat oznacza wrażliwość na „znaki czasu”, albowiem Duch dosięga nas za pośrednictwem wydarzeń historycznych. „Vox temporum, vox Dei”. Kościołowi, który się nie otwiera na świat, odpowiada świat nie otwieraniem się na Kościół. Na brak wyczucia historycznego ze strony Kościoła w przeszłości, zwłaszcza od czasów Odrodzenia, odpowiedziały ruchy walczące o przywrócenie wolności związkowej, obywatelskiej i politycznej. Istnieje swoisty rozwód między Kościołem i wolnością oraz szczególnie więź między wyzwoleniem i ateizmem<sup>7</sup>.

Wysiłek Kościoła w Ameryce Łacińskiej, jaki znalazł swój wyraz we wnioskach z Medellin i Puebla, zmierza do tego, by uniknąć podobnych wypaczeń w przyszłości. Biskupi nie zgadzają się absolutnie z jakimś stanem „zinstytucjonalizowanej niesprawiedliwości” (Puebla 509—562) i zamierzają przezwyciężyć ten stan „grzechu społecznego” (Puebla 487) poprzez „wyzwalającą ewangelizację” (Puebla 491—506). Przyjęcie metody *widzieć-sądzić-działać* pozwoliło działaczom duszpasterskim uświadomić sobie jasno przepaść istniejącą między bogatymi a ubogimi. Istnienie ludzi uciskanych oraz osób z marginesu społecznego wywołuje poczucie „nieodpowiedniości etycznej”, a nawet słuszny gniew wobec panującej sytuacji.

Jawi się mocne wyzwanie duszpasterskie, wyrażone przez J. B. Libânio następująco: „Wielkim problemem zdaje się być pytanie, jak umieścić w naszej pokojowej i harmonijnej wizji duszpasterstwa *stały wymiar walki*, który się pojawił od pierwszej chwili Zebrania (CEB) i trwał do jego końca. Stajemy przecież przed tymi podstawowymi wspólnotami, których losem jest codzienna, nieustanna walka”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Biskupi francuscy, *Les libérations des hommes et le Salut en Jésus Christ*, Paris 1975, s. 45.

<sup>8</sup> J. B. Libânio, *Igreja: Povo oprimido que se organiza para a Libertação*, w: REB 162 (1981) 308.

Niezwykle wielkim wyzwaniem dla ewangelizacji staje się pytanie: jak zachować tożsamość chrześcijańską i kościelną w tej wyzwolenczej i niewątpliwie koniecznej walce? Wydaje się jednak, że możemy podać kilka kryteriów autentyczności:

1<sup>o</sup> Kościół jako taki, nawet skonkretyzowany w CEB-ach<sup>9</sup>, nie będzie mógł się posługiwać ani językiem, ani strategią Władzy. Należy odróżniać *praxis* ubogich Jahwe od *praxis* „świeckich działaczy” wyzwolenia, których horyzont jest czysto ziemski i immanentny. O ile strategię polityczną, polegającą na użyciu władzy, znajdują swe oparcie w organizacji i sile ludu, ludzie wiary opierają się na Panu i dążą do braterstwa.

2<sup>o</sup> Należy starannie unikać manicheizmu dzielącego matematycznie świat ludzi na dobry i zły, na uciskanych i uciskających; nie powinno się też zawsze zwać winy złych na „innych”. Wszyscy jesteśmy grzesznikami potrzebującymi miłosierdzia Bożego. Dlatego też głębsza tożsamość Kościoła nie polega na tym, że jest on „ludem wyzwalamym się”, ale jedynie na tym, że wierzy i przyjmuje Zbawienie, którego sam nie może dać sobie. Lud zjednoczony i zorganizowany nie może zdyspensować, ani też nie jest w stanie zastąpić Mesjasza Wyzwolicielem!

3<sup>o</sup> Etyka chrześcijańska nie jest samą tylko kontestacją, ale przede wszystkim współcierpieniem i współczuciem. Duszą ewangelizacji jest miłość (EN 79). Miłość wymagająca, ale i współczująca. Encyklika „*Dives in misericordia*” przypomina to znakomicie, że do uregulowania życia w społeczeństwie nie wystarcza sama sprawiedliwość. Sprawiedliwość jest bezwzględnie konieczna, jeżeli jednak nie towarzyszy jej miłosierdzie, wówczas może prowadzić do nienawiści, szukania odwetu, okrucieństw, a także do chęci unicestwienia przeciwnika (nr 12).

4<sup>o</sup> Ostateczna tożsamość Kościoła polega na jego „kenosis”, czyli na umiejętności wyrzeczenia się chęci rozumienia-wszystkiego-lepiej oraz posiadania wyglądu wielkiej pani — nietolerancyjnej i moralizującej. Kościół będzie miał też trwałe znaczenie, o ile będzie „chrystoforyczny”, a więc promieniujący i przeświecający Chrystusem Zbawcą. Miał wielką rację Paweł VI, gdy do biskupów francuskich z rejonu Paryża powiedział: „Obecny okres dziejów zdaje się ogołacać pasterzy z odwagi i skuteczności w działaniu, o które było niewątpliwie łatwiej w innych epokach. Pozostaje nam środek pozornie najuboższy — świętość, świętość życia, świętość Jezusa Chrystusa w nas... Tej właśnie świętości ludzie potrzebują!”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Chodzi o małe, podstawowe wspólnoty kościelne — przyp. tłumacza.

<sup>10</sup> W: *La Documentation Catholique* 59 (1977) 803.

## 2. Wiara jako posłuszeństwo i jako praxis

Celem ewangelizacji jest wychowywanie ludzi do „posłuszeństwa wiary” (Rz 16, 26). Postarajmy się zgłębić zakres i sens tak rozumianego celu.

Wiemy jak ważną jest wiara dla zbawienia człowieka. Ważność tę wyraża zarówno ludowe powiedzenie: „wiara nas zbawia”, jak też lapidarne określenie Soboru Trydenckiego: „Wiara jest początkiem zbawienia ludzkiego” (DS 1552), stanowiące niejako echo wypowiedzi biblijnej: „Kto uwierzy, będzie zbawiony” (Mk 16, 16) i „bez wiary niepodobna podobać się Bogu” (Hbr 11, 6).

Wiara jest jednak zjawiskiem powszechnym: ludzie wierzą w przeznaczenie, w przyszłość, w los Ojczyzny..., wierzą w prawdy, wierzą innym, wierzą w Ojców, świętych. Traktat o wierze rozpoczyna się ukazaniem nam faktu, że żyjemy na płaszczyźnie naszej codziennej egzystencji oparci na wierze: wierzymy kucharce, rodzicom, nauczycielowi, lekarzowi... Wiara stanowi podstawową strukturę ludzkiego bytowania<sup>11</sup>.

Wśród tej różnorodności ujęć ważną jest rzeczą należycie określić ducha wiary teologicznej i chrześcijańskiej zgodnie z tym, jak ją ukazuje Pismo św. Wielki egzegeta, X. Léon-Dufour, po przeanalizowaniu głównych rysów wiary w Biblii dochodzi do następującego wniosku: „W obu Testamentach wiara polega na opieraniu się na Bogu żywym, na dawaniu odpowiedzi inicjatywie Bożej. Nie należy jednak jej traktować jako jakiegoś aktu psychiki ludzkiej; jest ona bowiem dziełem Bożym w nas. Odpowiedź ludzka polega na tym, że się jest wyrwanym, огоłoconym z siebie samego”<sup>12</sup>.

Sądzę, że w opisie powyższym zostały właściwie uwypuklone elementy kluczowe dla zrozumienia wiary biblijnej. Etymologicznie hebrajski *he'emin*, przetłumaczony na greckie *pisteúein*, oznacza: być pewnym, bezpiecznym, powiedzieć *amen* Bogu. Chodzi więc o znalezienie sobie oparcia. Na ogół szukamy dla siebie oparcia i gwarancji w jakiejś rzeczy, w kimś innym albo też w samych sobie. Tymczasem prorocy uważali, że szukanie oparcia w jakiegokolwiek rzeczy stworzonej jest bałwochwalstwem. Wierzący nie może się opierać na czymkolwiek, co wydaje mu się trwałe — nawet na instytucjach świętych takich jak świątynia, albowiem tylko Bóg jest tarczą, siłą (Ps 17, 3), skałą naszego zbawienia (Ps 94, 1). Jedynie w Nim możemy się bezpiecznie zakotwiczyć.

<sup>11</sup> Por. F. Sebastian Aguilar, *Antropologia y Teologia de la fé cristiana*, Salamanca 1973, s. 39—54.

<sup>12</sup> *Croire en Dieu*, W: *Grands Thèmes bibliques*, Paris 1958, s. 85—98.

Wiara w gruncie rzeczy objawia nam prawdę o naszym położeniu, wynikającym z faktu stworzenia. Człowiek bowiem istnieje, jest: znajduje oparcie „poza sobą”. Jest tym, co określił Pascal słowami: „Człowiek przekracza nieskończenie człowieka”. Zaskakująca i paradoksalna to prawda, że urzeczywistniamy i spotykamy siebie tylko przekraczając i zatracając siebie w Kimś innym, kto jest naszym życiem, naszą wolnością i naszym szczęściem. Jednak na skutek naszych dążeń egocentrycznych i samochwalnych możemy to osiągnąć wyłącznie poprzez ów skok ekstatyczny, kiedy zostajemy dotknięci i poruszeni łaską.

Autentyczna wiara wymaga całkowitego wyłączenia naszej „hybris”, czyli pozbycia się pychy, poczucia samowystarczalności oraz chęci rządzenia. Konieczne jest dosłowne „utrącenie życia”, jeśli chce się je odzyskać na nowo (Mk 8, 35). Wiara wymaga nie tyle wyrzeczenia się rzeczy i wartości, co wyrzeczenia się siebie samych. Albowiem wierzyć, to znaczy: zgadzać się na to, by Bóg był Panem naszego życia; zgadzać się, byśmy już nie byli panami siebie samych i własnego losu<sup>13</sup>.

Jeżeli jednak mamy oprzeć nasze istnienie na Panu z wykluczeniem wszelkich innych naturalnych punktów oparcia, trzeba ażeby On się objawił i ukazał nam jako Ktoś, jako Rzeczywistość żywa, która może domagać się od nas bezwarunkowego oddania. To nam wyjaśnia dlaczego Pismo św. wciąż powtarza, że wiara jest przede wszystkim darem darmowym, nadprzyrodzonym, owocem Bożej inicjatywy: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec” (J 6, 44). Ten darmowy aspekt wiary był ciągle uwypuklany przez Magisterium Kościoła, poczynając od synodu w Orange aż po Sobór Watykański II.

Wielkim dramatem Kościoła jest oczywiście to, że jedynie nieliczni chrześcijanie (ze wszystkich stanów życia) przeżywają to bolesne, ale i przemieniające doświadczenie wiary. A ponieważ jesteśmy świadkami „eksplozji subiektywizmu”, wielu się usprawiedliwia wyjaśniając, że byłby to brak autentyzmu, gdyby się mówiło o tym, czego się nie doświadcza. W przeszłości mówienie takie było jeszcze możliwe, albowiem przejawy wiary mają podkład społeczny. Obecnie jednak, w naszej zeświecczonej i pluralistycznej kulturze, taki socjologiczny podkład prawie że zanika. Żyjemy ponadto w świecie kierującym się podejrzaną i wątpliwą metodyką. W naszej techniczno-naukowej cywilizacji wyraża się na ogół nieufność wobec każdej propozycji, której treści nie da się zweryfikować doświadczalnie. Dlatego też z łatwością dochodzi

<sup>13</sup> Por. R. Guardini, *Vie de la Foi*, Paris 1958, s. 20—21; E. Joly, *Que è crer?*, São Paulo 1958, s. 40—41.

się do wniosku, że myślenie teologiczne alienuje człowieka i go pomniejsza. W związku z tym właśnie uwypuklono w Puebla tendencję, by „przełożyć język wiary na język nauk społecznych” (Puebla 545).

Rozwiązaniem nie może być jednak wejście na drogę aktywności ani też dążenie do zmiany wymogów wiary. Rozwiązaniem nie jest także staranie się o „odideologizowanie idei i obrazu Boga”, jak to czynią niektórzy teologowie południowoamerykańscy. Bóg nie jest kimś, a tym bardziej jakąś ideą lub przedmiotem, czym możemy dysponować. Trudno także zrozumieć, dlaczego ci sami teologowie, którzy z godną pochwałą intuicją mówią o konieczności oczyszczenia sytuacji społecznej, uważają również za rzecz konieczną oczyszczenie zawartości tajemnic objawionych<sup>14</sup>. Orędzie chrześcijańskie zostałoby bowiem w ten sposób podporządkowane służbie określonym planom politycznym.

W akcie wiary zasadnicza postawa wierzącego polega na *receptywności*, jak to słusznie zauważył J. Alfaro: „Charakterystyczna postawa wiary polega właśnie na przyjęciu absolutnego Daru, którym jest sam Bóg. Jest to postawa całkowicie receptywna, która (przez swoją całkowitą gotowość przyjmowania) uznaje bezwzględną bezinteresowność absolutnej Miłości”<sup>15</sup>. Podobnie J. Ratzinger zauważa, że chrześcijańska ofiara polega „na tym, że byśmy całkowicie przyjmowali i pozwolili Mu się całkowicie wziąć. Pozwolić Bogu, by w nas działał — oto jest chrześcijańska ofiara”<sup>16</sup>. Wszystko to zaś jest jedynie jakimś dalszym komentarzem do słów św. Pawła, który nauczał, że sam „Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2, 13).

Nade wszystko jednak wiara jest *posłuszeństwem* Panu i Jego Słowu. Jest to posłuszeństwo wyzwalające, jako że nas uwalnia od zaślepienia i zbuntowanej naszej woli, pozwalając, by sam Chrystus zawładnął naszą wolnością i nią rządził. Łatwo można zauważyć w związku z tym, do jak niebezpiecznych i szkodliwych konsekwencji może prowadzić twierdzenie, coraz to bardziej rozpowszechniane i przyjmowane, że wiara jest przede wszystkim *praxis* (= „czynieniem prawdy”) i że — logicznie — teologia winna wychodzić zawsze od *praxis*, rozumiejąc siebie wyłącznie jako *praxis* polityczną.

Nie chcę bynajmniej twierdzić, iż *praxis* jako taka nie jest rzeczą ważną. Wiara uwalnia osobę od zajmowania się sobą, a tym

<sup>14</sup> Por. A. Garcia Rubio, *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, São Paulo 1977, s. 109—160.

<sup>15</sup> J. Alfaro, *Wiara: osobiste oddanie się człowieka Bogu i przyjęcie chrześcijańskiego posłannictwa*, Concilium 1-10 (1966-7) 28.

<sup>16</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 232.



samym wyzwala ją całkowicie na służbę i na poświęcenia się bez granic. Żywa wiara nie pozostaje zresztą nigdy bezczynna; przejawia się z konieczności w „dziełach”. Sama istota wiary wymaga bowiem tego, by się objawiała ona na zewnątrz, ukazując swój wymiar wspólnotowy i kościelny.

Istnieją trzy zasadnicze sposoby wyrażania wiary: a) *Słowo* (proroctwo i teologia), b) *Liturgia* (pamiętka i chwała-uwielbienie), c) *Świadectwo* (*praxis* indywidualna i społeczna). Wszystkie te zewnętrzne przejawy wiary są jednak „aktami drugorzędnymi”. Wiara je poprzedza i nadaje sens wszystkim tego rodzaju swoim przejawom. Albowiem ktoś może głosić i uprawiać teologię nie mając wiary; ktoś może być praktykującym katolikiem „wysłuchującym Mszy całej w niedziele i święta obowiązkowe”, ale nie posiadać wiary; może też ktoś poświęcać się intensywnej *praxis* politycznej i rewolucyjnej, ale nie mieć wiary (przynajmniej w tej mierze i zgodnie z tymi wymogami, o których mówimy).

Teologia Wyzwolenia nie waha się twierdzić, że teologia jako taka jest „słowem drugim”, podczas gdy słowem pierwszym — i tu popełnia fatalną wieloznaczność — ma być *praxis*. Albowiem w rzeczy samej *praxis*, zwłaszcza zaś *praxis* polityczna!, może być tylko i jedynie słowem drugim. Słowo pierwsze jest „nagle zaistniałym spotkaniem, w trakcie którego człowiek podbity przez prawdę pada na kolana i wyznaje: Pan mój i Bóg mój! Kto tego nie rozumie, ten nie może się nazywać chrześcijaninem ani też mówić o jakimś związaniu się z chrześcijaństwem”<sup>17</sup>.

Wychodząc z innego interesującego punktu widzenia tradycja wschodnia odróżnia trzy etapy życia chrześcijańskiego: 1<sup>o</sup> *droga praktyczna*, obejmująca opanowanie przeciwności, ascezę i realizację cnót, 2<sup>o</sup> *gnoza* polegająca na przejściu od rozumu do oświecenia Ducha, 3<sup>o</sup> *teologia* będąca synonimem kontemplacji. Ewagriusz z Pontu napisał: „Kto nie żyje Bogiem, ten nie może o Nim mówić”<sup>18</sup>.

Z tego, co dotychczas powiedzieliśmy, możemy wyciągnąć pewne wnioski:

1<sup>o</sup> Autentyczne wychowywanie wiary, będące pierwszoplanowym zadaniem ewangelizacji, winno unikać jakiegokolwiek „redukcjonizmu”, polegającego bądź to na jednostronnym podkreślaniu doktryny i ortodoksyjności słownej, bądź też na przypisywaniu wyłącznej wartości zbawczej sakramentom (i ich przyjmowaniu), bądź to wreszcie na utożsamianiu wiary z czysto wyzwolenicznym zapalem.

17 H. U. von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1966, s. 13.

18 Por. A. Manaranche, *L'Existence chrétienne*, Paris 1973, s. 14.

2<sup>o</sup> Jeżeli nigdy nie było rzeczą łatwą wierzyć prawdziwie, to obecnie trudności jeszcze się piętrzą. Byłoby wielkim złudzeniem sądzić, że wszyscy ochrzczeni mają wiarę. Prawdą jest, że niewierność i niewiara wciąż się rozszerzają mimo utrzymywania się tu i ówdzie, w prostych warstwach ludności, katolicyzmu lub religijności popularnej. Duszpasterskim wyzwaniem przyszłości jest sekularyzm.

3<sup>o</sup> Mówi się wiele, i to słusznie, o życiu religią i o posiadaniu formacji nie wyobcowanej z rzeczywistości. Istnieje jednak istotna Rzeczywistość, wobec której jesteśmy wyobcowani, a jest nią Bóg. Droga prowadząca do żywej z Nim wspólnoty wiedzie przez „noce zmysłów i ducha”; zakłada bowiem wyzwolenie się z niewoli zmysłów. Wiara wymaga zawsze zerwania podobnego do przejścia przez pustynię. Jest ono warunkiem, byśmy mogli „wznieść Niewidzialnego” (Hbr 11, 27) i osiągnąć „charyzmat pełności”

### 3. Pośrednictwa i Absolut

W świadomości Kościoła jawi się obecnie dosyć ostro kwestia Absolutu. Jest to zagadnienie, którego ewangelizacja nie może pominąć. Wszelka nietolerancja i cały dogmatyzm — religijny lub polityczny, a także jakakolwiek radykalizacja ideologiczna są dowodem błędnego doświadczenia prawdy Absolutu.

Instancją, która pozwala wypunktować relację do Absolutu, jest *religia*. Jeżeli dzięki pracy, poprzez technikę i poprzez swą działalność doczesną lub świecką człowiek dochodzi do tego, że staje się panem rzeczy i świata, to w postawie religijnej, na odwrót, rzeczy go posiadają. On zaś się ukazuje jako całkowicie zależny od tego wszystkiego, co go przewyższa. Czuje się związany z rzeczami świętymi więzami głębokiej czci i szacunku<sup>19</sup>.

„Święte” oznacza tajemnicę, rzeczywistość nietykalną, absolut wymagający uwielbienia i uległości. Zawsze jednak absolut był i jest osobowy. Normalnie religie oddają cześć Absolutowi jako uchwytnemu w niektórych jednostkach, pewnych rzeczach i określonych miejscach, które zostały wyjęte z użytku „świeckiego” lub naturalnego, a zastrzeżone przez i dla bóstwa. Tendencją religii jest oddzielanie świętego od świeckiego. Spotkanie z Bogiem tymczasem nie ma charakteru bezpośredniego i nie ogarnia całego istnienia. Jest ono bardziej „rytualne” i się realizuje poprzez różne „pośrednictwa”: gesty, ryty, obrzędy, miejsca i przestrzenie święte.

W swej dążności do odzwierciedlenia Absolutu religie stają się

19 R. Alves, *O que Religido?*, São Paulo 1981, s. 60—61.

jednak tworamii kulturalnymi. Religia i kultura przenikają się ściśle ze sobą. Dlatego też wszelkie przeobrażenia kulturowe pociągają za sobą kryzys religijny. Niezbędną w związku z tym jest rzeczą posiadanie wiele światła i rozeznania, ażeby wiedzieć, co ma wartość trwałą i niezbywalną, a co — przeciwnie — jest jedynie wytworem kulturalnym i może być, jako takie, bezboleśnie porzucone.

Nierówna jest wartość każdej religii. Świat całkowicie zsekularyzowany i zateizowany staje się nieludzki i nie nadający się do zamieszkiwania. Również religia zostaje narażona na niebezpieczeństwa:

Pierwszym z nich jest *magia*: wierzący będzie na przykład dążył do tego, by swoimi modłami i obietnicami manipulować Bogiem i podporządkowywać Go swej woli. Większym jeszcze niebezpieczeństwem jest *bałwochwalstwo*. Polega ono na tym, że się miesza i utożsamia Absolut z jego pośredniczeniem lub wyobrażeniem. Nierzadka jest także *przesadna sakralizacja* świątyni, hierarchii, kultu. Człowiek w tym przypadku nie przechodzi od znaku do Rzeczywistości oznaczanej.

D. Bonhoeffer trafnie zauważył, że akt religijny jest zawsze połowiczny, podczas gdy wiara powinna przenikać całe życie. Niebezpieczeństwem religii jest ponadto kawałkowanie życia na odrębne akty, podczas gdy chrześcijaństwo jako takie jest „nowym życiem”. Nie ma natomiast należytej zwartości krytyka religii, przeprowadzona przez K. Bartha. Jego zdaniem, religia jest dziełem ludzkim, dążnością człowieka do usprawiedliwienia siebie i zbawienia siebie własną mocą. Jest więc jakimś bałwochwalczym sposobem starania się o indywidualne zbawienie wymagające osobistego wysiłku i zaangażowania się. Tak pojęta religia przeciwstawia się diametralnie Objawieniu odbierającemu człowiekowi prawo rozwiązywania na własną rękę problemu swego istnienia poprzez troskę o samousprawiedliwienie się<sup>20</sup>. Barth, jak to widać, jest teologiem Transcendencji, radykalizującym jeszcze bardziej Lutrową zasadę „sola gratia”.

Katolicyzm zachowuje zawsze bardziej optymistyczne spojrzenie, dostrzegając w religii naturalnej „nasienie Słowa”. Dlatego też niebezpieczeństwem katolicyzmu staje się pogaństwo, tak jak niebezpieczeństwem protestantyzmu — Synagoga. Kościół katolicki jest ściśle związany z „sakramentalną strukturą zbawienia”, dowartościowując przy tym słusznie teologię Wcielenia, gdy tymczasem spadkobiercy Reformacji są bardziej wyczuleni na teologię

<sup>20</sup> Por. G. Thils, *Cristianismo sem Religião?*, Petrópolis 1969, s. 15—42.

Krzyża, połączoną z krytyką i relatywizowaniem wszelkich konstrukcji ludzkich, łącznie z religijnymi.

Wiara jako przyjacielskie zespolenie się z Panem przekracza płaszczyznę religii. Skoro jednak żyjemy w czasie, musimy posługiwać się tym, co względne i nietrwałe. Niezbędne są więc nam struktury, instytucje, pośrednictwa, których nie powinno się absolutyzować. W niedalekiej przeszłości zanadto sakralizowano w Kościele. Sobór wypunktował niektóre zjawiska: klerykalizm (sakralizacja hierarchii), rubrycyzm (sakralizacja obrzędów), jurydyzm (sakralizacja przepisów)...

To, co powiedzieliśmy, dotyczy także *ideologii* będących „pośrednictwem w działaniu” (Puebla 535), chociaż mogą się też przeobrazić w „religie świeckie”, jeśli tylko „absolutyzują interesy, których bronią, obraz, jaki przedkładają, i strategię, którą przyjmują” (Puebla 536). Tradycyjnie się naucza, że zbawienie dokonuje się za pośrednictwem czynnika religijnego. Obecnie podkreśla się wielokrotnie, że zbawienie musi się dokonywać za pośrednictwem wyzwolenia społeczno-politycznego<sup>21</sup>. Proces sekularyzacji doprowadził do tego, że się przechodzi z pośrednictwa religijnego na pośrednictwo polityczne. Chociaż więc nie jest to właściwe, ale za to konieczne: trzeba dać teologiczne uzasadnienie walk o wyzwolenie i ich powiązań z ewangelizacją. „Evangelii nuntiandi” (nr 30—38) i Puebla (nr 480—506) podają myśli wiele mówiące w tym względzie.

Niebezpieczeństwem, którego należy obecnie starannie unikać, jest „całkowite upolitycznienie egzystencji chrześcijańskiej” (Puebla 545). Odróżniając Boga od Cezara Jezus zdesakralizował definitywnie politykę i pozbawił ją charakteru totalitarnego, jakim się normalnie odznacza. Działalność polityczna stanowi wyjątkową formę praktykowania miłości i staje się nawet niejako nadrzędna w naszej konfliktowej sytuacji. Polityka jednak jest niemalże ostatnią instancją. Dlatego też chrześcijanin nie powinien się utożsamiać całkowicie z własnym nastawieniem politycznym, nie może także przyłączyć się bez zastrzeżeń do żadnej partii czy systemu. Chodzi bowiem o to, by nie oceniał wszystkiego z jednego, określonego punktu widzenia politycznego.

Wraz ze słusznym dowartościowaniem *praxis* politycznej i jej zbawczego znaczenia powraca na nowo problem Absolutu. Episkopat północnoamerykański przypominał ostatnio, że „socjalizm ateistyczny doprowadził wielu chrześcijan do zreinterpretowania Królestwa Bożego w terminach dotyczących królestwa ziemskiego

<sup>21</sup> Por. L. i C. Boff, *Da Libertação — o teológico das libertações sócio-históricas*, Petrópolis 1979.

i harmonii społecznej... miejsce poszukiwania Absolutu zajmują dążenia do wynalezienia struktur społecznych odpowiednio dostosowanych”<sup>22</sup>. Również Libânio pisał, że „ateizm braterstwa draży nas obecnie w sposób niepokojący, zwłaszcza nasze kraje należące do Trzeciego Świata”<sup>23</sup>.

Poczucie niepewności i niestałości, jakie przenika nasze społeczeństwo, dowodzi kryzysu wartości. Instynktownie ludzie współcześni wyczuwają to, co względne. Tylko Absolut, który rzeczywiście istnieje, może dać ludziom pewność: a jest Nim Bóg — Absolut osobowy. Dawanie o Nim dzisiaj świadectwa stanowi wielkie, profetyczne zadanie Kościoła.

Kończymy słowami Puebla: „Nie ma niczego bożego i godnego czci poza Bogiem. Człowiek popada w niewolę, gdy ubóstwia lub absolutyzuje bogactwo, władzę, państwo, seks, rozkosz, albo jakiegokolwiek stworzenie Boże... Wyzwalającymi *par excellence* słowami są: «Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz» (Mt 4, 10). Uwolnienie się od bóstw przywraca człowiekowi właściwe mu pole istotnej wolności” (Puebla 491).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>22</sup> *Foi chrétienne et marxisme*, w: *La Documentation Catholique* 63 (1981) 497.

<sup>23</sup> *O eterno problema de fé*, CRB, Rio 1974, 1974, s. 23.