

EWANGELIZACJA A KULTURA

1. Wprowadzenie sematyczne

Pierwsza analiza semantyczna terminu „ewangelizacja” uwypatnia w nim cechę napięcia. Termin ten rzeczywiście odsyła do „ewangelii”¹, lecz w dynamicznej perspektywie szerzenia i przenikania. Chodzi więc o Ewangelię, która winna szerzyć się w przestrzeniach egzystencji, przechodząc przez warstwę rzeczywistości historycznej. Ewangelizacja wyraża dlatego ruch dwubiegunowy: stałe odniesienie do Ewangelii i proces przenikania do konkretności sytuacji historycznych i psychologicznych. Można zatem powiedzieć, że „kultura”² jest dwojako obecna w ewangelizacji: jako kultura będąca nośnikiem Ewangelii w jej początkach i jako kultura, do której Ewangelia się zwraca, by ją przeniknąć i być jej fermentem w ramach całości historii zbawienia³. Stosunek między ewangelizacją a kulturą nie jest stosunkiem między dwoma rzeczywistościami, ukonstytuowanymi autonomicznie, które można by zestawić w jasności dystansu. Ewangelizacja i kultura przenikają się wzajemnie w splocie powiązań i sprzeczności, które winny prowadzić do analizy krytycznie czujnej i ostrożnej. Może więc okazać się pożyteczna próba ujęcia fenomenologicznego, tak ewangelizacji jak i kultury, jako „danych”, które się układają każda we własnym specyficznym *eidos* (aspekt, pojęcie), tak że

¹ Rozumie się tu „ewangelię” w biblijnym znaczeniu „nowiny, oznajmienia” w łączności z „wydarzeniem zbawczym”. Por. termin *Evangile*, w: *Vocabulaire de théologie biblique* (red. X. Léon-Dufour), Paris 1970, 411—415; wyraz *Annuncio/Predicazione*, w: *Dizionario teologico* (red. H. Fries), I, Brescia 1966, s. 115—126.

² Mówi się tu o „kulturze” w znaczeniu konkretnym, choć ma ono różne odcienie a czasem jest nawet problematyczne, co dzieje się dziś za sprawą antropologii kulturowej i socjologii. Por. *Il concetto di cultura* (red. P. Rossi), Torino 1970; R. L. Beals — H. Hoiyer, *Introduzione all'antropologia culturale*, Bologna 1970; wyraz *Cultura*, w: *Sociologia* (red. R. König), Milano 1964, s. 86—91.

³ W sprawie rozróżnienia między zbawieniem eschatycznym i zbawieniem doczesnym, z odniesieniem do krytyki Feuerbacha, Marksa, Freuda Marcuse'a, Reicha zob. J. Werbick, *Heil und Heilung*, Kerygma und Dogma 18 (1972), 3, 215—246. Odnośnie do pytań współczesności zob. K. Blaser, *Le salut et l'expérience contemporaine*, Revue de Théologie et Philosophie 23 (1973), 1, 1—13.

możemy dokonać konfrontacji w świetle „intencjonalności” obu tych pojęć.

2. Fenomenologia ewangelizacji obejmującej Ewangelię jako „stałą”

Ewangelizacja różni się i specyfikuje, w porównaniu z wszelkim innym procesem, przez swoje stałe odniesienie do Ewangelii. *Eidos* ewangelizacji to Ewangelia, lecz o ile jest skierowana ku pewnemu horyzontowi historycznemu. Trzeba tu jednak zaraz rozróżnić podwójny ruch tej intencjonalności. Można więc mówić o intencjonalności pierwotnej, jako tej, która pochodzi z samej treści oznajmienia i o intencjonalności końcowej, która się dostosowuje do konkretności warstwy historycznej, w którą ma przeniknąć i krążyć treść pierwotna.

Chodzi więc o uchwycenie tej pierwotnej zawartości jako oznajmienie oryginalne. Pierwotność i oryginalność splatają się tu jak jedyny splot. Oryginalność Ewangelii polega właśnie na jej początku, czyli na jej zrośnięciu z faktem nowym i zaskakującym, z centralnym *kairos* historii zbawienia: z rzeczywistością Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego⁴. Chrześcijańska nowina jest wewnętrznie zrośnięta z „obecnością” Chrystusa w historii, z wydarzeniem paschalnym jako wydarzeniem historycznym, które przepowiadane (*kerygma*) przez Kościół i w Kościele, obecne przez skuteczność sakramentalną⁵, domaga się przyswojenia w egzystencji, stającej się w ten sposób egzystencją chrześcijańską.

Fenomenologia Ewangelii, nawet jeśli się nie wypowiada o wartości jej treści⁶, winna wyświetlić jej strukturę „formalną”. Otóż jest właściwością tejże struktury formalnej chrześcijańskiej nowiny, jej odniesienie do wydarzenia. A zatem do istoty formalnego układu tej nowiny należy „gęstość” historyczna. Gęstość historii, która utrzymuje, że u swoich początków ma wolną i zdumiewającą inicjatywę Boga, który wkracza w historię ludzką z planem zbawienia, mającym swoje szczytowe i centralne wyrażenie w paschalnej rzeczywistości Chrystusa. To właśnie ta pierwotna treść odnosi się do wolnego wejścia Boga w historię, przewyższając konstytutywnie wszelki horyzont kulturowy i wymykając się w ten sposób wszelkiej próbie uwięzienia ze strony różnych form

⁴ Por. O. Culmann, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965, s. 151—207.

⁵ Por. G. Martelet, *De la sacramentalité propre à l'Eglise ou d'un sens de l'Eglise inseparable du sens du Christ*, Nouvelle Revue Théologique 95 (1973), 1, 43—59.

⁶ Według ducha *epoche* Husserla.

kulturowych. Ewangelia więc nie jest kulturą, jeśli rozumieć przez kulturę inicjatywę ludzką, która się nakłada i odbija w różnych konkretnych formach w ramach stawania się historii. Ewangelia nie jest kulturą, gdyż wydarzenie, z którym jest zrosnięta, nie jest inicjatywą człowieka, lecz inicjatywą Boga. Biegnie więc heterogenicznie wobec wszelkiego ludzkiego oznajmienia.

Z drugiej jednak strony, taka treść pierwotna i oryginalna musi jednak pozwolić się nieść przez język komunikacji. Tutaj właśnie dokonuje się pierwsze spotkanie Ewangelii i kultury. Treść pierwotna musi stać się słowem ludzkim i musi wejść w bieg słów ludzkich.

W strukturze formalnej Ewangelii, odniesienie do wydarzenia jako do treści pierwotnej, wymaga przyjęcia pośrednictwa komunikacji, czyli wymaga przyjęcia kultury jako nośnika. Tutaj też można wyodrębnić transcendentale prawo stosunku Ewangelia—kultura. Ewangelia, która — w swej treści pierwotnej — nie jest kulturą, musi stać się kulturą, by wejść w ruch ludzkiej komunikacji. Staje się jednak kulturą jedynie wtedy, gdy kultura jest przejrzysta, a nie zasłania treści pierwotnej Ewangelii. Ten fakt uwidacznia ambiwalencję kultury, która — w relacji do wszelkiej skali wartości — może pełnić funkcję łatwego pośredniczenia lub zmasowanej i niebezpiecznej przeszkody.

W związku z tym nasuwa się następujące spostrzeżenie. Kultura, w swoim historycznym konkretyzowaniu się, kształtuje się jako „coś w ruchu”, czyli ma dwa aspekty, będące napięciowo przeciwstawne: aspekt statyczny, jako osąd obiektywny, który dąży do zachowania, i aspekt dynamiczny, przez włączenie w procesowość historii, otwierający się na nowość. Właśnie na dynamicznym czynniku kulturowym zaszczepia się Ewangelia ze swoją oryginalną treścią. Kultura jest więc wyzwana przez nowość Ewangelii do otwarcia się na nowe formy, do przyjęcia oryginalnych postaw rozwojowych, do wynajdywania pośrednictw, które by były przejrzystością, a nie zasłoną. Ewangelia zatem może przyjąć tylko kulturę „przeistoczoną”.

Można teraz wskazać korelację między Ewangelią i przepowiadaniem lub *kerygma*. Termin „ewangelia” uwidacznia treść pierwotną, wydarzenie nowe, inicjatywę, która zaskakuje i która zbawia: jej semantyka jest „realna”. Termin *kerygma* wyraża, przez głoszenie, komunikowanie Ewangelii poprzez pośrednictwa kulturowe⁷: jej semantyka jest „kulturowa”. Ewangelia nie może nie stać się *kerygma*; lecz *kerygma* będzie autentyczna tylko jako

⁷ Por. W. Kasper, *Dogme et évangile*, Tournai 1967; J. Ratzinger, *Storia e dogma*, Milano 1971; H. Schalück, *Vom Sinn theologischer Rede — Aporien, Anstösse, Ausblicke*, Franziskanische Studien 55 (1973), 1, 47—60.

przejrzystość pierwotnej treści Ewangelii. W *kerygma* mamy przyjęcie kultury za nośnik Ewangelii, przy czym dokonuje się przemiana kultury, co możemy nazwać — w świetle misterium chrześcijańskiego — *kenosis*. Kultura musi zrezygnować ze swojej szczelności zachowawczej, musi stać się uboga i zdolna do ukazania zawartości wydarzenia. Rezygnując ze swojej pochodnej oryginalności, kultura winna uczynić się uległą względem oryginalności Ewangelii.

Dlatego stałym czynnikiem ewangelizacji jest Ewangelia, która dąży do stania się *kerygma*, w przejrzystym ubóstwie kultury.

3. Fenomenologia ewangelizacji o ile jest skierowana do „komunikowania” Ewangelii

Proces ewangelizacji ma dwa genetyczne „miejsca”, które są nieodłączne od siebie: rodzi się z Ewangelii, jako początku gatunkowego i kwalifikującego, lecz równocześnie, rodzi się z konkretnej sytuacji kulturowej. A zatem u samych korzeni wszelkiego procesu ewangelizacji znajduje się kultura ze swoimi ambiwalencjami i niejasnościami. Dlatego stosunek Ewangelia—kultura, zakładając przeistoczenie kultury, umieszcza się u początków wszelkiego procesu ewangelizacji, która — z racji władczej tendencji kultury — podejmuje ryzyko nieukazania oryginalnej treści Ewangelii. W ten sposób problem autentyczności komunikowania jest postawiony w samym momencie genetycznym procesu ewangelizacji. Kulturowa geneza procesu ewangelizacji winna być dlatego zawsze „przerobiona” w genezie wiary, która się wiąże z wydarzeniem Ewangelii. Kryterium przewodnim i rozpoznawczym procesu ewangelizacji będzie zawsze kryterium wiary. Oczywiście, również wiara potrzebuje pośrednictwa kultury, by się mogła wyrazić i wyjaśnić, lecz chodzi tu zawsze o kulturę „nawróconą”, która nie wysuwa względem oryginalności wiary jakiegoś żądania do dominacji.

Ewangelizacja, jako proces komunikowania Ewangelii w określonym kontekście kulturowym, przynosi historyczny osąd kultury. Tego rodzaju historyczny osąd dotyczy różnych składników kultury i jej kierunkowych dążeń. Ten historyczny osąd będzie dlatego złożony, wyraźny, a także posiadający różne perspektywy oceny. Jednakże, w swojej całości, osąd historyczny, jakiego domaga się ewangelizacja, winien znaleźć w wierze swoje ostatnie i definitywne kryterium. Można tedy mówić o sędzie historycznym „złożonym”, z powodu obecności różnych kryteriów oceny, stosownie do różnych składników kultury; lecz to *compositio*, które na różne sposoby uczyni problematycznym ów osąd historyczny,

dąży — blisko ewangelizacji — do rozwiązania się dialektycznie w sędzie celowo „jednoznacznym”, dzięki interwencji kryterium wiary, jako kryterium podstawowego i ostatecznego.

Należy zrobić jeszcze jedno spostrzeżenie o charakterze „komunikowania” Ewangelii. Kierkegaard rozróżniał komunikowanie „wiedzy” i komunikowanie „mocy”⁸. Podczas gdy pierwsza rozwiązuje się w przekazywaniu treści i znajduje do tego stosowne schematy kulturowe, drugi typ komunikowania, czyli komunikowanie „mocy”, wciąga konkret i całość egzystencji. Otóż wobec charakteru zobowiązującego komunikowania „mocy”, kultura może stanowić, z wątkiem swoich skomplikowanych pośrednictw, ryzyko ucieczki i uwolnienia się od zobowiązania. Natomiast Ewangelia, ze swoją treścią pierwotną, zakotwiczoną w wydarzeniu, wymaga „czynienia prawdy”⁹. A zatem osąd historyczny, wymagany przez proces ewangelizacji, jest osądem nie tylko — i nie zasadniczo — diagnozy poznawczej, lecz jest działaniem przemieniającym i twórczym. Kultura jest osądzana przez wiarę w tym sensie, że zostaje postawiona w sytuację „kryzysu” we wszelkim jej roszczeniu do wyczerpującej skuteczności, to znaczy że zostaje przerwany krąg jej ludzkiej samowystarczalności, przez stwierdzenie zdumiewającego i wstrząsającego prymatu inicjatywy Boga.

Z poczynionych dotąd spostrzeżeń można wnioskować, że proces ewangelizacji zawiera, w napięciu dialektycznym, dwa wymiary: wymiar Ewangelii i wymiar kultury. Jest prawdą, że również w wymiarze Ewangelii jako oznajmieniu, jest też obecna kultura: lecz jest to kultura już „nawrócona”, która stała się przejrzystością i nośnikiem treści pierwotnej. Natomiast gdy się mówi o wymiarze kulturowym w procesie ewangelizacji, czyni się odniesienie do kultury tak, jak ona historycznie się przedstawia, ze swoimi niezliczonymi ruchami i kierunkami, a więc z jej niejasnościami. Można więc zakończyć mówiąc, że proces ewangelizacji kształtuje się, jako rzeczywistość kerygmatyczno-kulturowa. Chodzi teraz o dokonanie pewnych uściśleń odnośnie do tego rodzaju rzeczywistości.

4. Rzeczywistość kerygmatyczno-kulturowa

Można powiedzieć, że rzeczywistość kerygmatyczna, jako oznajmienie inicjatywy Boga, obejmujące w sobie cały rozwój historii

⁸ Por. S. Kierkegaard, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa* (red. C. Fabro) w: *Studi Kierkegaardiani*, Brescia 1957, s. 359—413; tenże, *Esercizio del cristianesimo* (red. C. Fabro), Roma 1971, s. 193; tenże, *Diario* (red. C. Fabro), II, Brescia 1963, s. 899.

⁹ Odnośnie do analizy fenomenologicznej języka Janowego zob. R. Osculati, *Fare la verità*, Milano 1974.

zbawienia, jest w przeważającym stopniu synchroniczna; tymczasem rzeczywistość kulturowa, o ile się rozwija wzdłuż linii czasu, jest przeważająco diachroniczna. Synchroniczność rzeczywistości kerygmatycznej pochodzi z faktu, że oznajmienie zrasta się z wydarzeniem „streszczającym”¹⁰. Oznajmienie, bardziej niż anamneza, jest świadectwem „obecności”. Dlatego, w perspektywie Nowego Testamentu, temat oznajmienia jest wewnątrznie złączony z tematem świadectwa¹¹. Stąd więc, jak to wykazał H. Schlier, oznajmienie zrasta się z „doświadczeniem” Kościoła¹². W czasie historii, Kościół jest „miejszem” obecności zbawczego wydarzenia. Dlatego Kościół jest, w swojej rzeczywistości historycznej, oznajmieniem wolnej inicjatywy Boga, który zbawia. To zrośnięcie Kościoła jako „Ciała” Chrystusa w czasie historii z pierwotnym wydarzeniem gwarantuje obecność — poprzez rozwój diachroniczny — oryginalnej treści Ewangelii. Stąd pochodzi charakter synchroniczny rzeczywistości kerygmatycznej. Wiara — jak to zauważył już św. Tomasz¹³ — nie kończy się na wypowiedzeniu, lecz na *res*. Przy czym ta *res* jest tu wolną inicjatywą Boga, jest wydarzeniem zbawczym, jest *kairos*, który kwalifikuje i przeistacza *chronos*, uwalniając go od jego istotnej niestałości.

Także i tu jest prawdą, że nie ma *kerygma* bez składnika kulturowego. Jednakże i tu chodzi o kulturę „nawróconą” przez *kenosis*, jakiej wymaga przyjęcie jej za nośnik oznajmienia. W tym świetle umieszcza się kwalifikowane Magisterium Kościoła, w jego różnych stopniach i poziomach¹⁴. Kultura jako pośrednictwo języka zostaje przyjęta dla ukazania w czasie pierwotnej treści, niezmiennie ważnej. Dlatego to język kulturowy zostaje poddany operacji *kenosis*. Warstwa kulturowa uszczupla się, by stać się przejrzystością. Relatywność diachroniczna zostaje wybawiona i jakby wchłonięta przez treść synchroniczną.

Przez dotychczas uczynione spostrzeżenia został również dotknięty aspekt kulturowy rzeczywistości kerygmatycznej: chodzi o ten aspekt kulturowy, który się zrasta z *kerygma*, o ile staje się jej przejrzystością i nośnikiem. Istnieje jednak inna rzeczywistość kulturowa, mająca szerszy zakres, nie gwarantowany, jako że nie

¹⁰ Warto zobaczyć *anakefalaiosasthai* z Ef 1, 10.

¹¹ Por. R. Koch, *Testimonianza*, w: *Dizionario di teologia biblica* (red. J. Bauer — L. Ballarini), Brescia 1965, s. 1434—1451; wyraz *Testimonianza* w: *Dizionario teologico* (H. Fries), III, Brescia 1966, s. 492—502.

¹² Por. H. Schlier, *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1968, s. 392—424 (*L'annuncio nel culto della Chiesa*); warto również zobaczyć rozdz. *Kerygma e Sophia*, s. 330—372.

¹³ S. Th. II-II, 1, 2, ad 2.

¹⁴ Por. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, I, Paris 1941 s. 407—461.

złączony ściśle z *kerygma*, a jednak konieczny w tym procesie ewangelizacji, skierowanym do przeniknięcia nowiny do warstwy i różnych form historii. Otóż tę rzeczywistość kulturową musi wypełnić ten sam „podmiot” ewangelizacji, czyli Kościół. Jest on jednak rzeczywistością „złożoną”: jest sakramentem zbawienia, zapewnionego w jego działaniu sakramentalnym, które „uobecnia” wydarzenie historyczne¹⁵; jest też Kościół rzeczywistością historyczno-kulturową, podległą kolejom czasu. W rzeczywistości ściśle kerygmaticznej Kościół jest upewniony przez samą intencjonalność zbawczą pierwotnego wydarzenia; nie tak jest w rzeczywistości kulturowej, która jest powierzona krytycznej świadomości Kościoła, żyjącemu w czasie historii. Stąd bierze się trud procesu ewangelizacji jako rzeczywistości kerygmaticzno-kulturowej, gdzie *kerygma* trzeba stale konfrontować z sytuacjami historyczno-kulturowymi, różnymi i nowymi, złożonymi i wielokierunkowymi, wieloznacznymi i niejasnymi.

5. Duszpasterstwo jako hermeneutyka

W kontekście pluralizmu kulturowego, w którym występują różne, także przeciwne parametry wartości, jest naturalne, że powstaje „konflikt interpretacji”¹⁶. Kulturowy konflikt hermeneutyk jest jako jaskrawy — i rozjątrzący — wyraz immanentnych napięć w samych składnikach rzeczywistości ludzkiej, które odbijają i obiektywizują się w kulturze. Rozjątrzenie konfliktowe jest jakby wypowiedzeniem wielości napięć, która nie złagodziła się w harmonijnym rytmie całościującej i odzyskującej dialektyki.

Wynika stąd, że proces ewangelizacji, jako rzeczywistość kerygmaticzno-kulturowa, zakłada dwa postulaty i bodźce hermeneutyczne: hermeneutykę wiary, ze względu na stałą biegunowość do Ewangelii, i hermeneutykę horyzontu kulturowego, ku któremu ewangelizacja jest skierowana. Hermeneutyka globalna, jakiej wymaga ewangelizacja, jest typu „soterycznego”, jako że Ewangelia jest stałym oznajmieniem wydarzenia zbawczego w rzeczywistości paschalnej Chrystusa. Dlatego hermeneutyka kulturowa jest dokonywana w funkcji zbawczej. Krótko mówiąc, w tego typu hermeneutyce globalnej, intencjonalność soteryczna jest jedynym dominującym czynnikiem. Ta właśnie intencjonalność daje „znaczenie” całemu wysiłkowi hermeneutycznemu, jakie dokonuje się w procesie ewangelizacji. To znaczenie odnosi się jesz-

¹⁵ Por. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972.

¹⁶ Wyrażenie wzięte z P. Ricoeura, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969.

cze — jako do swojego fundamentu — do „sensu” obiektywnego, który zawiera się w wydarzeniu, jako wolnej inicjatywie Boga.

Powstaje tu delikatny problem: chodzi o stosunek między intencjonalnością soteryczną, jako wyznacznikiem hermeneutyki ewangelizacji a splotem intencjonalności, które można by nazwać „regionalnymi” (używając wyrażenia Husserla), o ile zostają przepracowane na różnych warstwach ludzkiej kultury (wystarczy pomyśleć, dla przykładu, o warstwie psychologicznej i o warstwie socjologicznej z ich odpowiednimi ujęciami). Innymi słowy, chodzi o spotkanie i konfrontację, w ramach procesu ewangelizacji, między oznajmieniem i naukami ludzkimi¹⁷. Paradoks hermeneutyki soterycznej jest taki: że także jakaś błędna interpretacja kulturowa może nabrać znaczenia w ramach interpretacji soterycznej, która jest intencjonalnością dominującą, wciągającą w swój ruch interpretację kulturową, uwalniając ją od ewentualnej pomyłki. Jednakże taki zabieg intencjonalności soterycznej nie zmienia znaku wartości wewnętrznej interpretacji kulturowej. Błędna interpretacja kulturowa pozostaje zawsze taką i harmonia hermeneutyki globalnej wymaga, by dokonać poprawki, właśnie dlatego, by immanentne napięcie między tymi dwoma typami hermeneutyki nie wybuchło w terminach konfliktowych. Można powiedzieć, że samo ukierunkowanie soteryczne hermeneutyki globalnej wymaga, by dokonać poprawki — na swoim własnym polu — wszelkiej hermeneutyki kulturowej.

Konkretyzowaniem się tej rzeczywistości kerygmatyczno-kulturowej, jako procesu ewangelizacji, jest *praxis*, wypełniana przez Kościół jako sakrament wydarzenia zbawczego w ciągu historii. Taką *praxis* można określić — biorąc pod uwagę perspektywy Soboru Watykańskiego II — jako „pastoralną”¹⁸. Duszpasterstwo jest więc typową aktywnością Kościoła, jako że jest on w świecie sakramentem zbawienia: aktywnością soteryczną i służebną. Dlatego też ewangelizacja — ze swoją dwubiegunowością — wszczepia się w działanie pastoralne Kościoła. Wszystko w tej działalności winno przyjąć funkcję soteryczną: również kultura. Ta giętkość służebna, która przyjmuje także kulturę do praktyki Kościoła, nie tylko nie powinna deformować aksjologicznej autonomii kultury, lecz nawet jej wymaga. To właśnie autentyczna kultura, a nie jej zniekształcenie ma wejść w działanie historyczno-zbawcze, które jest praktyką pastoralną Kościoła.

Tutaj właśnie można wyodrębnić hermeneutyczny układ dusz-

¹⁷ Por. J. Gritti, *Foi et nouvelles sciences de l'homme*, Paris 1972; tenże, *Nouvelles sciences de l'Homme et procès de la Foi*, Nouvelle Revue Théologique 96 (1974), 7, 693—703.

pasterstwa w tym, że jest ono czynną interpretacją aktualnej historii w kluczu zbawczym. Przez to uwydatniają się następujące cechy hermeneutyki pastoralnej: charakter soteryczny; charakter historyczny; charakter „faktowy”. Działanie pastoralne dokonuje się wtedy, gdy się interpretuje historię i działa w historii: zawsze w funkcji zbawczej. W tej hermeneutyce globalnej, dokonywanej w kluczu zbawczym, spotykają się dwie linie interpretacyjne, które — choć mają różne zasady hermeneutyczne — winny złączyć się w jedynym rytmie interpretacji globalnej: czyli interpretacja soterycznych kategorii historii — kategorii, które się wiążą z wolną inicjatywą Boga — i interpretacja aktualnych kategorii historyczno-kulturowych, z którymi mają się spotkać kategorie soteryczne, by przełożyć na aktualność czasową ich znaczenie zbawcze. Mamy więc tu do czynienia z podwójną interpretacją: historii zbawienia jako planu Bożego i historii ludzkiej jako działania ludzkiego.

Trzeba jednak zauważyć, że te dwie interpretacje nie nakładają się na siebie, lecz się spotykają i zrastają się w jedną „napięciową” hermeneutykę: hermeneutykę zbawczą historii. Gdy się mówi o soterycznej hermeneutyce historii, trzeba mieć równocześnie na uwadze: stały czynnik wartości zbawczej, która pochodzi z inwencji Bożej, oraz zmienne czynniki kultury historycznej, które rodzą się z inwencji ludzkiej. Trzeba mieć jeszcze na uwadze: zarówno stały składnik ludzki, który podtrzymuje zmienne kulturowo-historyczne, jak i zmienne historyczne, w ramach których Bóg zrealizował i realizuje wartość zbawienia.

Mówiąc o hermeneutyce pastoralnej trzeba zapytać, jakie jest przedrozumienie, które ją wspiera. Działanie pastoralne jest możliwe, jeśli się jest „wewnątrz” historii zbawienia, dzięki wierze i poprzez odbitą świadomość wiary, a także jeśli się jest „wewnątrz” kulturowej historii współczesności. Precyzując lepiej — nie chodzi tylko o bycie wewnątrz, lecz o świadomość bycia wewnątrz.

Można tu zauważyć dwa poziomy tego „mieć świadomość”: poziom fenomenologicznej świadomości własnego czasu, która tu

18 K. Rahner nazywa teologię pastoralną raczej „teologią praktyczną” lub teologią praktyki Kościoła. Por. K. Rahner — H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, Brescia 1968, s. 714. Por. także *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg in Br. 1964nn; *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexicon für die Praxis*, t. 1-4, Freiburg in Br. 1967—1969. Por. również M. Lefebvre, *Vers une nouvelle problématique de la théologie pastorale*, *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971), 1, 29—49; tenże, *Théologie pastorale et agir ecclésial*, tamże, 4 s. 363—386; tenże, *L'interdisciplinarité dans l'action et la réflexion pastorales*, tamże, 9, s. 947—962; 10, s. 1051—1071.

zauważa różne zachowanie się kategorialne; poziom świadomości aksjologicznej, który z kategorii własnego czasu, wskazanych z uczciwością fenomenologiczną, daje sądy wartościujące. Trzeba tu podkreślić pastoralne znaczenie świadomości fenomenologicznej własnego czasu kulturalno-historycznego. Chodzi faktycznie o cierpliwy i wytrwały trud uchwycenia procesu genetycznego i różnych zachowań kategorii kulturowych czasu historycznego, w którym się odbywa, ze swoim szczególnym napięciem, proces ewangelizacji. Taka rzetelność postępowania uchroni od przedwczesnych i ostatecznych sądów wartościujących, które mogłyby skompromitować historyczną skuteczność działania zbawczego. Rzeczywiście, globalny sąd, którego wymaga działanie soteryczne, nie jest już sądem filozoficznym czy w ogóle kulturowym, lecz jest sądem pastoralnym zwróconym najpierw do „rzeczowości”, a później do „stosowności” lub „konieczności” moralnej wykonywania tego działania zbawczego, w które się także włącza proces ewangelizacji.

Pozostaje jeszcze delikatny i węzłowy punkt, mianowicie krążenie między hermeneutyką historii zbawienia jako planu Bożego i hermeneutyką historii kultury jako działania ludzkiego. To krążenie spotyka się już w szczytowym momencie historii zbawienia, w Wydarzeniu-Chrystusie, które się wyraża w przekładzie kulturowym konkretnej egzystencji solidarnej ze środowiskiem historycznym. Bóg wchodzi w ten sposób w historię kulturową człowieka, czyni się solidarny z tą historią, lecz zawsze jako wydarzenie zbawcze, przez wolną i zaskakującą inicjatywę Bożą. Można powiedzieć, że w rzeczywistości Chrystusa Bóg uczynił się kulturą, zawsze jednak przekraczając ją jako wartość oryginalną i uwalniając ją od ograniczeń, które by ją czyniły niezdatną do wyrażenia zdarzenia¹⁹. Analogicznie również można mówić o Kościele (biorąc pod uwagę przeskok aksjologiczny, jaki przebiega między rzeczywistością Chrystusa i rzeczywistością Kościoła). Także Kościół, zrósnięty z misterium Chrystusa, jest — w czasie historii — wydarzeniem zbawczym. Jednakże to wydarzenie, które — zagwarantowane przez intencjonalność zbawczą Boga — biegnie po drogach historii, pozwala się wyrazić i nieść poprzez gesty i formy kultury ludzkiej. Dzięki obecności wartości zbawczej w historii, cała historia kultury nabiera waloru soterycznego. Wolor ten, ukryty lecz fermentujący w stawaniu się historii, został nazwany „anonimowym chrześcijaństwem”. Jednakże chrześcijaństwo — o ile się przetwarza w wydarzeniu, którym jest Chrystus — stara się wyrazić w jasności kerygmaticznej. Chrze-

¹⁹ Por. Hbr 4, 15.

ścijaństwo jako zdarzenie zbawcze stara się uwidocznić w chrześcijaństwie historycznym. Jest to obowiązek i zadanie autentyczności chrześcijańskiej, która zresztą nie może sobie nie zdawać sprawy z ryzyka wieloznaczności historii.

Mamy zatem dwa podstawowe czynniki do określenia hermeneutyki pastoralnej. Przede wszystkim prymat wydarzenia-inicjatywy Boga, który trzeba oznajmiać we wszystkich czasach i na wszelkie sposoby. Następnie, rozpoznanie intencjonalności zbawczej całej historii. Zarysowują się tu różne poziomy. Mamy więc intencjonalność zbawczą bezpośrednią lub wyraźną w *kairos*, która wymaga głoszenia jako taka. Istnieje też intencjonalność zbawcza pośrednia lub niewyraźna, gdy zdarzenie historyczne, będące dziełem człowieka, może być wzięte w funkcji zbawczej i — jako takie — wpisane w historię zbawienia. Można też mówić o intencjonalności zbawczej odzyskanej, w odniesieniu do dewiacji kulturowych, które wymagają poprawienia, zachowując od dewiacji wartości autentyczne. Trudność takiej hermeneutyki pastoralnej pochodzi z faktu, że dotyka ona i bada dramat spotkania wolności Bożej z wolnością ludzką. Wolność Boża, udzielając się jako inicjatywa miłości i ofiarne wyzwanie, wystawia na ryzyko i wciąga wolność człowieka do radykalnego zobowiązania współbrzmienia miłości.

6. Uwagi o człowieku współczesnym w perspektywie ewangelizacji

Z zastrzeżeniem, że chcemy uniknąć ryzyka wydawania sądów generalizujących i przybliżonych, będziemy tu mówić o człowieku współczesnym, jako miejscu historyczno-kulturowym. Zaznaczając również że we współczesności można także wyróżnić odmianę podmiotowo-egzystencjalną, uwagę naszą kierujemy na postać przedmiotowo-historyczną współczesności. Otóż ewangelizacja odbywa się w łuku czasowo-kulturowym współczesności, lecz z odzieniem oryginalności pierwotnej, czyli w stałym odniesieniu do Wydarzenia-Chrystusa, jako znaczenia zbawczego, radykalnego i decydującego dla historii i dla egzystencji. Ewangelizacja prowokuje kulturę do „nawrócenia się”, czyli do stania się zdolną do przyjęcia i do przyswojenia wydarzenia zbawczego. Tytułem przykładu, wymieńmy tu trzy składniki współczesnej kultury, wzywanej do „nawrócenia” przez chrześcijańską nowinę.

a) Składnik technologiczny

Cywilizacja technologiczna przedstawia te dwa aspekty: prymat nauki stosowanej, tak że *homo sapiens* wydaje się ustępować przed *homo faber*; rozwój postępu technicznego jako nagromadze-

nie i wzrost zdobywczy, którymi można przemieniać świat, tak fizyczny jak i ludzki. Stąd zaś pęd technokratyczny, złączony z alarmującymi perspektywami manipulacji, od jej typu ekologicznego do typu psychologicznego i genetycznego²⁰.

W tym kontekście ewangelizacja wykazuje swoją funkcję konstatującą wobec wszelkiego działania manipulującego — w sposób krzywdzący — ludzką wolnością i godnością. Tym samym też pełni funkcję wyzwalającą, jako głoszenie wydarzenia, które wchodzi w historię ludzką z wolnej inicjatywy Boga i pociąga, u korzeni, wolność człowieka. W ten sposób ewangelizacja jest zwrócona również do aktywizowania dążeń wyzwolicielskich, tak w kierunku psychologicznym, jak i w kierunku socjologicznym. Spirala technokratyczna jest przerwana przez głoszenie wydarzenia zbawczego, które ofiaruje wyzwolenie radykalne — to, które sięga radykalnej alienacji grzechu — jako dar miłości, która wzbudza odpowiedź postawy i gestu ofiarnego.

b) Składnik psychoanalityczny

Psychoanaliza — choć istnieją różne jej szkoły i rozmaite prądy — przedstawia się podwójnym obliczem: jako technika terapeutyczna i koncepcja aksjologiczna. Pod wpływem tego dwoistego profilu psychoanalizy rodzi się „podejrzenie”²¹ w stosunku do religii, rozumianej jako alienacja, tak wskutek jej przesłanek zakazu, jak i w jej procesie sublimacji. Do człowieka w „podejrzeniu psychoanalitycznym”, ewangelizacja dochodzi jako stwierdzenie oryginalności pierwotnej — tej z wydarzenia zbawczego — która interpeluje i prowokuje człowieka do radykalnej odpowiedzi wiary. Jednakże „ekspresyjny” przekład wiary przechodzi przez dwuznaczną warstwę tkanki psychologicznej i socjologicznej. Tutaj więc prowokacja psychoanalizy może stanowić lekcję autentyczności i pokory²². Ewangelizacja winna obudzać i pobudzać krytyczną świadomość wiary, która dostrzega rozróżnienie między wartością i nośnikiem, między radykalną postawą wiary, jako

²⁰ Na temat ambiwalencji technologii zob. R. T. Francoeur, *We Can-We Must. Reflections on the Technical Imperative*, *Theological Studies* 33 (1972), 3, 428—439; N. Crotty, *The Technical Imperative. Reflection on Reflections*, tamże, s. 440—449.

²¹ W odniesieniu do Nietschego, Freuda i Marksa P. Ricoeur mówi o „mistrzach podejrzenia” (*Della interpretazione — Saggio su Freud*, Milano 1966, s. 46).

²² Por. M. Bellet, *Aide spirituelle et psychanalyse*, *Supplément* 1972/2, 101, 131—167; A. De Waelhens, *Sur quelques traits de l'image de l'homme que nous propose la psychanalyse*, *Concilium* (fr.) 86 (1973) 51—58; R. Heinz, *Philosophie und Psychoanalyse. Einige sozialphilosophische Bemerkungen*, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 58 (1972) 4, 465—481.

otwarcie egzystencji i orientacją wolności, a psychosocjologiczną ekspresją wiary, w której trzeba oddzielić autentyczne od nieautentycznego.

c) Składnik prakseologiczny

Szczególnie pod wpływem marksizmu²³, hermeneutyka integralna jest rozumiana jako działanie przemieniające historię według miary człowieka „realnego”. Także tu jest wielkie „podejrzanie” w stosunku do religii, rozumianej jako alienacja złączona z radykalną alienacją ekonomiczną. Dlatego religia jest w sytuacji stałej strategii odrzucenia, nawet jeśli stosowane względem niej taktyki mogą być różne.

Do człowieka w „podejrzaniu prakseologicznym” ewangelizacja dochodzi jako oznajmienie wolnej inicjatywy Boga, który zbawia w miłości, i jako wezwanie do „nawrócenia” radykalnego i totalnego w darze miłości. Nawrócenie to nie może nie przetłumaczyć się na zobowiązanie skuteczne do „przemiany” egzystencji i historii, według miary człowieka „realnego”, który nie jest tylko — według redukcji marksowskiej — *homo oeconomicus* i *socialis*, lecz jeszcze człowiekiem wciągniętym w historię zbawienia, w której absolutna wolność Boga postawiła się jako absolutny dar miłości. Nawrócenie obejmuje równocześnie i okrężnie biegun egzystencjalno-podmiotowy i biegun historyczno-przedmiotowy. Także instytucje i struktury są wezwane do nawrócenia według Ducha ewangelicznego.

7. Ewangelizacja jako „ponowne rozpoczęcie”

Jeśli elementem osiowym wszelkiego podejścia kerygmaticznego jest pierwotna oryginalność Ewangelii, to proces ewangelizacji — można powiedzieć — kształtuje się jako „ponowne rozpoczęcie”. Termin „ponowne rozpoczęcie”, który niewątpliwie zawiera pewną sugestię Kierkegaarda²⁴, wskazuje tu odniesienie, które nadaje treści i zwartości głoszeniu. W trakcie rozwoju czasu historycznego, z jego zwrotami i niezliczonymi kierunkami, proces

²³ Na temat postaw neomarksizmu wobec religii zob. H. Ogiermann, *Neue Aspekte marxistischer Religionskritik?*, *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 1, 1—27.

²⁴ Jest to tytuł (*Gjentagelse*) dzieła Kierkegaarda z cyklu estetycznego, opublikowanego pod pseudonimem Konstantyna Konstancjusza. W *Diario* (red. C. Fabro, Brescia 1962, przyp. 752) „ponowne rozpoczęcie” jest określone jako „kategoria religijna”. (Por. też przyp. 743). Odnośnie do rytmu życia chrześcijańskiego jako „powtarzanie” Chrystusa zob. *Esercizio del cristianesimo* (red. C. Fabro), Roma 1971, 40. 256. 300.

ewangelizacji oznacza powrót do początków: ale nie do początków „kulturowych”, według gustu archaizmu, lecz do początków, które — posłużymy się znów rozróżnieniem podanym na wstępie — trzeba by nazwać „realnymi”. Ta *res*, cudowna i zdumiewająca, to wolna inicjatywa Boga.

W wachlarzu różnych doświadczeń kulturowych, sprawionych przez grę wyborów i uwarunkowań człowieka, pozostaje — w stałości absolutnej wolności udzielającej się w absolutnej miłości — wydarzenie zbawcze, ze swym bogactwem wartości dla wszystkich czasów kultury. Przez tę treść synchroniczną wydarzenia, do którego ewangelizacja stale się odnosi, ewangelizację trzeba nazwać — w czasie historii — „ponownym rozpoczęciem”; jako że w zmienności sytuacji kulturowych jest głoszone to samo zbawcze wydarzenie i — dzięki skuteczności sakramentalnej „podmiotu” ewangelizacji, czyli Kościoła, uobecniane.

W tym skrzyżowaniu, między diachronią — stawianiem się historii — i synchronią — treścią rekapitulującą wydarzenia — wyłania się nowatorski charakter ewangelizacji. Pierwotna nowość wydarzenia powoduje kryzys osadów kulturowych o charakterze zachowawczym, podczas gdy innowacje kulturowe mogą być okazją do odkrycia nowatorskiej brzemienności nowości pierwotnej.

Z drugiej jednak strony, treść synchroniczna wydarzenia wymaga, by diachroniczna rzeczywistość kulturowa nie zagubiła się w nieciągłości czasowej, lecz by się skupiła i jakby okrzepła w globalnej jedności znaczenia. Stąd potrzeba jakiejś „tradycji” kwalifikowanej — *paradosis* w *ekklelesia* — która by doprowadziła do jedności znaczenia różną, a czasem także rozbieżną rzeczywistość kulturową. Tutaj też wyłania się funkcja Magisterium Kościoła, które — choć w różnych poziomach i kwalifikacjach — czyni kulturowo możliwe, w zmienności diachronii, ponowne rozpoczęcie ewangelizacji.

Oczywiście, „ponowne rozpoczęcie” domaga się podwójnego zobowiązania: odczytania wiary i odczytania kulturowego. Można by nawet mówić o jedynym zobowiązaniu wiary, która się staje kryterium hermeneutycznym kultury i kultury, która krytycznie poddaje się *kenosis*, aby stać się — w otwarciu na transcendencję wydarzenia — hermeneutyką wiary. W ten sposób, ewangelizacja jest ponownym rozpoczęciem wiary w kulturze, a także odnowieniem kultury w wierze.

tłum. ks. Julian Warzecha SAC