

EWANGELIZACJA A PROMOCJA LUDZKA

Refleksja teologiczna

1. Złożona i niezbyt jasno określona problematyka promocji ludzkiej, wyrażająca jakby na wyczucie i w sposób zgoła życzący zmysł antropologiczny oraz *kulturę* społeczeństwa współczesnego, domaga się z konieczności teologii, a nade wszystko wiary mającej głosić swe orędzie wszelkiemu stworzeniu (Mk 16, 15). W rzeczy samej już od r. 1940 teologia zajęła się wyraźnie, choć na różne sposoby, zagadnieniem promocji ludzkiej, rzucając nawet na szalę podstawowe swoje pojęcia.

Historia tych wydarzeń¹ ukazuje, że o ile początkowo teologia uważała promocję ludzką za jakiś nowy rozdział, który należy dodać do własnych rozważań uznanych za materialnie niepełne, to stopniowo uświadomiła sobie, iż ten nowy „przedmiot” nie nadawał się do zwykłego, materialnego włączenia w całość, albowiem kwestionował w jakimś stopniu pojęcia, na których spoczywała dotychczas spokojnie cała konstrukcja teologii. Problematyka promocji ludzkiej wzbudziła w rzeczy samej, z racji właściwej sobie dynamiki, pytania:

— na temat wiary, proponując przyznać „sens” tylko tej wierze, która da się pogodzić z nastawieniem rewolucyjnym, uważanym za bezwzględnie uprzednie i priorytetowe;

— na temat objawienia, sugerując różnorodność ujęć orędzia objawionego;

— na temat samej teologii, proponując jej zwrot w kierunku pragmatyki.

Ustawiony w tej perspektywie temat „Ewangelizacji i promocji ludzkiej” nie może być też rozumiany w sensie koordynacji dwóch pojęć zdefiniowanych już uprzednio niezależnie od siebie; gdy chodzi o ewangelizację, temat nabiera znaczenia problematycznego: chodzi mianowicie o zrozumienie, w jaki sposób należy pojmować ewangelizację w odniesieniu do promocji ludzkiej i jak ją rozumieć, uwzględniając nowość samej promocji.

1. 1. Pytanie, które od jakiegoś czasu wyraźnie nurtuje Kościół, stało się w ostatnich latach przedmiotem szczególnych badań

¹ Por. P. Colombo, *Evangelizzazione e promozione umana, nella teologia contemporanea*, W: *Evangelizzazione e promozione humana*, Roma 1976, s. 108—123.

na różnych poziomach. W 1971 r. zostało podjęte, właśnie jako problematyczne, przez Synod Biskupów, który powrócił świadomie do niego, ujmując je w sposób jeszcze bardziej problematyczny, na swym następnym posiedzeniu w 1974 r. Nawet wtedy jednak nie udało się znaleźć zadowalającej odpowiedzi, tak że zakończono obrady odsyłając problem wprost do charyzmatu papieża².

Odesłanie to, uzasadnione samą strukturą Kościoła, jako że nie istnieje organ wyższy od synodu biskupów poza papieństwem lub soborem powszechnym, znajduje jednak jeszcze głębsze uzasadnienie w samym przedmiocie obrad, albowiem został odkryty, w ostatecznej analizie, sam przedmiot wiary. Jeżeli mianowicie w początkowych zamierzeniach Synodu ewangelizację pojmowano w konwencjonalnym tego słowa znaczeniu, uwypuklonym w tekstach teologii pastoralnej, a więc jako głoszenie-nauczanie: przekazywanie orędzia zamkniętego całkowicie w sobie — i to nawet językowo, co wyraża zwięzłe pojęcie „ukulturalnienia” — to na skutek prac synodalnych ukazało się jaśniej, że ewangelizacja wymaga określenia nie tylko uwzględniającego jej odbiorców, a więc w jakiejś mierze *ab extrinseco*, ale *ab intrinseco*, to znaczy w swej tożsamości z orędziem przekazywanym, na ile nowa sytuacja kulturalna, nacechowana właśnie tematyką promocji-wyzwolenia ludzkiego, wymaga nowego zrozumienia jego treści. Jednym słowem, z rozważań nad tym, „jak” ewangelizować, przechodzi się obecnie do rozważenia tego, „co należy” głosić, dosięgając tym samym „przedmiotu” i samego sensu wiary.

Tak właśnie ujął to zagadnienie Paweł VI. W adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* (z 8 XII 1975 r.), rozwijając treści przekazane mu przez Synod Biskupów, odniósł najpierw samą ewangelizację do przekazywanego orędzia. Zespolił także, włączając się w rozpoczętą na Synodzie dyskusję, promocję ludzką z ewangelizacją, kiedy to odróżnił w głoszonym orędziu „treść istotną”, której nie można zmieniać ani pomijać, a która w istocie swej mieści się w tradycyjnym wyznaniu wiary (*Credo*), oraz „wiele elementów drugorzędnych”, zmieniających się w zależności od różnorodnych sytuacji historycznych, a koncentrujących się obecnie w swej istocie na zagadnieniu promocji-wyzwolenia ludzkiego.

W polemicznym kontekście, z którego wynika to uściślenie, oznacza ono, negatywnie, podwójne odrzucenie: niezgodę na to, by sprowadzać ewangelizację do promocji ludzkiej; oraz odrzuce-

² Wydarzenia te łącznie z wynikającymi stąd wnioskami omawia: G. Colombo, *Il significato del tema „Evangelizzazione e Promozione umana” alla luce del Magistero pontificio ed episcopale recente*, Brescia 1976.

nie tendencji, by wykluczyć promocję ludzką z ewangelizacji, uściślenie to ma zatem przywrócić głoszonemu orędziu jego integralność. Pozytywne określenie faktu zespolenia „przedmiotu drugorzędnego” z „pierwszorzędnym” pozostaje nadal otwarte, albowiem użyte tu pojęcia mają charakter czysto formalny; nie rozwiąże się także tej kwestii przez użycie pojęć o charakterze ilościowym. Relacja została ujęta — powtarzamy — na płaszczyźnie wszystkiego (przedmiot istotny) w odniesieniu do części (przedmiot drugorzędny), a nie — jeszcze raz! w terminach ilościowych. Jeżeli zaś tak się rzeczy mają, możemy przystąpić do wyjaśnienia pojęcia ewangelizacji.

2. Podejmując się tego zadania, proponujemy w formie twierdzenia utożsamienie ewangelizacji z Kościołem. Mówiąc językiem formalnym: ewangelizacja jest Kościołem³. Mając na uwadze tożsamość, można ująć twierdzenie z dwóch stron.

Z punktu widzenia ewangelizacji twierdzenie, wyzwolone z nadawanych mu kolejno wyjaśnień funkcyjnych, może być — w swym podstawowym, nowotestamentalnym ujęciu, podane jako punkt wyjścia do dyskusji nad „istotą chrześcijaństwa”, którą rozpoczął Harnack, a podjął na nowo Loisy na początku tego stulecia. W ujęciu katolickim, nie brany poważnie pod uwagę w ramach tej dyskusji, albo też przynajmniej pozostającym obok jakiegokolwiek dyskusji, z Ewangelią wypływa bezpośrednio, to znaczy bez naruszenia ciągłości, nie etyczne orędzie o ojcostwie Bożym, ani też konkretna eschatologia, lecz właśnie Kościół jako czas Ewangeli. Jednym słowem, od Chrystusa przyszedł, jako Jego nowina-Ewangelia, Kościół.

Z drugiej strony Kościół w swej realizacji historycznej jest, ponad wszelkimi innymi aspektami „drugorzędnymi”, pamiątką i głoszeniem Chrystusa czyli ewangelizacją⁴. W praktyce nie da się znaleźć innej racji bytu Kościoła poza tą, że jest on pamiątką-głoszeniem Jezusa Chrystusa, umarłego i zmartwychwstałego. W miarę, jak Kościół przestaje być tym, a staje się czymś innym, traci swoją historyczną rację bytu i podlega zakwestionowaniu, równocześnie jednak dzieje kontestacji znajdują swe granice w samym Kościele, jako że nie da się go zakwestionować w jego charakterze pamiątki-głoszenia Jezusa Chrystusa.

³ Wyrażenie celowo syntetyczne, jako że okazuje się skuteczne, zawiera w sobie groźbę nieujawnienia dokładnego swego znaczenia. W rzeczy samej jednak wyraża wiernie to, co szczegółowa analiza powinna by była ukazać. Por. P. A. Liégé, *Les fondements théologiques de l'évangélisation*, Metz 1975, zwłaszcza cz. I i IV.

⁴ Por. H. Schlier, *Le temps de l'Eglise*, Tournai 1961, s. 249—268; brak jednak akcentu kulturalnego.

Wynika stąd jasno, wbrew wszelkim nieporozumieniom, że przyszłość chrześcijaństwa (lub wiary) — o ile się rozumie pod tym określeniem chrześcijaństwo wolne od obecnych sprzeczności — nie będzie polegała na „chrześcijanach anonimowych”⁵, a więc że nie będzie to chrześcijaństwo bez Kościoła; będzie to, jak wskazują przypowieści o Królestwie, chrześcijaństwo kościelne, zespolone z tym Kościołem, który jest pamiętką-głoszeniem w sposób jasny i świetlany Jezusa Chrystusa. W każdym natomiast przypadku uznanie chrześcijan anonimowych — obowiązkowe, jako że chodzi tu o pewien element wiary chrześcijańskiej (ściślej zaś mówiąc, o prawdę objawioną dotyczącą powszechnego rozdawnictwa łaski koniecznej do zbawienia) — nie może stanowić jakiegś alternatywy dla Kościoła zwłaszcza z tego powodu, że Kościół jest pamiętką-głoszeniem Jezusa Chrystusa, czyli Ewangelią Chrystusową; nie istnieje zaś żadna alternatywa dla Ewangelii Jezusa Chrystusa.

2. 1. Kto czyni Kościół pamiętką-głoszeniem Jezusa Chrystusa? Oczywiście, Duch Święty. Jest to bowiem Duch Jezusa Chrystusa, który został posłany przez Pana zmartwychwstałego nie po to, by mówił od siebie, ale by oznajmiał „sprawy” Jezusa Chrystusa; został więc „posłany”, by pobudzać ludzi do zgodności i wspólnoty z Jezusem Chrystusem. Kościół w rzeczy samej rodzi się z Ducha Świętego, w dniu Pięćdziesiątnicy.

Temu obiektywnemu stanowi rzeczy odpowiada spotkanie „subiektywne”. We wspólnotach nowotestamentalnych mianowicie darowi Ducha Świętego odpowiada wiara w tym sensie, że Ducha Świętego otrzymuje ten, kto świadomie i dobrowolnie odnosi się do Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 12, 3). To świadome i dobrowolne odniesienie się do Chrystusa stanowi zatem, w świetle Nowego Testamentu, linię podziału, oddzielającą „wierzących” od niewierzących (por. Dz 20, 21; Rz 10, 9)⁶; w konsekwencji zaś jest ono ukazane jako „specyfika” chrześcijańska.

Taki stan rzeczy, jeśli nie może oznaczać jakiegś monopolizowania faktu posiadania Ducha Świętego (pozostawiając faktycznie miejsce „chrześcijanom anonimowym”), to z drugiej strony nie może też nie mieć znaczenia dla dziejów ludzkich. W ujęciu katolickim Kościół stanowi w rzeczy samej — będąc zamierzoną przez Jezusa Chrystusa i świadomą swoich zadań pamiętką-głoszeniem

⁵ Por. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, W: *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln 1965, s. 545—554; A. Röper, *I cristiani anonimi*, Brescia 1966; H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Brescia (b. r. w.), s. 108—118; H. Urs von Balthasar, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris 1966, s. 115—124.

⁶ Por. H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris—Genève 1969, s. 75, 183—185.

— jakby „znak podniesiony pośrodku narodów” (Iz 11, 12)⁷, nieprzewyciężony w tym sensie, że nie ma nic bardziej „znaczącego” od niego, a więc i nie pozwalającego się obiektywnie ominąć⁸.

Wypływa stąd w ostatecznej analizie szczególna interpretacja bytowania ludzkiego, zwłaszcza zaś wyjaśnianie tegoż bytowania „według Jezusa Chrystusa”. Kościół jest bowiem — jeśli się pominie wszystkie fantastyczne jego ucieleśnienia — ludem złożonym z tych, którzy, otrzymawszy Ducha Jezusa Chrystusa, żyją Jego Duchem, a więc świadomie i dobrowolnie odwołują się do Niego, naśladują Go („idą za Nim”) w swoim życiu, a tym samym „realizują” w sposób obiektywny pamiętkę Jezusa Chrystusa i ją głoszą czyli „ewangelizują”.

Wynika stąd ponownie, że Kościół jest ewangelizacją; ewangelizacja natomiast jest propozycją, jaką winno się przedkładać ludziom, by żyli według Jezusa Chrystusa — „naśladowali” Go, propozycją zawierającą w sobie wyraźnie szczególną interpretację bytowania ludzkiego, a mianowicie interpretację podaną w słowach i czynach Jezusa Chrystusa. Nieuchronnie zatem ewangelizacja rodzi historię Kościoła, która wplata się jakby jakiś nurt pierwotny w dzieje świata, wywołując łańcuchowe reakcje.

2. 2. Analiza pozwoli zidentyfikować i ukazać strukturę tak pojętej ewangelizacji. Składa się ona z dwóch elementów: ze świadomego i dobrowolnego odniesienia się do Jezusa Chrystusa, będącego w swoim obiektywnym aspekcie samym objawieniem, oraz z doświadczenia historycznego, branego w jego konkretnych przejawach, łącznie z tym miejscem docelowym, jakim jest kultura⁹.

Można by, idąc nieco dalej, powiedzieć, że te dwa elementy funkcjonują na tej zasadzie, że pierwszy z nich służy za kryterium osądu, drugi zaś dostarcza przedmiotu do osądzania. Będzie to jednak uproszczenie grossolańskie, albowiem opiera się ono w swej istocie na ucieleśnieniu i postawieniu obok siebie dwu pojęć: objawienia i kultury. Prowadzi też siłą faktu do niebezpieczeństwa niewłaściwego zrozumienia zachodzących między nimi odniesień. To niewłaściwe zrozumienie dotyczy w szczególności wniosku, że

⁷ Sobór Watykański I, *Konstytucja „Dei Filius”*, DS 3014.

⁸ Wyrażenia te — podobnie jak wszystkie pojęcia „pozytywne” — tkwią obiektywnie w kontekście, od którego otrzymują swój sens. Stają się niebezpieczne i mogą wywołać sprzeciw tylko wówczas, gdy się je odizoluje od tegoż kontekstu. Wówczas krytyka staje się uzasadniona. Por. I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974, s. 53. Oczywiście jest jednak, że nie jest usprawiedliwione działanie, które doprowadza do uzasadnionej krytyki. Nie będzie to jednak, w tym przypadku, teologia, lecz właśnie krytyka, albowiem bazuje na pustce i może być zakwalifikowana jako „marynizm”.

⁹ Por. KDK 53.

kultura nie może wywodzić się z objawienia, ani też ze świadomego i dobrowolnego odniesienia się do Chrystusa.

Nie byłoby rzeczą trudną naszkicować powody historyczne, które mogły się przyczynić do pojawienia się takiego wniosku w niektórych rejonach współczesnego chrześcijaństwa. Tak na przykład sugestia K. Bartha, rozszerzająca aż do antytezy przestrzeń oddzielającą wiarę od religii, oddaliła niepomniernie religię, rozumianą jako kultura ludzka, od Ewangelii. Spotykamy się dalej z koncepcją neopozytywistyczną, która łącznie z ideą niewinności nauki rozpowszechniła, przynajmniej ubocznie, myśl o całkowitej niezależności od Ewangelii społeczeństwa, co prawda jeszcze niepewnego w samym sobie, ale zdolnego do samourzeczywistnienia się. Można by także dodać, że oba te motywy, wyrosłe na ogólnym podłożu krytycznego spojrzenia na „kulturę chrześcijańską” już istniejącą, prowadziły do wniosku wskazującego na jakąś siłę wyzwalającą. W każdym bądź razie powinno się uświadomić sobie to, że obok dwuznacznego pojmowania samej kultury wniosek, iż ze świadomego i dobrowolnego odniesienia się do Jezusa Chrystusa nie może wypływać żadna kultura, jest nonsensem.

Chociaż stwierdzenie powyższe może się wydawać *szokujące*, jeśli nawet nie prowokacyjne, biorąc pod uwagę pluralistyczny i zeświecczony świat współczesny oraz fakt dezintegracji samego chrześcijaństwa, nie widzę jednak, w jaki sposób uczciwie — uczciwością intelektualną — dałoby się go uniknąć. Jeżeli bowiem przez kulturę powinno się rozumieć jakąkolwiek interpretację człowieka i świata — lub, jeśli kto woli, historyczności ludzkiej — zdolną podsunąć określoną „formę” życia; i jeżeli, z drugiej strony, ze świadomego i dobrowolnego odniesienia się do Jezusa Chrystusa wynika określona interpretacja człowieka i świata — historyczności ludzkiej, to jaki sens może mieć twierdzenie, że z objawienia nie może wypływać kultura? A dalej, jeżeli świadome i dobrowolne odniesienie się do Jezusa Chrystusa nie daje określonej interpretacji istnienia, czyli jeżeli nie da się go wyrazić w „formie (-ach)” życia, a ogólnie w tym wszystkim, co stanowi kulturę, to czy jest to jeszcze świadome i dobrowolne odniesienie się do Chrystusa? Jeżeli bowiem nie znajduje żadnego zewnętrznego wyrazu, odniesienie takie rozplywa się w czystym nominalizmie.

2. 3. Rzeczywistym problemem jest kwestia kultury chrześcijańskiej (podczas gdy fałszywym jest zagadnienie nie-kultury chrześcijańskiej). Jest problemem na tyle, na ile „*problematycznym*” jest rozróżnienie na ewangelizację i kulturę chrześcijańską. Wydaje się bowiem, że powinno się przejść bez naruszenia ciągłości od ewangelizacji do kultury chrześcijańskiej, biorąc pod

uwagę fakt, iż ewangelizacja stanowi propozycję daną człowiekowi, aby przyjął za własną interpretację istnienia ludzkiego, przekazaną przez Jezusa Chrystusa (wystarczy odwołać się do podstawowego w chrześcijaństwie tematu wspólnoty z Chrystusem, której nie da się sprowadzić do ujęć czysto „rytualnych”), a kultura chrześcijańska jest formą życia, wynikającą konsekwentnie z interpretacji istnienia ludzkiego, danej przez Jezusa Chrystusa, i pozostającą z nią w ścisłym związku; tak, że można by — w końcu — powiedzieć, iż kultura chrześcijańska jest „realizacją” ewangelizacji.

Z drugiej jednak strony, skoro przejście od ewangelizacji do kultury chrześcijańskiej polega w rzeczywistości na procesie „określenia”, które się dokonuje nie drogą dedukcji logicznej, ale poprzez „uściślanie historyczne”, jako że sytuacja historyczna współokreśla kulturę chrześcijańską, wynika stąd, iż kultura chrześcijańska, stanowiąc konkretny wyraz (określenie) ewangelizacji, jest zawsze „względna” w tym znaczeniu, że z jednej strony znajduje się wciąż pod osądem objawienia, jako że „powinna” wyrażać poprawnie świadome i dobrowolne odniesienie się do Jezusa Chrystusa; z drugiej natomiast strony podlega nieustannej prowokacji, uwrażliwieniu, a nawet w pewnej mierze problematyzacji ze strony historycznych doświadczeń ludzkich w ustawicznym dążeniu do właściwej samointerpretacji, kroczącej różnorodnymi drogami.

Uwarunkowana doświadczeniem historycznym kultura chrześcijańska jest sama w sobie dynamiczną i zróżnicowaną; dlatego też określenie „kultura chrześcijańska”, brane w swej nieokreślonej jednoznaczności, nie jest ścisłe i może się okazać wieloznaczne¹⁰. Może być użyte tylko w odniesieniu do określonej sytuacji historycznospołecznej, gdy ma się na uwadze kulturę chrześcijańską w danym czasie i w określonym środowisku.

2. 4. Tak skonkretyzowane pojęcie kultury chrześcijańskiej wymyka się spod krytyki słusznie podnoszonej przeciwko utrzymywanemu w przeszłości pojęciu tejże kultury. Dotychczasowe pojęcie kultury chrześcijańskiej było bowiem nie tylko jednoznacznie ahistoryczne, ale miało także — co mu słusznie zarzucano — charakter dedukcyjny oraz wymowę antypluralistyczną. Charakter dedukcyjny wiązał się z dążeniem, by wydobyć z objawienia, wprost lub drogą logicznego wnioskowania, formę/formy kultury chrześcijańskiej. Nastawienie takie mogło uchodzić za

¹⁰ Wieloznaczność tego pojęcia pozwala należycie ocenić skrupulatność tych, którzy wolą go unikać, zastępując je wyrażeniem „chrześcijańsko natchniona kultura”. Por. B. Sorge, *Commento al Documento-Base su „Evangellizzazione e Promozione umana”*, W: *Evangellizzazione e promozione umana*, dz. cyt., s. 47—87.

„uzasadnione”, a nawet godne uznania w tym kontekście kulturowym, w którym obiektywnie „usuwano” kategorię „historyczności”: skoro jednak pojawiła się „historyczność” nosząca na sobie wybitne znamię niewnioskowności, nastawienie to staje się względnym, a nawet dowolnym, ostatecznie zaś „ideologicznym”. Antypluralizm pojęcia rozbija się z kolei na twierdzeniu o „relatywności” kultury chrześcijańskiej w odniesieniu do ewangelizacji. Relatywność bowiem, wykluczająca zwykłą tożsamość, pozostawia miejsce różnorodności form kulturalnych chrześcijańskich także na jednej i tej samej przestrzeni i w tym samym czasie.

2. 4. 1. Mieści się tu zagadnienie pluralizmu, któremu zagraża niebezpieczeństwo poważnej wieloznaczności we współczesnej świadomości chrześcijańskiej. Pluralizm występuje dlatego, ponieważ znajduje dla siebie miejsce w samej wspólnotie chrześcijańskiej, nie zaś dlatego, że miałyby być jakimś wyjściem z tejże wspólnoty. Dokładniej, chcąc dopasować do sytuacji „diaspory”, w jakiej żyje i prawdopodobnie żyć będzie wspólnota chrześcijańska, pluralizm różnicuje chrześcijan według całego wachlarza możliwych wyborów chrześcijańskich; nie różnicuje ich natomiast w tym sensie, że mieliby rzekomo zrywać z wyborem chrześcijańskim i opowiadać za wyborami niechrześcijańskimi. Powinno być zresztą sprawą oczywistą, że pluralizm wyborów kulturalnych nie jest postulatem, lub zasadą teoretyczną, która miałyby koniecznie stanowić punkt wyjścia, lecz jedynie możliwością historyczną tkwiącą w samej „relatywności” kultury (a więc i wyborów kulturalnych) w odniesieniu do ewangelizacji. Cały wachlarz wyborów obiektywnie „relatywnych” w odniesieniu do ewangelizacji stanowi domenę możliwego pluralizmu opierającego się pozytywnie — trzeba to podkreślić — na „relatywności” kultury w stosunku do ewangelizacji, nie zaś negatywnie na braku tegoż odniesienia i na nie-przynależności ewangelizacji do kultury, czego nie da się wcale stwierdzić¹¹.

2. 4. 2. Gdy chodzi o zarzut, że tak ustawiona relacja: ewangelizacja—kultura i wynikające z niej pojęcie „kultury chrześcijańskiej” prowadzi do niebezpieczeństwa zastąpienia ewangelizacji przez kulturę, które to niebezpieczeństwo ukazuje zresztą wymownie cała historia, to odpowiedź jest jedna, a mianowicie,

¹¹ „To właśnie oznajmił Jezus, gdy powiedział: «A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, on was wszystkiego nauczy» (J 14, 26): wszystkiego, a więc także tego, jak macie postępować, również opcji politycznych...”. R. La Valle, *Coscienza cristiana e impegno politico*, Padova 1973, s. 20. Stwierdzenie to jest, jak się wydaje, wymowne także dlatego, że rzuca się niejako w oczy w ramach wywodu, który nie jest nazbyt zwarty i przejrzysty.

że świadomie trzeba podjąć ryzyko, starając się przy tym uniknąć błędów przeszłości. Jeśli się pominie fakt kultury pseudochrześcijańskiej, błąd będzie polegał nie na korelowaniu ewangelizacji z kulturą, lecz na podtrzymywaniu tej relacji także wówczas, kiedy — po jej wygaśnięciu — obiektywnie ona już nie istnieje; z drugiej zaś strony niebezpieczeństwo tkwi nie w samym pojęciu „kultury chrześcijańskiej”, lecz o wiele bardziej w pojęciu „ewangelizacji”. Niebezpieczeństwem, a nawet, co więcej, „zgorszaniem” (1 Kor 1, 23) jest *ekenosen* potęgi Boga sprowadzonej do pojęć ludzkich i podludzkich (Flp 2, 7); jest to jednak zgorzienie występujące w samym Jezusie Chrystusie, a dopiero następnie w „naśladowaniu” Go, a więc istniejące jeszcze przed Kościołem i przed kulturą chrześcijańską. Chodzi zatem w konsekwencji o niebezpieczeństwo nieuniknione. Jeśliby się chciało go uniknąć, pozostaje jedna tylko możliwość, a mianowicie zrezygnowanie z ewangelizacji, czyli samozaduszenie się Kościoła, z tym, że o wiele wcześniej nie powinno było nastąpić Wcielenie.

2. 4. 3. Z „problematycznej” w sensie wyżej podanym, lecz w istocie swej obiektywnej i koniecznej relacji zachodzącej między ewangelizacją a kulturą chrześcijańską, wynika konieczność kultury chrześcijańskiej w tym sensie, że nieobecność tejże kultury oznaczałaby w gruncie rzeczy nieobecność samej ewangelizacji. Tylko wówczas, gdy określa się ewangelizację za pomocą jej aspektów formalnych, choćby jako orędzie życiowe (wyjaśniające egzystencję ludzką), można myśleć, że możliwa jest ewangelizacja także bez kultury chrześcijańskiej. W rzeczywistości jednak, jeżeli kultura chrześcijańska stanowi historyczne określenie ewangelizacji, to jest też rzeczą oczywistą, iż brak kultury chrześcijańskiej wskazuje automatycznie na brak ewangelizacji, albowiem czym miałyby być ewangelizacja historycznie nie określona czyli nie wprowadzona w historycznospołeczne położenie człowieka? Mogłaby być jedynie słowem bez „treści”, konkretniej, bez treści „ludzkiej”, historycznospołecznej, która jedynie sprawia, że jest ona zrozumiała, znacząca i przemawiająca do człowieka; byłaby niejako słowem dochodzącym z innego świata — choćby z Marsa: przechodziłaby ponad naszymi głowami, nie docierając do nas.

Z tej perspektywy wyłania się dalsze wyjaśnienie pojęcia ewangelizacji, albowiem ukazuje nam ona jasno niebezpieczeństwo pseudoewangelizacji, czyli ewangelizacji rozumianej w sensie czysto nominalistycznym. Niebezpieczeństwo to zawarte jest w samej formalnej definicji ewangelizacji, o ile odrywa ona ewangelizację od jej obiektywnego i koniecznego odniesienia do kultury chrześcijańskiej. Niebezpieczeństwo jest oczywiście tym większe,

im bardziej mobilizowane są wysiłki Kościoła w ewangelizację (z zachowaniem oczywiście posłannictwa Kościoła czystym i nie-naruszalnym), przy równoczesnym odrywaniu jej od kultury chrześcijańskiej (uważanej za zadanie drugorzędne, a nawet nie-kościelne). Byłoby to dla Kościoła samobójstwem nominalistycznym.

W rzeczywistości tylko wówczas istnieje autentyczna ewangelizacja (na płaszczyźnie obiektywnej, niezależnie od wolności przyjęcia—odrzućenia u odbiorców), kiedy udaje jej się wyrazić w formie propozycji kulturalnej; podobnie zresztą jak propozycja kulturalna staje się autentyczna — oczywiście na płaszczyźnie obiektywnej — tylko wówczas, gdy jest „wiarygodna”; i odwrotnie, brak wiarygodności sprawia, że pozostaje ona bezowocna, czyli nie tworzy kultury. Skoro zaś nie tworzy kultury, to siłą faktu także nie daje głosu ani „sensu” samej ewangelizacji.

2. 4. 4. Chcąc uniknąć wieloznaczności, trzeba wreszcie zauważyć, że pojęcie „kultury chrześcijańskiej” jest szersze od pojęcia „społeczeństwa chrześcijańskiego” rozumianego w znaczeniu organizacyjno-ustrojowym¹². W konsekwencji oba te pojęcia nie nakładają się na siebie. Może bowiem powstać „społeczność chrześcijańska” jedynie drogą wyłonienia się z kultury chrześcijańskiej, niekoniecznie natomiast kultura chrześcijańska musi być wyrazem określonego społeczeństwa chrześcijańskiego. I dlatego wymóg kultury chrześcijańskiej, tkwiący w samej ewangelizacji, nie pociąga za sobą z konieczności wymogu społeczeństwa chrześcijańskiego.

W tej perspektywie nie tylko można się zgodzić z ideą „sprowadzenia Kościoła do sfery prywatnej” zwłaszcza dlatego, że „może być to jakaś szansa do jaśniejszego ukazania różnorodności tego widoku”¹³, jaki stanowi oryginalność kultury chrześcijańskiej, ale także przyjąć — na płaszczyźnie zasad — nawet hipotezę o istnieniu alternatywy między „kulturą chrześcijańską” a „społeczeństwem chrześcijańskim”, o ile uda się udowodnić — na płaszczyźnie teologii „eschatologizacyjnej” lat czterdziestych — istnienie alternatywy między ewangelizacją, czyli orędziem ewangelicznym, a społeczeństwem¹⁴.

¹² Innymi słowy, które — jak się spodziewamy — nie będą się zlewały ze sobą, pragniemy podjąć na nowo i wyrazić iluministyczne odróżnienie „państwa” od „społeczeństwa”, w którym społeczeństwo jest o wiele szersze od państwa; mówimy: kultura jest szersza od społeczeństwa.

¹³ G. Ruggieri, *Sapienza e Storia. Per una „teologia politica” della comunità cristiana*, Milano 1971, s. 112, 119.

¹⁴ Ostatnio dowód taki przeprowadził G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale*, Firenze 1976; tenże, *Le teologie della*

Dążenie do zinstytucjonalizowania kultury jako alternatywy społeczeństwa będzie miało prawdopodobnie charakter „ahistoryczny”. Zasadniczą bowiem tendencją jest kultura wyrażająca się w społeczeństwie. Tendencja ta widoczna jest i działa nie tylko w świecie, ale także — na swój sposób — w Kościele, a przynajmniej w tych oazach przeżywanej „mistyki”, jakimi są „rodziny zakonne”. Fakt ten nie jest jednak w stanie osiągnąć chrześcijaństwa „eschatologicznego” właśnie dlatego, że występuje ono jako alternatywa i kontestacja w odniesieniu do „uhistorycznienia”. Nie brak mimo to dosyć ostrych zarzutów skierowanych przeciw interpretacji eschatologicznej chrześcijaństwa, która może się jedynie opierać na wątpliwej znajomości Pisma św. i na nieprzyjmowanej powszechnie jego interpretacji¹⁵, która jest bardziej obca, aniżeli zgodna z nastawieniem wspólnoty chrześcijańskiej, kierowanym przez Magisterium Kościoła¹⁶. W każdym bądź razie wypada podkreślić, że gdyby nawet objawienie nakazywało chrześcijanom powstrzymać się od tworzenia „społeczeństwa chrześcijańskiego”, nie zwalniałoby ich jednak z pewnością od obowiązku popierania kultury chrześcijańskiej. Nie można „uciec... od zadania przyobleczenia w ciało Mądrości Bożej”¹⁷.

3. W tym świetle problem promocji ludzkiej przestaje już być zwykłym problemem społeczno-politycznym, ale staje się wprost kwestią ewangelizacji, a nawet wiary, to znaczy kwestią, która angażuje bezpośrednio Kościół, albowiem wokół niej skupia się i obraca cała kultura współczesna. Udało się przecież w jakiejś mierze zjednoczyć ludzi, polaryzując i wprawiając w ruch ich energie wewnętrzne oraz rozpalając ich i pasjonując w zwartym działaniu politycznym. Pawstał tym samym nowy horyzont, w ramach którego trzeba będzie odtąd, a więc obecnie — i tak długo, jak długo będzie trwała chwila obecna — umieszczać wszelkie

politica e le politiche dei cattolici italiani, w: *Aggiornamenti Sociali* 27 (1976) 349—360. Nie jesteśmy jednak pewni tego, czy oba teksty zgadzają się ze sobą we wnioskach, albowiem pierwszy z nich wydaje się być bardziej radykalny, jako że zmierza do wykazania, iż powołania chrześcijańskiego nie da się pogodzić z władzą polityczną; drugi natomiast sprowadza tę zasadniczą niemożliwość pogodzenia do zwyczajnej nieodpowiedniości historycznej. „Eschatologicznym radykalizmem Jezusa” matchnione są także wywody R. La Valle, dz. cyt.

¹⁵ Chodzi zwłaszcza o egzegezę podaną przez G. Baget-Bozzo, dz. cyt., z którą niełatwo chyba zgodzą się bibliści; por. jako przykład: H. Conzelmann, dz. cyt., s. 360—362, oraz G. Baget-Bozzo, dz. cyt., s. 122—123. Chodzi także o to, że wydobywane stąd twierdzenie opiera się bardziej, jak się wydaje, na literaturze pozakanonicznej aniżeli na kanonicznej.

¹⁶ Wystarczy przypomnieć sobie Konstytucję *Gaudium et spes*, o której nie należy zapominać cytując *Lumen gentium*.

¹⁷ G. Ruggieri, dz. cyt., s. 114.

propozycje dotyczące człowieka, aby miały one „sens” i mogły być zrozumiane. To zaś, co pozostanie poza tym horyzontem, nie będzie brane pod uwagę i nie będzie też mogło być zrozumiane.

Płynie stąd wymóg dla ewangelizacji, która — formalnie rzecz ujmując — jest interpretacją istnienia ludzkiego według Jezusa Chrystusa, przedkładaną ludziom i wyrażaną w „kulturze”: idzie o konieczność konkretnego określenia siebie w kontekście kulturowym właściwym promocji ludzkiej, i to pod karą utracenia swej rangi i ważności, czyli pod groźbą, że stanie się niezrozumiała i nieczytelna i przeobrazi w końcu w pseudoewangelizację. Jest to problem, nad którym zastanawia się Kościół współczesny, ale też przy którym został — jak się wydaje — pod wieloma aspektami zablokowany. Kościół ma również teraz, tak jak zawsze, wypowiedzieć słowo „właściwe”, zdolne zbawić, słowo samego Boga — słowo ewangelizacji; wydaje się jednak, że nie udaje mu się obecnie nadać temu słowu kształtu propozycji kulturalnej (wiarygodnej), w horyzoncie kulturowym naznaczonym znamieniem promocji ludzkiej.

3. 1. Przykładowe w tym względzie jest nastawienie Kościoła francuskiego, którego postawę cechuje — jeśli się nie mylimy — wykręcenie się od obowiązku (jako że Kościół jest z natury rzeczy miejscem konfrontacji) zweryfikowania najbardziej różnorodnych stanowisk¹⁸. Jeżeli takie nastawienie dałoby się usprawiedliwić warunkami historycznymi jako postawa, do której Kościół ten jest logicznie zobowiązany w braku stanowiska własnego, i jeżeli nawet może być ono uzasadnione jako nastawienie wyczekujące, to nie da się jednak usprawiedliwić go na linii zasad i stwierdzić, że Kościół nie ma nic do powiedzenia w tej kwestii, albowiem oznaczałoby to, że nie idzie w tym przypadku o ewangelizację.

Interesujące może być spostrzeżenie, że to „nowe” nastawienie mogłoby się nakładać, a tym samym — na swój sposób — potwierdzać dotychczasowe odczytywanie objawienia, kiedy to definiowano ewangelizację nie licząc się z promocją ludzką. W jednym i drugim przypadku ewangelizacja istnieje bowiem oddzielnie, sama jako taka, i tak też jest definiowana bez żadnego odniesienia do promocji ludzkiej; z drugiej zaś strony w obu tych przypadkach promocji ludzkiej nie bierze się wcale pod uwagę właśnie z tego powodu, że nie była uwzględniana w dotychczasowym „odczytywaniu” objawienia, i dlatego traktuje się ją jako obcą i nie przynależącą do „współczesnego odczytania objawienia.

3. 2. W pewnej mierze do podobnego obiektywnie wniosku prowadzi odczytanie objawienia, podawane przez praktycznie na-

¹⁸ Por. G. Matagrín, *Politique, Eglise et Foi*, Paris 1972.

stawioną teologię współczesną w jej różnorodnych postaciach. Jej strukturalne braki prowadzą do fatalnego wprost utożsamiania ewangelizacji z promocją ludzką. Chodzi mianowicie o to, że świadome i dobrowolne odniesienie się do Jezusa Chrystusa, od którego pochodzi nowa interpretacja egzystencji ludzkiej, będąca orędziem ewangelicznym-propozycją ewangelizacyjną czyli ewangelizacją, może uzyskać właściwą sobie przestrzeń tylko w „obrębie” promocji ludzkiej — w jej różnorodnym: wyzwolenicznym lub rewolucyjnym pojmowaniu — z tym, że jej oblicze jest z natury rzeczą wynikiem sytuacji społeczno-kulturowej, nie mówiąc już o właściwych jej prawach, które nie cierpią wpływów zewnętrznych i nie zezwalają, ani też nie pozostawiają miejsca na świadome i dobrowolne odniesienie się do Jezusa Chrystusa, czyli na „specyfikę” chrześcijańską.

Wynika stąd, że ewangelizacja — o ile w ogóle da się jeszcze o niej mówić — zostaje całkowicie wchłonięta przez promocję ludzką, tak że jedynym słowem, jakie chrześcijanie mają do powiedzenia innym ludziom — czy to będzie słowo zbawienia, czy też nadziei, zgodnie z tym, jak ktoś zechce je ocenić — jest słowo o promocji ludzkiej, wyzwoleniu-rewolucji. Głosząc to słowo ludziom, chrześcijanie nie przekazują im zazwyczaj niczego „własnego”, lecz powtarzają jedynie to, co jest wspólne wszystkim bez wyjątku ludziom, chyba że ich wypowiedź oddziela rzeczników promocji ludzkiej od jej przeciwników. Ewangelia, ewangelizacja — to promocja ludzka. Upada w ten sposób ostrokół, który oddzielał „ewangelicznie” chrześcijan od reszty ludzkości; upada albo dlatego, że roztrzaskała się nadbudowa i alienacja religijna (w ujęciu marksistowskim), albo też dlatego, że wiara religijna została zneutralizowana (i sprywatyzowana) w obrębie promocji ludzkiej (w rozumieniu burżuazyjnym).

W gruncie rzeczy było jakieś wyjście logiczne, i to możliwe do przewidzenia w perspektywie historyczno-teologicznej. Dochodzi się ostatecznie do podłoża iluministycznego, a nawet racjonalistycznego, w którym zakorzeniły się całe nasze czasy i które zainspirowało w sposób widoczny wtórną scholastykę. A zatem, chcąc odpowiedzieć wymogom czasu, który w następstwie reformacji protestanckiej i związanych z nią wojen religijnych podawał religię jako zasadę jedności wśród ludzi, teologia dostosowała się w sposób tendencyjny do procesu sekularyzacyjnego, otwierając się szeroko na rozum — i na „naturę” — a odpychając wiarę — i „nadprzyrodzoność” — na plan „drugi”, oddzielony i nie zazębiający się z pierwszym.

Było to ze strony teologii stanowisko bardziej apologetyczne, aniżeli krytyczne i jako takie fatalnie nietrwałe. Jeżeli się obecnie

powraca na nowo do niego — odrzucając jednak dawne jego ujęcie, czyni się tak dlatego, że iluminizm wyjaśnił i zdołał narzucić dalszy swój wymiar, jakim jest myślenie naukowe (techniczno-polityczno-społeczne) pozostające wówczas w ukryciu pod myśleniem ściśle filozoficznym. Również współczesna teologia praksytyczna, która stawia sobie za cel odpowiedzieć wymogom czasu, jest bardziej apologetyczna aniżeli krytyczna. Zwłaszcza typowo ideologiczne odczytywanie objawienia, jakie proponuje¹⁹, dowodzi, że podstawowe zadanie Kościoła dzisiejszego nie zostało tu rozwinięte, ale raczej pominięte. Teologia ta mianowicie tak a nie inaczej odczytała objawienie, gdyż tak je uprzednio pojęła; i tak też ujęła w świetle świadomego i dobrowolnego odniesienia się do Jezusa Chrystusa propozycję kulturalną dotyczącą promocji ludzkiej, ponieważ czuła się zobowiązana ją przyjąć. Problem pozostaje zatem nietknięty, wymagający nadal właściwego rozwiązania.

3. 3. Chcąc go rozwiązać, należy pójść w odwrotnym kierunku, aniżeli uczyniła to wspomniana wyżej teologia. Jeżeli mianowicie teologie praksytyczne grzeszą brakiem osądu krytycznego, kiedy dążą do umieszczenia ewangelizacji w łonie promocji ludzkiej, i jeżeli, z drugiej strony, promocji ludzkiej nie da się ustawić na równi (taka bowiem jest sama jej natura) z ewangelizacją, to nie pozostaje nic innego, jak umieścić promocję ludzką w łonie ewangelizacji. I to w dwojakim znaczeniu, które można by pod pewnym względem uznać za pozytywne i negatywne. W tym znaczeniu (negatywnym), że promocja ludzka znajduje się pod osądem ewangelizacji. W miarę bowiem, jak promocja ludzka stanowi schemat-projekt interpretacyjno-operatywny egzystencji ludzkiej, zostaje tym samym odniesiona przez chrześcijan do ewangelizacji, czyli do podanego przez Jezusa Chrystusa wyjaśnienia egzystencji ludzkiej, w relacji do którego można — zawsze na linii zasad — i ewentualnie *trzeba* — faktycznie — dokonać niezbędnych modyfikacji. Bezwzględnym wymogiem zawartym w samym wyznaniu wiary jest uznanie Jezusa Chrystusa za jedyne Zbawiciela ludzi. Ale również w znaczeniu (pozytywnym), jako że promocja ludzka jest narzędziem kulturowym, służącym obecnie do przemyśleń i ewangelizowania, a to z tej prostej przyczyny, że nie ma aktualnie innego sposobu uprawiania-praktykowania ewangelizacji. Każdy inny sposób doprowadzi bowiem jedynie do pseudoewangelizacji.

¹⁹ Znamienne w tym względzie jest: F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1974; tenże, *Una lettura politica del Vangelo*, Roma 1975.

Poza przenośnią: umieszczanie promocji ludzkiej w obrębie ewangelizacji oznacza dwie rzeczy. Najpierw jest to patrzenie oczyma człowieka wierzącego na promocję ludzką. Takiego patrzenia zaś nie ma, gdy przyjmuje się promocję ludzką, ale wyrzeka się wiary; ani też wówczas, gdy — uznając promocję ludzką — bierze się w nawias, czyli odcina od wiary. Następnie chodzi o odczytywanie objawienia w kontekście promocji ludzkiej. Tego zaś nie ma wówczas, gdy się uprzednio zamyka przed ewentualnym zakwestionowaniem, jakie może przyjść ze strony objawienia — jak to czyni teologia praksystyczna; ani też wtedy, gdy się ogranicza do sprawdzenia tożsamości jakiegokolwiek „zasady chrześcijańskiej”, nie starając się ująć jej w propozycję kulturalną. Zbędną jest rzeczą podkreślać, że te dwie sprawy, wymagające zrealizowania, są nieodłączne od siebie jak dwie strony tego samego medalu.

Chcąc osiągnąć ich realizację, trzeba uprzednio odblokować twórczość chrześcijańską, uśmierconą i jakby uśpioną w przeświadczeniu, że nie ma nic „własnego” do powiedzenia i zrobienia w kwestii promocji ludzkiej. Jak to wyraźnie widać, przeświadczenie takie jest z gruntu fałszywe. Trzeba również starać się o to, by promocja ludzka stała się dla chrześcijan przesłanką, zanim stanie się problemem. A że tak powinno być, wynika to jasno z faktu nierozdzielności określonej kultury od ewangelizacji i z drugiej strony — z nieaktualności jakiegokolwiek kultury alternatywnej w odniesieniu do kultury promocji ludzkiej.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC