

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

Instytut Teologii Dogmatycznej

Michał Zborowski

Nr albumu 082771

Kerygmat w ujęciu o. Raniero Cantalamessy.

Studium dogmatyczno-pastoralne

Rozprawa doktorska napisana
w Katedrze Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego
pod kierunkiem ks. dr. hab. Janusza Lekana, prof. KUL

Lublin 2018

Spis treści

| | |
|--|-----------|
| Wykaz skrótów | 7 |
| Wstęp | 9 |
| 1. Kerygmat - treść i forma na przestrzeni wieków (rys teologiczno-historyczny) | 24 |
| 1.1. Kerygmat przed Jezusem Chrystusem | 26 |
| 1.1.1. Kerygmat w przekazach pozabiblijnych | 27 |
| 1.1.2. Kerygmat proroków Starego Testamentu | 28 |
| 1.1.3. Kerygmat Jana Chrzciciela | 29 |
| 1.2. Kerygmat nowotestamentalny | 31 |
| 1.2.1. Kerygmat Jezusa | 31 |
| 1.2.2. Kerygmat Apostołów | 37 |
| 1.3. Kerygmat od Ojców Kościoła do Soboru Watykańskiego II | 41 |
| 1.3.1. Kerygmat w epoce patrystycznej | 41 |
| 1.3.2. Kerygmat w średniowieczu | 44 |
| 1.3.3. Tradycje chrześcijańskie | 53 |
| 1.3.3.1. Ujęcie prawosławne | 53 |
| 1.3.3.2. Ujęcie protestanckie | 56 |
| 1.3.4. Teologia kerygmatyczna | 59 |
| 1.3.5. Kerygmat, a nauczanie Kościoła, dogmat i teologia | 60 |
| 1.4. Kerygmat od Soboru Watykańskiego II do czasów obecnych | 64 |
| 1.4.1. Kerygmat w nauczaniu papieży | 65 |
| 1.4.1.1. Kerygmat w encyklikach i adhortacjach Jana Pawła II | 66 |
| 1.4.1.2. Kerygmat w encyklikach i adhortacjach Benedykta XVI | 71 |
| 1.4.1.3. Kerygmat w encyklikach i adhortacjach Franciszka | 73 |
| 1.4.2. Kerygmat we współczesnych ruchach kościelnych | 79 |
| 1.4.2.1. Ruch Światło-Życie | 80 |
| 1.4.2.2. Droga Neokatechumenalna | 83 |
| 1.4.2.3. Szkoła Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja | 86 |
| 1.5. Kerygmat w ujęciu o. Raniero Cantalamessy | 89 |
| 1.5.1. Ogólna charakterystyka | 90 |
| 1.5.2. Obrazy kerygmatu | 93 |
| 1.5.2.1. Przedmiotowy wymiar kerygmatu – porównania | 93 |
| 1.5.2.2. Funkcyjny wymiar kerygmatu – porównania | 97 |

| | |
|---|------------|
| 1.5.3. Treść | 103 |
| 1.5.4. Forma..... | 108 |
| 1.5.5. Przyczyny i skutki rozwoju rozumienia kerygmatu | 111 |
| 1.6. Kerygmat eschatologiczny | 116 |
| 2. Kerygmat w dobie nowej ewangelizacji | 121 |
| 2.1. Ewangelizacja i kerygmat | 124 |
| 2.1.1. Cztery fale ewangelizacji | 125 |
| 2.1.1.1. Gleba i siewca pierwszej fali | 127 |
| 2.1.1.2. Gleba i siewca drugiej fali | 129 |
| 2.1.1.3. Gleba i siewca trzeciej fali..... | 131 |
| 2.1.1.4. Gleba i siewca czwartej fali | 134 |
| 2.1.2. Ewangelizacja i keryks | 141 |
| 2.1.2.1. Jezus jest Panem | 142 |
| 2.1.2.1.1. Osoba keryksa | 143 |
| 2.1.2.1.2. Wymiar formalno-materialny | 145 |
| 2.1.2.2. W Duchu Świętym..... | 147 |
| 2.1.2.3. Osobiste świadectwo | 152 |
| 2.1.3. Ewangelizacja, a nowa ewangelizacja | 155 |
| 2.1.3.1. Rozumienie pojęcia..... | 156 |
| 2.1.3.2. Cechy właściwe nowej ewangelizacji..... | 160 |
| 2.1.3.3. Obrazy nowej ewangelizacji..... | 166 |
| 2.2. Rola kerygmatu w kontekście współczesnego świata..... | 169 |
| 2.2.1. Negacja lub zastępowanie Boga i zbawienia..... | 170 |
| 2.2.1.1. Sekularyzm | 170 |
| 2.2.1.2. Scjentyzm..... | 176 |
| 2.2.1.3. Racjonalizm | 183 |
| 2.2.2. Konsekwencje świata bez Boga..... | 189 |
| 2.2.2.1. Utrata poczucia grzechu..... | 189 |
| 2.2.2.2. Swoboda moralna i panseksualizm..... | 191 |
| 2.2.2.3. Skrajny pesymizm..... | 194 |
| 2.2.2.4. Ucieczka na zewnątrz i wszechogarniający hałas..... | 197 |
| 2.2.2.5. Magia i satanizm | 200 |
| 2.2.2.6. Reinkarnacja | 204 |
| 2.3. Zagrożenia kerygmatu | 205 |

| | |
|---|------------|
| 2.3.1. Dogmatyczne | 206 |
| 2.3.1.1. Błędy chrystologiczne | 207 |
| 2.3.1.1.1. Negacja człowieczeństwa | 208 |
| 2.3.1.1.2. Negacja bóstwa | 209 |
| 2.3.1.1.3. Negacja jednej osoby | 214 |
| 2.3.1.2. Przekentowanie lub kwestionowanie wydarzeń paschalnych | 216 |
| 2.3.1.3. Redukcja wymiaru pneumatologicznego | 219 |
| 2.3.1.4. Reistyczne ujęcie kerygmatu | 220 |
| 2.3.1.5. Teologizowanie kerygmatu | 223 |
| 2.3.2. Pastoralne | 224 |
| 2.3.2.1. Niewłaściwa relacja do Słowa | 225 |
| 2.3.2.2. Nieprzyjęcie mądrości Bożej | 227 |
| 2.3.2.3. Wygładzanie przekazu ze względu na odbiorcę | 229 |
| 2.3.2.4. Zastępowanie go innymi formami pomocy | 232 |
| 2.3.2.5. Rezygnacja z głoszenia | 234 |
| 3. Teologiczny wymiar treści kerygmatu | 237 |
| 3.1. Zbawienie | 240 |
| 3.1.1. Teologiczna precyzacja pojęć | 240 |
| 3.1.1.1. Odkupienie | 241 |
| 3.1.1.2. Usprawiedliwienie | 243 |
| 3.1.1.3. Zbawienie | 246 |
| 3.1.1.4. Wzajemne odniesienia | 249 |
| 3.1.2. Soteriologia Cantalamessy | 253 |
| 3.1.2.1. Terminy | 254 |
| 3.1.2.2. Powszechność zbawcza i głoszenie Jezusa | 257 |
| 3.1.2.3. Model soteriologiczny i obrazy zbawienia | 265 |
| 3.1.2.4. Postawy wobec zbawienia | 271 |
| 3.1.3. Treść zbawienia | 276 |
| 3.1.3.1. Aspekt negatywny | 278 |
| 3.1.3.1.1. Wymiar dogmatyczny | 278 |
| 3.1.3.1.2. Wymiar pastoralny | 284 |
| 3.1.3.2. Aspekt pozytywny | 294 |
| 3.1.3.2.1. Wymiar dogmatyczny | 295 |
| 3.1.3.2.2. Wymiar pastoralny | 301 |

| | |
|--|-----|
| 3.2. Misterium męki i śmierci | 304 |
| 3.2.1. Motywacja wydarzeń paschalnych | 305 |
| 3.2.1.1. Miłość | 305 |
| 3.2.1.2. Posłuszeństwo | 309 |
| 3.2.2. Via crucis – via salutis | 313 |
| 3.2.2.1. Cierpienia Getsemani | 314 |
| 3.2.2.2. Cierpienia przed Sanhedrynem | 317 |
| 3.2.2.3. Cierpienia pretorium | 318 |
| 3.2.2.4. Cierpienia krzyża | 320 |
| 3.2.3. Trynitarny wymiar cierpienia | 323 |
| 3.2.4. Śmierć Jezusa w kontekście Paschy | 328 |
| 3.2.4.1. Dwa oblicza Paschy w historii Narodu Wybranego | 329 |
| 3.2.4.2. Od Paschy żydowskiej do Wielkanocy chrześcijańskiej | 331 |
| 3.2.4.3. Dwa oblicza Paschy chrześcijańskiej | 332 |
| 3.2.4.4. Synteza augustiańska – męka i zmartwychwstanie | 334 |
| 3.2.5. Misterium krzyża | 337 |
| 3.2.5.1. Odśłonięcie krzyża w historii zbawienia | 338 |
| 3.2.5.2. Kerymatyczne odśłonięcie krzyża | 343 |
| 3.2.6. Jezus umarł „za mnie” | 346 |
| 3.2.7. Głosić śmierć Jezusa | 352 |
| 3.3. Misterium zmartwychwstania | 356 |
| 3.3.1. Wydarzenie zmartwychwstania | 357 |
| 3.3.1.1. Ujęcie historyczne | 358 |
| 3.3.1.2. Podejście wiary | 362 |
| 3.3.2. Trynitarny wymiar zmartwychwstania | 366 |
| 3.3.2.1. Zmartwychwstanie dziełem Ojca | 367 |
| 3.3.2.2. Zmartwychwstanie dziełem Ducha Świętego | 369 |
| 3.3.3. Jezus zmartwychwstał „dla mnie” | 371 |
| 3.3.4. Głosić zmartwychwstanie | 376 |
| Zakończenie | 388 |
| Bibliografia | 395 |

Wykaz skrótów

| | |
|------------|--|
| AL | Franciszek, Adhortacja apostolska <i>Amoris Laetitia</i> (19.03.2016). |
| ChL | Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Christifideles laici</i> (30.12.1988). |
| CTr | Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Catechesi tradendae</i> (16.10.1979). |
| DA | Sobór Watykański II, <i>Dekret o apostołstwie świeckich "Apostolicam actuositatem"</i> (18.11.1965). |
| DB | Sobór Watykański II, <i>Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele "Christus Dominus"</i> (28.10.1965). |
| DCE | Benedykt XVI, Encyklika <i>Deus caritas est</i> (25.12.2005). |
| DM | Sobór Watykański II, <i>Dekret o działalności misyjnej Kościoła "Ad gentes divinitus"</i> (7.12.1965). |
| EAF | Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Ecclesia in Africa</i> (14.09.1995). |
| EAm | Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Ecclesia in America</i> (22.01.1999). |
| EG | Franciszek, Adhortacja apostolska <i>Evangelii Gaudium</i> (24.11.2013). |
| EN | Paweł VI, Adhortacja apostolska <i>Evangelii nuntiandi</i> (8.12.1975). |
| EO | Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Ecclesia in Oceania</i> (22.11.2001). |
| FR | Jan Paweł II, Encyklika <i>Fides et Ratio</i> (14.09.1998). |
| KDK | Sobór Watykański II, <i>Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes"</i> (7.12.1965). |
| KK | Sobór Watykański II, <i>Konstytucja dogmatyczna o Kościele "Lumen gentium"</i> (21.11.1964). |
| KKK | <i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i> , (11.10.1992). |
| KO | Sobór Watykański II, <i>Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”</i> (18.11.1965). |
| PG | Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Pastores Gregis</i> |

(16.10.2003).

RMi

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Missio* (7.12.1990).

RP

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (2.12.1984).

VD

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, (30.09.2010).

VS

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (6.08.1993).

WSTĘP

„Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (2 Tm 2,4). To wyrażone w Piśmie Świętym pragnienie Boże pozwala zrozumieć całą ekonomię, a później historię zbawienia, w której to Bóg wychodzi i szuka człowieka, aby go spotkać, objawić mu siebie i zaprosić do zbawczej relacji trwającej na wieki. To działanie dokonywało się, i nadal dokonuje, wielokrotnie i na różne sposoby (por. Hbr 1,1). I choć Bóg przemówił do ludzi przez swojego Syna, który stał się człowiekiem i wziął na siebie grzechy wszystkich ludzi, umarł On na krzyżu dla ich wolności, a później zmartwychwstał dla ich usprawiedliwienia i pełni życia, to nadal są tacy, którzy nie przyjęli tego obdarowania. Pomimo tego, że Jezus Chrystus jest Pełnią Objawienia¹, a więc wszystkim, co Bóg chciał zakomunikować oraz w Nim ofiarować człowiekowi, nieustannie zwiększa się liczba tych, którzy Go nie znają, a tym samym nie znają Boga jak również nie doświadczają w swoim życiu rzeczywistości zbawienia².

W takiej sytuacji niezwykle aktualny jest misyjny nakaz Jezusa „idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15) oraz „idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). W związku z tym nie dziwi współczesne nawoływanie Kościoła o zaangażowanie wszystkich wiernych w dzieło głoszenia Chrystusa światu. Nie jest to zwykła posługa, ale realizacja słów Jezusa, który mówił: kto was słucha, Mnie słucha, a kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje (por. Łk 10,16; Mt 10,40; J 13,20). W tym świetle można odkryć, że ewangelizacja i głoszenie Słowa jest jednym ze sposobów wychodzenia Boga ku człowiekowi. To On, Zmartwychwstały i Żyjący, nie tylko jest głoszony, ale sam mówi. Dlatego podczas zwiastowania Dobrej Nowiny urzeczywistnia się łaska Boża, królestwo Boże przychodzi w mocy, a zbawienie staje się udziałem człowieka. Ludzkie serca doświadczają przemiany, zaś Bóg, uznawany dotąd za nieistniejącego lub okrutnego czy obojętnego, staje się bliski i dobry. Głoszenie Dobrej Nowiny, choć jest głupstwem i uchodzi za słabość w oczach świata (por. 1 Kor 1,21.25), staje się narzędziem wprowadzającym w żywą oraz osobową relację z Bogiem. Staje się miejscem spotkania Zmartwychwstałego.

Należy jednak podkreślić, że dzieło ewangelizacji składa się z kilku etapów. Rozpoczyna je głoszenie kerygmatu³, a po nim następuje katecheza, mistagogia i homilia, a także nauczanie

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, [2].

² Por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, [3].

³ Synonimami terminu kerygmat, stosowanymi zamiennie w niniejszej rozprawie, będą takie określenia jak: „pierwsze orędzie”, „pierwsze zwiastowanie Ewangelii”, „jądro Ewangelii”, „głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie”. Będą nimi także sformułowania akcentujące jego treść: „Jezus umarł i zmartwychwstał”, „Jezus umarł za człowieka i zmartwychwstał dla jego usprawiedliwienia” lub czynność jego ogłaszania, czyli:

teologiczne. I choć każde z nich jest formą przekazywania Ewangelii jak również wprowadzania w misterium życia chrześcijańskiego, to jednak istnieją pomiędzy nimi zasadnicze różnice. Bowiem zmieniają się cele przekazu, sposób i metody wyrazu, adresaci przesłania, kontekst i miejsce przepowiadania, a także łaska urzeczywistniająca się w trakcie danej formy głoszenia Ewangelii.

Proklamacja kerygmatu jest podstawą zawierającą samą istotę chrześcijaństwa. Jest to pierwsze zwiastowanie Dobrej Nowiny, której treścią jest zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie, które najprościej można ująć w następujący sposób: Bóg cię kocha, a pełnię tej miłości okazuje ci w Jezusie Chrystusie. On jest Panem i Zbawicielem. Umarł za twój grzech i zmartwychwstał dla twojego usprawiedliwienia. Posyłając swojego Ducha, czyni cię uczestnikiem swojej Paschy oraz wprowadza w pełnię życia w Bogu⁴. Kerygmat jest przekazem pewnych określonych treści, stanowiących „jądro Ewangelii”, ale także formą ich przekazywania – uroczystą i pełną wiary proklamacją. Jest to ogłoszenie Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, opierające się na przekonaniu, że w tym przekazie zawiera się wewnętrzna siła, która jest zdolna zburzyć dla Boga warowne twierdze, udaremnić ukryte knowania jak również wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga (por. 2 Kor 10,4-6). Głoszenie kerygmatu zawsze opiera się na autorytecie Boga, jest umożliwieniem ukazania się Jego łaski oraz boskiej siły miłości i zbawienia.

Pierwszeństwo kerygmatu ma charakter chronologiczny, czyli wskazuje na jego występowanie przed katechezą czy innymi formami przekazu Ewangelii, a także fundamentalny i ontologiczny, ponieważ to w czasie zwiastowania tego orędzia człowiek może po raz pierwszy podjąć świadome decyzje dotyczące swojej relacji z Bogiem. Dlatego to kerygmat konstytuuje chrześcijanina, rodzi do nowego życia⁵. Jest on mową Boga do człowieka, z słuchania której rodzi się wiara (por. Rz 10,17). Jak zauważa Joseph Ratzinger „w formule «wiara rodzi się ze słuchania» wyraża się zasadnicza różnica między wiarą a filozofią. W wierze jest pierwszeństwo słowa przed myślą. W filozofii myśl wyprzedza słowo, jest wynikiem rozważania, które następnie usiłujemy ująć w słowa. Wiara natomiast przychodzi do człowieka z zewnątrz. Nie jest ona czymś wymyślonym, ale jest tym, co zostało mi powiedziane, co do mnie przychodzi jako coś, co nie zostało ani nie mogło być przeze mnie wymyślone, wzywa i zobowiązuje”⁶. Dzięki

„głoszenie”, „zwiastowanie”, „proklamowanie”, czy „przepowiadanie”. Zob. K. Panuś, *Terminy stosowane w dziejach Kościoła na oznaczenie przepowiadania*, „Analecta Cracoviensia” 33 (2001), s. 519-540; R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015; A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, Częstochowa 1989.

⁴ Por. G. Ryś, *Przedmowa*, w: R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 9.

⁵ W znaczeniu przedsakramentalnym lub w sensie odnowienia łaski otrzymanych wcześniej sakramentów, jej subiektywnego uświadomienia i przyjęcia.

⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 2006, s. 89-90.

tej perspektywie można jeszcze dokładniej zrozumieć wyjątkową rolę kerygmatu oraz jego prymat. To pierwsze, głoszenie jest niczym innym jak przychodzeniem łaski z zewnątrz, Słowem Boga przejmującego inicjatywę, przychodzącego z przekazem, który nawołuje, pociąga i wzywa.

Skoro wzrasta liczba osób niewierzących i nieznających Chrystusa, a Kościół odczytuje to jako znak czasu i wzywa do wzmożenia wysiłków na rzecz głoszenia Ewangelii, wydaje się czymś koniecznym powrócić do pierwszego orędzia i pochylić się zarówno w wymiarze teoretycznym jak i praktycznym nad rzeczywistością tak fundamentalną dla wiary i zbawienia wiecznego. Bowiem istnieją osoby, które nie spotkały Boga, ponieważ orędzie nie było głoszone wcale, albo, co gorsze, było głoszone w sposób niewłaściwy⁷. Nie urzeczywistniało łaski, nie było mową Boga do człowieka. Ów podwójny dramat, związany z rzeczywistością przekazu, opisał w jednym ze swych opowiadań Franz Kafka. „Cesarz wysłał do ciebie, właśnie do ciebie, nędznego poddanego z najdalszego zakątka imperium; właśnie do ciebie cesarz ze swego łoża śmierci wysłał wiadomość. Kazał uklęknąć posłańcowi przy łożu i wyszeptał mu do ucha przesłanie; tak bardzo zależało mu na jego treści, że kazał je z kolei sobie powtórzyć na ucho. Dokładność wiadomości potwierdził skinieniem głowy i odprawił posłańca”⁸. Dalszy ciąg opowiadania jest gorzki i pesymistyczny, jak wszystko, co wyszło spod pióra tego pisarza. Gонец na próżno stara się utorować sobie drogę, aby opuścić zamek, ponieważ tłum poddanych i wszędzie zalegające gruzy stają mu na przeszkodzie. Opowiadanie kończy się opisem światła reflektora skierowanego na anonimowego adresata, który w oddali siedzi na parapecie okna i w zapadającym zmroku śni o królewskim przesłaniu.

Przeszkody, które napotyka posłaniec można odczytywać dwojako. Po pierwsze jako coś, co blokuje przekaz orędzia, jakaś zawada czy trudność w wyniku której przesłanie ostatecznie nie jest głoszone. Po drugie owe przeszkody mogą być symbolem zbytniego zagłębienia się w szczegóły, kolejne znaczenia, dodatkowe myśli, które w konsekwencji również prowadzą do tego, że przesłanie nie dociera do odbiorcy. Zawsze jest bowiem coś, co jeszcze można odkryć. A nawet gdyby w końcu udało się je ogłosić, to w tak nabrzmiałej i zmienionej treści nikogo już nie zainteresuje, gdyż nie jest już przesłaniem króla. To porównanie można zatem odnieść do tego, co zostało zasygnalizowane, a mianowicie, że niewiara często wynika z faktu, że orędzie nie było głoszone albo zwiastowano je w niewłaściwy sposób.

Widać więc, że refleksja nad kerygmatem we współczesnym świecie, nieuchronnie zmierza do odnalezienia takiego mistrza i przewodnika, który jest jednocześnie teoretykiem jak i praktykiem. Z jednej strony wyjaśni teologiczne znaczenie kerygmatu, objaśni sposób jego działania, naświetlając teorię kerygmatu i reguły ewangelizowania. Z drugiej strony kogoś, kto

⁷ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 117.

⁸ F. Kafka, *Wiadomość od cesarza*, tłum. A. Wołkowicz, „Literatura na świecie” 187 (1987) nr 2, s. 33-34.

sam posługuje się kerygmatem na co dzień oraz głosi to orędzie. Ponadto, kogoś, kto jest ewangelizatorem, ale stał się nim poprzez własne doświadczenie ewangelizacji. Potrzeba takiego eksperta, który dokona niezbędnej syntezy pomiędzy refleksją teoretyczną a praktyką, który umie wypośrodkować nadmierne zagłębianie się w dogmaty z całkowitym i bez reszty zaangażowaniem się w duszpasterstwo. Kogoś kto będzie posłańcem docierającym do adresata z Dobrą Nowiną oraz nauczy innych jak to zrobić skutecznie. Kimś takim bez wątpienia jest włoski teolog i kaznodzieja Domu Papieskiego, kapucyn o. Raniero Cantalamessa.

Vinicio Cantalamessa urodził się 22 lipca 1934 roku w Colli del Tronto w regionie Marche, jako czwarte z pięciorga dzieci Giuseppe i Lavinii Cantalamessów. Po ukończeniu *ginnasio superiore*⁹ wstąpił do nowicjatu Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów, gdzie złożył pierwsze śluby i przyjął imię Raniero. W 1958 roku w Loreto otrzymał święcenia prezbiteriatu, a jego przełożeni wysłali go na studia teologiczne do Fryburga, które ukończył z wyróżnieniem, uzyskując tytułu doktora teologii na podstawie dysertacji *La cristologia di Tertulliano*. Bezpośrednio po nich rozpoczął kolejne studia, tym razem z literatury klasycznej, na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie. Wraz z ich ukończeniem na podstawie rozprawy *L'omelia in S. Pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella secondo metà del II secolo*, został tam zatrudniony jako profesor historii wczesnego chrześcijaństwa, a później kierownik całego wydziału. Wraz z profesorem Giuseppe Lazzatim¹⁰ zainicjował czasopismo naukowe *Studia Patristica Mediolanensia* wydawane do chwili obecnej¹¹. W latach 1975-1981 był członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Punktem zwrotnym w życiu ojca Cantalamessy był wyjazd do Stanów Zjednoczonych w 1977 roku, gdzie najpierw uczestniczył w kongresie charyzmatycznym, a później w licznych spotkaniach grup ewangelizacyjnych. Jak sam przyznaje nie był zwolennikiem ruchu charyzmatycznego, spontanicznego uwielbienia czy wznoszenia rąk¹², jednak to właśnie podczas takich zgromadzeń doświadczył osobistego spotkania z Bogiem i chrztu w Duchu Świętym¹³. Te

⁹ To rodzaj szkoły w systemie szkolnictwa włoskiego nazywany dziś *la scuola secondaria di secondo grado* lub *scuola superiore* czy *scuola media superiore*. Jest to szkoła obowiązkowa dla młodzieży we Włoszech, obejmująca drugi etap kształcenia.

¹⁰ Sługa Boży Giuseppe Lazzati (1909-1986) – polityk deputowany do włoskiego parlamentu, działacz społeczno-religijny, profesor i dziekan Wydziału Literatury i Filozofii, a później rektor Uniwersytetu Najświętszego Serca w Mediolanie, założyciel Świeckiego Instytutu Chrystusa Króla (*Istituto Secolare Cristo Re*). Poświęcał się także na rzecz formacji laikatu i apostołstwa wychowawczego młodzieży, prowadząc liczne kursy formacyjne i refleksje nad Pismem Świętym.

¹¹ Zob. <http://www.vitaepensiero.it/vita-e-pensiero/libri-collana-studia-patristica-mediolanensia-44348.html> [dostęp: 9.06.2018].

¹² Por. A.M. Valli, *Il bambino che portava acqua. Una vita a servizio della Parola*, Milano 2014, s. 30.

¹³ Por. A.M. Valli, *Il bambino che portava acqua. Una vita a servizio della Parola*, Milano 2014, s. 32-33. Więcej na temat chrztu w Duchu Świętym zob. H. Mühlen, *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, t. 1, Kraków 1985, s. 148-162; B. Dembowski, *Czym jest „chrzest w Duchu Świętym”?*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 31-40; P.W.

wydarzenia całkowicie zmieniły jego życie. Po powrocie do Włoch doświadczył silnego przynaglenia, aby zostawić wszystko i całkowicie poświęcić się głoszeniu Ewangelii. Uzyskał na to zgodę swoich przełożonych dopiero po roku próby. Wtedy zrezygnował z pracy na uczelni i powierzył swoją przyszłość Bogu. W 1980 roku papież Jan Paweł II mianował go kaznodzieją Domu Papieskiego (*pontificiae aulae orator*)¹⁴, od tamtej pory do jego głównych obowiązków należy głoszenie kazań dla papieża i Kurii Rzymskiej w każdy piątek okresu Adwentu i Wielkiego Postu. Funkcję tę pełni do dzisiaj, służąc swoim przepowiadaniem kolejnym trzem papieżom: Janowi Pawłowi II, Benedykowi XVI i Franciszkowi.

Poświęcenie się służbie głoszenia spowodowało ograniczenie publikacji i wykładów o charakterze ściśle naukowym. Jednak zdobyta wiedza i przygotowanie stały się podstawą do niezliczonej liczby konferencji, rekolekcji i homilii głoszonych na całym świecie. Dodatkowo ten niestrudzony kaznodzieja przez ponad czterdzieści lat prowadził program we włoskiej telewizji RAI, w którym objaśniał słowa Ewangelii¹⁵. Większość jego wystąpień została spisana, opublikowana, a później przetłumaczona na wiele języków. Działalność o. Cantalamessy zostało doceniona przyznaniem mu dwóch doktoratów *honoris causa* Uniwersytetu Notre Dame w Stanach Zjednoczonych i Uniwersytetu w Maceracie.

Dorobek teologiczny o. Raniero Cantalamessy można podzielić na kilka zasadniczych grup. Pewną sugestią w tej materii jest podział zaproponowany przez Francesco Nerię we wstępie do jego wywiadu z włoskim teologiem¹⁶. Według niego dzieła o. Cantalamessy można pogrupować na: prace poświęcone Ojcom Kościoła¹⁷, homilie na Ewangelie niedzielne wygłoszone w programach telewizyjnych (i później opublikowane)¹⁸, cykle rekolekcji w Domu Papieskim wygłoszone w czasie Adwentu i Wielkiego Postu (stanowiące największą ilościowo

Chlondowski, *Chrzest w Duchu Świętym a sakramenty chrztu i bierzmowania*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 175-189.

¹⁴ Kaznodzieja Domu Papieskiego nazywany bywa także kaznodzieją pałacu apostolskiego lub kaznodzieją apostolskim. Urząd ten, włączający powołanego do tzw. rodziny papieskiej, ustanowiony został przez papieża Pawła IV konstytucją *Concionatorem apostolicum* w 1555 roku i przysługiwał każdorazowo kapłanowi mianowanemu przez papieża. W roku 1743 urząd kaznodziei Domu Papieskiego papież Benedykt XIV na stałe powierzył zakonowi kapucynów (w brewe *Inclitum Fratrum Minorum Capuccinorum*). Od tamtej pory, aż do chwili obecnej, to właśnie członkowie tego zakonu służą głoszeniem Słowa Bożego dla papieża i Kurii Rzymskiej. Zob. J. Duchniewski, *Kaznodzieja Apostolski*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1301-1302.

¹⁵ Por. <http://www.cantalamessa.org/> [dostęp: 29.04.2016]

¹⁶ Zob. F. Neri, Raniero Cantalamessa. *La teologia al servizio dell'evangelizzazione*, Italia Francescana 80 (2005) s. 157-174.

¹⁷ W większości są one nieprzetłumaczone na język polski. Zob. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962; R. Cantalamessa, *L'omelia in S. Pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella secondo metà del II secolo*, Milano 1967; R. Cantalamessa, *Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo*, Milano 1976; R. Cantalamessa, *La Pasqua della nostra salvezza*, Bologna 1984.

¹⁸ Zob. R. Cantalamessa, *Rozgłaszajcie na dachach*, Wrocław 1998; R. Cantalamessa, *Nauczał w szabat*, Wrocław 2001; R. Cantalamessa, *Przechodzi Jezus z Nazaretu*, Wrocław 2000; R. Cantalamessa, *Zarzućcie sieci A. Część I*, Wrocław 2004; R. Cantalamessa, *Zarzućcie sieci A. Część II*, Wrocław 2004; R. Cantalamessa, *Zarzućcie sieci B. Część I*, Wrocław 2002; R. Cantalamessa, *Zarzućcie sieci B. Część II*, Wrocław 2002; R. Cantalamessa, *Zarzućcie sieci C. Część I*, Wrocław 2003; R. Cantalamessa, *Zarzućcie sieci C. Część II*, Wrocław 2003.

grupę prac włoskiego teologa)¹⁹, teksty dotyczące duchowości franciszkańskiej²⁰ oraz materiały poświęcone dialogowi ze współczesną kulturą²¹. Wydaje się jednak, że do tego podziału należałoby dodać również dokumenty opublikowane przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, której o. Raniero był członkiem w latach 1975-1981²², a także liczne wywiady książkowe i telewizyjne²³ oraz niezliczoną liczbę konferencji²⁴ i rekolekcji wygłoszonych na całym świecie, które później doczekały się publikacji przez lokalne wydawnictwa²⁵.

Teologia włoskiego kapucyna jest znana i doceniana przez wielu teologów, a także przez *Magisterium Ecclesiae*. Zdaje się to potwierdzać sam fakt mianowania o. Cantalamessy członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, czy kaznodzieją Domu Papieskiego, jak również fakt licznych specjalistów powołujących się na jego prace. Wśród nich można wyliczyć Anselmo Dalbesio, Józefa Warzeszaka, Veronikę Gaspar, Veronikę Roldan, Andrzeja Tomkiela, Antoniego Jozafata Nowaka, Teresę Paszkowską, Ksawerego Knotza, Francesco Lambasiego i wielu innych²⁶. Ponadto, cieszący się wielką estymą wśród teologów całej Kurii Rzymskiej dla której głosi rekolekcje Adwentowe i Wielkopostne, o. Raniero Cantalamessa jest także wielkim autorytetem w dziedzinie duszpasterskiej, zwłaszcza przepowiadania Słowa

¹⁹ Zob. R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995; R. Cantalamessa, *Kochać Kościół. Medytacje nad Listem do Efezjan*, Ząbki 2004; R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012; R. Cantalamessa, *Sulle spalle dei giganti. Le grandi verità della fede mediate e vissute con i Padri della Chiesa*, Milano 2014; R. Cantalamessa, *Due polmoni, un unico respiro. Oriente e Occidente di fronte ai grandi misteri della fede*, Citta del Vaticano 2015; R. Cantalamessa, *Perché nulla vada perduto*, Milano 2016. Autor dysertacji wymienia jedynie niektóre prace włoskiego teologa.

²⁰ Zob. R. Cantalamessa, *Pochwalony bądź, Panie mój, ze wszystkimi Twymi stworzeniami. Piękno i Tajemnica Paschalna w doświadczeniu św. Franciszka z Asyżu*, w: R. Cantalamessa, C.M. Martini, *Radość doskonała płynie z Krzyża. Święty Franciszek przemawia do kapłanów i wiernych*, Kraków 2011; R. Cantalamessa, *Franciszek z Asyżu. Prorok Adwentu*, Kraków 2014.

²¹ R. Cantalamessa, S. Lyonnet, *Il Cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971; R. Cantalamessa, *Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e culture*, Milano 1976.

²² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1976), *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1977), *Doktryna chrześcijańska o sakramencie małżeństwa* (1977), *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 55-150.

²³ F. Neri, *Raniero Cantalamessa. La teologia al servizio dell'evangelizzazione*, Italia Francescana 80 (2005) s. 157-174; A.M. Valli, *Il bambino che portava acqua. Una vita a servizio della Parola*, Milano 2014, R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998; w programie *SOUL* interwista di Monica Mondo https://www.youtube.com/watch?v=BbfQNSm_ppk [dostęp: 6.06.2018], rozmowa ks. K. Wonsa *Głosić żywe Słowo*, wywiad z o. Cantalamessą nagrany w ramach Dziedzińca Mistrzów Duchowych.

²⁴ W 2008 roku o. Raniero Cantalamessa był gościem Jesiennych Międzynarodowych Dni Biblijnych – „Nie samym chlebem żyje człowiek” (Pwt 8,3). Słowo Boże w życiu i misji Kościoła, organizowanych przez Instytut Nauk Biblijnych KUL. Podczas tego sympozjum wygłosił dwie konferencje: „Jezus zaczął głosić”. – *Słowo Boże w życiu Chrystusa i w misji Kościoła* oraz „Litera zabija Duch ożywia”. *Lektura duchowa Biblii*. Zob. *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009.

²⁵ Zob. R. Cantalamessa, *Da Gerusalemme a Emmaus e ritorno*, Roma 2010; R. Cantalamessa, *Amati sino alla fine*, Roma 2012; R. Cantalamessa, *Życie w mocy Ducha*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 32 (2006); R. Cantalamessa, *List do wszystkich wierzących*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 69 (2015).

²⁶ Por. P. Chlondowski, *Pneumatologia Raniera Cantalamessy*, Lublin 2013, [maszynopis pracy doktorskiej] BKUL.

Bożego. Ponadto, jak stwierdza A.M. Valli, nazwisko „Cantalamessa” stało się niemal synonimem głoszenia Ewangelii²⁷.

W próbie lepszego odczytania osoby o. Raniero Cantalamessy, a przez to zrozumienia jego teologii i posługi, nieocenioną rolę pełnią jego własne wypowiedzi. W czasie jednego z głoszeń dla Jana Pawła II, nawiązując do pewnego wydarzenia z czasów wojny, wspominał, że podczas żniw wraz z kuzynami był odpowiedzialny za ciągłe donoszenie wody żniwiarzom. Na nasz widok – opowiada o. Raniero – wszyscy się prostowali, ocierali pot z czoła i łapczywie pili całość karafki. Dziś zauważam, że przez całe życie pełnię posługę, którą robiłem jako dziecko – przynoszę wodę do żniwiarzy. Zmienił się tylko żniwiarze, którymi są dziś robotnicy winnicy Pana i woda, którą im podaję. Obecnie jest nią Słowo Boże²⁸. Natomiast komentując uzdrowienie przy sadzawce Betesda (zob. J 5,1-18) włoski teolog odkrywa rolę głoszącego w postaci anioła. Ma on swym zwiastowaniem Ewangelii poruszyć ludzkie serca i wzbudzić wiarę prowadzącą do uzdrowienia. Swoją posługę proklamowania Słowa Bożego traktuje więc jako służbę na rzecz uzdrowienia, a siebie jako, z jednej strony anioła poruszającego wodę, a z drugiej sługę wprowadzającego do niej²⁹. Otwarcie przyznaje, że chciałby wnieść mały wkład w głoszenie Chrystusa w dzisiejszych czasach. Mając na względzie nową falę ewangelizacji, przygotowującą trzecie tysiąclecie od narodzin Chrystusa, potrzeba, jego zdaniem, nie tylko specjalistów od chrystologii, ale przede wszystkim „ludzi rozmiłowanych w Jezusie, którzy potrafią mówić o Nim i przygotować Mu drogi z tą samą pokorą i tą samą żarliwością, z jaką uczynił to po raz pierwszy Poprzednik Jan Chrzciciel”³⁰. Posługa głoszącego jest więc dla niego owocem zażyłej relacji miłości z Jezusem, pełnej pasji i zaangażowania. Jest przygotowywaniem drogi oraz umożliwieniem spotkania z Chrystusem, dokonującym się w trakcie głoszenia kerygmatu. W związku z tym, w jednym z wywiadów telewizyjnych stwierdza nawet, że woli mówić o sobie bardziej jako *annunciatore* niż *predicatore*³¹. Jest on tym, który zwiastuje,

²⁷ Por. A.M. Valli, *Il bambino che portava acqua. Una vita a servizio della Parola*, Milano 2014, s. 8.

²⁸ Por. A.M. Valli, *Il bambino che portava acqua. Una vita a servizio della Parola*, Milano 2014, s. 13.

²⁹ E. Tardif, P. Madre, J. Pliya, R. Cantalamessa, *Modlitwa pełna wiary*, Kraków 1996, s. 83-84.

³⁰ Po tym stwierdzeniu, przytacza krótkie opowiadanie Kierkegaarda: „Bóg, który stworzył męża i niewiastę, urobił potem bohatera i poetę albo mówcę. A poeta nie umie nic czynić, jak tamten czyni, umie tylko podziwiać, miłować bohatera i cieszyć się jego istnieniem. I jest przy tym szczęśliwy nie mniej niż tamten, ponieważ bohater staje się jak gdyby lepszą jego częścią, w której jest zakochany, i cieszy się, a chociaż nie jest to on sam, jednak miłość jego jest godna podziwu. Staje się geniuszem pamięci i nic nie może uczynić, aby nie pamiętał o tym, co uczynił, nic uczynić, aby nie podziwiał czynów; nie ma nic własnego, ale czuwa nad tym, co mu jest powierzone. Idzie za popędem serca, ale kiedy już znalazł to, czego szukał, wędruje wtedy od drzwi do drzwi każdego człowieka z pieśnią swą i oracją, aby wszyscy jak on podziwiali bohatera i byli z niego dumni, jak on jest dumny. Takie jest jego zajęcie, jego pokorny trud, taka jest jego wierna służba, słaba w domu bohatera” (R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 10-11). I jak sam dodaje: „Byłbym szczęśliwy, gdyby choć jeden młody człowiek po lekturze tych refleksji poczuł powołanie do stania się jednym z tych poetów i piewców, którzy będą chodzić od drzwi do drzwi, od miasta do miasta i głosić imię i miłość Chrystusa, jedyne prawdziwego bohatera świata i historii. Jedyne ponieważ będącego także Bogiem” (R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 11).

³¹ Zob. https://www.youtube.com/watch?v=BbfQNSm_ppk [dostęp: 9.06.2018].

ogłasza Dobrą Nowinę, obwieszcza i proklamuje zbawienie w Jezusie, aniżeli tym, który poucza, głosi kazania, czy prawi morały. Według niego tylko takie przepowiadanie daje życie. Dlatego posługę głoszącego kerygmat utożsamia z rodzeniem do nowego życia, sam zaś stwierdza, że nie ma innej ambicji poza tą, aby w swej małości być jedną z tych akuserek, dzięki której Chrystus narodzi się w człowieku³². Z tych zaledwie kilku sformułowań i porównań wyrasta obraz człowieka niezwykle pokornego, traktującego swoją posługę jako służbę, a nie zaszczyt. Ojciec Raniero jawi się jako osoba całkowicie wsłuchana w Jezusa i głosząca Go z miłości do Niego, chcąc tylko tego, aby inni mogli doświadczyć nowego życia w Bogu wysłużonego w misterium paschalnym. Dlatego gotów jest rezygnować z mądrości ludzkiej i form nauczania, w których widoczne byłoby jego wykształcenie, na rzecz głupstwa głoszenia Słowa (por. 1 Kor 1,21). Ten aspekt świadczy dobitnie, że odkrył on osobiście wartość pierwszego głoszenia, doświadczył jego zbawczej mocy i tym pragnie służyć innym.

Biorąc to wszystko pod uwagę nie może dziwić fakt, że coraz więcej teologów czyni dorobek tego włoskiego kapucyna przedmiotem swoich badań naukowych. W języku polskim pojawiają się artykuły naukowe dotyczące teologii o. Cantalamessy³³, a na uniwersytetach powstało już szesnaście prac magisterskich i jedna dysertacja doktorska poświęconych jego dorobkowi³⁴. Zasadniczo dotyczą one dwóch rzeczywistości: zagadnień moralno-duchowych i

³² Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 158-159.

³³ A. Maliszewska, *Tajemnica Osoby Chrystusa w ujęciu Raniero Cantalamessy*, „Teologia Młodych” 1 (2012), s. 54-66; M. Zborowski, *Rola aklamacji „Jezus Panem” w teologii kerygmatycznej. Studium na podstawie twórczości o. Raniero Cantalamessy*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 449-465.

³⁴ Na Uniwersytecie Śląskim: A. Maliszewska, *Mysterium Christi w ujęciu Raniero Cantalamessy*, Katowice 2009, [maszynopis pracy magisterskiej] BTUŚ/ A: 02999 3000001854197; J. Ostyński, *Kerygma jako centrum chrześcijańskiego przepowiadania na podstawie nauczania ojca Raniero Cantalamessy OFM*, Katowice 2011, [maszynopis pracy magisterskiej] BTUŚ/ A: 03251 3000001966647; M. Szymura, *Ideal chrześcijanina w homiliach niedzielnych Raniero Cantalamessy opublikowanych w języku polskim*, Katowice 2013, [maszynopis pracy magisterskiej] BTUŚ/ A: 03663 3000002084005. Na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego: P. Stępiak, *Wiara Maryi w ujęciu Raniero Cantalamessy*, Warszawa 2001, [maszynopis pracy magisterskiej] BUKSW sygn. 141214; M. Popielewicz, *Rola Ducha Świętego w życiu duchowym chrześcijanina według Raniera Cantalamessy*, Warszawa 2004, [maszynopis pracy magisterskiej] BUKSW sygn. 145753; A. Bartkiewicz, *Działanie Ducha Świętego w stworzeniu w ujęciu Raniera Cantalamessy*, Warszawa 2005, [maszynopis pracy magisterskiej] BUKSW sygn. 148095; K. Krzyżostaniak, *Teologia grzechu w świetle wybranych pism Raniero Cantalamessy*, Warszawa 2007, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych UKSW; M. Wydra, *Wizja życia moralnego w świetle prac Raniero Cantalamessy*, Warszawa 2008, [maszynopis pracy magisterskiej] BUKSW sygn. 154772; Ł. Grelewicz, *Dążenie do doskonałości religijno-moralnej jako powinność chrześcijańska: studium teologiczne w świetle pism Raniero Cantalamessy*, Warszawa 2009, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych UKSW; A. Wilmowicz, *Teologia krzyża według Raniero Cantalamessy*, Warszawa 2009, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych UKSW; K. Czapiewska, *Teologia grzechu w świetle pism Raniero Cantalamessa*, Warszawa 2009, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych UKSW; I. Jarecka, *Czystość, ubóstwo i posłuszeństwo w świetle pism Raniero Cantalamessy*, Warszawa 2010, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych UKSW; A. Jarosławska, *Rola Eucharystii w życiu chrześcijanina na podstawie nauczania o. Raniero Cantalamessy OFM Cap*, Warszawa 2016, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych UKSW. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II: G. Piotrowski, *Hymn Veni Creator według R. Cantalamessy*, Lublin 2004, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych KUL; T. Rogaliński, *Życie jako dar: Studium na podstawie myśli pneumatologicznej Raniero Cantalamessy OFM Cap*, Lublin 2009, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych KUL; M. Kłysz, *Doświadczenie Pięćdziesiątnicy na podstawie pism o. Raniero Cantalamessy OFM Cap*, Lublin 2015, [maszynopis pracy magisterskiej], archiwum prac dyplomowych KUL; P. Chlondowski,

teologii Ducha Świętego. Wyjątkami są dwie prace jedna dotycząca misterium Chrystusa, a druga zagadnienia kerygmatu. Jednak analizę dokonaną w pracach magisterskich, z przyczyn formalnych, należy uznać za aspektową i nie oddającą w pełni myśli teologicznej Cantalamessy. Jedynie dysertacja doktorska o. Chlondowskiego jako pierwsza, spełnia kryterium systematycznego i integralnego studium obejmującego teologię, w tym przypadku w aspekcie pneumatologicznym, włoskiego kapucyna.

Należy zauważyć, iż poza wspomnianą pracą magisterską, pana Jarosława Ostryńskiego, nie istnieje żadne opracowanie rzeczywistości kerygmatu w ujęciu włoskiego teologa, która w działalności teologiczno-duszpasterskiej o. Cantalamessy zajmuje centralne miejsce i wyznacza styl jego posługi. W dodatku sam autor w zakończeniu swej pracy stwierdza, że „temat nie został w pełni wyczerpany, co sprawia, że dalsze badania mogą być prowadzone np. w pogłębianiu poszczególnych doktrynalnych elementów kerygmatu”³⁵. Ta wskazówka autora, jak również jego analizy oparte jedynie o polskie publikacje włoskiego teologa, w zupełności uprawniają do podjęcia tej kwestii w niniejszej dysertacji. Nie będzie to już wycinkowe, czy pobieżne opracowanie rzeczywistości kerygmatu w dorobku naukowym i duszpasterskim Cantalamessy, ale całościowe studium dogmatyczno-pastoralne.

Myśl kerygmaticzna jest obecna niemal we wszystkich publikacjach o. Raniero Cantalamessy. Jest ona bowiem pewnym stylem prowadzenia refleksji teologicznej i prezentacji różnych zagadnień. Niemniej, można wskazać pozycje, w których zagadnienie to obecne jest nie tylko formalnie, ale również materialnie. Do najważniejszych bezspornie należy komentarz do listu św. Pawła do Rzymian *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*. Według Cantalamessy „list ten jest idealnym narzędziem nowej ewangelizacji (...). Wskazuje drogę: od starego życia w grzechu i śmierci do bycia nowym stworzeniem w Chrystusie; od życia «dla siebie» do życia «dla Pana» (por. Rz 14,7n). Posiada dynamizm i przebieg paschalnego exodusu”³⁶. Jest więc jednocześnie kerygmatem, ale i wyjaśnieniem i pogłębieniem jego treści. Poza tą pozycją innymi znaczącymi dziełami są: *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, kreśląca rzeczywistość kerygmaticznego przepowiadania Dobrej Nowiny, jak również *Tajemnica Wielkanocy* i *Tajemnica chrztu*, w których następuje pogłębienie treści wydarzeń paschalnych. Niezwykle cenna jest także praca *Przygotujcie drogi Pańskie*, będąca przygotowaniem do Wielkiego Jubileuszu 2000 roku oraz nieprzetłumaczona jak dotąd na język polski pozycja *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, która jest namysłem nad

Pneumatologia Raniera Cantalamessy, Lublin 2013, [maszynopis rozprawy doktorskiej], archiwum prac dyplomowych KUL. Dysertacja o. Chlondowskiego została opublikowana. Zob. W. Chlondowski, *Spełniona obietnica. Kim jest i jak działa Duch Święty?*, Cieszyn 2016.

³⁵ J. Ostryński, *Kerygma jako centrum chrześcijańskiego przepowiadania na podstawie nauczania ojca Raniero Cantalamessy OFM*, Katowice 2011, s. 85, [maszynopis pracy magisterskiej] BTUŚ/ A: 03251 3000001966647.

³⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 13.

rzeczywistością ewangelizacji, głoszenia kerygmatu oraz kontekstu współczesnego świata. To są wiodące pozycje. Jednak wątek kerygmatu pełni istotną rolę w wielu publikacjach włoskiego teologa, co znajdzie swoje odzwierciedlenie w niniejszej dysertacji. Zgodnie z metodą teologii dogmatycznej, obok pism omawianego teologa, do źródeł dysertacji zalicza się również Biblię, dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz pisma Ojców Kościoła. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia³⁷. Literaturą pomocniczą będą monografie teologiczne oraz artykuły naukowe odnoszące się do kwestii kerygmatu lub poszczególnych zagadnień omawianych w całej pracy. Sporadycznie autor będzie powoływał się na pozycje popularno-teologiczne i nienaukową literaturę religijną dotyczącą kerygmatu.

U podstaw podjęcia zagadnienia kerygmatu w dorobku naukowym o. Raniero Cantalamessa znajduje się kilka, powiązanych ze sobą powodów. Przede wszystkim jest nim brak naukowych opracowań bogatej spuścizny włoskiego kapucyna w tym temacie, a także umiejętne łączenie i wyjaśnianie przez niego aspektów dogmatycznych i pastoralnych pierwszego orędzia. Należy bowiem zauważyć, że istnieje pewna dysproporcja w refleksji nad rzeczywistością kerygmatu, w której większość publikacji ma zdecydowanie bardziej wymiar pastoralny. Ponadto, nierzadko są to wydawane oddolnie materiały, które zawierają opis doświadczenia wspólnoty, czy model głoszenia Dobrej Nowiny praktykowany w jakimś ruchu, czy grupie religijnej, jednak często bez odpowiedniego uporządkowania i właściwego odniesienia do źródeł teologicznych. Wyzwaniem jest także ogromny zalew literatury protestanckiej, która z wiadomych przyczyn nie uwzględnia katolickiej doktryny. Jako konkretny problem jawi się niewątpliwie pojmowanie głównej treści pierwszego orędzia, czyli rzeczywistości zbawienia, a także rozumienie jego realizacji w życiu człowieka. Poza tym, nie można nie wspomnieć o zamieszaniu terminologicznym związanym z terminami kerygmat i ewangelizacja, które wielokrotnie bywają używane do określenia rzeczywistości, których wcale nie oznaczają. Na koniec warto zwrócić uwagę na *signum temporis* jakim jest współczesny kontekst przepowiadania Ewangelii. Jest to świat zsekularyzowany, ateistyczny, a jednocześnie pełen sekt, pseudoduchowości, magii i coraz większej ilości osób nieznających Chrystusa, przez co w swej istocie, jak zauważa Cantalamessa, niczym nie różniący się od pogańskiego świata, w którym żyli Apostołowie i w którym skuteczną metodą ewangelizacji oraz przemiany świata było proklamowanie kerygmatu³⁸. Wydaje się więc, że odpowiedzią na współczesny brak wiary jest powrót do pierwotnego orędzia i zwiastowania w mocy Ducha Świętego zbawienia w Jezusie Chrystusie. Wszystkie wymienione argumenty, wskazujące pilną potrzebę namysłu zarówno dogmatycznego, jak i pastoralnego, spowodowały skoncentrowanie się na

³⁷ W pracy korzystano z IV wydania Biblii Tysiąclecia, Poznań 2003.

³⁸ Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 15; 76-77.

rzeczywistości kerygmatu oraz podjęcie tego zagadnienia w oparciu o dorobek teologiczny, łączącego w sobie doświadczenie akademickie i praktykę duszpasterską, o. Raniero Cantalamessy.

Problemem badawczym niniejszej dysertacji jest studium nad rzeczywistością kerygmatu w ujęciu o. Cantalamessy. Chodzi o integralne ujęcie tego zagadnienia w usystematyzowanej formie, której włoski teolog nie zaprezentował w żadnej publikacji, ukazanie jej inspiracji, zasadniczych treści oraz oryginalnych i ważkich myśli. Z problemem głównym wiążą się następujące problemy szczegółowe (zawarte w pytaniach): jakie są źródła teologii włoskiego teologa? W jakiej mierze doświadczenie ewangelizacji, mające tak znaczący wpływ na jego życie, przejawia się w jego twórczości? Jakie jest znaczenie kerygmatu? Czy można jeszcze coś nowego powiedzieć na ten temat? A jeśli tak, to które z myśli włoskiego teologa należy uznać za szczególne nośne, warte podjęcia i dalszego namysłu? Czy rozumienie kerygmatu w tradycji katolickiej jest zbieżne z innymi tradycjami chrześcijańskimi i może być przestrzenią współpracy ekumenicznej? W jaki sposób Cantalamessa rozumie i głosi kerygmat? Czy jego teologia wpisuje się w dzieło nowej ewangelizacji i perspektywę kerygmatycznie zorientowanej dogmatyki? W jakiej mierze jest kontynuacją teologii kerygmatycznej? A wreszcie, czy cała jego teologia zgodna jest ze współczesnymi kierunkami nauczania Kościoła katolickiego? Czy ma jakiegokolwiek przełożenie na życie codzienne chrześcijanina? Gruntowne zaprezentowanie zagadnienia pierwszego orędzia i odpowiedź na powyższe pytania pozwolą stwierdzić, czy namysł o. Cantalamessy wnosi coś do istniejącego stanu badań.

O. Raniero Cantalamessa uważa, że najwłaściwszym sposobem dotarcia do współczesnego człowieka z przesłaniem Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie jest głoszenie kerygmatu. Jezus umarł i zmartwychwstał, a uczynił to dla człowieka. To pierwotne orędzie jest zwiastowaniem łaski i jednocześnie jej urzeczywistnieniem. Proklamowanie kerygmatu stwarza bowiem przestrzeń do spotkania człowieka z Bogiem oraz całoosobowej przemiany ludzkiego życia. Tak rozumiany kerygmat cechuje początkowość lub źródłowość, bowiem z niego wypływa dla człowieka nowe życie, ale także rodzi się teologia, dogmaty i niezbędne wskazania duchowe. Dlatego w odniesieniu do tej rzeczywistości można także mówić o teorii kerygmatu, relacji kerygmat-dogmat, mentalności kerygmatycznej wpływającej na styl i sposób życia, ale i głoszenia Ewangelii, a także pogłębieniu teologicznym jej zawartości treściowej. Rzeczywistość pierwszego orędzia wpływa także znacząco na metodę przyjętą w analizowaniu każdego zagadnienia przez włoskiego teologa, przez co wpływa także na metodę niniejszej dysertacji. Można w niej wyszczególnić kilka cech.

Po pierwsze ma ona rys dogmatyczno-pastoralny, to znaczy zawiera opis rzeczywistości teologicznych oraz niezbędne precyzacje dogmatyczne i uzasadnienia, przy jednoczesnym

szukaniu ich przełożenia na język pastoralny, rozumiały dla każdego człowieka. Dogmatyczno-pastoralne podejście zakłada skoncentrowanie jak również zrozumienie treści danego zagadnienia, a później przybliżenie go za pomocą obrazów, porównań, typologii biblijnych, symboli, opowiadań, przypowieści, czy przykładów z życia. Cantalamessa stwierdza nawet, że „dogmaty są damami i rycerzami, którzy są pogrążeni w głębokim śnie w zamku. Trzeba je obudzić, by z całą swoją chwałą skoczyły na nogi”³⁹. W tym sensie uprawiana przez niego teologia jest bez wątpienia dogmatyką na usługach wiary.

Po drugie, namysł teologiczny Cantalamessy dokonuje się zawsze w perspektywie historii zbawienia. Bowiem włoski teolog w swym wykładzie wychodzi od Pisma Świętego, jako natchnionego źródła teologicznego, korzysta z refleksji Ojców Kościoła, myśli średniowiecznych scholastyków, a także uwzględnia i czerpie inspiracje z teologii nowożytnej oraz współczesnej. Dowartościowuje także teologię przeżyta, czyli doświadczenie świętych oraz mistyków, i to zarówno kościoła katolickiego jak i prawosławnego. Cechą tej metody jest też czerpanie od innych tradycji chrześcijańskich, a przez to głębsze wnikanie w misterium Boga objawionego w Jezusie Chrystusie.

Trzecim wymiarem stosowanej metody jest prymat łaski oraz takie ukierunkowanie analizy, w której podkreśla się, że pierwsze jest obdarowanie i inicjatywa Boża, a dopiero później zaproszenie do działania. Nigdy odwrotnie. Łaska jest darem darmo danym, który ma uzdolnić człowieka do życia zgodnie z przykazaniami, Pismem Świętym, czy wolą Bożą. Nie jest jedynie spływającym na człowieka podczas jego wysiłków uzdolnieniem, ale czymś co wyprzedza wszelkie ludzkie starania i je umożliwia. To nie działanie rodzi łaskę, ale łaska rodzi działanie. Dlatego na początku głosi się kerygmat, a potem parenezę. Najpierw jest nowe życie, a dopiero później wzrastanie w nim. Łaska, a w drugiej kolejności koncentracja na moralności. Najpierw osobowa relacja z Jezusem, dopiero później wezwanie do Jego naśladowania. Inaczej, jak stwierdza Cantalamessa, „włożymy starą, ciężką, brokatową kapę na plecy dziecka”⁴⁰. Innym aspektem tej rzeczywistości jest podkreślenie, że kerygmat to punkt wyjścia i droga. To dzięki niemu dochodzi się do dogmatu, teologii, moralności, sakramentów. Pierwszy jest kerygmat, a dopiero później kolejne rzeczywistości.

Czwartym, bardzo charakterystycznym, elementem metody Cantalamessy jest przepowiadanie, które rozumie on jako nauczanie doktrynalne w najwyższej formie. Nie jest ono jedynie „popularyzacją nauczania doktrynalnego w formie mniej abstrakcyjnej”⁴¹, które dodatkowo jest w stosunku do niego wcześniejsze i wyższe. Jak zauważa włoski teolog, św.

³⁹ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 71.

⁴⁰ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 23.

⁴¹ Cyt. za R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 203; zob. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris 1959.

Paweł, a po nim inni w Kościele Ojcowie, Doktorzy uprawiali teologię przepowiadając. „Czy Orygenes, św. Augustyn lub św. Bazyli nie byli dobrymi teologami? – pyta retorycznie włoski teolog. A co oni robili całymi dniami, jeżeli nie przepowiadali ludowi i nauczali go? Jak zrodziły się ich najsubtelniejsze traktaty teologiczne? Na drodze głoszenia Słowa Bożego”⁴². Dlatego przepowiadanie uznaje on za sposób uprawiania teologii i sprzeciwia się tworzeniu opozycji pomiędzy proklamowaniem Ewangelii a nauczaniem doktrynalnym.

Po piąte, należy podkreślić, że przepowiadanie ma prowadzić do osobowego spotkania z Bogiem. Wszak chrześcijaństwo to nie doktryna, czy nauka, ale przede wszystkim Osoba Jezusa Chrystusa. To do zbawczego spotkania z Nim, jedynym Zbawicielem i Panem, ma prowadzić cała aktywność Kościoła. Ten personalny wymiar oraz cel nie jest oznaką subiektywizmu czy sentymentalizmu, ale wprost wynika z dogmatu wiary orzekającego, iż Jezus jest jedną Osobą i jego przełożeniem duchowo-egzystencjalnym. Ten relacyjno-osobowy rys zdecydowanie przynależy do metody włoskiego teologa, który, jak sam stwierdza, nie ma w swojej posłudze teologiczno-duszpasterskiej innego celu niż doprowadzenie do personalnego spotkania z Jezusem⁴³.

Analizowany w dysertacji kerygmat, który jest Dobrą Nowiną o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, dokonującym się w osobowym spotkaniu Boga z człowiekiem, wpisuje się w profil Katedry Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego, przy której powstawała niniejsza praca. Założenia metody włoskiego teologa, uwzględniające wyjaśnienia i precyzacje dogmatyczne oraz ich pastoralne przełożenie, ujęcie historiozbawcze, prymat łaski, dowartościowanie głoszenia jak również personalno-relacyjne ukierunkowanie, doskonale korelują z założeniami teologii dogmatycznej i specyfiką tejże katedry. Łączy je charakterystyczne dla pierwszego orędzia silne skoncentrowanie na dogmacie chrystologicznym i soteriologicznym odczytywanym w duchu personalizmu i historiozbawczego namysłu.

Całość pracy jest systematycznym ujęciem rzeczywistości kerygmatu w teologii o. Raniero Cantalamessy. W tym celu zgromadzono i uporządkowano niezbędny materiał badawczy, składający się z książek, artykułów naukowych, wywiadów, nagrań rekolekcji oraz materiałów telewizyjnych umieszczonych w Internecie. Ponieważ część publikacji o. Raniero nie jest przetłumaczona na język polski, wykorzystano też teksty oryginalne, które w większości dostępne są we włoskich bibliotekach i księgarniach. Zdobyty materiał źródłowy został poddany rzetelnej analizie. Na jej podstawie wyodrębniono główne zagadnienia tematyczne w opracowywanym temacie, które w konsekwencji wpłynęły na strukturę tej dysertacji. Systematyzacja treści wynika z materialno-formalnego ujęcia kerygmatu, a także jego

⁴² R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 205.

⁴³ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 158.

prezentacji dokonanej przez włoskiego teologa. Całość materiału, a więc także niniejszej rozprawy, charakteryzuje się niemożliwymi do rozdzielenia aspektami dogmatycznym i pastoralnym.

W wielu miejscach niniejszej dysertacji, zarówno w treści, jak i w przypisach, przytaczane są obszerne fragmenty myśli o. Cantalamessa. Zabieg ten, jako metoda zamierzona i świadomie stosowana, zmierza ku jak najwierniejszemu oddaniu myśli włoskiego teologa na temat kerygmatu, bez niepotrzebnych dodatków czy komentarzy. Wypełnia także zadanie ukazania oryginalnego i godnego naśladowania sposobu uprawiania teologii oraz jej eksplikacji, będącej egzemplifikacją realizacji teologii bliskiej życiu, która jest na usługach wiary i zbawienia. Znaczna liczba cytowanych tekstów o. Raniero ma również ukazać, że podejmowane przez niego kwestie nie są jedynie zagadnieniami teoretycznymi – jest to teologia żywa, wypływająca z drogi wiary oraz osobowej relacji z Tym, którego stał się keryksem. Można więc zaryzykować konstatację, że skoro kerygmat stwarza przestrzeń do mówienia Boga i spotkania z Nim, to ta rozprawa *per analogiam* ma umożliwić usłyszenie tego, co i jak mówi o. Cantalamessa.

Rozprawa składa się z trzech rozdziałów, a jej struktura wynika z przeprowadzonej analizy materiału źródłowego. Pierwszy rozdział ma charakter teologiczno-historyczny i jest ukazaniem obecności oraz rozwoju rzeczywistości kerygmatu na przestrzeni wieków. Ta analiza, poczynając od czasów przed Chrystusem poprzez myśl nowotestamentalną, patrystyczną i średniowieczną, aż do współczesnych ujęć i definicji, zdaniem włoskiego teologa jest niezwykle potrzebna, gdyż posługujący się terminem „kerygmat” nie zawsze pojmują go w taki sam sposób. Z tego powodu rodzą się nieporozumienia, a nieraz nawet wzajemne oskarżenia. Dlatego ten rozdział jest pewnego rodzaju przekrojowym wyjaśnieniem rzeczywistości kerygmatu, jego zakresu semantycznego, zmieniającego się na przestrzeni wieków, jego formy, roli i zastosowania na różnych etapach historii Kościoła. Obejmuje konieczne uszczegółowienia oraz dookreślenia. Jest holistycznym wprowadzeniem w rzeczywistość pierwszego zwiastowania Dobrej Nowiny. W jego ramach zostanie uwzględnione także stanowisko włoskiego teologa, które było inspiracją do dokonania tej całościowej, teologiczno-historycznej analizy, nieobecnej jak dotąd w takiej formie w żadnym innym opracowaniu.

Na podstawie rozważań pierwszego rozdziału, w drugim, podjęta zostanie refleksja dotycząca kerygmatu w dobie nowej ewangelizacji. Rozpocznie ją zarysowanie zależności pomiędzy zmieniającym się kontekstem świata, a powrotem do kerygmatu w jego ścisłym rozumieniu, a także właściwym wyborem keryksa oraz rozróżnienie pomiędzy ewangelizacją i nową ewangelizacją. Zostanie także scharakteryzowany kontekst współczesnego świata, w

którym należy głosić Ewangelię. Zostanie to uczynione poprzez ukazanie dwóch głównych tendencji: próby negacji lub zastępowania Boga i zbawienia oraz konsekwencji propagowania świata bez Boga. Poza ich dogłębną, teologiczno-duchową analizą, włoski teolog ukazuje również na ich przykładzie, jak zaaplikować kerygmat do każdego współczesnego wzywania, jako orędzie skuteczne i przemieniające daną sytuację. Pozwoli to dostrzec niezastąpioną rolę kerygmatu w dobie nowej ewangelizacji oraz odkryć jego zdolność inkarnacyjno-inkulturacyjną, a także zbawczy wymiar. Z racji tego, że łaska ta może zostać utracona przez niewłaściwe posługiwanie się lub niezrozumienie tej rzeczywistości rozdział zakończy wskazanie dogmatycznych i pastoralnych zagrożeń kerygmatu, których zdecydowanie należy unikać.

Trzeci rozdział dysertacji podejmuje kwestię zawartości treściowej kerygmatu, a więc odpowiedzi na pytanie co jest głoszone w tym orędziu. Chodzi o teologiczne naświetlenie oraz uzasadnienie przesłania kerygmatu, a także wskazanie i opisanie łaski urzeczywistniającej się w trakcie jego zwiastowania. Przyjmując za punkt wyjścia najprostszą definicję treściową kerygmatu podawaną przez włoskiego teologa – „Jezus umarł za człowieka” i „zmartwychwstał dla jego usprawiedliwienia” – przedmiotem analizy będą dwa fakty chrystologiczne oraz ich skutek a zarazem cel proklamowania, jakim jest szeroko rozumiane zbawienie. Jednak dla ich właściwego zrozumienia kolejność zostanie odwrócona. Rozdział rozpocznie analiza soteriologiczna, obejmująca uściślenie pojęć odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie, a także soteriologię włoskiego kapucyna oraz omówienie treści zbawienia z uwzględnieniem podziału na jej dwa aspekty. Całość tej analizy ma wprowadzić w omawianą rzeczywistość, a także lepiej wyjaśnić pojęcia oraz ich zakresy odnoszące się do zawartości treściowej pierwszego orędzia. Dopiero w drugiej części rozdziału nastąpi eksplikacja wydarzeń śmierci i zmartwychwstania Jezusa poprzez ukazanie ich głębi teologiczno-duchowej, wymiaru trynitarnego, motywacji, czy znaczenia zbawczego. Istotną częścią będzie także skoncentrowanie na owocach proklamowania tych wydarzeń. Stąd poznanie teologicznego wymiaru treści pierwszego orędzia będzie miało charakter dogmatyczno-pastoralny, odpowiadający istocie chrześcijańskiego kerygmatu.

1. Kerygmat – treść i forma na przestrzeni wieków (rys teologiczno-historyczny)

Zgodnie z wielkim nakazem misyjnym skierowanym przez Jezusa do apostołów (por. Mk 16,15; Mt 28,19-20), a przez nich również do ich następców, Kościół nieustannie głosi Ewangelię, mimo zmieniających się na przestrzeni wieków okoliczności. Realizuje się w ten sposób Boży plan ukierunkowany na to, aby wszyscy ludzie poznali prawdę i byli zbawieni (por. 1 Tm 2,4). Przepowiadanie Ewangelii jest wyrazem posłuszeństwa woli Bożej i ma wymiar soteriologiczny. Jest ono powszechnym zadaniem, rozciągającym się na ludzi wszystkich czasów i kultur, a także nieodwołalnym zadaniem, którego realizacja ma trwać, aż do powtórnego przyjścia Jezusa na ziemię.

Głoszenie Dobrej Nowiny rozpoczyna się od kerygmatu⁴⁴, czyli pierwszego przepowiadania Ewangelii zawierającego najważniejsze jej przesłanie. Kerygmat to serce Ewangelii skierowane do serca człowieka⁴⁵, mówiące o tym, że „Jezus Chrystus dokonał dzieła zbawczego poprzez wydarzenia paschalne – umierając zniweczył śmierć, zmartwychwstając przywrócił nam życie”⁴⁶. Ta proklamacja chrystologiczna, dzięki asystencji Ducha Świętego, charakteryzuje się nieustanną mocą sprawczą, aktualizując oraz uaktywniając zbawienie dokonane przez Chrystusa. Dlatego kerygmat nie jest tylko rzeczywistością ograniczoną do przeszłości, ale dzięki łasce Bożej, pozostaje do dyspozycji człowieka w każdym czasie. Z tego względu, na każdym etapie dziejów potrzeba namysłu nad tym czym jest kerygmat i w jaki sposób posłużyć się nim, aby był skutecznym narzędziem w danym momencie historii zbawienia.

Słowo kerygmat (gr. κηρυγμα) oznacza obwieszczenie, ogłoszenie, proklamacje, wezwanie, ogłaszanie przez herolda⁴⁷. Jednak zakres znaczeniowy tego terminu obejmuje także treść przesłania, a więc materię ogłaszaną przez głoszącego. Stąd wartość semantyczna tego

⁴⁴ W niniejszej pracy przyjęty i używany będzie termin kerygmat, czyli polska forma greckiego słowa kerygma (gr. κηρυγμα – rzeczownik rodzaju nijakiego). W podobny sposób funkcjonują w języku polskim także inne rzeczowniki rodzaju nijakiego pochodzenia greckiego: dogmat, dramat czy poemat. W polskiej literaturze teologicznej nie ma jednoznacznego kierunku używania interesującego nas słowa. Niektórzy autorzy posługują się terminem kerygmat (A. Nossol, W. Depo, A. Jankowski, S. Dyk), ale występują także sformułowania zachowujące wierność fonetyczną czyli kerygma (Cz. Bartnik, S.C. Napiórkowski, J. Mastej). Istniejąca dychotomia znalazła swoje odzwierciedlenie w nazwie hasła w *Encyklopedii katolickiej*, gdzie pojawia się ono zatytułowane jako: *Kerygmat, kerygma*. Zaznaczyć także należy, że tłumacze ksiązek o Raniero Cantalamessa na język polski tłumaczą używane przez niego włoskie kerigma jako kerygmat.

⁴⁵ G. Ryś, *Przedmowa*, w: *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, R. Cantalamessa, Kraków 2014, s. 9.

⁴⁶ R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 18.

⁴⁷ Por. J. Strong, LL.D., S.T.D., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, s. 428-429; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 337; *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, red. G. Kittel, Michican 1965, s. 703-704.

słowa ukazuje jego występowanie w znaczeniu formalnym, czyli samej czynności głoszenia oraz w znaczeniu materialnym, to jest treści przepowiadania. Kerygmat to czynność i treść głoszenia. Podobne znaczenie termin ten przyjmuje w Piśmie Świętym, gdzie kerygmat występuje osiem razy⁴⁸. Ze względu na wspólny rdzeń słowo to łączy się z czasownikiem *kerysso*, które oznacza ogłaszać, podawać do wiadomości, wzywać, przyzywać, spełniać urząd herolda, a także rzeczownikiem *keryks*, którym określano herolda, zwiastuna, publicznego posłańca, licytatora.

Źródło pochodzenia słowa kerygmat jest niezwykle cenne, gdyż przynosi poznanie wartości semantycznej tego terminu, a także rozróżnienie dwóch jego aspektów, materialnego i formalnego. Jednak nawet te wskazania domagają się dalszej precyzacji. Nie wyjaśniają bowiem co jest ową treścią bądź materią kerygmatu, czyli jakie zagadnienie ma obwieszczać oraz nie udzielają wystarczających wskazań dotyczących sposobu jego przekazywania. W encyklopediach lub leksykonach teologicznych kerygmat definiowany jest jako autorytarne przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu, jakiego Bóg dokonał w Osobie Jezusa Chrystusa⁴⁹. Proklamacja kerygmatu jest więc przepowiadaniem soteriologicznym i chrystologicznym. Jednak czy każda wypowiedź dotycząca Jezusa i zbawienia będzie nosiła miano kerygmatu? A co z innymi formami przepowiadania, takimi jak katecheza czy homilia, a także z innymi formami nauczania? Co wyróżnia tę rzeczywistość? Dla lepszego zrozumienia zagadnienia kerygmatu, jego cech charakterystycznych, współczesnego znaczenia i zastosowania, zostanie zaprezentowany jego rys teologiczno-historyczny, ukazujący jak termin ten funkcjonował na przestrzeni wieków i jakie wartości semantyczne były mu przypisywane.

Celem tego rozdziału jest ukazanie obecności i roli kerygmatu na poszczególnych etapach historii Kościoła, od czasów starożytnych do współczesności. Spojrzenie to pozwoli uchwycić ewolucję rozumienia treści i funkcji pierwszego orędzia oraz właściwe temu rozumieniu zastosowanie kerygmatu na przestrzeni wieków. Udzielona zostanie także odpowiedź na pytanie w jaki sposób (w jakiej formie i jak rozumiany kerygmat) oraz jaką treść,

⁴⁸ „Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je, ponieważ oni w skutek nawoływania (*κηρυγμα*) Jonasza się nawrócili; a oto tu jest coś więcej niż Jonasz” Mt 12,41; „Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni dzięki nawoływaniu (*κηρυγμα*) Jonasza się nawrócili, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz” Łk 11,32; „Temu, który ma moc utwierdzić was zgodnie z Ewangelią i moim głoszeniem (*κηρυγμα*) Jezusa Chrystusa, zgodnie z objawioną tajemnicą, dla dawnych wieków ukrytą” Rz 16,25; „Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia (*κηρυγματος*) słowa zbawić wierzących” 1 Kor 1,21; „A mowa moja i moje głoszenie (*κηρυγμα*) nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” 1 Kor 2,4-5; „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie (*κηρυγμα*), próżna jest także wasza wiara” 1 Kor 15,14; „Natomiast Pan stanął przy mnie i wzmocnił mnie, aby się przeze mnie dopełniło głoszenie (*κηρυγμα*) [Ewangelii] i aby wszystkie narody [je] posłyszały; wyrwany też zostałem z paszczy lwa” 2 Tm 4,17; „A we właściwym czasie objawił swe słowo przez nauczanie (*κηρυγματι*) powierzone mi z rozkazu Boga, Zbawiciela naszego” Tt 1,3. Zob. *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, red. G. Kittel, Michican 1965, s. 704-705.

⁴⁹ Por. A. Paciorek, *Kerygmat*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1360-1361; T. Jaklewicz, *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371-374.

należy głosić dziś, uwzględniając potrzeby współczesnego odbiorcy. Zaprezentowana ogólna wizja rozwoju tego pojęcia w historii teologii ułatwi zrozumienie tej rzeczywistości zarówno w przeszłości jak i we współczesnym świecie i posłudze Kościoła, która ze względu na kontekst świata, w którym głosi Ewangelię, powraca do jego pierwotnego i ścisłego znaczenia. Na tle całościowej wizji rozwoju treści i formy kerygmatu, zostanie zaprezentowane ujęcie o. Raniero Cantalamessy, wpisujące się w powrót do ścisłego rozumienia znaczenia tego pojęcia, jako uroczystej proklamacji dwóch wydarzeń zbawczych – śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Ze względu na okresy historyczne oraz znaczące zmiany teologiczne w pojmowaniu kerygmatu rozdział został podzielony na sześć paragrafów połączonych ze sobą integralnie, przy jednoczesnym odkrywaniu w każdym pewnego *novum* charakterystycznego dla danej epoki. W ten sposób systematycznie i chronologicznie będzie poszerzało się rozumienie analizowanego terminu. Na początku zostanie zaprezentowane rozumienie kerygmatu występujące przed Jezusem Chrystusem, a więc wydzwięk tego słowa w starożytnych tekstach greckich oraz pismach starotestamentalnych. Następny paragraf dotyczyć będzie kerygmatu głoszonego przez Jezusa, a później przez apostołów. Kolejna część obejmować będzie zmiany od Ojców Kościoła do Soboru Watykańskiego II, ze szczególnym uwzględnieniem epoki średniowiecza oraz ujęcia prawosławnego. Ten fragment rozdziału, obejmujący z pośród wszystkich paragrafów najdłuższy okres, został połączony w jeden, ze względu na stosunkowo niewielkie zmiany treściowo-formalne. Czwarty paragraf ukaże pojęcie przedstawianego terminu w nauczaniu papieży XX i XXI wieku oraz modele jego głoszenia i rozumienie pierwszego orędzia we współczesnych ruchach kościelnych. Rys teologiczno-historyczny dopełni przedstawienie kerygmatu w ujęciu o. Raniero Cantalamessy w paragrafie piątym oraz charakterystyka kerygmatu eschatologicznego w ostatnim, szóstym paragrafie.

1.1. Kerygmat przed Jezusem Chrystusem

Niniejsza analiza obejmować będzie okres przed nadejściem pełni czasów (por. Ga 4,4), czyli przed wydarzeniem Osoby Jezusa Chrystusa. Termin kerygmat oraz jego znaczenie zostaną ukazane na podstawie starożytnych tekstów greckich, proroków Starego Testamentu oraz zapisów Ewangelii, dotyczących działalności i nauczania Jana Chrzciciela, stojącego na granicy obu Testamentów.

1.1.1. Kerygmat w przekazach pozabiblijnych

Słowo kerygmat (κηρυγμα) występowało powszechnie w języku starożytnej literatury, polityki czy filozofii greckiej. Używane przez ówczesnych autorów prezentuje wiele różnych szczegółowych znaczeń, w zależności od kontekstu i wartości semantycznej, którą w danym momencie wykorzystywali. Sumaryczna analiza kilku dzieł tamtych czasów pozwala zaprezentować bogate znaczenie tego wyrazu w przekazach pozabiblijnych i zrozumieć jego wykorzystanie w tamtejszej kulturze. Poszerzy to także spojrzenie na przyjęcie i zastosowanie tego terminu przez autorów biblijnych i patrystycznych.

W twórczości Sofoklesa (ok. 496-406 p.n.e.) warto zwrócić uwagę na trzy dramaty: *Antygonę*, *Król Edypa* i *Elektrę*. W pierwszym z nich słowo kerygmat pojawia się w znaczeniu „rozkaz”, „obwieszczenie” lub „wezwanie”, w drugim oznacza „wyrok”, a w ostatnim z nich „donośny głos”⁵⁰. Historyk Ksenofont (ok. 430-355 p.n.e.) w swoim dziele zatytułowanym *Hellenika*⁵¹ posługuje się terminem kerygmat w kontekście głosowania na zgromadzeniu, gdzie heroldzi obwieszczali poddaną pod decyzję treść, a uprawnieni do głosowania sami decydowali. Słowo kerygmat przyjmuje tutaj znaczenie „proklamacji” czy „obwieszczenia” wobec którego inni są wolni i mają prawo sami podjąć decyzję. W innym miejscu *Helleniki* kerygmat pojawia się w znaczeniu wiadomości zawierającej konkretne wytyczne do działania⁵². W dziele *Anabaza*⁵³, traktującym o powrocie greckiego wojska z Babilonii, Ksenofont używa tego terminu jako określenia: „głośno wołać” lub „publicznie ogłosić”.

W utworze *Ekonomika*⁵⁴ słowo kerygmat oznacza „ogłoszenie, które miało charakter bezwzględnej rozkazu władcy”⁵⁵. Wracający z wojny Dionizos zarządził, że każdy z uczestników wyprawy wojennej ma złożyć mu połowę zdobytego łupu. To zarządzenie obłożone było sankcją. Za jego niewykonanie groziła śmierć. W tym kontekście kerygmat to nakaz, któremu należy się podporządkować, aby zachować życie – ci, którzy zadecydowali inaczej zostali skazywani na karę śmierci. W innym sensie pojawia się ten termin u najsłynniejszego mówcy greckiego, Demostenesa (ok. 384-322 p.n.e). Posługuje się on słowem kerygmat w znaczeniu „radosnej proklamacji jakiegoś wydarzenia”⁵⁶. Chodzi o publiczne ogłoszenie wydarzenia, które było powodem radości i wyróżnienia. Wśród autorów greckich, mimo że żyjących po Jezusie Chrystusie, warto jeszcze zwrócić uwagę na Pausaniasza (ur. między 100-115 n.e. – zm. ok. 180 n.e.), greckiego geografę, autora dzieła *Wędrówki po Helladzie*. W opisie

⁵⁰ Por. G. Jaśkiewicz, *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 20-21.

⁵¹ Tytuł dzieła Ksenofonta tłumaczony jest także jako *Sprawy Hellenów*, *Historia grecka* lub po prostu *Dzieje*.

⁵² Por. G. Jaśkiewicz, *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 23.

⁵³ Inny tytuł *Wyprawa Cyrusa*.

⁵⁴ Dzieło pseudo-arystotelesowskie.

⁵⁵ G. Jaśkiewicz, *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 27.

⁵⁶ G. Jaśkiewicz, *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 28.

olimpijskich dyscyplin sportowych zapisał informacje używając wyrazu kerygmat, że uroczyście ogłoszono, które dyscypliny nie będą już więcej rozgrywane na olimpiadzie. To ogłoszenie miało moc prawną, było ostateczną decyzją ogłoszoną publicznie⁵⁷.

Podsumowując, słowo kerygmat w przekazach pozabiblijnych występuje w różnych znaczeniach: rozkaz, obwieszczenie, wezwanie, wyrok, proklamacja, wiadomość, wytyczne do działania. Termin ten zawsze związany jest z podawaną do wiadomości ważną i doniosłą informacją, która wpływa na życie innych ludzi, często domaga się zajęcia stanowiska lub zmiany zachowania. Kerygmat to decyzja, która wchodząc w życie, nierzadko zyskuje moc obowiązującego prawa.

1.1.2. Kerygmat proroków Starego Testamentu

Analiza językowa tekstów Starego Testamentu w przekładzie Septuaginty wskazuje, że słowo *keryssein* występuje w sposób szczególny w działalności proroków⁵⁸. Ich nawoływanie, słowa przekazywane ludziom od Boga, wygłoszone i spisane proroctwa są kerygmatem Starego Testamentu. Nie tylko ze względu na występowanie odpowiedniego źródłosłowu greckiego, ale także ze względu na treść przekazu⁵⁹. Owa treść kerygmatu prorockiego charakteryzuje się dwoma powiązаныmi ze sobą i uzupełniającymi się aspektami.

Treścią przepowiadania proroków jest upomnienie i wezwanie do pokuty oraz przemiany postępowania (por. Jon 1,2; 3,2; 3,5-7). Prorok posłany w imieniu Pana wskazuje na odejście od drogi Bożej i zaprasza do nawrócenia. Inaczej ta przemiana będzie wyglądała u pogańskich Niniwitów a inaczej w narodzie wybranym, gdzie niewiernością będzie odejście od Przymierza, czyli nieprzestrzeżenie Prawa. Jednak za każdym razem prorok staje w imieniu Boga i głosi prawdę o czynach człowieka, chcąc jego powrotu do Boga, jednocześnie wskazując na karę, czyli konsekwencje trwania w grzesznym postępowaniu. W tym nastawionym na nawrócenie wymiarze kerygmatu prorockiego nierzadko pojawia się też zapowiedź groźnego dnia sądu lub dnia ostatecznego. Taka kompozycja jest właściwa tekstom prorockim. Trzeba jednak nadmienić, że dzień sądu będzie straszny i groźny dla tych, którzy nie usłuchają nawoływania proroka i nie zmieniają swojego postępowania.

Kerygmat prorocki stanowią także teksty mówiące o przyjściu obiecanego Mesjasza i wypełnieniu się Bożych obietnic. Zapowiedzi mesjańskie i ich realizacja są powodem do radości i trwania w nadziei. Prorok staje w imieniu Boga i ukazuje nową perspektywę, przemianę, która

⁵⁷ Por. G. Jaśkiewicz, *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 30.

⁵⁸ por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 13-14.

⁵⁹ W tym punkcie analiza ograniczy się do kerygmatu zawartego w działalności prorockiej. Warto jednak zaznaczyć, że kerygmat obecny jest także w innych księgach Starego Testamentu. Zob. B. Matysiak, *Deuteronomistyczne dzieło historyczne i jego kerygmat*, Olsztyn 2007.

będzie darem i łaską. Bóg zaprasza do nawrócenia i pracy nad sobą, ale jednocześnie zapowiada, że to On sam będzie przemieniał człowieka (por. Jr 31,33-34; Ez 36,26). Ten aspekt przepowiedania prorockiego wzywa do postawy gotowości, która wynika z nawrócenia, aby rozpoznać przychodzącego Boga i przyjąć Jego obdarowanie. W taki sposób uwidacznia się wewnętrzny związek obu aspektów głoszenia. Drugi wymiar kerygmatu prorockiego to wskazywanie na Mesjasza i zbawienie, które On przynosi. Jest to Dobra Nowina dająca radość. Dlatego też prorok woła: „Podnieś radosny okrzyk Izraelu” (So 3,14). Powodem i źródłem tej radości jest Bóg, który będzie pośród swojego ludu, a także zapowiadana łaska przemiany.

Kerygmat prorocki charakteryzuje się dwoma kontrastującymi, ale jednocześnie uzupełniającymi się cechami. Z jednej strony nawoływanie do nawrócenia i powrotu do Boga, a z drugiej strony wezwanie do postawy gotowości. Zapowiedzi kary i sądu Bożego przeplatają się z prorocztwami o Bożej obecności wśród ludzi i darze zbawienia. Prawda, skarcenie, gniew i pokuta, ale także radość, nadzieja i oczekiwanie, konieczność przemiany swojego życia, ale i przyjęcie obdarowania przemieniającego życie. W taki sposób Bóg ogłaszał Dobrą Nowinę przez swoich proroków w czasach Starego Testamentu.

1.1.3. Kerygmat Jan Chrzciciela

Na szczególną uwagę w gronie proroków zasługuje Jan Chrzciciel, stojący na styku Starego i Nowego Testamentu. Misja i przepowiedanie bezpośredniego poprzednika Jezusa, zwanego też heroldem Chrystusa⁶⁰, odznacza się kontynuacją kerygmatu głoszonego przez proroków, ale także pewną nowością.

Do misji Jana Chrzciciela wszystkie Ewangelie (por. Mt 3,3; Mk 1,3; Łk 3,4; J 1,23) odnoszą prorocztwo Izajasza o głosie wołającym na pustyni (por. Iz 40,3). To zadanie proroka, aby być głosem, czyli nośnikiem słów samego Boga, jest wyjątkowo podkreślane w życiu Jana Chrzciciela. Ukazuje ono właściwą relację proroka wobec słowa Bożego i wobec Słowa jakim jest Jezus Chrystus. Sam Syn Boży potwierdza misję Jana oraz jego wielkość, mówiąc, że jest on „więcej niż prorokiem” (Łk 7,26b) i, że „między narodzonymi z niewiast nie ma większego od Jana” (Łk 7,28a).

Przepowiedanie Jana Chrzciciela wpisuje się w nurt przemówień proroków Starego Testamentu nawołujących do pokuty i zmiany życia. Jan wzywał do nawrócenia, udzielał bezpośrednich wskazań jak praktycznie wprowadzać je w życie, a także udzielał chrztu nawrócenia. Jego kerygmat zawiera także charakterystyczne formuły groźby mówiące o gniewie Bożym (por. Łk 3,7; Mt 3,7), o siekierze przyłożonej do korzeni (por. Łk 3,9; Mt 3,10) i o

⁶⁰ A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 18.

wrzuceniu do ognia (por Łk 3,9; Mt 3,10). Prorok, głosząc kerygmat, nawołuje do prostowania dróg dla Pana, do przygotowania siebie i swojego życia na Jego przyjście.

Kerygmat nawrócenia głoszony przez proroka z nad Jordanu wiąże się z zapowiedziami przyjścia obiecanego Mesjasza. W przepowiadaniu Jana Mesjasz prezentowany jest pośrednio, przy użyciu porównań do samego proroka – będzie mocniejszy od Jana, któremu on nawet nie jest godny rozwiązać rzemyka u sandałów (por. Mk 1,7). W ten sposób prorok pokazał jaka jest jego relacja wobec zapowiadanego Mesjasza. Ponadto Jan dodaje uwagę o darze Ducha Świętego, którym będzie chrzczył obiecany Mesjasz, darze właściwym dla czasów ostatecznych oraz o władzy oczyszczenia. Kerygmat Jana to Dobra Nowina o Bogu obecnym, obdarowującym i sprawującym władzę.

Nowością obecną w kerygmacie Jana Chrzciciela jest moment rozpoznania i wskazania Mesjasza, wyrażony słowami: „Oto Baranek Boży” (J 1,29.36)⁶¹. Jan jako jedyny z proroków nie tylko zapowiadał zbawcze interwencje Boga, ale ogłosił ich spełnienie, wskazując konkretnie na Jezusa Chrystusa jako obiecanego Mesjasza. Misją Jana Chrzciciela było przygotować Izrael na przyjęcie Pana oraz objawić Jego obecność wśród ludu⁶². Pod tym względem kerygmat Jana Chrzciciela przekracza treść poprzednich głoszeń prorockich.

Tak o szczególnym proroku i jego wyjątkowej misji mówi o. Raniero Cantalamessa: „Jan Chrzciciel nie przepowiada zbawienia – on wskazuje na Tego, który już jest i który jest Zbawieniem. W jakim więc znaczeniu można go nazwać prorokiem? I na tym polega nowość. Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel pomagali ludowi pokonać barierę czasu. Jan Chrzciciel pomaga ludowi pokonać jeszcze trudniejszą do sforsowania barierę pozorów, zgorszenia, banału, ubóstwa, prostoty, która odgradza ludzi od świadomości nieuchronnie zbliżającej się godziny i nie pozwala dostrzec nadchodzącego zbawienia. Łatwo jest uwierzyć w coś wielkiego, boskiego, kiedy kreśli się przed naszymi oczami nadejście tej rzeczywistości w nieokreślonej przyszłości: «w owych dniach», «w dniach ostatecznych». Ponadto rysuje się te obrazy w odpowiedniej oprawie kosmosu, z niebem, które jaśniej słońcem i ziemią otwierającą się, by przyjąć Zbawiciela. O wiele trudniej jest natomiast wtedy, kiedy trzeba powiedzieć: «Oto jest! To On!», i to o człowieku, o którym wszystko wiadomo: skąd pochodzi, czym się zajmuje, kim jest Jego Matka (...). Słowami: «Pośród was stoi Ten, którego wy nie znacie» (J 1,26), Jan Chrzciciel zainaugurował nowe proroctwo, proroctwo czasu Kościoła, które nie polega na głoszeniu przyszłego i odległego zbawienia, lecz na objawieniu ukrytej obecności Chrystusa w świecie”⁶³.

⁶¹ Por. J. Danielou, *Święty Jan Chrzciciel. Świadek Baranka*, Kraków 2016, s. 69-70.

⁶² Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 21.

⁶³ R. Cantalamessa, *Proroctwo i modlitwa*, Kraków 2011, s. 25-26.

Jan to więcej niż prorok, a jego kerygmat to coś więcej niż dotychczasowe głoszenia proroków. Począwszy od Jana Chrzciciela przepowiadanie kerygmatu zyskuje zupełnie nowy element – wskazywanie na Jezusa jako obiecanego Mesjasza i odkrywanie Jego obecności tu i teraz. To obwieszczanie obecności Bożej staje się odtąd nierozzerwalnie związane z przepowiadaniem kerygmatu. Kerygmat to Dobra Nowina, która staje się faktem w czasie głoszenia.

1.2. Kerygmat nowotestamentalny

Przechodząc do czasów wypełnienia się zapowiedzi proroków oraz przyjścia obiecanego Mesjasza na świat, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na kerygmat głoszony przez samego Jezusa Chrystusa, a później przez Jego apostołów. Tym wyjątkowym keryksom i treści ich przepowiadania zostaną poświęcone poniższe rozważania.

1.2.1. Kerygmat Jezusa

Nie sposób w tym miejscu streścić całości nauczania Jezusa z Nazaretu. Jego kerygmat, głoszony przez trzy lata ziemskiej działalności, był najpierw przekazywany ustnie przez świadków, następnie został spisany przez ewangelistów. To właśnie cztery Ewangelie są świadectwem o formie jak i o treści kerygmatu Jezusa Chrystusa. Wynika z nich także poznanie motywacji głoszenia, „bo na to został posłany” (por. Mk 1, 32-39; Łk 4, 42-44)⁶⁴, jak również ukazanie kerygmatu jako części Jego odwiecznej misji⁶⁵.

W głoszeniu kerygmatu następuje ciągłość, jak czytamy w Ewangelii św. Marka: „gdy Jan został uwięziony, Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą” (Mk 1,14). Jezus rozpoczyna swe głoszenie w momencie uwięzienia Jego poprzednika, czyli tego, który przygotowywał Izraela głoszonym przez siebie kerygmatem na rozpoznanie i przyjęcie Jezusa. Misja Jana była podprowadzeniem pod Osobę i naukę samego Syna Bożego.

Ciągłości głoszenia towarzyszy także kontinuum niektórych treści przepowiadania. Pierwsze wezwanie Jezusa, które znajduje się w Ewangelii św. Marka „czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1,15), jest syntezą kerygmatu prorockiego i nowości przepowiadanej przez Jezusa. Pojawiające się w nauczaniu Mistrza z Nazaretu wezwanie do zmiany postępowania oraz postawy wiary i nawrócenia, a także zapowiedź bliskości nowej rzeczywistości, ze względu na którą należy dokonać przemiany,

⁶⁴ Fragmenty: Mk 1,32-39 oraz Łk 4,42-44 wyraźnie świadczą o świadomości Jezusa co do Jego misji głoszenia Ewangelii. Egzegeza tych fragmentów ukazuje pierwszeństwo głoszenia nad działalnością cudotwórczą Jezusa, a także prowadzi do odkrycia proklamacji kerygmatu jako odwiecznego zamysłu Bożego.

⁶⁵ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 30.

przypominają nawoływanie wszystkich proroków. Jednak owa bliskość różni się od tej zapowiadanej przez proroków. Posłannictwo Jezusa nie jest już tylko prorockie, ale mesjańskie, a Jego obecność i głoszenie inauguruje królestwo Boże na ziemi⁶⁶. Elementem nowym i właściwym dla kerygmatu Jezusa jest proklamacja królestwa Bożego⁶⁷.

Zdaniem J. Ratzingera „mówiąc o królestwie Bożym Jezus głosi po prostu samego Boga – Boga żywego, który może w konkretny sposób działać w świecie i historii i właśnie teraz działa. Mówi nam: Bóg istnieje. A także: Bóg jest rzeczywiście Bogiem, to znaczy kieruje całym światem. Tak rozumiane orędzie Jezusa jest bardzo proste i na wskroś teocentryczne. Nowość i specyficzny charakter Jego orędzia polega na tym, że mówi nam Bóg działa teraz; nadszedł czas, kiedy w sposób doskonalszy od wszystkiego, co było dotychczas, ukazuje się w historii jako jej Pan, jako Bóg żywy”⁶⁸. Skoro treścią przepowiadania Jezusa jest Dobra Nowina o królowaniu i panowaniu Boga, nie dziwi więc, że samo wyrażenie królestwo Boże pojawia się w nauczaniu Jezusa 90 razy, a w całym Nowym Testamencie 122 razy⁶⁹. Ta informacja ukazuje, że Jezus koncentruje swoją misję na objawieniu prawdy o królowaniu Boga.

Tajemnicę królestwa Bożego głosił Jezus w przypowieściach, objawiając w nich wiele prawd teologicznych związanych z tą rzeczywistością i jej funkcjonowaniem⁷⁰. W proklamowanym przez Jezusa kerygmacie o królestwie Bożym mówi On o: założeniu królestwa Bożego (Mk 4,1-9; Mt 13,1-9; Łk 8,4-8), jego dynamice istnienia i rozwoju (Mk 4,26-29; Mk 4,30-32; Łk 13,18-19; Mt 13,31; Łk 13,20-21; Mt 13,33) oraz najwyższej wartości tegoż królestwa (Mt 13,44-46; Łk 14, 26-33). Porusza także problem istnienia zła wobec obecności w świecie królestwa Boga (Mt 13, 24-30; Mt 13, 47-50). Jezus obwieszcza nową skalę oceniania i wartościowania (Łk 18,9-14; Łk 12,13-21; Łk 16,19-31; Mt 20,1-16; Łk 7,36-50; Łk 15,1-32; Mt 18,12-14), a także ukazuje, że istnieje opór wobec głoszonego przez Niego i urzeczywistniającego się w świecie królestwa Bożego (Mt 11,16-19; Łk 7,31-35; Mt 21,28-32; Łk 14,15-24; Mt 22,1-14; Łk 13,1-5; Mk 12,1-12; Łk 20,9-20; Mt 21,33-46). Syn Boży w przypowieściach wskazuje również na konieczność wysiłku dla królestwa Jego Ojca (Łk 16,1-13; Mt 25,14-30; Łk 19,11-28), daje nowe przykazanie jako prawo i główny wymóg trwania w tej rzeczywistości (Mt 18,23-35; Łk 10,25-37) oraz poucza o modlitwie prawdziwych synów Boga (Łk 11,5-8; Łk 18,1-8), jak również akcentuje potrzebę czujności na przyjście króla (Mk 13,33-37; Łk 12,35-48; Mt 24,42-51; Mt 25,

⁶⁶ A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 30.

⁶⁷ Por. A. Paciorek, *Kerygmat w Biblii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1360-1361; S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wyzwanie*, Gubin 2015, s. 101.

⁶⁸ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, Kraków 2007, s. 58.

⁶⁹ Por. J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, Kraków 2007, s. 52.

⁷⁰ W tym miejscu zostaną one tylko wymienione, gdyż nie jest celem tego paragrafu i rozdziału, przeprowadzenie pogłębionej teologicznej analizy każdego obrazu królestwa, ale scharakteryzowanie treści głoszenia Mistrza z Nazaretu.

1-13)⁷¹. Królestwo Boże, jako centrum kerygmatu Jezusa, oznajmiane w Jego nauczaniu, objawia różne aspekty dotyczące królowania Boga. Jest to jednocześnie zaproszenie do przyjęcia, ale także doświadczenia tej rzeczywistości, która przychodzi w mocy (por. Mk 9,1) i jest w was i pośród was (Łk 17,21). Przypowieści to tylko jedna z form, które wykorzystywane w kerygmacie służą przybliżeniu ogłaszanej przez Jezusa rzeczywistości⁷².

Kerygmat Jezusa koncentrujący się na królestwie Bożym, w sposób doskonały znajduje swoje wypełnienie i realizację w Nim samym. W Osobie boskiej Jezusa Chrystusa, to co ludzkie łączy się z tym co boskie i jest Bogu podporządkowane na zasadzie wolności⁷³. Jezus jest „pośrednikiem i pełnią całego Objawienia”⁷⁴, tak więc głoszony przez Niego kerygmat przyjmuje niespotykaną dotąd formę. Sam fakt wcielenia i takiej obecności w świecie jest ważnym komunikatem o Bogu. Jezus to zbawcza obecność Boga, to uosobione królestwo Boże. W sposób szczególny panowanie Boga w Osobie Jezusa Chrystusa widoczne jest w wydarzeniu zmartwychwstania. Misterium paschalne jest szczytem objawienia królowania Boga oraz antycypacją i zapowiedzią eschatologicznej pełni.

Widać to także w przypowieściach o królestwie Bożym głoszonych przez Jezusa Chrystusa. W nich bowiem dostrzec można, że głoszone przez Niego królestwo nie da się oddzielić od Jego Osoby⁷⁵. Egzegeza biblijna przedstawia Jezusa obecnego w owych przypowieściach jako króla, oblubieńca, siewcę, perłę. Takie odczytanie przypowieści o królestwie Bożym oraz całego wydarzenia Osoby Jezusa Chrystusa, doprowadziło zarówno na gruncie przepowiadania w kerygmacie apostołów, a także na gruncie teologicznym, między innymi w twórczości Orygenesa⁷⁶, do utożsamienia obu tych rzeczywistości. Jezus to *autobasileia*⁷⁷.

⁷¹ Zob. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 2008.

⁷² Por. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011, s. 355-359.

⁷³ W sposób dogmatyczny orzekł o tym Sobór Chalcedoński w 451 roku. „Jeden i ten sam jest Chrystus, jednorodzony Syn i Pan w dwóch naturach bez zmieszania, niezmienny, nie podzielony i jest poznawany jako niepodzielny, przy czym nie jest podniesiona różnica natur z powodu zjednoczenia, a raczej pozostaje zauważona właściwość każdej z dwóch natur i jednoczy się w jednej Osobie i w jednej hipostazie; jednorodzony Syn, Bóg, Słowo, Pan Jezus Chrystus, nie podzielony albo rozdzielony w dwóch osobach, lecz jeden i ten sam, jak to wcześniej pouczyli nas Prorocy i sam Chrystus i zostało nam przekazane wyznanie Ojców” (*Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 74).

⁷⁴ KO 2.

⁷⁵ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 34.

⁷⁶ „Podobne jest królestwo niebieskie do króla, który jest taki i takie rzeczy czyni, to kogo należy wymienić, jeśli nie Syna Bożego? Sam bowiem jest królem niebios i jak jest samą Mądrością, samą Sprawiedliwością i samą Prawdą, tak też zapewne jest samym «królestwem» – «królestwem» należącym nie do kogoś z tych, co są na dole, ani części tych, co są w górze, lecz wszystkich tych, którzy są w górze, a którzy nazwani zostali niebiosami. Jeśli zapytasz, w jaki sposób «do nich należy królestwo niebios» (Mt 5,3), możesz odpowiedzieć, że do nich należy Chrystus, ponieważ jest samym «królestwem»; króluje On zgodnie z każdym Jego pojęciem w tym, w kim nie króluje już grzech, królujący w «śmiertelnym ciełe» (por. Rz 6,12) ludzi, którzy poddali się jego władzy” (Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1998, s. 205). Por. P. Szczur, *Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zarys problematyki*, w: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2012, s. 51-60.

⁷⁷ Por. Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, Poznań 2001, s. 61.

Jezus, poza swoją obecnością, która jest formą obwieszczenia królowania Boga w tym świecie, głosi Dobrą Nowinę poprzez „czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane”⁷⁸. To właśnie ich treść jest przesłaniem kerygmatu Syna Bożego. W takim kluczu przyjrzyjmy się co głoszona przez Niego Dobra Nowina mówi o Bogu i o człowieku.

Kerygmat Jezusa ma charakter trynitarny, to znaczy, że treść Jego życia i nauczania objawia Dobrą Nowinę o Bogu jako Ojcu, o Nim samym jako Synu Bożym, a także o Osobie Ducha Świętego jako darze Ojca i Syna. Głoszony przez Jezusa Bóg jest przede wszystkim Ojcem i taki ojcowsko-synowski wymiar ma głoszone przez Niego królestwo. W tryptyku przypowieści (o zagubionej owcy, miłosiernym ojcu, zagubionej drahmie) występującym w 15 rozdziale Ewangelii św. Łukasza Jezus objawia prawdę o miłosierdziu Ojca, przebaczeniu grzechów i miłości szukającej tych, którzy zbłądzili i się zagubili. Dobra Nowina zostaje wzmocniona wprowadzeniem uczniów w synowską relację do Boga Ojca poprzez modlitwę Ojczy nasz, wezwanie do naśladowania jedyne i prawdziwego Syna, a także uczynienie przybranymi synami poprzez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie (por. Ef 1,5). Jest to całkowite *novum* w dotychczasowej relacji człowieka z Bogiem⁷⁹.

Kerygmat głoszony przez Jezusa staje się łaską poznania Boga, bo wszystko co czyni i mówi Jezus jest Jego objawieniem. „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9b). W Jezusie Bóg definitywnie objawia się jako obecny i działający. „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie (...). Ojciec, który trwa we Mnie sam dokonuje tych dzieł” (J 14 10). Jezus jest objawieniem Ojca, można także stwierdzić, że Jezus jest kerygmatem Ojca. Dlatego poznanie Ojca możliwe jest tylko dla tych, którzy przyjmą Jego Syna i to, co objawia (por. Mt 11,27).

Podobnie jak w przypadku pierwszej Osoby Trójcy Świętej, również głoszenie o Duchu Świętym, przybiera taki sam kształt. Z jednej strony to, co Jezus mówi bezpośrednio, a z drugiej to, o czym świadczy swoimi czynami i życiem. Osoba Ducha Świętego to dar, który przekona świat o grzechu, sprawiedliwości i o sądzie (por. J 16, 8), a także doprowadzi uczniów do całej prawdy (por. J 16,13). W zapowiedzi swojego odejścia Jezus nazywa Go Pocieszycielem (por. J 16,7), Duchem Prawdy (por. J 16,13), a przed Wniebowstąpieniem obietnicą Ojca i mocą z wysoka (por. Łk 24, 49; Dz 1,4). Jezus objawia, że to Duch Święty sprawi, że uczniowie staną się świadkami i uzdolni do głoszenia kerygmatu całemu światu (por. Łk 24,9; Dz 1,8), jak również będzie mówił przez nich w czasie prześladowań (por. Mt 10,19-20). Duch Święty jest osobową mocą aktualizującą i kontynuującą dzieło Jezusa. Uczniowie mają Go oczekiwać. To

⁷⁸ KO 2; Zob. J. Twardy, *Kerygmat a wydarzenie w głoszeniu cudów Jezusa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (2006), z. 2, s. 319–330.

⁷⁹ Por. P. Spyra, *Kerygmat Jezusa – Dobra Nowina o człowieku i dla człowieka*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 13 (2014) t. 1, s. 228.

On czyni synami i woła w sercach ludzi Abba (por. Rz 8,15). To także On jest dokonawcą zbawienia⁸⁰.

Od momentu wcielenia, a później w sposób szczególny od chrztu w Jordanie dostrzec można obecność Ducha Świętego w życiu i działalności Jezusa. Przybliżenie się do Niego, jako namaszczonego Duchem Chrystusa (por. Dz 19,38), a także analiza Jego życia jest uprzywilejowaną drogą do poznawania Ducha Świętego⁸¹. Jest to chrystologia pneumatologiczna, o której wspomina także o. Cantalamessa⁸². W związku z tym, warto zwrócić uwagę na trzy aspekty objawienia Ducha wyływające z analizy poszczególnych wydarzeń z życia Syna Bożego.

Po pierwsze Jezus podejmuje zwycięską walkę z mocami zła dzięki asystencji Ducha Świętego. Jak sam stwierdza wyrzuca złe duchy mocą Ducha Bożego (por. Mt 12,28) lub palcem Bożym (por. Łk 11,20). To również Duch wyprowadza Go na pustynię, aby pościł i podjął zwycięską walkę z pokusami szatana (por. Mk 1,12-13). Duch Święty jest Osobą wspierającą w walce przeciwko złu i szatanowi. Drugą przestrzenią objawienia się Ducha w życiu Jezusa była Jego misja głoszenia. Wprost mówi o tym sam Jezus, odnosząc do siebie przeczytany w synagodze w Nazarecie fragment proroka Izajasza⁸³. Duch jest z Nim, gdy głosi Dobrą Nowinę i dokonuje cudów. Dlatego działalność ewangelizacyjna obejmująca słowa i czyny często spotykała się z określeniami akcentującymi „moc” (por. Mk 1,27), „władzę” (por. Mk 1,22) lub pytaniami „skąd On to ma?” (por. Mk 6,2). Duch Święty jest mocą ewangelizacji i siłą przekonywania w głoszeniu kerygmatu. „Cała działalność ewangelizacyjna dokonywała się w mocy i z mocy Ducha Świętego”⁸⁴. Trzecim charakterystycznym elementem objawiania Ducha w życiu Syna Bożego była modlitwa. „Duch Święty jest u jej początków, pobudza Go do niej, ożywia ją i sprawia, że Jego modlitwa zostaje wysłuchana”⁸⁵. Duch Święty objawiony zostaje jako osobowa przestrzeń spotkania z Bogiem i w Bogu, a także jako moc i skuteczność

⁸⁰ Por. A. Jankowski, *Duch Święty Dokonawcą Zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, s. 39-53.

⁸¹ Por. Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 348.

⁸² „We Wcieleniu, a następnie – w sposób zupełnie nowy – podczas chrztu w Jordanie Ojciec zesłał na Syna pełnię Ducha Świętego. Tenże Duch jakby cały skupił się w człowieczeństwie Zbawiciela; uświęcił Jego ludzkie działanie, natchnął Jego słowa i prowadził Go podczas dokonywania każdego wyboru. W Nim «przyzwyczaił się do przebywania pomiędzy ludźmi» (św. Ireneusz z Lyonu)” (R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 66); „Jezus wszystko czynił «w Duchu Świętym». Całe Jego przemawianie dokonywało się «w Duchu Świętym» (Łk 4,18). Także Jego wołanie na krzyżu było wołaniem «w Duchu», a nie tylko zwykłym krzykiem umierającego” (R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 130).

⁸³ „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” Łk 4,18-19.

⁸⁴ Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 356.

⁸⁵ Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 356.

modlitwy. To również Duch Święty wzbudza pragnienie „złożenia siebie samego w ofierze (...) i do przyjęcia śmierci”⁸⁶.

Kerygmat Jezusa jest również na wskroś antropologiczny, bowiem misja głoszenia królestwa Bożego była równocześnie objawieniem prawdy o człowieku. To wcielony Syn Boży jest pierworodnym wobec każdego stworzenia, i w Nim wszystko zostało stworzone (por. Kol 1, 15-16).

Treścią Dobrej Nowiny, w aspekcie antropologicznym, jest powszechne powołanie do królestwa Bożego. Wyraża się ono w wielokrotnie ukazywanej trosce o słabych, pokrzywdzonych czy społecznie lub religijnie odrzuconych⁸⁷, przełamując wszelkie istniejące stereotypy, a także w nakazach misyjnych, wzywających do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom (por. Mt 28,19; Mk 16,15). Wymiar uniwersalny, obejmujący ludzi wszystkich czasów, posiada również zbawienie, które wysłużył Jezus w misterium paschalnym. Ponadto, kerygmat Jezusa jest także przypomnieniem prawdy o pochodzeniu człowieka, stworzeniu na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26), a także pogłębieniem istniejącej już wśród Żydów idei dziecięstwa Bożego⁸⁸. Każdy człowiek jest wezwany do synowskiej relacji z Bogiem.

Kerygmat Jezusa to także ogłoszenie przykazania miłości, jako obowiązującego w królestwie Bożym prawa. „Będiesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będiesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych” (Mk 12,30-31). To miłość ma być zasadą rozwoju i prawem odniesienia do Boga i drugiego człowieka w królestwie Bożym. Dobra Nowina polega także na tym, że dla Boga każdy człowiek jest cenny i o każdego troszczy się indywidualnie (por. Łk 12,24. 28-30; Mt 23,37). To On pierwszy okazuje miłość, przebacza grzech i zaprasza do relacji z sobą. Kerygmat królestwa to prymat łaski i działania Boga względem człowieka. Co więcej, w naśladownictwie Jezusa odnaleźć można drogę do stania się synem i kochania Boga oraz ludzi na Jego wzór. Wołanie pójdz za mną i weź swój krzyż (por. Łk 9,23), jest zaproszeniem na drogę spełnienia osobowego człowieka. To droga miłości, zaufania i przyjmowania łaski od Boga, który jest Ojcem.

Cała misja Jezusa była ukierunkowana na objawienie Boga, dokonanie dzieła odkupienia i zaproszeniem człowieka do komunii z Bogiem. Każde słowo kerygmatu, ale także gesty i cuda, których dokonywał Jezus, a przede wszystkim wydarzenie wcielenia, a później Jego męka,

⁸⁶ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 165.

⁸⁷ Do takich osób zaliczyć można: ubogich, chorych i odrzuconych z powodu swojej choroby, kobiety, dzieci, pogan. Szerzej w temacie adresatów królestwa Bożego wobec których Jezus objawia prawdę o Bogu i człowieku, a w ten sposób głosi kerygmat por. J. Kudasiwicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011, s. 342-348; P. Spyra, *Kerygmat Jezusa – Dobra Nowina o człowieku i dla człowieka*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 13 (2014) t. 1, s. 228.

⁸⁸ Por. S. Krajewski, *Bóg jako Ojciec według Żydów*, w: *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Góźdz, J. Lekan, Lublin 1999, s. 61-63.

śmierć i zmartwychwstanie, dokonane za człowieka i dla jego zbawienia, są jednocześnie objawieniem miłości Boga względem istoty ludzkiej i afirmacją godności człowieka. Fakt wniebowstąpienia ukazuje człowiekowi jego powołanie i rzeczywistość królestwa Bożego jako realnego spełnienia człowieczeństwa.

Podsumowując można stwierdzić, że Jezus głosi „eschatologiczne królestwo Boże jako bliskie i tak nadchodzące, że jest ono już czynne i wyczuwalne, bo wiąże się z Jego Osobą i działaniem, wołając do słuchaczy o nieuniknioną decyzję”⁸⁹. królestwo Boże, które utożsamiane jest z Osobą głoszącego je Jezusa, a także z dziełem zbawienia, którego dokonał, jest główną treścią kerygmatu Syna Bożego, który pełni funkcje zapowiadające i spełniające głoszoną rzeczywistość. Kerygmat Jezusa to również objawienie misterium Boga i człowieka⁹⁰.

1.2.2. Kerygmat Apostołów

W Piśmie Świętym znajduje się zapis, niekiedy w całości, innym razem w formie krótkiego streszczenia, dziewiętnastu mów będących głoszeniem kerygmatu przez pierwotny Kościół⁹¹. Aby odkryć teologię i podstawowe treści kerygmatu powracające w mowach apostołów, teksty te zostały poddane szczegółowej egzegezie biblijnej⁹². Jednak ze względu na interesujące nas ujęcie sumaryczne postaramy się przedstawić syntezę kerygmatu apostołów. Niekiedy zostanie ona także dopełniona fragmentami pochodzącymi z listów apostołskich⁹³.

⁸⁹ R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg-Basel-Wien 1965, s. 109.

⁹⁰ Zdaniem niektórych „zredukowanie wielostopniowego kerygmatu Jezusa do ogólnikowego kerygmatu o królestwie Boga jako przesłania o jednym i tym samym – jest zasadniczym nieporozumieniem” (B. Górka, *Kerygma i Ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016, s. 68). Dlatego ten kerygmat należy zawsze ukazywać w bogactwie nauki o królestwie Bożym oraz na tle całego wydarzenia Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Zwracając uwagę na jego charakter soteriologiczny, ale i rewelatywny. Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 171.

⁹¹ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 46-47. Są to następujące fragmenty: a) Mowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy Dz 2,14-39, b) Mowa Piotra po uzdrowieniu chromego Dz 3,12-26, c) Mowa Piotra przed Sanhedrynem Dz 4,8-12, d) Odpowiedź Piotra na zarzuty Sanhedrynu Dz 5,29-32, e) Zakończenie mowy Szczepana przed Sanhedrynem Dz 7,51-56, f) Streszczenie działalności Filipa w Samarii Dz 8,5-8, g) Ewangelizacja dworzanina etiopskiego przez Filipa Dz 8,26-39, h) Pierwsze mowy Pawła po nawróceniu Dz 9,20-22, i) Mowa Piotra w domu Korneliusza Dz 10,34-43, j) Mowa Pawła (do Żydów) w Antiochii Pizydyjskiej Dz 13,16-41, k) Reakcja (przemówienie do pogan) Pawła i Barnaby w Listrze Dz 14,15-17, l) Mowa Pawła i Sylasa do nadzorca więzienia Dz 16,30-32, ł) Nauka Pawła w synagodze w Tesalonice Dz 17,2-3, m) Mowa Pawła na Areopagu Dz 17,22-31, n) Streszczenie nauki Pawła w Koryncie Dz 18,5, o) Przemówienie pojmanego Pawła do Żydów Dz 22,1-21, p) Mowa Pawła przed sądem prokuratora Feliksa Dz 24,14-16 oraz przed Feliksem i jego żoną Druzyllą Dz 24,24-25, r) Mowa Pawła wobec prokuratora Festusa, króla Heroda Agryppy II i jego siostry Berenike Dz 26,2-29, s) Nauki Pawła do Żydów w Rzymie Dz 28,23-28.

⁹² Zob. H. Langkammer, *Kerygmat paschalny w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich*, Radom 2010; H. Langkammer, *Kerygmat paschalny pierwszego papieża chrześcijaństwa św. Piotra Apostoła. Kazania pasyjne i Pisma*, Wrocław 2012; A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 46-96; S. Dyk, *Duch Słowo Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007, s. 72-91.

⁹³ Dla nowotestamentalnej teologii kerygmatu istotne są formuły katechetyczne i aklamacje pojawiające się w listach apostołskich. Do najważniejszych w tym temacie zaliczyć należy: 1 Tes 1,9-10, 1 Kor 8,6, 1 Kor 12,3, Rz 10,9-10, Flp 2,9-11, 1 Kor 15,3-11, Rz 1,3-4, Rz 4,25, Ga 1,3-4, Ga 2,20, Ef 5,25, 1 Tm 2,5-6.

Na początku należy zauważyć, że głosząc kerygmat pierwotny Kościół miał dwie zasadnicze grupy odbiorców. Pierwszą stanowili poganie różnego pochodzenia wyznający wielu bogów, a drugą Żydzi, którzy wierzyli w jednego Boga i oczekiwali obiecanego Mesjasza. Fakt ten wpływa na treść obwieszczanego orędzia. Kerygmat ogłaszany poganom przez apostołów⁹⁴ składa się z dwóch części, etapów. Na początku głoszona jest prawda o jedynym i prawdziwym Bogu, który jest Stworzycielem świata, Panem nieba i ziemi (por. Dz 17,24). Jest to orędzie monoteizmu, z pojawiającą się też koniecznością nawrócenia od fałszywych bożków, nazywanych marnościami, do Boga żywego (por. Dz 14,15). Drugą częścią jest przepowiadanie Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, która mogła nastąpić dopiero wtedy, gdy „postulat monoteistyczny został spełniony”⁹⁵. Na tym etapie podkreśla się prawdę, że Jezus jest Synem Bożym oraz człowiekiem. W Nim dokonuje się wybawienie ludzi od gniewu (por. 1 Tes 1,10). Treść głoszenia zawiera także proklamację wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jest to więc kerygmat chrystologiczny, który prowadzi do osobowego przyjęcia Jezusa decyzją wiary.

Kerygmat apostołski skierowany do Żydów⁹⁶ koncentrował się na ogłoszeniu wydarzenia Jezusa Chrystusa, i wykazaniu, że jest On obiecanym Mesjaszem⁹⁷. W tym przypadku głoszenie apostołów nie było dwuetapowe i nie zmierzało do nawrócenia odbiorców do jedynego i prawdziwego Boga, bo to już było faktem, ale do przyjęcia prawdziwego Syna Bożego i dokonanego przez Niego zbawienia. Kerygmat apostołów był więc również orędziem trynitarnym, mimo, że koncentrował się na przepowiadaniu Jezusa Chrystusa⁹⁸. Owa treść chrystologiczna kerygmatu adresowanego do Żydów była bardziej szczegółowa i pogłębiona argumentami skrypturystycznymi. apostołowie głosili Jezusa – Męża, Nazarejczyka (por. Dz 2,22), pochodzącego z rodu Dawida (por. Dz 13,23), w którym wypełniają się zapowiedzi prorockie (por. Dz 3,22-24). Jest to prezentacja odnosząca się do realizmu wcielenia i tożsamości narodowej Jezusa. Boży plan zbawienia realizuje się w Osobie Jezusa, obiecanego Mesjasza, co apostołowie wykazywali, odwołując się do starotestamentalnych proroctw (Dz 2,25-28; 3,22-23), a także świadcząc o znakach i cudach, które towarzyszyły Jego życiu (por. Dz 2,22). Były to dowody wiarygodności Osoby Jezusa oraz znaki Bożego potwierdzenia Jego misji. Kluczowe w kerygmacie apostołów jest ogłoszenie faktu śmierci krzyżowej Jezusa i Jego

⁹⁴ Za najbardziej reprezentatywne teksty kerygmatu do pogan uważa się: 1 Tes 1,9-10, Dz 14,15-17 oraz Dz 17,22-31.

⁹⁵ H. Langkammer, *Apostoł Paweł i Jego dzieło*, Opole 2001, s. 115.

⁹⁶ Klasyczne teksty kerygmatu do Żydów: Dz 2,14-39, Dz 3,12-26, Dz 4,8-12, Dz 5,29-32 oraz Dz 13,16-41.

⁹⁷ Por. W. Rakocy, *Mowa Piotra w Dniu Pięćdziesiątnicy: model pierwotnego kerygmatu*, „Roczniki Teologiczne” 45 (1998) z. 1, s. 111-120.

⁹⁸ Por. J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 2003, s. 165-166.

powrotu do życia⁹⁹. Zwykle głoszenie ukrzyżowania zawierało „dwa aspekty: winę mieszkańców Jerozolimy i ich przywódców oraz fakt, że śmierć Jezusa była zgodna z zamysłem Bożym poświadczonym przez Pismo (...) (por. Dz 2,22-23; 3,14-15; 13,27-28)”¹⁰⁰. Głoszenie śmierci krzyżowej Jezusa było podstawą do ogłoszenia Dobrej Nowiny o Jego Zmartwychwstaniu¹⁰¹. „Przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. Lecz Bóg wskrzesił Go” (Dz 2,23-24). W treści kerygmatu apostołów pojawiają się także świadectwa chrystofanii, czyli osobistych spotkań z Jezusem Zmartwychwstałym i Uwielbionym. Są one dowodem zmartwychwstania, a dla przepowiadających źródłem i uwiarygodnieniem ich posłannictwa głoszenia kerygmatu.

Dla pełnego zobrazowania treści kerygmatu apostołskiego, przyjrzymy się na chwilę przepowiadani św. Pawła, Apostoła Narodów. Jego kerygmat zwany jest wprost Ewangelią (por. Rz 15,19; Ga 1,7), a sam termin Ewangelia funkcjonuje u Apostoła Narodów jako synonim Jezusa Chrystusa¹⁰². Dlatego kerygmat Pawła jest niczym innym jak głoszeniem Osoby Jezusa (Ewangelii, Dobrej Nowiny), koncentrując się przy tym na dwóch najważniejszych wydarzeniach z Jego życia: śmierci i zmartwychwstania (por. 1 Kor 15,3-4). Jednocześnie wydarzenia te stawały się rozpoczęciem Dobrej Nowiny głoszonej przez Pawła i prowadziły do przyjęcia i wyznania Jezusa jako Pana (por. Rz 10,9-10, Flp 2,11)¹⁰³. Teologii kerygmatu św. Pawła zawdzięczamy także ukazanie fundamentalnego znaczenia tych wydarzeń: „On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4,25). Tak więc Jezus wcielił się, cierpiał i oddał swe życie za grzechy człowieka (por. 1 Kor 15,3), a zmartwychwstaje dla usprawiedliwienia i jego zbawienia¹⁰⁴. Warto dodać, że tekst Dziejów Apostolskich podaje, że Paweł głosi Jezusa jako Syna Bożego (Dz 9,20), Zbawiciela (Dz 13,23) i udowadnia Żydom, że Jezus jest Mesjaszem (Dz 9,22; 18,5). W Credo korynckim ukazane jest także, charakterystyczne dla kerygmatu apostołskiego, odniesienie do wypełnienia się Pism w Jezusie i Jego życiu (por. 1 Kor 15,3-4).

⁹⁹ W mowach kerygmatycznych apostołów nie pojawia się czasownik *zmartwychwstać*, ale *wskrzesić*. Związane jest to z ukazaniem działania Boga wobec Jezusa. Taka perspektywa służyła celowi jakim było potwierdzenie mesjańskiej godności Jezusa ze strony Boga Ojca. Można tutaj także dostrzec teologiczną realizację kerygmatu królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa. Bóg w Jego Osobie króluje i działa, przywracając Go do życia. W takim ujęciu zastosowanie przez apostołów zwrotu *został wskrzeszony*, jest kontynuacją treściową kerygmatu Jezusa. Po pewnym czasie, wraz z rozwojem poznania Jezusa i Jego bóstwa, będzie używać się czasownika *zmartwychwstać* jako podkreślenie, że wrócił On do życia własną mocą. Oba ujęcia nie są ze sobą sprzeczne, podkreślają jedynie dwie różne perspektywy. Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 51-52.

¹⁰⁰ S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretne wyzwanie*, Gubin 2015, s. 103.

¹⁰¹ Por. B. Górka, *Kerygma i Ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016, s. 81.

¹⁰² Por. R. Cantalamessa, *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009, s. 28-29; S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretne wyzwanie*, Gubin 2015, s. 21, 104.

¹⁰³ Por. J. Miczyński, *Egzystencjalny wymiar kerygmatu apostoła Pawła*, „Roczniki Teologii Duchowości” 57 (2010) t. 2, s. 45.

¹⁰⁴ Por. B. Górka, *Kerygma i Ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016, s. 71-79.

Celem przepowiadania kerygmatu apostołów było wejście w mocy Ducha Świętego w rzeczywistość zbawienia wysłużoną przez Jezusa Chrystusa¹⁰⁵. Domaga się to jednak osobistej decyzji ze strony odbiorców kerygmatu. Dlatego treścią kerygmatu apostołów jest także wezwanie do wiary i nawrócenia (por. Dz 2,38; 16,31). Obie te decyzje skoncentrowane są chrystologicznie, w odróżnieniu od kerygmatu skierowanego do pogan. Istotne jest to, aby przez wiarę przyjąć Jezusa jako Zbawiciela i dokonane przez Niego dzieło odkupienia, a w nawróceniu odejść od swojego obrazu Mesjasza i uznać Jezusa Chrystusem, a także podporządkować Mu swoje życie jako Panu. Kerygmat głoszony przez apostołów kończył się wezwaniem do decyzji wiary i nawrócenia, która to decyzja wyrażać się miała w przyjęciu chrztu w imię Jezusa. Owocem było doświadczenie odkupienia, wolność od grzechów i dar Ducha Świętego. Konsekwencją zaś trwanie we wspólnocie wierzących¹⁰⁶.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż kerygmat apostołów nie stoi w sprzeczności z nauczaniem Jezusa Chrystusa, ale staje się Jego historiozbawczą kontynuacją. „«Przybliżyło się do was królestwo Boże» – to orędzie przepowiadania Jezusa, a w przepowiadaniu apostołów orędzie brzmi: «Jezus jest Panem» (...). Wyznanie, że Jezus jest Panem, jest stwierdzeniem, iż w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym spełniło się wreszcie królestwo i panowanie Boga nad światem”¹⁰⁷. Ciągłość kerygmatu opiera się zatem na utożsamieniu rzeczywistości królestwa Bożego i Osoby Jezusa. Dlatego apostołowie, głosząc Dobrą Nowinę o Jezusie, głoszą zbawczą obecność Boga, czyli królestwo Boże¹⁰⁸. Ciągłość obu kerygmatów dotyczy zarówno treści głoszenia¹⁰⁹ jak i metody. Apostołowie „«Głosili Ewangelię mocą Ducha Świętego» (1 P 1,12). Innymi słowy, stało się tak, gdyż przepowiadali Słowo Boże kierowani tym samym Duchem, którego mocą przemawiał też Jezus. Albowiem Duch Święty, który w dniu Pięćdziesiątnicy zstąpił na Kościół, jest tym samym Duchem, który w Jordanie namaścił Jezusa z Nazaretu, by zaniósł Dobrą Nowinę ubogim, który kierował Jego krokami oraz inspirował każdy Jego czyn”¹¹⁰.

¹⁰⁵ Por. J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Poznań 2016, s. 78-80.

¹⁰⁶ J.H. Prado Flores wskazuje na Kościół jako drugi cel kerygmatu apostołów. Nie wydaje się jednak to do końca słuszne i odpowiadające treściom mów apostoelskich zapisanych w Piśmie Świętym. Można przyjąć takie rozwiązanie jako rzeczywistość pośrednią bowiem każdy, kto w Duchu Świętym, przez wiarę i nawrócenie, przyjmuje zbawienie i panowanie Jezusa, trwa we wspólnocie Kościoła. Nie jest to więc cel, co raczej konsekwencja przyjętego orędzia zbawczego. Por. J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Poznań 2016, s. 80-82.

¹⁰⁷ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 18-19.

¹⁰⁸ Por. J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Poznań 2016, s. 75.

¹⁰⁹ „«Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię» – wołał Jezus na początku swej działalności (por. Mk 1,15) (...). Wejdźcie do królestwa, które jest pośród was! Po zmartwychwstaniu to samo powtarzają apostołowie, odnosząc się do królestwa, które ostatecznie przyszło, a którym jest Jezus Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały” (R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 75).

¹¹⁰ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 72-72.

Podsumowując można stwierdzić, że apostołowie głoszą Jezusa, człowieka i Boga, umarłego, zmartwychwstałego i uwielbionego, który jest Zbawicielem, Mesjaszem i Panem¹¹¹. Głoszenie to dokonuje się z uwzględnieniem i dostosowaniem przekazu do słuchaczy, pogańskiego lub żydowskiego pochodzenia. Zawsze wzywają do wiary i nawrócenia, aby odbiorcy doświadczyli nowego życia wysłużonego przez Jezusa, a dostępnego w mocy Ducha Świętego. Treść kerygmatu apostołów jest chrystologiczna, potwierdzana osobistym doświadczeniem, argumentami skrypturystycznymi oraz znakami mocy, które towarzyszyły głoszeniu nauki.

1.3. Kerygmat od Ojców Kościoła do Soboru Watykańskiego II

Kolejnym etapem w poznawaniu rzeczywistości kerygmatu będzie analiza rozwoju rozumienia tego pojęcia na przestrzeni czasu, począwszy od Ojców Kościoła, aż do XX wieku. Zostaną w niej uwzględnione najważniejsze zmiany dotyczące treści i formy pierwszego orędzia dokonujące się w epoce patrystycznej, w okresie średniowiecza, a także jego prezentacja w ujęciach tradycji chrześcijańskich: prawosławnej i protestanckiej. Ponadto omówiona zostanie teologia kerygmaticzna kształtująca się na początku XX wieku, jak również niezbędne rozróżnienia oraz wzajemne odniesienia zachodzące pomiędzy rzeczywistością kerygmatu a nauczaniem Kościoła, dogmatem czy teologią.

1.3.1. Kerygmat w epoce patrystycznej

Znaczenie terminu kerygmat w epoce patrystycznej ulega pewnemu rozszerzeniu semantycznemu. Nadal funkcjonuje jako głoszenie Ewangelii, obwieszczenie, proklamacja czy ogłaszanie Dobrej Nowiny, które są realizacją Chrystusowego nakazu „Idźcie na cały świat i głoście (*keryksate*) Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15). W takim sensie znajdziemy je między innymi u Hipolita Rzymskiego, Euzebiusza z Cezarei, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa i Metodego z Olimpu¹¹². Jednak we wczesnochrześcijańskiej myśli i twórczości pojawia się także drugie znaczenie pojęcia kerygmat. Oznacza ono treść apostołowskiego przekazu lub całą Ewangelię zawartą w nauczaniu Chrystusa i Kościoła¹¹³. Kerygmat w szerokim ujęciu rozumiany jest jako tradycja wiary lub doktryna chrześcijańska. W tym wymiarze występuje w

¹¹¹ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 65-70.

¹¹² Por. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 10-11.

¹¹³ Por. G. Jaśkiewicz, *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 61.

dzielał Klemensa Aleksandryjskiego, Hermasa, Grzegorza z Nyssy czy Epifaniasza z Salaminy¹¹⁴.

Występowanie dwóch grup znaczeniowych interesującego nas terminu wpływa także na formę jego przekazu. Orędzie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie może być przedstawiane poprzez słowo mówione, co nawiązuje do klasycznego rozumienia kerygmatu i czynności głoszenia, oraz przez słowo pisane. To drugie znaczenie pojawia się w okresie patrystycznym i staje się swego rodzaju *novum* w rozwoju idei kerygmatu, przybierając liczne formy jak chociażby scholie, homilie, komentarze, listy, mowy spisane¹¹⁵. Warto jednak zaznaczyć, że Ojcowie Kościoła posługując się kerygmatem pisany odnajdując taki kierunek już w działalności apostołów i ewangelistów, którzy pisząc Ewangelie czy listy apostołskie, zdaniem starożytnych *Patres*, zapoczątkowali w ten sposób idee kerygmatu pisemnego¹¹⁶. Obie formy wyrażania kerygmatu służą zbawieniu człowieka poprzez przekazywanie Dobrej Nowiny i są realizacją miłości. Jak stwierdza Klemens Aleksandryjski: „jeśli zatem dwaj propagują słowo, jeden przy pomocy pisma, drugi przy pomocy żywej mowy, jakże obydwaj nie mogą nie zasługiwać na pochwałę, wprowadziwszy swą wiarę w czyn przez miłość”¹¹⁷.

Okres patrystyczny to także zaakcentowanie innej formy kerygmatu. Ojcowie Kościoła kerygmatem czynu nazwali świadectwo życia chrześcijańskiego, do którego wezwany jest każdy wierzący, a w sposób szczególny głosiciel słowa, gdyż kerygmat słowa powinien być zawsze poparty kerygmatem czynu. W teologii patrystycznej znajdują się dwie formy realizacji kerygmatu czynu: forma powszechna i elitarna¹¹⁸. Pierwsza z nich to świadectwo życia człowieka wierzącego, wierność Ewangelii i przemieniająca życie relacja z Jezusem. Do tej formy należy zaliczyć także najdoskonalszą formę świadectwa jaką jest męczeństwo. Kerygmat czynu to doskonały sposób, aby swoim życiem, ale i śmiercią, ogłosić prawdę o Bogu. Forma elitarna kerygmatu czynu to wybór życia ascetycznego we wspólnocie lub w pustelni, oddanego na wyłączność Bogu poprzez modlitwę, post i umartwienia¹¹⁹, pozostającego zawsze, mimo

¹¹⁴ Por. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 11.

¹¹⁵ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999, s. 121.

¹¹⁶ Por. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 9.

¹¹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 3.

¹¹⁸ Zob. G. Jaśkiewicz, *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 80-89.

¹¹⁹ Grzegorz z Nazjanzu ukazując wyjątkowość kerygmatu czynu podejmowanego przez mnichów wylicza szereg postaw, którymi dają oni wyjątkowe świadectwo. Są to: „czuwania, posty, modlitwy, łzy, stwardniałe od klęczenia kolana, bicie się w piersi, westchnienia z głębi płynące, stanie całonocne, wędrówka myśli do Boga, cichy płacz w czasie modlitwy, dla słuchających lekarstwo umartwienia; głos nucący psalmy, wychwalający Boga, rozmyślający nad prawem Pana dzień i noc, głoszący chwałę Bożą; i te także piękne przepisy życia miłego Bogu i wskazówki zewnętrzne, milczący heroldowie, (...) bosa i do nóg apostołów podobne nogi, nie noszące nic martwego; umiarkowane obcięcie włosów, odzież karcąca przesadę, brakiem ozdób zdobne opasanie, które nieco szatę do góry podciąga, jak gdyby wcale nie podciągało; chód pewny, wzrok skupiony, miły uśmiech, a raczej ruch do uśmiechu, który poskramia brak w nim opanowania; mowa kierowana rozumem, cenniejsze od mowy milczenie, solą

oddalenia, na służbie Kościołowi i ludziom. Mnichów nazywano milczącymi keryksami¹²⁰. Elitarność tego kerygmatu wynika z życia podporządkowanemu temu, aby być dla Boga i w ten sposób świadczyć o Nim. Nie każdy człowiek bowiem mógł pozwolić sobie na wszystkie praktyki podejmowane przez mnichów. Warto także podkreślić, że Orygenes i Grzegorz z Nazjanzu nazywają kerygmatem otaczający ludzi świat. Gwiazdy, świat natury czy zjawiska przyrodnicze objawiają Stwórcę i pomagają ludziom odkryć prawdę o Bogu. Pośrednio stają się więc głosicielami kerygmatu¹²¹.

Treścią kerygmatu w okresie patrystycznym jest autentyczna wiara zawarta w Piśmie Świętym i Tradycji, która pozostaje w zgodności z wykładem i interpretacją Kościoła¹²². Dostrzec tu można znaczne rozszerzenie treściowe rzeczywistości kerygmatu. Treścią nie jest już tylko królestwo Boże lub Jezus Chrystus głoszony przez apostołów, ale cała doktryna chrześcijańska, rozwijająca i pogłębiająca objawienie przyniesione przez Jezusa. Ojcowie Kościoła tworzyli i pogłębiali kerygmat pozostając *in medio ecclesiae*. W ten sposób bycie członkiem Kościoła oraz pozostawanie wiernym wobec Jego nauki staje się czynnikiem

zaprawiona pochwałą, która zmierza nie ku pochlebstwu, ale prowadzi ku lepszemu; (...) w ubóstwie bogactwo, na wędrownie przystanek, w pogardzie sława, w słabości potęga, w bezżenności płodność, boć doskonalsze jest to potomstwo, które podług Boga się rodzi, niż to, które w ciele ma swój początek; doskonalsi są ci, którzy w niehołdowaniu rozkoszom upatrują rozkoszy; którzy dla rzeczy niebieskich są pokorni; którzy na świecie nic nie mają, a są ponad światem; którzy żyją poza ciałem, a w ciele; których częścią jest Pan; którzy niedostatek cierpią dla królestwa i dlatego że są biedni, królują” (Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, red. S. Kazikowski, s. 135-136).

¹²⁰ Por. G. Jaśkiewicz, *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 89.

¹²¹ Idea dzieła stworzenia jako naturalnego głosiciela Stwórcy pojawia się już w Starym Testamencie. W Psalmie 19 czytamy: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość. Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano; ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata ich mowy. Tam słońcu namiot wystawił, i ono wychodzi jak oblubieniec ze swej komnaty, weseli się jak olbrzym, co drogę przebiega. Ono wschodzi na krańcu nieba, a jego obieg aż po krańce niebios, i nic się nie schroni przed jego żarem” (Ps 19, 2-7). A w psalmie 148 odnaleźć można zachętę psalmisty, aby całe stworzenie chwaliło Boga. W tym świetle, staje się czymś zrozumiałym, że również Ojcowie Kościoła dostrzegają rzeczywistość obwieszczania kerygmatu poprzez świat stworzony i jego prawa. Dzieło stworzenia staje się epifanią Boga. Grzegorz z Nazjanzu opisuje to w następujący sposób: „A pory roku, które tak łagodnie się zmieniają i stopniowo jedna po drugiej następują, i skrajności swe łagodzą umiarkowaniem, kierowane jak należy i w spokoju, tak że prócz przyjemności przynoszą także i korzyść? A co powiedzieć o dniu i nocy, które jakby losowaniem dzielą między siebie równe części i zmianę według miary, tak że dzień zachęca nas do pracy, noc zaś snem krzepi? Co powiedzieć o słońcu i księżycu, o piękności i mnogości gwiazd, które w ustalonym porządku wschodzą i zachodzą? A morze i ziemia, które łagodnie z sobą zespolone rozdają sobie dobrotliwe dary i przyjmują nawzajem, żywią człowieka i z tego, co mają, dostarczają mu obficie i wystawnie? A rzeki płynące przez góry i doliny i wylewające tylko tam, gdzie to potrzebne, i nie skracające, by zalać ziemię? A żywiołów gmatwanina i mieszanina, a członków symetria i harmonia? A stworzeń pożywienia i rody, i mieszkania podzielone? I jedne stworzenia rozkazują, inne rozkazów słuchają, jedne są nam podległe, inne wolne? A jeśli tak wszystkie te sprawy się mają, i według pierwszych zasad harmonii, czy też zgody i braterstwa są kierowane i prowadzone, cóż w ogóle innego można sądzić, jak to, że są to zapowiedzi miłości i zgody, obwieszczające ludziom swoim przykładem jakby prawo zgody dusz?” (Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 142). Więcej na ten temat zob. J. Edling, *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” IX (1996), s. 75-95.

¹²² Por. F. Drączkowski, *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1362-1363.

wiarygodności kerygmatu i głoszącego go człowieka. Kerygmat jest zawsze w jedności z nauczaniem Kościoła i ma służyć Jego budowaniu i umacnianiu. Taką samą postawą powinien charakteryzować się keryks.

Celem przekazu patrystycznego kerygmatu jest doprowadzić do autentycznej wiary, która będzie prowadziła do zbawienia. Mimo poszerzenia treści kerygmatu, cel pozostał niezmienny – wprowadzić w żywą i dającą zbawienie relację z Jezusem. Metoda przyjęta przez Ojców Kościoła przy przekazie kerygmatu jest zróżnicowana w zależności od jego formy. Gdy jest to orędzie mówione, powinno charakteryzować się prostotą i być zrozumiałe dla słuchaczy, aby w ten sposób dotarł do nich sens Ewangelii. Natomiast przekaz pisemny, z racji na kontekst prześladowań, ale i odpowiedniego przygotowania wiernych, powinien cechować się misteryjnością¹²³. Tak, aby prawda zawarta w kerygmacie nie stała się zgorszeniem lub nie została łatwo wzgardzona przez ludzi nieprzygotowanych, a przez wrogów Kościoła wykorzystana do walki z nim.

Rozwój zakresu znaczenia kerygmatu oraz form jego wyrażania w epoce patrystycznej ukształtował odniesienie do tej rzeczywistości na długi czas. Od tej pory kerygmatem było zarówno pierwsze głoszenie Dobrej Nowiny, jak i eksplikacja prawd wiary. Jednak ze względu na warunki świata, który stawał się w większości schryścianizowany, pierwotne orędzie stawało się tylko częścią katechezy i wykładu prawd wiary w ogóle. Ewolucja rzeczywistości kerygmatu okresu patrystycznego stała się jednocześnie początkiem jego zanikania w ścisłym znaczeniu.

1.3.2. Kerygmat w średniowieczu

Trwająca prawie tysiąc lat epoka średniowiecza¹²⁴ to długi i niejednorodny okres, a przez to trudny do klasyfikacji, czy zwięzłego zaprezentowania. Ramy czasowe tej epoki, dla ułatwienia, zostały podzielone na mniejsze podokresy: wczesne średniowiecze (V-XI w.) z etapem renesansu karolińskiego (VIII-IX w.), pełne średniowiecze (XII-XIII w.) oraz późne średniowiecze (XIV-XV w.). Każdy z etapów charakteryzował się innymi aspektami prawnymi, kulturowymi czy ekonomiczno-społecznymi, aczkolwiek ideą przewodnią tego czasu, niezależnie od momentu w historii, było skoncentrowanie wszystkiego na Bogu i charakterystyczny dla średniowiecza teocentryzm. W tym okresie mamy również do czynienia z kerygmatem, jednak już od epoki patrystycznej należy go pojmować w jego szerokim rozumieniu, zarówno materialnym, jak i formalnym. To natomiast implikuje bardzo obszerny zakres treściowy tego pojęcia w dobie średniowiecza. Kerygmatem będzie zarówno

¹²³ Por. F. Drączkowski, *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczne” 26 (1979) z. 6, s. 38-42.

¹²⁴ Przyjmując cezurę 476–1453 r. Niektórzy uważają, że czas trwania tej epoki kończy się dopiero 31 X 1517 roku.

duszpastersko-katechetyczny przekaz wiary (katechizmy)¹²⁵, teologia, którą zajmowano się naukowo na uniwersytetach (traktaty i summy teologiczne)¹²⁶, jak też dekryty i uchwały podjęte przez Kościół w czasie synodów i soborów powszechnych¹²⁷, a także całość działalności kaznodziejskiej, z jej różnymi formami i treściami podejmowanymi w czasie kazań. W niewielkim stopniu pojawiała się również rzeczywistość ewangelizacji. Nie sposób w tym miejscu dokonać analizy całej twórczości teologiczno-pastorlanej doby średniowiecza. Z tego powodu, jak również ze względów na charakter niniejszej pracy, w sposób szczególny zostanie podjęty temat kerygmatu zawartego w homiliach średniowiecznych, poprzedzony krótką charakterystyką ewangelizacji tego okresu¹²⁸.

Ewangelizacja w okresie średniowiecza obejmowała próbę reewangelizowania ludów ochrzczonych przez arian oraz rozkrzewianie wiary na terenach wiejskich. Protagonistami ewangelizującymi w tym czasie byli mnisi, którzy poprzez zakładane klasztory, wpływali na życie ludzi, nie tylko w wymiarze religijnym, ale także społeczno-kulturowym, zakładając szkoły, czy wspierając ludność w ich pracach poprzez swoje wynalazki¹²⁹. Ich ewangelizacja to głoszenie Dobrej Nowiny o Jezusie, a potem, zgodnie z panującymi w tym czasie tendencjami w Kościele, nauka i wykład *Credo* i *Modlitwy Pańskiej*. Ta praca była służbą u podstaw dającą poznanie wiary i praktyk religijnych. Często wiązała się z tłumaczeniem ksiąg liturgicznych lub Pisma Świętego na język danego ludu. Trzeba jednak zauważyć, że w perspektywie całej epoki średniowiecza dominowała działalność kaznodziejska, katechetyczna i teologiczna, ponieważ tylko wobec ludzi nieznających Jezusa można mówić o ewangelizacji i kerygmacie w sensie ścisłym, a większość ludzi tego czasu znała już Ewangelię. W związku z tym większy nacisk kładziono na praktykę życia chrześcijańskiego, przestrzeganie przykazań, moralność, poznawanie prawd wiary i teologiczno-filozoficzne studiowanie teologii.

¹²⁵ Wybrane dzieła z katechetycznej działalności Kościoła w średniowieczu: *Katechizm z Weissenburga* mnicha Otfrida, *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae* Honoriusza z Autun, *O pięciu septenariach* Hugona od św. Wiktora, *Suma królewska* Wawrzyńca z Orleanu, *Manipulus curatorum* Gwidona z Montrocher, katechizmowe pisma św. Tomasza czy Jeana Charliera Gersona, a także liczne pomoce spowiednicze i homiletyczne.

¹²⁶ Wybrani twórcy teologii średniowiecznej: Boecjusz, Beda Czcigodny, Alkuin, Jan Szkot Eriugena, Anzelm z Cantenbury, Piotr Abelard, Bernard z Clairvaux, Bonawentura, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot, Mistrz Eckhart, Wilhelm Ockham. Ich życie, działalność, a także pisma teologiczne są przedmiotem licznych rozpraw doktorskich, często dotyczących nawet nie całości dorobku poszczególnego autora, ale wybranych zagadnień.

¹²⁷ Okres średniowiecza to czas kiedy odbyło się 14 soborów powszechnych i jeszcze więcej synodów lokalnych, których postanowienia organizowały życie Kościoła. Sobory średniowiecza to: Konstantynopoliński II (553 r.), Konstantynopoliński III (680-681 r.), Nicejski (787 r.), Konstantynopoliński IV (869-870 r.), Laterański I (1123 r.), Laterański II (1139 r.), Laterański III (1179 r.), Laterański IV (1215 r.), Lyoński I (1245 r.), Lyoński II (1274 r.), w Vienne (1311-1312 r.), w Konstancji (1414-1418 r.), Sobór Bazylejsko – Ferrarsko – Florencki (1431-1445 r.), Laterański V (1512-1517 r.). Zob. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2000.

¹²⁸ Szerzej o tym zagadnieniu w punkcie 2.1.1.2. oraz 2.1.1.3. niniejszej dysertacji.

¹²⁹ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 23-29.

W średniowieczu przepowiadanie Słowa Bożego przeżywało swoje wzloty i upadki. Początkowo, we wczesnym średniowieczu, kaznodziejstwo przeżywało kryzys, spowodowany upadkiem Cesarstwa, wędrowkami ludów, niskim poziomem życia religijnego, a także słabym przygotowaniem duchowieństwa. Chociaż zdarzały się wyjątki i pojawiali się tacy wybitni głosiciele słowa jak Augustyn z Hippony, Cezary z Arles, Marcin z Bragi czy Grzegorz Wielki¹³⁰, to jednak wielu przedstawicieli duchowieństwa nie było należycie przygotowanych do przepowiadania Słowa¹³¹. W tym czasie homilie były nastawione na dotarcie do zwykłego, często słabo lub w ogóle niewykształconego odbiorcy. W związku z tym używano prostego i bliskiego ludziom języka, a co za tym idzie zanikała retoryka czy używanie ozdobnego i wyszukanego stylu wypowiedzi. Koncentrowano się głównie na podstawowych pouczeniach dotyczących nawrócenia, moralnego życia i podstaw wiary. Praktykowano również odczytywanie homilii Ojców Kościoła, np.: w sytuacji kiedy biskup nie mógł przepowiadać słowa lub gdy kapłan nie był do tego odpowiednio przygotowany¹³². Praktyką potwierdzającą problemy w głoszeniu homilii w początkach średniowiecza był zwyczaj przygotowywania i spisywania przez biskupa Cezarego z Arles kazań, które potem rozsyłał do innych Kościołów¹³³.

Nauczanie religijne okresu karolińskiego, którego przebudzenie i odnowa rozpoczęła się za sprawą dokumentu *Admonitio generalis* Karola Wielkiego, polegało na przekazywaniu prawd wiary za pomocą nauki na pamięć *Symbolu Apostolskiego* i *Ojciec nasz*¹³⁴ oraz ich wykładu. Każdy chrześcijanin miał poznawać Boga i swoją wiarę dzięki *Credo*, a *Modlitwa Pańska* przynosiła mu poznanie tego, o co ma i może prosić Boga. Kler zobowiązany był do gorliwego nauczania i wyjaśniania tych zagadnień. Ponadto częstymi tematami kazań w tym okresie były wskazania dla prawdziwego życia chrześcijańskiego w oparciu o przykazanie miłości i praktykę innych cnót, lista grzechów przeciwnych dekalogowi i cnotom chrześcijańskim, zalecenia dotyczące przyjmowania sakramentów oraz zachęta do praktyk chrześcijańskich, takich jak post, jałmużna, pielgrzymki, kult świętych, szacunek wobec stanu duchownego czy święcenie

¹³⁰ Warto zwrócić uwagę na *Księgę reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego stanowiącą podręcznik pastoralny dla biskupów i kapłanów. Jej trzecia księga jest pouczeniem jak należy głosić Słowo Boże, przemawiając do różnych odbiorców. Razem z wcześniejszym dziełem *O nauce chrześcijańskiej* Augustyna, były to jedyne opracowania zawierające wskazania dotyczące głoszenia.

¹³¹ Od synodu w Vaison w 529 r. głoszenie Słowa Bożego zarezerwowane dotąd dla biskupa zostało rozszerzone także na prezbiterów. Kroku takiego wymagała sytuacja i troska o dobro duchowe wiernych. Decyzja synodu była początkowo wyzwaniem dla wielu kapłanów, którzy nie byli do tego zadania właściwie przygotowani.

¹³² Por. K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 94-95.

¹³³ Por. A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, Kraków 2002, s. 43.

¹³⁴ W okresie wczesnego średniowiecza uczono obu tych tekstów w języku łacińskim i narodowym, aby przekazywane prawdy wiary były zrozumiałe, poznane oraz przyjęte, a także by faktycznie wpływały na życie ludzi nie będąc jedynie zewnętrznymi regułami. Taka praktyka miała również miejsce w przypadku działalności Cyryla i Metodego. Ta troska o właściwy przekaz i jego zrozumienie, a także przyjęcie jest charakterystyczna dla rzeczywistości ewangelizacji wszystkich czasów.

niedzieli i dni świątecznych¹³⁵. Treści homilii tego okresu można określić jako dogmatyczne, moralne i praktyczne. Mniej koncentrowano się na liturgii czy wykładzie Pisma Świętego. W tym okresie zaczęły powstawać pierwsze Homiliarze, czyli zbiory homilii lub materiały do ich przygotowania, które miały być pomocą dla kleru powołanego do przepowiadania Słowa Bożego¹³⁶.

Szczytowy okres średniowiecza przypadający na XII i XIII wiek przynosi rozwój praktyki kaznodziejskiej, co wiąże się z rozkwitem szkolnictwa teologicznego, powstaniem zakonów wezwanych do głoszenia Słowa, a także wskazaniem soboru Laterańskiego IV. Rozwój ten charakteryzuje się: zerwaniem z dotychczasowym odwzorowywaniem kazań patrystycznych, zwiększeniem liczby zagadnień podejmowanych na kazaniach przy jednoczesnym ich pogłębieniu teologicznym, powstaniem nowych form przepowiadania Słowa. Wśród treści poruszanych na homiliach były między innymi następujące tematy: Bóg, anioł, człowiek, niebo, diabeł, świat, piekło, przykazania Boże, polecenia i wskazania duchowe, sakramenty, Pismo, cnoty i wady¹³⁷. Nadal istniał zamysł, aby rozpoczynać wykład od *Credo* i analizy *Modlitwy Pańskiej*, ale później przychodził czas na omawianie dalszych zagadnień jak przykazania Boże, modlitwa *Zdrowaś, Maryjo*, siedem grzechów głównych czy siedem darów Ducha Świętego¹³⁸. W tym czasie nastąpił też powrót do lektury Pisma Świętego, jego komentowania i interpretacji z uwzględnieniem jego sensów. Homilie tego czasu korzystały z rozwoju teologii, poruszając zagadnienia dogmatyczne w tym naukę o Bogu, człowieku, aniołach, zagadnienia eschatologiczne, a także zagadnienia moralne, duchowe i ascetyczne oraz pastoralne. Często pojawiało się też interpretowanie dziejów historii w kontekście woli Bożej.

Czas pełni średniowiecza to także okres twórczości i powstawania licznych odmian kazań. W literaturze przedmiotu można znaleźć, aż 18 różnych form kazań średniowiecznych, z czego wiele powstałych właśnie w tym okresie¹³⁹. Ich różnorodność związana jest z

¹³⁵ Por. K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 104.

¹³⁶ W okresie renesansu karolińskiego powstał *Homiliarz* Pawła Diakona. Zawierał on 224 homilie, które były przygotowane w oparciu o teksty Ojców Kościoła. Autor podzielił swoje dzieło na dwie części, zawierające homilie na czas od Adwentu do Wielkiej Soboty i od Wielkanocy do końca roku liturgicznego. Homilie miały kompilacyjny charakter, choć Paweł uważany jest za samodzielnego autora kilku z nich. Dzieło to było nieocenioną pomocą dla duchownych, jak również znaczącym czynnikiem rozwoju kultury przepowiadania Słowa Bożego.

¹³⁷ Por. K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 123.

¹³⁸ Por. R. Murawski, *Historia Katechezy*, cz. II, t. 1, *Katecheza w średniowieczu*, Warszawa 2015, s. 204-215.

¹³⁹ Średniowieczne formy kazań: 1) Dydaktyczne – poświęcone różnym zagadnieniom teologiczno-pastoralnym budowane w dwojaki sposób: na podstawie jednego tematu poruszano wiele różnych problemów lub jeden problem analizowano w świetle różnych aspektów czy fragmentów Pisma Świętego; 2) De tempore – kazania na dane święto roku liturgicznego; 3) De sanctis – kazania na dni poświęcone określonym świętym; 4) Mariale – kazania na dni związane ze świętami maryjnymi; 5) Okolicznościowe – kazania związane z jakimś szczególnym wydarzeniem jak np.: ingres biskupa, pasowanie na rycerza; 6) Tematyczne – kazania traktujące o jakimś konkretnym temacie np.: błogosławieństwa, cnoty, dary Ducha Świętego; 7) Postne (*de quadragesima*) – kazania na czas Wielkiego Postu; 8) Pokutne – wzywające do porzucenia grzechu i nawołujące do powrotu do Boga, miały charakter moralizujący, często odwoływały się do rzeczywistości Sądu Ostatecznego; 9) Kurialne – głoszone na dworach królewskich lub dworze papieża, zwykle dotyczące danego święta lub ściśle określonej kwestii, ze względu na którą kaznodzieja

pojawiającymi się nowymi kontekstami głoszenia Słowa oraz potrzebami odbiorców. Wzrost liczby rodzajów kazań średniowiecznych związany jest także z większą ilością i różnorodnością podejmowanych tematów¹⁴⁰.

Warto zwrócić szczególną uwagę na trzy typy kazań: uniwersyteckie, mistyczno-duchowe i wędrownie. Zadaniem uniwersytetów było stać na straży prawowierności doktryny chrześcijańskiej, rozwijać jej rozumienie tak, aby na końcu przekazywać ją innym. Taką przestrzenią (poza traktatami teologicznymi, dysputami czy wykładami akademickimi) było właśnie kaznodziejstwo uniwersyteckie. Podczas takich homilii dokonywała się pogłębiona analiza z zakresu prawd wiary, a teologowie studiujący i nauczający stawali się także głoszącymi prawdy Boże. Kazania te charakteryzowały się dużym podobieństwem do wykładów akademickich, co wynikało z przeniknięcia do *ars praedicandi* scholastyki z jej dialektyką, logiką, symetrycznością tez i strukturą wypowiedzi. Wśród wybitnych kaznodziei uniwersyteckich można wymieść Tomasza z Akwinu czy Bonawenturę¹⁴¹. Na marginesie trzeba dodać, że ta forma kazania stała się w pewnym momencie przeintelektualizowana, zbyt szczegółowo analizująca wybrane kwestie, a przede wszystkim oderwana od życia ludzi. Pewną przeciwwagą dla tej formy były kazania mistyczne i ludowe. Mistrzowie życia duchowego tego okresu, tacy jak Mistrz Eckhart czy Jan Tauler, dali początek kazaniom mistyczno-duchowym, w których powrócono do alegorycznej interpretacji tekstów Pisma Świętego zaczerpniętych z codziennej liturgii w wymiarze chrystologicznym i anagogenicznym. Ten, który był przedmiotem ich kontemplacji i modlitwy, czyli Jezus Oblubieniec duszy, stawał się przedmiotem głoszenia. Sens anagogeniczny podkreślał ukierunkowanie na zjednoczenie, na bliską relację z Nim. Kazania

został zaproszony; 10) Synodalne – wygłaszane podczas zebrań duchowieństwa, najczęściej dotyczyły spraw Kościoła; 11) Wypraw krzyżowych – nawołujące do udziału w krucjatach, ale także zachęcające do nawrócenia i działań pokutnych, głoszone podczas trwania wyprawy stawały się duchowym umocnieniem i zachęcały do wierności Bogu; 12) Przeciw heretykom – pozytywnie przedstawiające doktrynę chrześcijańską i negowane przez heretyków prawdy wiary, albo skoncentrowane na wykazaniu błędów danej herezji, wówczas przybierały charakter negatywny; 13) Mistyków niemieckich – kazania biblijne i duchowe, które odkrywając sens alegoryczny miały poprzez wzrost duchowy prowadzić do zjednoczenia z Bogiem, bardziej niż na wskazaniach ascetycznych skupiano się na osobistym odniesieniu do Boga; 14) Ludowe – forma kazań stosowana przez wędrownych kaznodziei, które mogą nachodzić się z innymi typami pod względem podejmowanych tematów np.: pokutnych, przeciw heretykom, o świętych itp. Wyróżnia je miejsce przepowiadania, które znajdowało się poza Kościołem, prosty styl głoszenia i używanie języka ludu. Kaznodziejstwo ludowe lub wędrowne zostało rozpropagowane przez zakony franciszkanów i dominikanów; 15) „świeckie” – rozważające sprawy państwa lub kwestie polityczne (mogły to być kazania kościelne, ale także wystąpienia poza kontekstem wiary i kościoła); 16) Reformatorskie – nawołujące do odnowy życia duchowego, wierności Ewangelii, czasem piętnujące błędy i nadużycia; 17) Odpustowe – głoszenia kazań związanych z udzielaniem odpustów, najczęściej temat dotyczył kary za grzechy, rzeczywistości eschatologicznych: piekła, czyśćca i nieba, a także rzeczywistości, z którą związany był dany odpust; 18) Pasyjne – dotyczące męki i śmierci Jezusa Chrystusa.

¹⁴⁰ Treści kazań średniowiecznych były kerygmatem w sensie szerokim. Biskup Pańkowski w *Teologii kerygmatu* wzmiankuje kerygmat scholastyczny, mistyczny, dogmatyczny i antyheretycki. Gdy dodamy do tego aspekt moralny, hagiograficzny czy liturgiczny uzyskamy główne zagadnienia treściowe wszystkich rodzajów kazań okresu średniowiecza.

¹⁴¹ Dużą nowością związaną z kazaniem uniwersyteckimi był fakt, że kaznodziejami były także osoby świeckie. Ich prawo do przepowiadania (*licentia praedicandi*) wypływało nie ze święceń kapłańskich, ale z tytułu naukowego magistra teologii.

mystyków nie koncentrowały się na kwestiach ascetyczno-moralnych, ale na kontemplowaniu i trwaniu w relacji z Jezusem. Nie na wysiłkach człowieka, ale na łasce obcowania z Bogiem. Były one świadectwem życia duchowego ich twórców i owocem ich relacji z Jezusem oraz praktycznymi poradami wzrastania duchowego.

Na końcu, warto także podkreślić prostotę, ale i ogromną moc oddziaływania kaznodziejstwa wędrownego i powołanych w tym celu zakonów dominikanów i franciszkanów. Były one odpowiedzią Kościoła na powstające i szczerzące się herezje albigensów i katarów, ale także rozpowszechniały uchwały Soboru Laterańskiego IV wśród ludu, a zwłaszcza kanon dotyczący corocznej spowiedzi. Przedmiot głoszenia to także, poza wspomnianym już zwalczaniem herezji i wdrażaniem w życie uchwał Soboru, proste przepowiadanie dotyczące życia chrześcijańskiego, modlitwy, a zwłaszcza nawrócenia. Często towarzyszyły im liczne spowiedzi i przemiany życia, bo głoszenie skierowane było do woli i uczuć człowieka, nie dowodziło i nie argumentowało scholastycznie, nie było też wzywaniem do nieosiągalnego szczytu mistyki, ale konfrontowało życie człowieka ze Słowem, zostawiając przestrzeń do decyzji wiary. Co więcej, były głoszone w języku ludu, a nie w języku łacińskim. Kaznodziejstwo wędrowne stało się formą dotarcia do dużej grupy ludzi, a także nawiązywało w pewnym sensie do apostolskiego sposobu głoszenia Słowa w drodze i w miejscach, w których gromadzą się ludzie. Ten rodzaj przepowiadania nie był związany z kontekstem liturgicznym, choć do niego prowadził. Kaznodziejstwo wędrowne nazywane jest również profetycznym i jest mu najbliższe do głoszenia kerygmatu w ścisłym sensie.

Okres późnego średniowiecza kontynuował tradycje kaznodziejskie rozwinięte w poprzednich wiekach. Treścią przepowiadania był przede wszystkim *Symbol Apostolski*, modlitwy *Ojcze nasz*, *Zdrowaś, Maryjo*, nauka o sakramentach i temat szeroko pojmowanego życia chrześcijańskiego. W tym czasie nastąpił znaczący wzrost publikacji poszczególnych kazań i całych ich kolekcji przeznaczonych na odpowiednie dni roku liturgicznego lub tematycznych. Franciszkanin Jan z Werden zatytułował swoje czterotomowe dzieło *Śpij spokojnie* (ew. *Śpij bez obaw*). I choć było to dzieło biblijne z licznymi odniesieniami do Ojców Kościoła i stanowiło dobre narzędzie homiletyczno-duszpasterskie, to jednak sam tytuł stał się obrazem kaznodziejstwa tego czasu. Ponownie pojawia się regres twórczości, a powielanie przykładów lub korzystanie z gotowych opracowań staje się normą. Kaznodziejstwo schyłku średniowiecza staje się podobne do początków tej epoki w imitatorskiej tendencji. Wtedy przytaczano w całości homilie wypracowane w epoce Ojców Kościoła, tym razem były to dzieła wybitnych kaznodziejów średniowiecznych. Forma kazań staje się na tym etapie plastyczną

narracją, opowiadaniem z dużą ilością przykładów, legend i historii¹⁴², które były łatwiej przyswajalne niż wywody scholastyczne, ale także, których nie trzeba było, aż tak drobiazgowo przygotowywać.

Kaznodziejstwo średniowieczne, różnie rozwijające się w trakcie swej tysiącletniej historii, przekazywało Ewangelię pozytywnie, rozwijając prawdy wiary, jak również w sposób negatywny, piętnując złe zachowania, wzywając do nawrócenia i pozostawienia konkretnych grzechów. Treść kaznodziejstwa okresu średniowiecza dopełni katalog najczęściej omawianych grzechów, były to: świętokradztwo, zabójstwo, cudzołóstwo, nierząd, kradzież, fałszywe świadectwo, krzywoprzysięstwo, oszczerstwo, przekleństwo, pijaństwo, pycha, nieprzyjaźń, nienawiść, gniew, kłótnie, wszczynanie sporów, zazdrość, obżarstwo, chytrość, pożydlwość, złość, zemsta, konkubiny, przerywanie ciąży, zabijanie małych dzieci, okrutne i bezwstydne przedstawienia w cyrku i teatrze. Walczono także z przesądami i praktykami pogańskimi oraz zabobonami, niemoralnością i luksusem w ubieraniu się kobiet, niesprawiedliwością w handlu, gwałtem książąt i panów, lichwą, więzieniem dłużników, jak również z wiarą w herezje, niewłaściwym zachowaniem w kościele i miejscach świętych¹⁴³. Temat walki z grzechem i nawrócenia nieustannie powracał w czasie całego średniowiecza, a homilie wzywające do przemiany życia ukazują stan kondycji duchowej człowieka tego czasu.

Zaprezentowane streszczenie średniowiecznego kaznodziejstwa odsłania jak obszernym i wieloaspektowym jest zagadnienie kerygmatu, tylko na podstawie homiletycznej działalności Kościoła tego okresu. Warty podkreślenia jest jednak fakt, że jedynie wspomniana działalność teologiczna powraca w kaznodziejstwie, zwłaszcza w formie uniwersyteckiej, ale nie tylko. Mianowicie w miastach, gdzie powstawały uniwersytety dużo lepiej rozwijało się głoszenie słowa, a według Piotra Cantora studiowanie Pisma Świętego polegało na *lectio, disputatio i praedicatio*¹⁴⁴. Stąd wielu wybitnych teologów było jednocześnie kaznodziejami, a treści ich kazań odzwierciedlały podejmowane przez nich zagadnienia naukowe.

Na koniec refleksji związanej z zagadnieniem kerygmatu w epoce średniowiecza zostaną przedstawione cztery elementy kultury tejże epoki, które w pewnej analogii można odnieść do pierwszego zwiastowania Dobrej Nowiny. To zestawienie pogłębi refleksję nad omawianą rzeczywistością pierwszego orędzia i pozwoli wyciągnąć niezwykle istotne, pastoralno-dogmatyczne, wnioski dla teorii kerygmatu.

¹⁴² W tym celu powstawały egzemplaria (*exempla*), czyli zbiory legend, bajek, opowieści, parabol, żywotów świętych i cudów przez nich uczynionych, które służyły jako przykłady w trakcie głoszenia kazań lub jako objaśnienie jakiejś perykopy biblijnej w sposób zrozumiały dla ogółu wiernych. Egzemplaria miały jednocześnie uczyć i bawić (*docere i delectare*), a wydawane w formie książkowej stawały się pomocą i narzędziem do pracy kaznodziejkiej. Szczyt rozwoju osiągają w okresie średniowiecza, a za wybitne przykłady uchodzą *Złota legenda* lub *Gesta Romanorum*.

¹⁴³ Zob. K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 89-194.

¹⁴⁴ Por. K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 116.

W bardzo szerokim sensie, epokę średniowiecza można nazwać epoką kerygmatu, gdyż cała jej kultura, sztuka, życie społeczne i polityczne, uniwersytety oraz nauka naznaczone były ideą teocentryzmu. Nurt ten stawiał Boga w centrum życia i każdej aktywności człowieka. A przecież styl życia skoncentrowany na Bogu oraz odnoszenie wszelkich aktywności do Niego, jako źródła i celu, oddaje najgłębszy sens kerygmatu. I choć nie głosi się orędzia zbawczego w znaczeniu ścisłym, jądra przekazu o panowaniu Boga w Jezusie, to ta idea przenika jak również kształtuje tę epokę. Oprócz tego, twórcy wielkich dzieł sztuki tego okresu zostawali anonimowi. Ich praca była dedykowana Bogu, gdyż uważano, że twórca czy artysta jest jedynie pośrednikiem pomiędzy Bogiem a odbiorcą danego przekazu. To Bogu należy się chwała. Również w tym przypadku zachodzi pewna analogia z rzeczywistością przepowiadania. W teologii kerygmatycznej podkreśla się, że keryks nie powinien koncentrować uwagi na sobie i szukać rozgłosu, a jedynie stworzyć przestrzeń do działania Boga, a człowiekowi do Jego poznania. Głoszenie kerygmatu to służba Boża, która jest prawdziwą sztuką pośrednictwa pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w której keryks często pozostaje anonimowy.

W poprzedzającej średniowiecze epoce patrystycznej Ojcowie Kościoła wskazywali, że Dobrą Nowinę o Bogu głosi także cały świat stworzony, piękno i harmonia przyrody. Za keryksów uważali gwiazdy, lasy, rzeki. W analizowanej epoce średniowiecza taką rolę można by dostrzec w monumentalnych dziełach sztuki i architektury. Świątynie, katedry gotyckie, a także znajdujące się w nich obrazy, rzeźby i witraże stanowiły skrót wiedzy o Bogu, świecie i człowieku, a przez to miały przekazywać przesłanie Ewangelii, a przede wszystkim zachwyć jak również wznieść duchowo człowieka ku Bogu, a także ułatwić z Nim spotkanie. Katedry nazywane były kerygmatem w kamieniu¹⁴⁵. Teoria kerygmatu zna tzw. niemych keryksów¹⁴⁶, ale to właśnie średniowieczu zawdzięcza pojawienie się nieożywionych keryksów. Warto jednak dodać, że rola niemego lub nieożywionego keryksa pełni rolę pośrednią: czy to prowokującą czy zachwycającą. W taki sposób podprowadza do wiary, bowiem Bóg może się nim posłużyć w sposób bezpośredni, dając komuś łaskę wiary, wszak dany keryks jest nośnikiem prawdy. Jednak najczęściej potrzeba osoby głoszącej Dobrą Nowinę, aby ta została przyjęta przez odbiorcę całosobowym aktem wiary. Keryksi niemi lub nieożywieni potrzebują keryksa-mistagoga, który będzie w stanie wydobyć i zaprezentować ich treść innym i w ten sposób doprowadzić ich do wiary. Może nim być osoba ludzka, ale i Osoba Boża.

¹⁴⁵ O licznych dziełach architektonicznych, zwłaszcza katedrach i innych świątyniach, tamtej epoki mówiono, że były „Biblią w kamieniu” lub „kazaniem w kamieniu”. Jeśli przybliżały człowieka do Boga, jeśli „mówiły” o Bogu, jeśli celem ich było oddanie chwały Bogu i stworzenie możliwości człowiekowi, aby spotkał Boga, to wydaje się więc, że uprawnione jest zaaplikowanie terminu kerygmat do tych rzeczywistości.

¹⁴⁶ Najczęściej nazywano tak mnichów, którzy świadectwem swojego życia oderwanego od świata byli głosicielami Dobrej Nowiny.

Kolejnym interesującym, ze względu na teorię kerygmatu, jest, obecne w teologii średniowiecza, zagadnienie mocy głoszonego słowa i jego zbawczego wpływu na życie człowieka. Słuchanie kazań i głoszonych podczas nich treści zaliczano do tzw. czynności zbawczych lub znaków zbawienia. Dla każdego, kto chciał się zbliżyć do Boga i postępować w świętości, praktyka słuchania była proponowaną drogą rozwoju duchowego¹⁴⁷, obok modlitwy, sakramentów i innych praktyk pobożnościowych. Ponadto, kaznodziejstwo było uważane za najlepsze lekarstwo na szerzące się w Kościele herezje. Nie tylko traktaty teologiczne, ale krzewienie zdrowej nauki miało być środkiem odnowy Kościoła, antidotum na głoszone fałszywe poglądy. Dlatego właśnie powołano zakony dominikanów i franciszkanów. Głoszenie słowa w obliczu herezji albigensów czy katarów stawało się możliwością uleczenia zranionych, oświecenia poszukujących, pokrzepienia wąpiących, nawrócenia błędzących i scalenia rozrywanego Kościoła. Była to wprost walka o dusze i ich zbawienie. Przepowiadanie było ważnym zadaniem i zbawczym ratunkiem dla wierzących. Te dwa faktory, jakimi było formowanie poszczególnych wiernych ku świętości, jak również odpowiedź i obrona przed herezjami, są przejawem istniejącej już w Kościele nauki o mocy kerygmatu. Niezmienny przekaz, że wiara rodzi się ze słuchania (por. Rz 10,17), a Słowo głoszone ma moc doprowadzić do osobistego i przemieniającego spotkania z Bogiem uwidacznia się w każdym czasie we właściwym sobie wymiarze.

Ostatnim, wartym podkreślenia, wnioskiem dotyczącym kerygmatu w średniowieczu jest właściwe stawianie akcentów w przepowiadaniu. Występujące w pewnym momencie zbyt skoncentrowanie w wykładzie *Credo* na dogmacie Trójcy Świętej oraz przedstawianie Jezusa jako Boga, Zbawiciela, Króla i Pana w oderwaniu od Jego człowieczeństwa i życia ziemskiego doprowadziło do szukania bliższych pośredników u Boga niż sam Jezus Chrystus. Jednostronnie, także odgórnie przedstawiana prawda chrystologiczna doprowadziła do tego, że w okresie średniowiecza kształtuje się i rozwija kult świętych, ich relikwii oraz pośrednictwa Maryi i świętych u Boga. Samo w sobie nie jest to złe, ale przekonanie, że Chrystus jest zbyt odległy, zbyt boski i święty dla zwykłego grzesznego człowieka stoi w sprzeczności z prawdą o Wcieleniu jak i całym przesłaniem Ewangelii. Dodatkowo trzeba wspomnieć, że reforma karolińska, skupiająca się na wykładzie dogmatyczno-moralnym, często była oderwana od ducha biblijnego. Zatem jedyne pośrednictwo Jezusa, o którym mówi Pismo Święte (por. 1 Tm 2,5), ustępuje głoszonym z wielką intensywnością naukom o Maryi i świętych. Dla teorii kerygmatu staje się to niezwykle istotna przesłanka. Głoszona w sposób nierównomierny, albo niepełny, podstawowa prawda chrystologiczna, owo chrystologiczne credo, wpływa na świadomość religijną, praktyki wiary oraz życie wiernych. Dysproporcja i źle postawione akcenty w

¹⁴⁷ Por. K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 117.

przepowiadaniu kerygmatu mogą doprowadzić do niewłaściwego obrazu Boga oraz wielu wypaczeń w praktyce ludu Bożego i samego Kościoła.

1.3.3. Tradycje chrześcijańskie

Ogromną korzyść przynosi zdaniem włoskiego teologa, uczynienie z różnych tradycji chrześcijańskich – katolickiej, prawosławnej i protestanckiej – naczyń połączonych, zamiast zamkniętego środowiska. Kościół katolicki powołany jest na tej drodze do szczególnego zaangażowania, właśnie dlatego, że jest „katolicki”, czyli otwarty na przyjęcie wszystkich darów i charyzmatów. Jest on naturalnym miejscem syntezy. Bowiernie zgodnie z *Magisterium Ecclesiae*, inne Kościoły mają zdolność uświęcania swych członków, gdyż zachowują autentyczne elementy tego Kościoła „jednego i świętego”, który „istnieje” w pełni w Kościele katolickim. Dlatego wartą podjęcia, chociażby pokrótce, wydaje się refleksja na temat łaski jaką jest kerygmat, obecny i prowadzący do zbawienia, w tradycji prawosławnej i protestanckiej. Nie będzie to systematyczne studium, ale wskazanie za o. Cantalamessą, najważniejszych elementów, które ubogacają także katolicką refleksję w tym temacie.

1.3.3.1. Ujęcie prawosławne

Chrześcijaństwo wyrastające z wydarzenia osobowego Jezusa Chrystusa, a później także z przepowiadania Jego Ewangelii rozwija się w Europie w jedności, przy zachowaniu różnorodności tradycji na wschodzie i zachodzie. Teologia, duchowość, doświadczenie soborów i jedności Kościoła oddychającego dwoma płucami zostało w jakiejś mierze przerwane w 1054 roku. Schizma wschodnia rozpoczęła okres odrębnego rozwijania się tradycji religijnej wschodu i zachodu. Choć nadal wiele rzeczy pozostaje wspólnych, gdyż wyrasta z dziesięciu wieków wspólnego kroczenia drogą wiary, jak też dlatego, że wciąż Duch Święty prowadzi wierzących do prawdy, to jednak niektóre zagadnienia, perspektywy czy stawianie akcentów różni Kościół prawosławny i rzymskokatolicki. Warto jednak zaznaczyć, że zdaniem o. Cantalamessy, jest to różnorodność ubogająca, a nie dzieląca¹⁴⁸. Z tego też powodu warto przyjrzeć się rzeczywistości kerygmatu w ujęciu chrześcijaństwa wschodniego. Nie tylko po to, aby dostrzec podobieństwa, ale również zobaczyć różnice, które poszerzają perspektywę analizowanego przez nas zagadnienia.

W teologii prawosławnej występuje materialne i formalne rozumienie kerygmatu. Treścią przekazu jest osobowa Prawda, którą jest Jezus Chrystus i przyniesione przez Niego objawienie.

¹⁴⁸ Por. R. Cantalamessa, *Due polmoni, un unico respiro. Oriente e Occidente di fronte ai grandi misteri della fede*, Citta del Vaticano 2015, s. 7-8.

Bowiem, istotą każdego przekazu kerygmatycznego jest nauka o królestwie Bożym i o zbawieniu dokonanym przez Bogoczłowieka dla ludzi. W Starym Testamencie kerygmat traktuje o Logosie niewcielonym, zaś Nowy Testament przepowiada Jezusa Chrystusa – wcielony Logos oraz soteriologiczny wymiar Jego egzystencji. „Nauka o zbawieniu jest zatem zasadniczą perspektywą, podmiotem, ale i fundamentem kazania”¹⁴⁹. W teologii kerygmatu w Kościele prawosławnym pojawiają się także określenia związane z przepowiadaniem prawdy lub ogłaszaniem łaski. Kerygmat, jak definiuje go arcybiskup Awerkiusz: „to uzewnętrznienie Słowa Bożego bądź też komunikat nauki o naszym zbawieniu – nauki ujętej w Bożym Objawieniu i chronionej przez Kościół. Jego celem jest sprzyjanie ukształtowaniu naszego duchowo-moralnego życia w zgodzie z tymi nakazami, które pozostawił Pan ludziom pragnącym wstąpić do królestwa Bożego”¹⁵⁰.

W aspekcie formalnym teologia kerygmatyczna na gruncie teologii prawosławnej utożsamiana jest z homiletyką, czyli dziedziną teologii praktycznej, odpowiedzialnej za obszar spotkania z Bogiem za pośrednictwem słowa¹⁵¹. Obejmuje ona teoretyczno-praktyczne zasady przygotowania i głoszenia kazania, jego poprawnej budowy i struktury, a także podziału głoszonej treści. Zajmuje się gatunkami i kategoriami kerygmatu oraz formacją intelektualno-duchową osoby odpowiedzialnej za głoszenie. Kerygmatem nazywa się, ze względu na formę, czyli mówienie bądź głoszenie, każdą wypowiedź kościelną z zaznaczeniem, aby jej treść miała charakter soteriologiczny. To jedyne zastrzeżenie treściowe, które będzie odróżniać kerygmat od innych przemówień kościelnych¹⁵². Każde kazanie jest kerygmatem i głoszeniem kerygmatu, stąd na gruncie teologii prawosławnej staje się on synonimem kazania. Występować może zarówno w formie ustnej, jak i w formie spisanej, zawierając zbiory homilii.

W teologii prawosławnej wypracowano dziesięć teologiczno-eklezjalnych cech kerygmatu, czyli praktycznych wskazań charakteryzujących głoszenie kerygmatyczne¹⁵³. Są to następujące kryteria: hagiograficzne (biblijne), chrystocentryczne, patrystyczne, mistagogiczne, kryterium praktyczności, jasności i konkretności, bezinteresowności, pocieszenia, współczesności i osobistego doświadczenia. W oparciu o nie można przygotować głoszenie, ale także zweryfikować autentyczność kerygmatyczności głoszonych treści. Służą one także jako narzędzie obiektywizacji szczegółowych treści używanych w czasie kazania, aby nie stało się

¹⁴⁹ J. Pańkowski, bp, *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012, s. 21.

¹⁵⁰ A. Tauszew, abp, *Rukowodstwo po gomiletike*, Moskwa 2001, s. 21.

¹⁵¹ Por. J. Pańkowski, bp, *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012, s. 17.

¹⁵² Przemówienie kościelne, choć wygłaszane w środowisku kościelnym, pod względem treściowym nie zawsze nawiązuje do kwestii zbawienia. Nie to jest jego celem. Wśród licznych przemówień kościelnych, niebędących głoszeniem kerygmatu, można wyliczyć przemówienie: okazyjne, negocjacyjne, konsultacyjne i dziękczynne.

¹⁵³ Por. J. Pańkowski, bp, *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012, s. 25-36.

ono tylko wymysłem kaznodziei ale, aby było ono osadzone w Tradycji i prowadziło ku wzrastaniu we wspólnocie Kościoła.

Takie ujęcie teologii kerygmatycznej doprowadziło do ścisłego związania kerygmatu z rzeczywistością Kościoła i Świętej Liturgii w czasie, której głosi się kazania. To właśnie Liturgia znajduje się w centrum życia Kościoła prawosławnego¹⁵⁴, a kerygmat służy eucharystycznemu przekazowi i objaśnianiu jego soteriologicznego wymiaru. Koncentruje się on na egzegezie Słowa Bożego, w duchu Ojców Kościoła, oraz odniesieniu do egzystencjalnych potrzeb człowieka¹⁵⁵. Ponadto, stawia sobie za cel ontologiczne przebóstwienie człowieka¹⁵⁶, dlatego jest pouczeniem duchowym wzywającym człowieka do przemiany życia.

Związanie kerygmatu z Liturgią i kazaniem spowodowało dwie zasadnicze zmiany. Po pierwsze, funkcja głoszenia kerygmatu-kazania została zarezerwowana wyłącznie dla kapłanów. W sposób wiążący wyraził się o tym w siódmym wieku, Piąto-Szósty Sobór Powszechny, uznając, że osoby świeckie nie powinny nauczać o rzeczach boskich¹⁵⁷. Drugą zmianą związaną z osadzeniem kerygmatu w rzeczywistości liturgicznej i sakralnej jest rozwój gatunków i form kerygmatu. W teologii prawosławnej akcentuje się, że „kerygmat występuje pod postacią pięciu gatunków: kazania, słowa, homilii, pouczenia i panegiryku”¹⁵⁸. We wszystkich tych rodzajach kerygmat jest głoszeniem Słowa Bożego i prowadzi do spotkania Boga z człowiekiem, celem przebóstwienia. Różnice pomiędzy poszczególnymi gatunkami związane są z metodą przygotowania, a później, przedstawienia treści, a także czasem głoszenia. W każdym przypadku chodzi o ukierunkowanie na Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Wszystkie rodzaje kerygmatu mają wymiar zbawczy, gdyż należy on do istoty i nie zmienia się w zależności od przyjętego gatunku czy formy głoszenia.

Poza pięcioma gatunkami kerygmatu, w *Teologii kerygmatu* biskupa Pańkowskiego, znajdziemy także opis sześciu kategorii kerygmatu. O ile gatunek traktuje o formie przepowiadania, to kategoria związana jest z treścią szczegółową poruszaną w kazaniu. Uwzględnia ona również odbiorców, do których skierowany jest kerygmat oraz zastosowanie odpowiedniej terminologii. Wspomniany autor wymienia kerygmat: egzegetyczny¹⁵⁹,

¹⁵⁴ Por. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok-Warszawa 1992, s. 150.

¹⁵⁵ Por. J. Pańkowski, bp, *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012, s. 118.

¹⁵⁶ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 100.

¹⁵⁷ „Nie przystoi, aby laik głosił wiernym słowo lub nauczał i w ten sposób przyjmował na siebie powagę nauczyciela, lecz należy, aby był posłusznym nakazanemu przez Boga porządkowi, by odsłonił ucho na słuchanie tych, którzy otrzymali łaskę nauczającego słowa i od nich pouczał się w rzeczach boskich” (*Kanony Kościoła Prawosławnego w przekładzie polskim*, red. A. Znosko, Warszawa 1978, s. 82).

¹⁵⁸ J. Pańkowski, bp, *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012, s. 128.

¹⁵⁹ Kerygmat egzegetyczny jest szczegółową analizą tekstu, w celu wydobywania ukrytej prawdy i przekazania jej wiernym w sposób przystępny i zrozumiały. Dlatego też w kerygmacie egzegetycznym stosuje się alegorię i język symboli. Ta kategoria kerygmatu nie powinna być wykładem naukowym, a wydobywaniem prawd zbawczych i ich aplikacją egzystencjalną.

katechetyczny¹⁶⁰, dogmatyczny¹⁶¹, moralny¹⁶², apologetyczny¹⁶³ oraz misyjny¹⁶⁴. W każdej formie kerygmatu można zastosować jedną lub kilka kategorii na raz. Niezależnie jednak od skoncentrowania na którejkolwiek treści szczegółowej, czy to dogmatycznej czy moralnej, cel kerygmatu pozostaje niezmienny. Ma to być zbawcze pouczenie przemieniające człowieka.

W teologii kerygmatycznej Kościoła prawosławnego akcentuje się także teandryczność kerygmatu. Sprzyja temu osadzenie w kontekście liturgicznym i przeżywanie Świętej Liturgii, a także czytanie Słowa Bożego, którym również przypisuje się bosko-ludzki charakter. W kerygmacie z jednej strony jest słabe słowo ludzkie, które w mocy Ducha Świętego uobecnia Jezusa i staje się subiektywnie doświadczalne przez odbiorców i zbawiające. Jest to misterium obecności Boga w słowach kerygmatu. Jednak aby tak właśnie się działo zwraca się uwagę na przestrzeganie i stosowanie kryteriów kerygmatu i rozwój duchowy osoby głoszącej kerygmat.

1.3.3.2. Ujęcie protestanckie

Po schizmie z 1054 roku Kościół doświadczył bolesnego podziału także w XVI wieku. Począwszy od reformacji zaczęły powstawać liczne Kościoły i wspólnoty protestanckie, a wraz z nimi rodziła się ich doktryna i praktyka duszpasterska. I choć wiele miejsca w działalności tychże Kościołów zajmuje rzeczywistość kerygmatu, to jednak temat ten nie jest szeroko omawiany przez włoskiego teologa. Ogranicza się on jedynie do wskazania dwóch aspektów szeroko rozumianej duchowości protestanckiej, które mogą ubogacić inne tradycje. Bowiem jak

¹⁶⁰ Kerygmat katechetyczny to wyjaśnienie i wprowadzenie w podstawowe prawdy wiary. Poruszonymi kwestiami w tej kategorii są moralność chrześcijańska, modlitwa, a także treść wiary oparta na credo nicejsko-konstantynopolitańskim. W tym rodzaju kerygmatu przekazuje się również najważniejsze wydarzenia z historii Kościoła, pomagające lepiej zrozumieć prawdy wiary.

¹⁶¹ Kerygmat dogmatyczny to wyjaśnienie wiernym dogmatów Kościoła i Bożej prawdy w nich zawartych. Cechą tej kategorii kerygmatu jest akcentowanie zgodności korelacyjnej pomiędzy Pismem Świętym i Tradycją, a dogmatem. Kategoria dogmatyczna kerygmatu zmierza do ukazania praktycznej strony dogmatu oraz do introdukcji w głębię życia chrześcijańskiego, wynikającą z prawdy zawartej w danym dogmacie.

¹⁶² Kerygmat moralny koncentruje się na rozwoju duchowym człowieka i dążeniu do doskonałości w Bogu. To odniesienie do Boga i zbawienia w Osobie Jezusa Chrystusa odróżnia kerygmat od etyki i innych świeckich moralności. Ta kategoria kerygmatu podejmuje kwestie duchowe, gdyż, jak stwierdza teologia prawosławna, człowiek duchowy jest moralny, ponieważ jego ukształtowanie wewnętrzne, znajduje swój wyraz w zewnętrznych działaniach. Cechuje go stopniowość oraz wprowadzanie w życie duchowe w Kościele.

¹⁶³ Kerygmat apologetyczny to słowo obrony prawd wiary chrześcijańskiej oraz wypływających z nich moralności i duchowości wobec licznych prób jej podważenia. Charakterystyczna dla początków chrześcijaństwa i konfrontacji z religiami pogańskimi czy kulturą grecką. Dziś, także znajduje zastosowanie wobec licznych prób podkopania fundamentów wiary. Nie przyjmuje nigdy formy ataku, a raczej uwiarygadniania i pozytywnej prezentacji treści wiary.

¹⁶⁴ Kerygmat misyjny to przekaz prawd wiary zaadresowany do osób nieznających Chrystusa. Jego celem jest włączenie w żywą relację z Jezusem i Kościołem. Głoszenie kerygmatu misyjnego to przekaz najważniejszych prawd w sposób nieskomplikowany, przy użyciu zrozumiałego, prostego języka. Z kerygmatem misyjnym łączy się także metoda inkulturacji, czyli osadzenia bądź wykorzystania elementów danej kultury, aby głosić prawdy zbawcze w mentalności odbiorców. Zasadniczymi adresatami są nieznający Jezusa poganie i ateści. Czasami kerygmat misyjny przybiera formę kerygmatu paradygmatycznego, czyli cichej obecności i świadectwa życia.

stwierdza „każdy wielki ruch duchowy w łonie chrześcijaństwa miał swój szczególny charyzmat, który stawowi jego wkład w bogactwo całego Kościoła”¹⁶⁵.

To zawężenie i minimalistyczne podejście wynika zapewne z dwóch powodów. Po pierwsze w ogólnym namyśle wydaje się, że protestanckie ujęcie kerygmatu zbieżne jest z rozumieniem biblijnym, a więc kerygmatem ogłaszającym panowanie i zwycięstwo Jezusa dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu. To orędzie prowadzić ma do żywej i osobowej wiary przez przyjęcie Jezusa jako Pana, a owocem przeżytego kerygmatu jest łaska zbawienia. Po drugie wydaje się także, iż nie sposób dokonać wnikliwej analizy teologii kerygmatu wszystkich istniejących kościołów czy wspólnot rodziny protestanckiej, nie tworząc przy tym ogromnego studium. Dlatego włoski teolog koncentruje swoją uwagę na zaakcentowaniu dwóch aspektów protestanckiego ujęcia. Pierwszym z nich jest osobiste i subiektywne przeżywanie odniesienia do Boga, a drugim niezwykła relacja do Słowa Bożego.

Jak zauważa włoski teolog tradycja Kościoła katolickiego, zwłaszcza w swym ostatnim etapie rozwoju, podkreśla przede wszystkim „kto” jest zbawiony przez Chrystusa, czyli wszyscy ludzie, tradycja prawosławna – „co” zostało zbawione przez Chrystusa, czyli cały człowiek i cały wszechświat, natomiast tradycja protestancka „jak” jesteśmy zbawieni przez Chrystusa, czyli przez wiarę. Po Jezusie „Zbawicielu wszystkich ludzi” i Jezusie „Zbawicielu całego człowieka” należy odkryć Jezusa jako „mojego Zbawiciela”¹⁶⁶. To jest ten szczególny wkład duchowości protestanckiej. Odniesienie osobiste do Jezusa Chrystusa, które warto, zdaniem o. Raniero odnowić również na gruncie katolickim.

Podkreślanie aspektu osobistego i podmiotowego zbawienia przez Marcina Lutra i Kościół protestancki wniosło cenny wkład w duchowość chrześcijańską. Cantalamessa przytacza w tym kontekście fragment rozważań niemieckiego reformatora. „Z nieustanną ufnością musisz myśleć, że jesteś jedynym z tych, za którego grzechy On został wydany na śmierć. To jest wiara, która cię usprawiedliwia, ona sprawi, że Chrystus zamieszka, będzie żył i królował w tobie. W ten sposób wiara, poprzez osobiste przywłaszczenie, zawłaszczy sobie Chrystusa jako danego «dla mnie». Chrystus jest naprawdę i rzeczywiście «twój», ze swoim życiem, czynami, śmiercią i zmartwychwstaniem, do tego stopnia, że to wszystko czym On jest i co posiada, wszystko, co uczynił i co może uczynić, jest twoje. Wiara, zatem polega na uchwyceniu i przywłaszczeniu sobie zwycięstwa Chrystusa. Uwierzyć w to «dla mnie» czyni wiarę prawdziwą i odróżnia ją od każdej innej, która ogranicza się do słuchania tego, co się zdarzyło”¹⁶⁷. Tę właśnie prawdę

¹⁶⁵ R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, s. 85.

¹⁶⁶ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 174.

¹⁶⁷ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 89-90.

wyrażał już święty Paweł, kiedy mówił używając liczby pojedynczej: „który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20).

Ta teologiczna intuicja podkreślająca wymiar osobisty stałą się żywym doświadczeniem na gruncie protestanckim w ciągu XVIII wieku i przyczyniła się do powstania wielkiego ruchu w duchowości, który trwa nadal. Stało się to, kiedy dla ożywienia wyjałowionej i zracjonalizowanej ortodoksji protestanckiej, zaczęto szukać ponownie więzi z wielką grecką tradycją patrystyczną i mistyką katolicką poprzez czytanie i tłumaczenie ksiązek, np. „O naśladowaniu Chrystusa” Tomasza à Kempis i innych klasyków duchowości chrześcijańskiej. Warto również podkreślić, że na gruncie pierwszego orędzia, to ukierunkowanie osobiste, jest czymś podstawowym. Głoszony Chrystus, staje się obecny, ale dopiero dzięki decyzji wiary człowieka, poprzez przyjęcie Go jako swojego, łaska odkupienia i usprawiedliwienia stają się udziałem człowieka. Jest to dziedzictwo chrześcijańskie, ale trzeba przyznać, że w sposób szczególny akcentowane przez protestantów. Być może dlatego, zagadnienie kerygmatu i pierwszej ewangelizacji, z właściwym mu charakterem osobistym i podmiotowym, bywają przez niektóre grupy, oskarżane jest o protestantyzację. Należy jednak bez wątplenia stwierdzić, że wynika to z niezrozumienia wydarzenia Osoby Jezusa Chrystusa i nazbyt intelektualnego podejścia do wiary.

To, co jest również godne podkreślenia u protestantów, to ogromny szacunek i miłość do Słowa Bożego, wyrażająca się w Jego doskonałej znajomości, ale nie tylko. Bowiem poza wymiarem intelektualno-poznawczym należy zauważyć, że Pismo Święte jest w centrum życia ludzi wierzących, jest czytane i rozważane, co więcej jest przyjmowane jako Słowo Boga, który chce poprowadzić człowieka w każdej sytuacji życiowej. Cieszy się ogromnym autorytetem i pełni rolę nadprzyrodzonego przewodnika ku zbawieniu. W związku z tym, nie może także dziwić fakt, że duży nacisk kładzie się na poznawanie Słowa, a także Jego głoszenie. Jak zauważa o. Cantalamessa „w Kościołach protestanckich, a zwłaszcza w pewnych nowych Kościołach i sektach, głoszenie jest wszystkim. W konsekwencji do tego są przygotowani i w tym znajdują naturalny sposób wyrażania się jednostki najbardziej utalentowane. Jest to działanie numer jeden”¹⁶⁸ dla tych Kościołów.

Podsumowując, należy zauważyć, jak wielki dar otwiera się dla Kościoła, gdy różne wyznania chrześcijańskie decydują się zestawić razem swoje dobra duchowe, jak to czynili pierwsi chrześcijanie, o których powiedziano, że „wszystko mieli wspólne” (por. Dz 2,44). Rozbudowaną refleksję o kerygmacie w teologii prawosławnej, z jej podziałami, rozróżnieniami, jak również z predylekcją do szukania głębi, duchowości, czy ciszy. A ze strony protestantów, miłość do Słowa, głoszenie z pasją i podkreślanie osobistego wymiaru relacji z Jezusem

¹⁶⁸ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 203.

Zbawicielem. Jak cennie puentuje to Cantalamessa: „mamy dzielić się z innymi bogactwami własnej tradycji, nie uważając, że mamy wszystko i nie lekceważąc bogactw, które posiadają drudzy”¹⁶⁹.

1.3.4. Teologia kerygmaticzna

Rozwój rzeczywistości kerygmatu i jego coraz szerszego rozumienia, utożsamiającego go z teologią, sprawił, że nie spełniał on już swej pierwotnej funkcji orędzia zbawczego i egzystencjalnie zmieniającego życie wierzących. Taka sytuacja w teologii trwała do przełomu XIX i XX wieku, kiedy to wraz z postulatami odnowy kerygmaticznej rozpoczęła się refleksja nad znaczeniem kerygmatu, jego treści, zastosowania i metody.

Pojęcie odnowy, a później teologii kerygmaticznej pojawiło się na nowo w teologii w latach 30. XX wieku za sprawą Josepha Jungmanna i jego postulatów, aby powrócić do sposobu przekazywania prawdy Bożej prezentowanej w Biblii i stosowanej przez Ojców Kościoła¹⁷⁰. Powinno wrócić się nie tylko do treści, ale także do metody przepowiadania, aby służyło ono życiu chrześcijańskiemu. Powodów takich propozycji należy szukać w pogłębiającej się nieprzystawalności teologii oraz przepowiadania kościelnego do życia zwykłego człowieka. I choć teologia ze swej natury zawsze jest teoretyczno-praktyczna¹⁷¹ to jednak dominowało skoncentrowanie na wymiarze teoretycznym jak również prezentacja prawd wiary skierowanych wyłącznie do intelektu człowieka. W tak uprawianej teologii język i abstrakcyjno-metafizyczne pojęcia teologiczne, wywodzące się ze średniowiecznej scholastyki, były niezrozumiałe dla przeciętnych odbiorców. Prowadziło to także do braku zainteresowania kwestiami religijnymi jako mało atrakcyjnymi czy pociągającymi wolę ludzką. A prezentowane w takiej formie jawiły się jako mało pragmatyczne. Stąd postulat dostosowania nauczania kościelnego i teologii do potrzeb czasu. Ta aktualizacja nie miała dotyczyć zmiany treści, ale przestarzałej formy. Drugim znaczącym powodem pojawienia się postulatów kerygmaticznych był proces laicyzacji społeczeństwa, który doprowadził do powstania znacznej grupy ludzi niepraktykujących i całkowicie niezainteresowanych sprawami Kościoła i religii. Szerząca się dechrystianizacja spowodowała także zwiększenie liczby osób nieochrzczonych. Taki kontekst zmuszał do ponownego namysłu nad teologią, zwłaszcza w jej aspekcie praktycznym, aby ludzi żyjących z dala od wiary na nowo wprowadzić w żywą relację z Jezusem Chrystusem.

¹⁶⁹ R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, s. 126.

¹⁷⁰ Zob. J.A. Jungmann, *Die Frohbotschaft unserer Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936; J.A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963.

¹⁷¹ Por. B. Pylak, *Teologia kerygmaticzna*, w: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, red. W. Granat, Lublin 1965, s. 184.

Teologia kerygmaticzna rozwijała się zasadniczo w dwóch nurtach – niemieckim i francuskim. Pierwszy nurt kładzie akcent na zbliżenie teologii do mentalności współczesnego człowieka, ukazanie praktycznego zastosowania dogmatu oraz ukazanie teologii jako doktryny żywej, rozwijającej wiarę i prowadzącej konsekwentnie do życia z wiary. Wszystkie te postulaty miały być realizowane poprzez odnowę języka teologii i równomierne rozwijanie aspektu teoretycznego i praktycznego. Jungmann definiował teologię kerygmaticzną jako „całość teoretycznych wywodów i praktycznych wysiłków, które zmierzają do odnowy teologii w sensie przystosowania jej do potrzeb życia chrześcijańskiego”¹⁷². Teologia ta jest także silnie skoncentrowana na dogmacie chrystologicznym, a sposób prezentacji treści i znaczeń formuł dogmatycznych ma na celu ożywienie wiary ludzi i lepsze poznanie Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, poprzez właściwe co do formy przybliżenie Go każdemu człowiekowi. Jest to więc dogmatyka na usługach wiary¹⁷³.

Teologia kerygmaticzna w wersji francuskiej jest ewangelizacyjno-misyjna. Jest to forma dotarcia do ludzi niewierzących lub zdechrystianizowanych celem ich nawrócenia i wprowadzenia w żywą relację z Jezusem Chrystusem. Głoszeniu kerygmatu przyznaje status absolutnego pierwszeństwa i prymatu w sensie chronologicznym, ale także ważności, jako niedającego się niczym innym zastąpić fundamentu. Praktyczna realizacja tego zadania odbywała się poprzez głoszenie Ewangelii, nawiązując do głoszenia kerygmatu w Kościele pierwotnym¹⁷⁴. Tak ukierunkowana teologia stawiała sobie za cel zrodzenie do życia w Chrystusie poprzez przepowiadanie słowa, a także dowartościowanie przepowiadania kerygmaticznego i stworzenia jego podstaw teologicznych.

1.3.5. Kerygmat, a nauczanie Kościoła, dogmat i teologia

Po opisowym przedstawieniu znaczenia i rozumienia terminu kerygmat na przestrzeni dziejów Kościoła, dla pewnej systematyzacji, ale i dopełnienia, chcemy dokonać porównania pomiędzy tym pojęciem, a rzeczywistością nauczania Kościoła, dogmatu i teologii. Zadanie to będzie wymagało dokładnego zdefiniowania kerygmatu oraz wprowadzenia w jego ramy pewnych rozróżnień i podziałów. Potrzeba ta wynika z faktu, że kerygmatem określa się różne zawartości semantyczne co zostało już opisane, a brak kryteriów czy doprecyzowanych ujęć

¹⁷² Cyt. za B. Pylak, *Teologia kerygmaticzna*, w: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, red. W. Granat, Lublin 1965, s. 181.

¹⁷³ Zob. J. Szymik, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011; J. Szymik, *Głosić Ewangelię dziś. Perspektywa kerygmaticznie zorientowanej dogmatyki*, „*Verbum Vitae*” 2 (2002), s. 267-287; A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984; A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.

¹⁷⁴ Por. B. Brzuszek, M., Rusecki, *Kerygmaticzna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1365-1366.

może powodować liczne nieporozumienia i niejasności zarówno w wymiarze doktrynalnym jak i w pastoralnej praktyce.

Na początku, należy przypomnieć, że termin kerygmat (κηρυγμα) w języku oryginalnym oznacza zarówno treść przekazu, jak i czynność głoszenia, co implikuje podwójne ujęcie. Można mówić o kerygmacie w aspekcie materialnym jak i formalnym. Ponadto z biegiem czasu, wraz z rozwojem tego pojęcia i jego zastosowania w historii Kościoła, pojawia się również rozumienie kerygmatu w sensie ścisłym i szerokim. Określenie ścisłe oznacza uroczystą i publiczną proklamację zbawienia dokonanej przez Jezusa Chrystusa, najczęściej odnoszącą się do wydarzenia śmierci i zmartwychwstania, zakończoną wezwaniem do wiary i nawrócenia. Kerygmat w sensie ścisłym, bądź pierwotnym, oznacza konkretnie określoną treść oraz formę, jaką jest ustne przepowiadanie. Jeśli zaś chodzi o szersze znaczenie, to tutaj pojawiają się w literaturze pewne rozbieżności. Niektórzy uważają kerygmat w sensie szerokim za każdą formę kościelnego przepowiadania, odnosząc się jedynie do kerygmatu jako czynności głoszenia¹⁷⁵. Takie spojrzenie pojawia się wraz z rozwojem kaznodziejstwa średniowiecznego i trwa nadal. Jednak ujęcie ze względu na formę, poszerza nam równocześnie zakres treści głoszonych w tak rozumianym kerygmacie. Bowiem wszystko, co jest głoszone będzie nosiło miano kerygmatu. Inni natomiast są zdania, że kerygmat w sensie szerokim to komunikowanie treści prawd wiary nie zawężonych jedynie do misterium paschalnego Chrystusa¹⁷⁶. Takie przekonanie obecne jest już w myśli teologicznej od czasów Ojców Kościoła. Kerygmat jest więc szerokim wykładem i pogłębieniem Dobrej Nowiny. Wyznacznikiem jest materia kerygmatu, co implikuje, że może być on przekazywany także w innych formach, niż ustna proklamacja.

Z tego skomplikowanego podziału wyrasta obraz zagmatwanej sytuacji kerygmatu we współczesnej teologii. O ile w sensie ścisłym sytuacja wydaje się klarowna o tyle wersja szeroka kerygmatu, z dwoma jej odmianami, znacznie sprawę komplikują. Kerygmatem w sensie szerokim formalnie będzie całe kaznodziejstwo, jak również działalność katechetyczna. A kerygmatem w sensie szerokim materialnie może być cała działalność Kościoła, każda treść

¹⁷⁵ Por. A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna w świetle Vaticanum II. Istota i zadania*, z. 1, Warszawa 1984, s. 66-72; T. Jaklewicz, *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371. Ten sposób rozumienia kerygmatu można odnaleźć także w *Nowym Komentarzu Biblijnym* pod redakcją Antoniego Paciorka, gdzie w ramach analizy poszczególnych ksiąg biblijnych, poza egzegezą pojawiają się także sugestie dotyczące przepowiadania, opatrzone podtytułem „aspekt kerygmaticzny”. Formalne ujęcie kerygmatu można odnaleźć również w licznych publikacjach homiletycznych. Zob. G. Siwek, *Ziarnem jest Słowo Boże. Homilie kerygmaticzne na niedziele, uroczystości i święta. Lata A, B, C*, Kielce 2015.

¹⁷⁶ Por. P.T. Goliszek, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004, s. 169. Ponadto, w publikacji *Kerygmat w prasie na przykładzie tygodnika „Niedziela” w latach 1945-1953*, autor, ks. Wojciech Pazera określa kerygmat w znaczeniu szerokim materialnie, jako różne treści nauczania Kościoła Katolickiego oparte na Piśmie Świętym. Wśród tematów wymienia chociażby kerygmat o pośrednictwie Maryi w rozdzielaniu łaski, Mistycznym Ciele Chrystusa, czy cnocie miłości. Taka prezentacja zdecydowanie wpisuje się w szerokie ujęcie materialne kerygmatu, a jedynym ograniczeniem nie jest treść, ale forma i wymóg stanowiący o tym, aby podejmowane zagadnienie opierało się na tekstach Pisma Świętego. Zob. W. Pazera, *Kerygmat w prasie na przykładzie tygodnika „Niedziela” w latach 1945-1953*, Częstochowa 2001.

mówiona lub pisana dotycząca tematyki wiary. To ostatecznie ujęcie jest zdecydowanie najszersze i pozwala wszystko nazwać kerygmatem¹⁷⁷.

Po zarysowaniu bogactwa znaczeniowego kerygmatu należy odnieść je do rzeczywistości nauczania Kościoła, który jest ze swej natury misyjny. Został on powołany do tego, aby poprzez głoszenie światu Ewangelii, orędzie przekazane i zlecone mu przez Boga, dotarło do ludzi wszystkich czasów. Zbawcze posłannictwo dokonuje się poprzez udzielanie sakramentów i głoszenie prawdy Ewangelii na różne sposoby. W służbie właściwemu przekazowi objawienia pracę podejmuje Urząd Nauczycielski Kościoła, który, prowadzony przez Ducha Świętego, stoi na straży bezbłędności, wyjaśnia prawdy objawione oraz aplikuje niezmiennie treści do zmian zachodzących w każdej epoce i w konkretnych sytuacjach¹⁷⁸. Odpowiedzialny jest także za przekazanie nauki Chrystusa kolejnym pokoleniom. Kościół głosząc naukę Chrystusa w tym świecie realizuje misję prorocką. Posługa słowa przybiera rozmaite formy, a nauczania Magisterium cechuje różna intensywność i wolność od błędu. Również waga doktrynalna zmienia się w zależności od formy jej ogłoszenia. Kościół dysponuje wieloma ich rodzajami jak chociażby: encykliki, konstytucje apostolskie, listy apostolskie, adhortacje apostolskie, motu proprio, allokucje, dekryty, normy, upomnienia, deklaracje, odpowiedzi, informacje, dyrektoria¹⁷⁹. Ponadto naucza na soborach i synodach, jak również poprzez biskupów w swoich diecezjach, pozostających w jedności z biskupem Rzymu i kolegium biskupów. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania dotyczące nieomyślności i różnych form nauczania Kościoła¹⁸⁰, należy stwierdzić, że zadanie zlecone przez Chrystusa (por. Mt 28, 19-20, Mk 16, 15-16) jest realizowane w Kościele, w mocy i z natchnienia Ducha, a Ewangelia jest głoszona *ubicumque et semper*.

W świetle powyższego można skonstatować, że nauczanie Kościoła może być utożsamione z szerokimi znaczeniami kerygmatu. Jego misja prorocza, związana z przepowiadaniem i nauczaniem, odpowiadać będzie szerokiemu rozumieniu w sensie formalnym, zaś cała działalność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w jego licznych formach z kerygmatem w sensie szerokim materialnie. Oba są wypełnieniem podstawowego zadania Kościoła, jakim jest głoszenie Dobrej Nowiny. Warto także odnotować, że w ramach jednego

¹⁷⁷ Praca *Kerygmat w prasie na przykładzie tygodnika „Niedziela” w latach 1945-1953*, jest doskonałym przykładem rozumienia kerygmatu w sensie szerokim i uprawnia do prezentowanego stwierdzenia. Nawet jeśli ten autor zastrzega, że kerygmat powinien być konstruowany w oparciu o teologię biblijną, to po pierwsze, należy zauważyć, że w teologii większość zagadnień jest i może być budowana na podstawie Pisma Świętego, a po drugie, nie każde podejście musi przyjmować to kryterium za wiążące. Kerygmatem będzie wtedy każda problematyka związana z treścią wiary.

¹⁷⁸ Por. R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 136-137.

¹⁷⁹ Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 149-150.

¹⁸⁰ Zob. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, Kraków 2000, s. 147-224; S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię dziś*, Wrocław 1994, s. 155-159; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 138-156.

dokumentu treści kerygmatu mogą występować w sensie szerokim (czyli przekaz teologiczny), w sensie ścisłym (czyli orędzie o misterium paschalnym), a także jako nauczanie o kerygmacie (czyli pewna teoria kerygmatu). Przykładowo, encyklika *Deus caritas est* zawiera teologiczny wykład o miłości, głosi Dobrą Nowinę o szczycie miłości Bożej objawionej w Osobie i wydarzeniach z życia Jezusa, który z miłości i dla miłości oddał swoje życie. Co więcej, w tej encyklice odnaleźć można treści metakerymatyczne dotyczące związku kerygmatu z innymi zadaniami w Kościele oraz jego uniwersalizmu wynikającego z powszechnej woli zbawczej.

Nauczanie Kościoła jest pojęciem szerszym niż kerygmat tylko w jednym wypadku, kiedy kerygmat rozumiemy w znaczeniu pierwotnym i ścisłym, czyli jako przepowiadanie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, umarłym i zmartwychwstałym. Kerygmat jest treścią przepowiadania misyjnego i nowej ewangelizacji, które jednak są jednymi z wielu form głoszenia Ewangelii. W ścisłym znaczeniu jest on pierwszym orędiem, ale nie wyczerpuje całości treści nauczania Kościoła.

Po scharakteryzowaniu wzajemnego odniesienia pomiędzy kerygmatem, a nauczaniem Kościoła, należy jeszcze wyjaśnić relację kerygmatu do dogmatu i teologii. Kerygmat w sensie ścisłym jest proklamowanym z mocą Ducha Świętego przesłaniem o męce i śmierci Jezusa Chrystusa, która wysłużyła dar zbawienia i jest największym objawieniem miłosiernej miłości Boga. To słowo uobecnia to, co jest przekazywane. W kerygmacie przedmiot głoszenia, sam Bóg, staje się jednocześnie podmiotem, jest On obecny i aktywnie działający¹⁸¹. Natomiast dogmat to zdefiniowana nauka dotycząca wiary lub moralności, która zawiera przyjętą, uznaną przez Kościół i podaną do wierzenia prawdę. Jest przedmiotowym i zobiektywizowanym przedstawieniem prawdy o Bogu. Kerygmat to słowo Boga, tymczasem dogmat to słowo o Bogu¹⁸². Jednak obie te rzeczywistości są również ze sobą powiązane. Kerygmat względem dogmatu cieszy się pierwszeństwem ontologicznym i historycznym oraz jako taki jest normą dla formowania dogmatu. Z niego wyrastają, a także w nim znajdują swoje uzasadnienie orzeczenia i definicje dogmatyczne. Jednakże rzeczywistość kerygmatu potrzebuje nauczania Kościoła jak również dogmatów dla uporządkowania, racjonalnego wyjaśnienia swego przesłania czy ochrony przed błędami¹⁸³. Takie odniesienie obu rzeczywistości czyni je wzajemnie dla siebie

¹⁸¹ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 133-174.

¹⁸² Por. K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 21; P.T. Goliszek, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004, s. 169-171; V. Schurr, *Kerygmat i dogmat*, „Concilium” 1-10 (1965-1966), s. 178-183; T. Jaklewicz, *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371-374; zob. R. Cantalamessa, *Dal kerygma al dogma*, Milano 2006.

¹⁸³ Por. K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 21; Cantalamessa używa w tym kontekście znamiennego porównania: „dogmaty to jakby przeciwciała w organizmie Kościoła. Kiedy zakażenie dotyka zdrowego organizmu, a człowiek pokona chorobę zakaźną, na przykład ospę, pozostaje na zawsze na nią uodporniony; jego organizm bowiem wykształcił w sobie skuteczne przeciwciała, wkraczające do akcji, gdy tylko ta sama choroba miałaby na nowo zaatakować. W zakresie wiary podobne zadanie spełnia definicja dogmatyczna. Wchodzi ona do akcji natychmiast, gdy ta sama herezja, w obronie przed którą została sformułowana, na nowo wkrada się do Kościoła,

koniecznymi i w pewnym sensie nierozzerwalnymi. Odpowiednikiem relacji kerygmat – dogmat, na płaszczyźnie pastoralnej jest relacja kerygmatu i katechezy¹⁸⁴. Podobnie jak w przypadku nauczania Kościoła, również dogmat stanie się synonimem kerygmatu, jeśli ten ostatni potraktujemy szeroko.

Analogicznie do relacji kerygmat – dogmat, kształtuje się relacja pierwszego orędzia z teologią. Również tutaj mamy do czynienia z supremacją kerygmatu nad rzeczywistością teologii i jego czasowego pierwszeństwa względem niej. Teologia nie urzeczywistnia tego co przekazuje, będąc jedynie przekazem przedmiotowym. Natomiast twórczość teologiczna, jej uzasadnienia i twierdzenia powinny mieć u podstaw, za swoją normę i zasadę, rzeczywistość kerygmatu i z niego powinny czerpać oraz w nim weryfikować wyniki swoich badań. Z drugiej strony, teologia jest rozwinięciem i pogłębieniem treści kerygmatu, a także refleksją nad objawieniem. Tak samo jak w przypadku dogmatu mamy w niej do czynienia z mową o Bogu. Jednakże teologia nie cieszy się rangą dogmatu, a wszystkie jej treści, choć zgodne z nauczaniem Kościoła i dogmatami, nie są podawane jako treści wiary. Teologia jest mową o Bogu niższej rangi, niż ogłoszony przez Kościół dogmat. Teologia może też zawierać błędne hipotezy czy poglądy. Zarówno kerygmat jak i dogmat cieszą się nieomylnością. Warto jednak podkreślić, że nauka jaką jest teologia pełni funkcje służebną względem kerygmatu i dogmatu, dostarczając im rozwinięcia jak też potrzebnych racji i uzasadnień. Porównanie obu rzeczywistości należy zakończyć uwagą, że podobnie jak nauczanie Kościoła i dogmat, również teologię, można utożsamić z kerygmatem w sensie szerokim, a taka perspektywa zaczyna kształtować się już w epoce patrystycznej.

1.4. Kerygmat od Soboru Watykańskiego II do czasów obecnych

Niezwykle istotne dla rozwoju rozumienia pojęcia kerygmatu jest okres drugiej połowy XX oraz początek XXI wieku. Z jednej strony dlatego, że termin zaczyna pojawiać się w oficjalnych dokumentach Kościoła. Odgórnie powstają teksty odnoszące się do kerygmatu, jego rozumienia oraz zastosowania, przy niemal równoczesnym i oddolnym fenomenie powrotu do głoszenia kerygmatu przez ludzi wierzących, zaangażowanych w różnych grupach, ruchach czy wspólnotach religijnych. Tworzy się więc teoria kerygmatu zarówno z teoretycznego jak i duchowego namysłu, a także z praktyki duszpasterskiej. Z drugiej zaś strony, przełom XX i XXI wieku jest ważny dla kerygmatu, ponieważ poczyniono namysł nad zmniejszającą się systematycznie liczbą ludzi wierzących, zwłaszcza w Europie, i podjęto rozeznanie kontekstu

choćby nawet w innej szacie. Nie ma potrzeby ponownego potępienia jej przez Kościół. O herezji osąd wydają dogmaty” (R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 152).

¹⁸⁴ Por. T. Jaklewicz., *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 374.

człowieka żyjącego we współczesnym świecie. Nie pozwala ono pozostać jedynie przy szerokim ujęciu kerygmatu, gdyż taka prezentacja wiary w kontekście postchrześcijańskiego odbiorcy jest niewystarczająca. Naturalnie pojawia się konieczność głoszenia najbardziej podstawowego przesłania Ewangelii, które będzie rodziło do żywej wiary. Powrót do kerygmatu w sensie ścisłym związany jest z potrzebą wprowadzenia w doświadczenie zbawienia i nawiązania osobowej relacji z Bogiem, a nie tylko w katechetyczny wykład treści wiary.

Odgórna i oddolna droga powracania do kerygmatu w XX i na początku XXI wieku stanie się przedmiotem tego paragrafu. Analizie zostaną poddane dokumenty Kościoła, w których pojawia się termin kerygmat i zawarta w nich jego teologia, jak również modele jego głoszenia i przekazywania przygotowane i stosowane we współczesnych ruchach kościelnych. *Novum* na tym etapie poznawania historii rozwoju rozumienia i stosowania kerygmatu nie będą w głównej mierze treści, ale zasadniczy zwrot ku ścisłemu rozumieniu kerygmatu oraz oryginalne próby uporządkowania podstawowych treści w sposób możliwie najlepiej zinkulturowany do współczesnego odbiorcy.

Na koniec warto zaznaczyć, że w najważniejszych dokumentach Kościoła XX i XXI wieku kerygmat *expressis verbis* nie występuje w żadnym z dokumentów Soboru Watykańskiego II¹⁸⁵. Pojawia się za to w niektórych encyklikach i adhortacjach papieskich i to one będą źródłami wiedzy dotyczącymi pierwszego orędzia. Autorami tych dokumentów są ostatni trzej papieże: Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek.

1.4.1. Kerygmat w nauczaniu papieża

Kościół, odczuwający potrzebę dotarcia z przesłaniem Ewangelii do współczesnego człowieka, czyni refleksję teologiczno-pastorlaną, odkrywając na nowo pierwotne i ścisłe rozumienie kerygmatu. Powrót do tej tematyki oraz jej coraz częstsze występowanie w dokumentach papieskich, jest związane z potrzebą ewangelizacji, a zwłaszcza nowej

¹⁸⁵ W znaczeniu szerokim materialnie każdy dokument Soboru Watykańskiego II jest kerygmatem, natomiast gdy za kryterium przyjmie się czynność głoszenia, wówczas w większości dokumentów odnaleźć można zapis dotyczący głoszenia Ewangelii (dla przykładu zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele "Lumen gentium"* [5, 17 ,25]; *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele "Christus Dominus"* [12-14]; *Dekret o działalności misyjnej Kościoła "Ad gentes divinitus"* [1-2, 6, 9]; *Dekret o apostołstwie świeckich "Apostolicam actuositatem"* [10], w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002). Szczególnie znaczenie w tej mierze będzie miała konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, która w całości poświęcona jest wymiarowi Słowa i jego przekazywania. W niej to Sobór przypominał, że Ewangelie mają charakter kerygmatyczny (por. KO 19), gdyż pierwotnie orędzie było przekazywane ustnie, a nawet w chwili jego spisania i redagowania miało służyć przepowiadaniu. Nie ulega również wątpliwości, że Ewangelie jako główną treść przyjmują Osobę Jezusa Chrystusa, a jak na końcu swej Ewangelii stwierdza św. Jan: „te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,31), spisano je, aby wzbudzić wiarę i doprowadzić do osobistej relacji z Jezusem. Kerygmatyczny styl samej Ewangelii, zaakcentowany przez Ojców soborowych w *Dei verbum*, prowadzi do odkrycia na nowo miejsca i sposobu kształtowania się mentalności kerygmatycznej jako osobowego obcowania z tekstem czterech Ewangelii, a każdy keryks powinien być przeniknięty Duchem, z natchnienia, którego powstawały.

ewangelizacji, do której wzywają wszyscy papieże, poczynawszy od Jana Pawła II. W związku z tym, termin kerygmat powraca w niektórych encyklikach i adhortacjach ostatnich trzech następców świętego Piotra. Fragmenty dotyczące kerygmatu zostaną syntetycznie przedstawione i omówione w duchu tychże dokumentów, odsłaniając unikalną perspektywę tej rzeczywistości w świetle danego dokumentu, jak również jego niezmienną treść oraz niezastąpioną rolę we współczesnym Kościele.

1.4.1.1. Kerygmat w encyklikach i adhortacjach Jana Pawła II

Termin kerygmat pojawia się u Jana Pawła II osiemnaście razy¹⁸⁶. Papież posługuje się nim w kontekście szczegółowych zagadnień: prawdy, misji, pokuty i pojednania czy katechezy, ale także zawiera w swych dokumentach ogólne określenia kerygmatu oraz zarysy jego definicji. Te wstępne informacje o pierwszym orędziu, w ujęciu papieża, staną się wprowadzeniem do pogłębionych kwestii dotyczących omawianego zagadnienia.

Jan Paweł II określa kerygmat jako „centrum Ewangelii”¹⁸⁷ i „pierwszą zapowiedź tajemnicy chrześcijańskiej”¹⁸⁸ oraz przesłanie najbardziej podstawowe, które jest „radosne i przemieniające”¹⁸⁹. Głoszenie kerygmatu daje możliwość kontaktu z Jezusem Chrystusem i staje się szansą do przejścia od wiary rutynowej do wiary świadomej i osobiście przeżywanej¹⁹⁰. I taki jest właśnie cel głoszenia kerygmatu zarysowany w dokumentach papieskich. Kerygmat prowadzi do „połączenia ludzkości z Bogiem” na drodze wezwania do pokuty i nawrócenia, czyli pełnego i szczerego przyłgnięcia do Jezusa i Jego Ewangelii przez wiarę. W warunkach misyjnych znajdzie ono swój pełny wymiar w przyjęciu sakramentu chrztu, natomiast wobec ludzi ochrzczonych, ale nie wierzących, w postaci odkrycia łaski tego sakramentu i powrotu do życia w Kościele. W przesłaniu kerygmatu, jak stwierdza papież, „objawia się sens łaski i zbawienia przekazywanego przez sakramenty”. Jan Paweł II, czyniąc namysł nad owocem przyjętego i przeżytego kerygmatu, wskazuje na wspólnotę pierwotnego Kościoła opisaną w Dziejach Apostolskich: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42). Przyłgnięcie do Jezusa głoszonego w kerygmacie prowadzi do trwania we wspólnocie i w nauce apostołów. Tam też, to nowe życie wiary, może być właściwie

¹⁸⁶ Encykliki: *Fides et ratio* 24, 99; *Redemptoris missio* 16, 23; adhortacje: *Catechesi tradendae* 18, 21, 25; *Ecclesia in Africa* 73; *Ecclesia in America* 69, 73; *Ecclesia In Oceania* 20; *Pastores Gregis* 29, 39; *Reconciliatio et paenitentia* 17.

¹⁸⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores Gregis*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, [39].

¹⁸⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, [25].

¹⁸⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Africa*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, [57].

¹⁹⁰ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in America*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, [73].

przeżywane i kształtowane. Kerygmat ma wymiar eklezjalno-sakramentalny, ponieważ prowadzi do bliskiej relacji z Bogiem w sakramentach i we wspólnocie Kościoła.

W encyklice *Fides et ratio* papież dwukrotnie odnosi się do zagadnienia kerygmatu i łączy go z rzeczywistością prawdy¹⁹¹. Za pierwszym razem wskazuje na kerygmat zawierający prawdę, która jest odpowiedzią na znajdujące się w sercu człowieka uniwersalne pragnienie Boga. Kerygmat jest nośnikiem prawdy, ale i drogą do realizacji wewnętrznej tęsknoty człowieka. Odnosząc się drugi raz do kerygmatu, papież podkreśla, że ukazuje on i zawiera w sobie także prawdę chrystologiczną. Tylko w Jezusie Chrystusie możliwe jest poznanie pełni prawdy i wejście w rzeczywistość zbawienia.

W ujęciu Jana Pawła II, aspekt prawdy odsłaniany stopniowo, zgodnie z historiozbowczym porządkiem, służy antropologii. Najpierw ogłasza się prawdę o Bogu Stworzycielu, przerastającym całą rzeczywistość i będącym źródłem wszelkiego życia. Proklamacja przyczynowości oraz sensowności życia człowieka znajdującej się w Bogu, prowadzi do wewnętrznej harmonii. A dopiero w drugiej kolejności głoszona jest prawda o Jezusie Chrystusie Zbawicielu, który poprzez misterium paschalne otwiera drogę do poznania pełnej prawdy o Bogu i człowieku, a także umożliwia partycypację w zbawieniu wysłużonym przez siebie.

W encyklice *Redemptoris missio* znajdują się trzy uwagi dotyczące kerygmatu. Pierwsza z nich dotyczy zasięgu misji głoszenia pierwszego orędzia. Papież stwierdza, że kerygmat, jak również inne formy misji i realizacji mandatu misyjnego, mają wymiar uniwersalny, więc należy je głosić „wszystkim narodom” (Mt 28,19, Łk 24,47); „na całym świecie (...) wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15); i „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8)¹⁹². Drugim wskazaniem jest Boża obecność i uzdolnienie do misji. Każdy kto głosi kerygmat otrzymuje uzdolnienie, a także cieszy się obecnością oraz mocą Ducha Świętego. To On jest duszą ewangelizacji¹⁹³. Papież podkreśla to pneumatologiczne wyposażenie na misję głoszenia kerygmatu, a także wskazuje na chrystologiczną rolę Ducha Świętego w trakcie jego głoszenia. Z jednej strony uobecniania On Jezusa Chrystusa, a z drugiej nieustannie pobudza głoszących, aby trwali w relacji z Jezusem. Papież określa to za pomocą terminów „pomoc”, „współdziałanie”, „współpraca” z Jezusem¹⁹⁴. Ona zaś możliwa jest tylko dzięki Duchowi Świętemu.

Ważnym z punktu widzenia zagadnienia kerygmatu jest pojawienie się w encyklice *Redemptoris missio* stwierdzenia, że kerygmat Jezusa i apostołów to dwa orędzia, które się

¹⁹¹ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, [24; 99].

¹⁹² Por. RMi 23.

¹⁹³ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 44; R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 80.

¹⁹⁴ Por. RMi 23.

uzupełniają i wzajemnie wyjaśniają. Treścią Dobrej Nowiny głoszonej przez Jezusa jest królestwo Boże, natomiast apostołowie głoszą wydarzenie jakim była Osoba Jezusa Chrystusa. W tej pozornej rozbieżności nie ma jednak teologicznej sprzeczności, a wręcz przeciwnie, pojawia się historiozbowcze dopełnienie¹⁹⁵. To rozróżnienie na kerygmat Jezusa i apostołów, wzmiankowane w encyklice przez Jana Pawła II, jest niezwykle ważne dla teologii kerygmatycznej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że w oficjalnym nauczaniu papieskim znajduje się potwierdzenie tego, co od dłuższego czasu istniało w literaturze teologicznej i praktyce duszpasterskiej. A po drugie, ponieważ podkreślona została potrzeba głoszenia całości przesłania, nigdy nie wrywkowo lub z jednostronnym akcentem. Chodzi nie tyle o wrywkowość treściową, bo ta czasem musi się pojawić, ale wrywkowość sensu i zrozumienia. Takie zachowanie zawsze prowadzi do wypaczenia i nieprawidłowego przekazu Ewangelii. Właściwe uzupełnianie się kerygmatu Jezusa i apostołów staje się poniekąd paradygmatem i wzorem, jak należy przekazywać naukę na zasadzie ciągłości, rozwoju w zrozumieniu, a przede wszystkim w wierności co do treści. Zawsze w zgodzie z Bożym prowadzeniem i ku pełnej prawdzie, nie tylko częściowej.

Kerygmat to czynność przekazywania Bożego objawienia, wpisująca się w ekonomię zbawienia. Podkreśla to w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* Jan Paweł II i ukazuje ciągłość odkrywania treści Bożego objawienia dokonanego w historii, a także niesprzeczności ich przekazu. W tym świetle przedstawia on kerygmat apostołowski jako zgodny ze starotestamentalnym objawieniem, a jednocześnie będący podstawą dla nauczania i Tradycji Kościoła¹⁹⁶. Kerygmat łączy czas Starego i Nowego Testamentu na zasadzie ciągłości, nieciągłości i całkowitej nowości. Pełnia objawienia w Jezusie Chrystusie¹⁹⁷, czyli treść kerygmatu apostołów, jest ową całkowitą nowością. Oto Bóg wcielony, z którym, i w którym przychodzi królestwo Boga. Rzeczywistość kerygmatu jest sama w sobie nośnikiem objawienia oraz czynnością jego przekazywania na każdym etapie historii zbawienia. Zawsze przynależne są mu te trzy atrybuty: niezmiennność przekazu w jego wymiarze najbardziej podstawowym, rewelacyjny charakter oraz niesprzeczność z Tradycją Kościoła, która z niego wypływa i do niego powraca, aby dokonać swej weryfikacji.

Wśród treści, jakie zawiera to pierwsze głoszenie, papież wskazuje na „kerygmatyczne wezwanie do nawrócenia i pokuty”¹⁹⁸. To głos wołania zapraszający do przemiany życia. Zawiera on pełne wolności mówienie o niszczącej obecności grzechu w życiu ludzi, a także o

¹⁹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 18-19.

¹⁹⁶ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołowska Reconciliatio et paenitentia*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, [17].

¹⁹⁷ Por. KO 2.

¹⁹⁸ PG 39.

miłosierdziu Boga względem nich. To zbawcze przepowiadanie swój szczyt osiąga w proklamowaniu Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. To w swoim Synu Bóg okazał ludziom niezgłębioną tajemnicę swego miłosierdzia. Jego krzyż i zmartwychwstanie są darem Boga, otwierającym drogę powrotu do relacji z Nim i zerwania z grzechem. Treścią jest także osobowe uzdolnienie do takiej decyzji, czyli dar Ducha Świętego, dany darmo na odpuszczenie grzechów.

Jan Paweł II podkreśla potrzebę głoszenia kerygmatu, który jest w jego ocenie istotą nowej ewangelizacji, do której wzywa współczesny Kościół. Kerygmat to „jasne i nieomyłne głoszenie Osoby Jezusa Chrystusa, to znaczy głoszenie Jego imienia, doktryny, obietnic i królestwa, które On zdobył dla nas poprzez swoje Misterium Paschalne”¹⁹⁹. Ta potrzeba wynika z obojętności i ignorancji religijnej wielu chrześcijan oraz braku osobistej relacji z Jezusem pomimo przyjęcia chrztu, ale także z ateizmu i postępującego procesu sekularyzacji, kształtującego świecki styl życia. Współczesny kontekst staje się wyzwaniem i zaproszeniem dla świadków, aby odważnie i w mocy Ducha głosili kerygmat.

Wezwani do głoszenia kerygmatu są wszyscy uczniowie Jezusa, ale w adhortacji *Pastores Gregis* papież wskazuje na szczególnego głoszącego. Biskup to keryks urzędowy, gdyż do istoty jego powołania należy przepowiadanie Słowa, które daje nowe życie i prowadzi do osobistej relacji z Jezusem. Biskup na mocy święceń kapłańskich jest autentycznym nauczycielem, posiadającym władzę samego Chrystusa oraz świadkiem boskiej i katolickiej prawdy. A zgodnie ze starożytną zasadą *ubi episcopus ibi ecclesia*, biskup jest warunkiem *sine qua non* istnienia Kościoła na danym terenie. Również jego posługa przepowiadania jest nieodzowna, gdyż „wierni potrzebują słowa swojego biskupa, potrzebują potwierdzenia i oczyszczenia swojej wiary”²⁰⁰. Biskup głoszący słowo w komunii z biskupem Rzymu, stający wobec wspólnoty dla której został ustanowiony, umacnia w wierze, gromadzi wokół tajemnicy Bożej i rodzi nowe życie²⁰¹. Biskup jest keryksem w najwyższym tego słowa znaczeniu. To również on zleca i posyła do głoszenia na terenie objętym jego jurysdykcją. Implikuje to co najmniej dwa istotne wnioski dla posługi kerygmatycznej. To biskup, jako keryks, odpowiedzialny jest w pierwszym rzędzie za głoszenie pierwszego orędzia o Jezusie umarłym i zmartwychwstałym i na nim spoczywa także formowanie podległych mu kapłanów i wiernych, zgodnie z mentalnością kerygmatyczną. Z drugiej strony, uwzględniając aspekt oddolny, każdy chcący głosić kerygmat, nawet jeśli nie ma misji kanonicznej²⁰² może to czynić, ważne jednak

¹⁹⁹ Por. Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi*, Wrocław 2001, [22]; EAm 68.

²⁰⁰ PG 29.

²⁰¹ Por. PG 29.

²⁰² Powołanie oraz obowiązek głoszenia i świadczenia o Jezusie staje się udziałem każdego ochrzczonego (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, [1270]). W momencie chrztu każdy przyobleczonego w Jezusa uczestniczy w Jego potrójnej misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej (por. KKK 1268). Dlatego każdy

aby głosił w łączności duchowej i całkowitym posłuszeństwie biskupowi i tym, którym on deleguje swoją władzę. Głoszenie kerygmatu jest czynnością eklezjotwórczą i winno dokonywać się w jedności i posłuszeństwie wymiarowi hierarchicznemu Kościoła.

Kerygmat jest jednym z elementów pasterskiej misji Kościoła, nazywany jest także pierwszą zapowiedzią tajemnicy chrześcijańskiej, który przygotowuje drogę dla katechezy. Równocześnie katecheza pogłębia i wprowadza w pełnię życia chrześcijańskiego. „Tak więc kerygmat ewangeliczny, który pierwszą swą zapowiedzią, pełną zapału i żaru, tak kiedyś wstrząsnął człowiekiem i poruszył go, że oddał się on przez wiarę Jezusowi Chrystusowi, stopniowo dzięki katechezie, coraz głębiej jest pojmowany, poszerzany o wnioski, które z niego wypływają, wyjaśniany wykładem wymagającym także rozumowania i w ten sposób doprowadza do praktyki życia chrześcijańskiego w Kościele i w świecie. Nie jest to mniej ewangeliczne niż sam kerygmat, niezależnie od twierdzenia tych, którzy uważają, że w ten sposób katecheza z konieczności staje się przeracjonalizowana, wysusza, a w końcu gasi to, co w samym kerygmacie jest żywe, spontaniczne i płomienne. Bowiem to te prawdy, które w katechezie są pogłębiane, poruszyły kiedyś serce człowieka, gdy je po raz pierwszy usłyszał. Nie błędna one ani nie stają się bardziej płytkie przez lepsze ich poznawanie w katechezie, lecz przeciwnie, bardziej pobudzają i mają większe znaczenie dla życia”²⁰³.

Głównym celem katechezy jest doprowadzenie do dojrzałości wiarę zrodzoną w duszy i ukształtowanie prawdziwego ucznia Chrystusa oraz poznanie Osoby i nauki Jezusa. Jednak we współczesnym świecie potrzeba katechezy, która obejmie proces ewangelizacji, gdyż jej współczesny odbiorca, to często człowiek niewierzący, a nawet nieochrzczony, dlatego należy najpierw doprowadzić go do osobistej decyzji wiary. Z tego powodu katecheza powinna zawierać także etap ewangelizacji i głoszenia kerygmatu. Dopiero później można przejść do realizowania właściwych celów katechezy. Drugim wskazaniem, jakie czyni Jan Paweł II wobec katechezy, to jej wymiar kerygmatyczny. Chodzi o to, aby metoda, styl i język prezentacji treści wiary uwzględniał współczesny kontekst sekularyzmu, w którym zanurzony jest człowiek. Jak stwierdza papież, człowiek jest nieustannie narażony na zwątpienia, odrzucenie wiary bądź brak całkowitego oddania się Jezusowi²⁰⁴. Katecheza kerygmatyczna ma troszczyć się o stałe rozbudzanie łaski wiary. Ma otwierać serce, prowadzić do nawrócenia i do całkowitego przyłgnięcia do Jezusa. Specyficzne zadania katechezy związane są ze współczesnym kontekstem przepowiadania wiary, gdzie najpierw trzeba doprowadzić do stałego złączenia z Jezusem oraz troski o wierność i trwałość tej decyzji, a dopiero później można prowadzić ku

chrześcijanin, nawet nie mający szczególnego upoważnienia lub misji, wezwany jest do głoszenia Ewangelii. Dopiero urzędowe nauczanie i głoszenie Słowa domaga się aprobaty ze strony odpowiednich władz kościelnych.

²⁰³ CTr 25.

²⁰⁴ Por. CTr 19.

dojrzałości w wierze, stale odwołując się do pierwszego głoszenia i pierwszych decyzji wiary. Jest to nieustanne powracanie do pierwotnych motywów na drodze wzrastania, a także ciągle ożywianie przekazu katechetycznego mocą tkwiącą w kerygmacie.

1.4.1.2. Kerygmat w encyklikach i adhortacjach Benedykta XVI

W dokumentach papieża Benedykta XVI termin kerygmat występuje trzy razy²⁰⁵. Odnaleźć go można w encyklice *Deus caritas est* i adhortacji *Verbum Domini*. Tematy tych dokumentów wpływają na omawiane zagadnienie kerygmatu, łącząc go z miłością Bożą i Słowem Bożym. Kerygmat ma wymiar agapetologiczny co czyni go z natury orędziem powszechnym, zaadresowanym do wszystkich ludzi. Jego przepowiadanie rozpoczyna się jednak od spotkania z Bogiem, który jest miłością, na modlitwie i słuchaniu Słowa Bożego.

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI przywołuje analizowany termin tylko raz²⁰⁶. Terminem *kerygma-martyria* określa, szeroko rozumiane, zadanie Kościoła jakim jest głoszenie Słowa Bożego. Jest to ukazanie formalnej strony kerygmatu. Ważne we wskazanym fragmencie jest nierozzerwalne połączenie głoszenia, a więc także przepowiadania pierwszego orędzia, z pozostałymi funkcjami i zadaniami Kościoła, czyli *leiturgia* i *diaconia*. Nie można oddzielić kerygmatu od rzeczywistości liturgii Kościoła i posługi miłości. Wszystkie te trzy rzeczywistości należą do natury Kościoła i pozostają ze sobą we wzajemnej relacji.

Papież Benedykt XVI zaznacza także, że każde z zadań Kościoła, *kerygma-martyria*, *leiturgia* i *diaconia*, wypływa z rzeczywistości miłości *caritas-agape*. To Bóg, który jest miłością, jest i powinien być wyłącznym źródłem, celem i motywacją każdego działania eklezjalnego. Co więcej, właściwym miłości *caritas-agape* jest wymiar powszechny, dlatego głoszenie kerygmatu powinno się nim odznaczać. W tym uniwersalnym wymiarze, w sposób szczególnie, objawia się rola pierwszego orędzia. Należy głosić *ad extra*, przy jednoczesnym nie zaniedbywaniu głoszenia także *ad intra*. Tak aby miłość objawiała się wobec wszystkich ludzi, niewierzących i poszukujących Boga, jak również wobec wierzących członków Kościoła. Kerygmat jest zwiastowaniem orędzia o Bogu, który jest miłością, zwiastowaniem ze względu na miłość i prowadzącym do tej miłości wszystkich ludzi. Kerygmat bez miłości stanie się zwykłym i pozbawionym mocy przekazywaniem treści religijnych.

Głoszenie kerygmatu, i Dobrej Nowiny o Bogu, który jest miłością rozpoczyna się od osobistego spotkania z Nim. Proces ten opisuje Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*, rozpoczynając od przytoczenia fragmentu z listu św. Jana: „Oznajmiamy wam życie

²⁰⁵ Encyklika *Deus caritas est* 25 i adhortacja apostolska *Verbum Domini* 2, 105.

²⁰⁶ Por. Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, Wrocław 2006, [25].

wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – cośmy ujrzeni i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem (1 J 1,2-3). Tekst ten zawiera istotne wskazania dla rzeczywistości kerygmatu i procesu stawania się głosicielem Boga. Po pierwsze, kerygmat jest pełnym przekonania oznajmianiem Dobrej Nowiny. Owa pewność, wynika z łaski Bożej przemieniającej i oświecającej człowieka, ale także z osobistego, bardzo realnego, oraz dającego się opisać doświadczenia. I to jest drugie, istotne dla teorii kerygmatu, spostrzeżenie, ta rzeczywistość osobowego spotkania z Bogiem, ponieważ „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”²⁰⁷. Dlatego być chrześcijaninem, jak również głosić kerygmat, może tylko ten, kto spotkał Boga. W innym wypadku jego głoszenie będzie przekazywaniem treści kerygmatu, ale czynność będzie zwykłym nauczaniem lub tylko wypowiedaniem jakiś słów o charakterze religijnym. Nie mając osobistego spotkania, będzie dochodziło do paradoksu głoszenia kerygmatu materialnie, ale nie formalnie.

Kolejnym ważnym wnioskiem z tego fragmentu jest określenie treści przekazu kerygmatycznego. Jak wskazuje św. Jan, kerygmat to oznajmianie życia wiecznego będącego w Ojcu, a objawionego przez Jezusa Chrystusa. Jego głoszenie otwiera możliwość wejścia w komuniję z Bogiem, czyli zbawczego współuczestnictwa. Treść głoszona, staje się jednocześnie treścią realnie obecną i doświadczalną. Na koniec warto zwrócić uwagę, że przyjęciu kerygmatu towarzyszy także przyjęcie heroldów Dobrej Nowiny, co tym samym odsłania wymiar wspólnototwórczy orędzia kerygmatu. Współuczestnictwo z nimi oraz głoszonymi przez nich prawdami podprowadza do współuczestnictwa z Bogiem Ojcem i Jezusem Chrystusem. Głoszenie kerygmatu ma przede wszystkim wymiar soteriologiczny.

Po ukazaniu wagi osobistego spotkania z Jezusem dla głoszenia kerygmatu, papież w adhortacji *Verbum Domini* przybliżył i zachęca do modlitwy Słowem Bożym, bo to w niej dokonuje się na nowo możliwość doświadczenia tej rzeczywistości, osobowego spotkania człowieka i Boga. W bliskim obcowaniu ze Słowem Życia istnieje możliwość, aby słuchać, oglądać i dotykać Chrystusa oraz całkowicie zanurzyć się w kontemplacji Syna Bożego. Taka styczność ze Słowem staje się sposobnością, aby doświadczyć zbawczej mocy Bożej i mieć współuczestnictwo z Ojcem. Jest to dziś najpewniejsza, poza sakramentami, przestrzeń do osobowego spotkania z Jezusem działającym w mocy Ducha Świętego. Głoszenie kerygmatu powinno rozpoczynać się od głębokiej modlitwy Słowem Bożym i budowania relacji z Tym, którego później się głosi. Znaczącym, ze względu na współczesny świat naznaczony kryzysem

²⁰⁷ DCE 1.

wiary, który wpływa na nieznajomość Chrystusa lub posiadanie Jego zniekształconego obrazu nawet u wierzących²⁰⁸, jest proste i bardzo jasne wskazanie, gdzie i jak można poznać Jezusa Chrystusa i wejść z Nim w osobową komunie.

Przebieg procesu ewangelizacji, na który wskazywał list św. Jana, powinien się nieustannie toczyć. W dużym skrócie, można ująć to w ten sposób: ogłoszona Dobra Nowina, daje osobiste doświadczenie Boga i po decyzji wiary doprowadza do współuczestnictwa z Bogiem. To współuczestnictwo domaga się ogłoszenia kolejnym ludziom Dobrej Nowiny, aby również oni doświadczyli i weszli w zbawczą komunie, a później także stali się świadkami i zwiastunami Jezusa, głosząc kerygmat. Dlatego adhortacja *Verbum Domini* dotyka także kwestii konieczności przepowiadania Słowa. Kościół jest wezwany do głoszenia Dobrej Nowiny, gdyż jego „nieodwołanym darem i zadaniem jest dzielenie się radością rodzącą się ze spotkania z Osobą Chrystusa, Słowem Bożym obecnym pośród nas”²⁰⁹. Zadanie to powinno być realizowane poprzez nieustanne głoszenie kerygmatu i umożliwienie ludziom spotkania Jezusa, ale zakłada także podjęcie działań, aby ci, którzy trwają w nauce Chrystusa, stali się zwiastunami Słowa i świadkami Chrystusa. Chodzi o właściwe przygotowanie formacyjne wierzących, jak również zainspirowanie ich w duchu miłości, aby zechcieli dzielić się Dobrą Nowiną. Orędzie o Jezusie Chrystusie, nadziei świata i każdego człowieka, musi być potraktowane priorytetowo. Głoszenie kerygmatu to powołanie i dar dla tych, którzy mają już współuczestnictwo z Bogiem. Benedykt XVI stwierdza „powinniśmy być zwiastunami tego daru”²¹⁰.

1.4.1.3. Kerygmat w encyklikach i adhortacjach Franciszka

Najbardziej aktualnymi kościelnymi dokumentami zawierającym odniesienia do kerygmatu są adhortacje apostolskie papieża Franciszka *Evangelii Gaudium* i *Amoris Laetitia*, w których słowo kerygmat pojawia się trzynastokrotnie²¹¹. Według papieża Franciszka pierwsze głoszenie „jest ogniem Ducha udzielającego się pod postacią języków i budzi w nas wiarę w Jezusa Chrystusa, który przez swą śmierć i zmartwychwstanie objawia nam i komunikuje nieskończone miłosierdzie Ojca. Na usta katechisty powraca zawsze i rozbrzmiewa pierwsze orędzie: «Jezus Chrystus cię kocha, dał swoje życie, aby cię zbawić, a teraz jest żywy u twego boku codziennie, aby cię oświecić, umocnić i wyzwolić».”²¹² Następca świętego Piotra określa zawartość treściową kerygmatu i co bardzo istotne, wskazuje na jego trynitarny charakter.

²⁰⁸ Por. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, Kraków 2010, [105].

²⁰⁹ VD 2.

²¹⁰ VD 2.

²¹¹ *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium* 164, 165, 177 oraz *adhortacja apostolska Amoris Laetitia* 58, 207, 290, 324.

²¹² Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, Kraków 2013, [164].

Kerygmat jest Dobrą Nowiną o Bogu Trójjedynym, jest Jego objawianiem i komunikowaniem. Ponadto, analiza tekstu obu dokumentów przynosi, aż dziewięć przymiotów, które papież odnosi do kerygmatu. Kerygmat to pierwsze orędzie, które jest tym, co jest najpiękniejsze, większe, bardziej pociągające i jednocześnie najbardziej potrzebne, a także powinno zajmować centralne miejsce w działalności ewangelizacyjnej. Nie ma nic bardziej solidnego, głębokiego, pewnego, treściwego i mądrego²¹³. Przymioty kerygmatu wzmiankowane przez papieża warto wyjaśnić, wskazując na ich teologiczne znaczenie.

Piękno kerygmatu związane jest z objawieniem się Boga i darem zbawienia motywowanym miłością, komunikowanym jako dokonany, a jednocześnie urzeczywistniającym się za każdym razem gdy jest głoszony. Jest to najwspanialsza i najpiękniejsza informacja jaka może być przekazana. Kerygmat jest większy, to znaczy, w porównaniu do innych form nauczania: katechezy, mistagogii czy homilii²¹⁴, kerygmat to przesłanie, które rodzi do życia, a pozostałe rozwijają je i podtrzymują dar wiary. Wszystkie formy są ze sobą powiązane i wszystkie są niezbędne, wzajemnie się uzupełniając, jednakże bez pierwszego orędzia, pozostałe tracą rację bytu. Głoszenie kerygmatu pociąga najbardziej, ponieważ sposób przekazu jest prosty, treści komunikują bliskość i miłość Boga, a jego zastosowanie ma wymiar egzystencjalny. Wezwanie do pokuty i nawrócenia, dzięki łasce Ducha Świętego, przeszywa serce oraz pociąga ku Bogu i ku przemianie życia. To łaska Boża czyni orędzie kerygmatu pociągające. Dlatego przesłanie to jest najbardziej potrzebne, gdyż ono rodzi do życia jak również podprowadza człowieka do zbawczej relacji z Bogiem. We współczesnej kulturze naznaczonej ateizmem i sekularyzmem, kerygmat ma moc wyrywania ludzi z kłamstwa nieistnienia Boga lub Jego nieprawdziwych obrazów. Z tego powodu jest najbardziej pożądanym i koniecznym, aby ludzie mogli spotkać Boga.

Na kerygmacie można oprzeć i budować swoje życie. Jest to solidna podstawa i fundament, która pozwala odkryć swoją tożsamość, powołanie, a także darmowe i nieskończone obdarowanie. Człowiek wiedzący kim jest i dokąd zmierza staje się silny. Ponadto, pierwsze orędzie kształtuje swoistą mentalność kerygmatyczną. Mentalność chrześcijanina, czyli odkupionego dziecka Bożego, która staje się całożyciowym przekonaniem. Dodatkowo, można powiedzieć, że kerygmat jest solidny, bo można na nim polegać w dziedzinie ewangelizacji. To

²¹³ Por. EG 35, 165; Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris Laetitia*, Kraków 2016, [58].

²¹⁴ Homilia jest kerygmatem w sensie szerokim; w trakcie liturgii ogłasza się Dobrą Nowinę wynikającą z czytań mszalnych i wskazuje się na ich urzeczywistnienie w Eucharystii. Człowiek może spotkać Boga w głoszonym słowie i przyjąć Jego realną obecność w sakramencie Eucharystii. Pomimo tego, co do zasady, kerygmat cechuje pierwszeństwo nad homilią. Związane jest to ze środowiskiem, w którym głoszona jest homilia. Jeśli weźmie się pod uwagę kontekst nowej ewangelizacji i adresatów kerygmatu, to jednak rzadko osoby niewierzące czy obojętne religijnie pojawiają się w Kościele. Najczęściej obecność na Mszy Świętej jest konsekwencją wiary, jeśli nie, homilia faktycznie może być pierwszym głosem w sensie ścisłym. Zob. S. Dyk, *Homilia – droga do żywego poznania Chrystusa*, Kielce 2016.

orędzie, na którym zawsze można zbudować rekolekcje, modlitwę, kazanie, rozmowę duchową. Dlatego też papież dodaje, że powinno ono zajmować centralne miejsce w działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Pewność kerygmatu związana jest z jego solidnością. Można na nim budować, bo jest to komunikowanie pewnych i niepodważalnych faktów, co do których nie ma wątpliwości²¹⁵. Miłość Boża, zbawienie, dar Ducha Świętego to nieodwołalne dary i łaski, którymi Bóg chce obdarzać ludzi, to proklamowanie pewności, wynikającej z Bożej wierności. To mówienie o tym, co jest faktem. Pewność kerygmatu bazuje na Bogu, Jego darach i działaniach, ale można wskazać także pewność podmiotową kerygmatu, czyli osobowy dar dla keryksa, uzdalniający do pełnego oddania głoszenia i wolności wewnętrznej w trakcie jak i po głoszeniu.

Głębia kerygmatu polega na komunikowaniu samego Boga – niezgłębionej tajemnicy. Głoszenie kerygmatu tworzy przestrzeń do spotkania Boga i człowieka, a w niej dokonuje się to, o czym pisał psalmista „głębia przyzywa głębię” (por. Ps 42,8). Kerygmat to przestrzeń międzyosobowego spotkania, które dotyczy spraw najbardziej fundamentalnych, najgłębszych w człowieku i Bogu. Określając kerygmat jako treściwe przesłanie, papież wskazuje, że z tego pierwszego i podstawowego orędzia wypływa cała nauka Kościoła. Wszystko, czego naucza Kościół jest rozwinięciem i pogłębieniem zrozumienia tego przekazu²¹⁶. W nim wszystko ma początek. Cecha mądrości kerygmatu, niezwykle ważna dla teologii kerygmatycznej, zasadza się na rozróżnieniu św. Pawła dotyczącym mądrości Bożej i mądrości światowej (por. 1 Kor 1,19-21). Kerygmat opiera się na mądrości Bożej, a każde ludzkie próby aplikacji mądrości tego świata mogą zniweczyć jego przekaz. To co jest głupstwem dla pogan, a zgorszeniem dla Żydów, stało się dla Pawła mocą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1,23-25). Kerygmat ma być w stu procentach oparty na logice Bożej. Nie wyklucza to jego racjonalności, ale zakłada, że Bóg może działać inaczej niż przewiduje to ludzka zapobiegawczość czy logika. Kerygmat jest więc zaproszeniem, aby zaufać Bogu, gdy się jest jego odbiorcą, ale także gdy się go głosi. I to jest prawdziwa mądrość, słuchać bardziej Boga niż ludzi (por. Dz 4,19). Tej mądrości uczy przepowiadanie kerygmatu.

Po tej ogólnej charakterystyce trzeba dokonać bliższej analizy treści teologicznych dotyczących kerygmatu występujących w obu adhortacjach. W *Evangelii Gaudium* papież kreśli pewną całościową wizję rozwoju chrześcijanina w nawiązaniu do kerygmatu. Rozpoczyna się ona od jego prymatu, a kończy ukazaniem właściwych konsekwencji przyjęcia zbawczego orędzia, czyli zaangażowaniu w stałą formację religijną dającą wzrost. Druga adhortacja odsłania rolę kerygmatu w odniesieniu do sakramentu małżeństwa. Również w tym przypadku, papież

²¹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 86.

²¹⁶ Por. AL 58.

ukazuje niezastąpioną rolę pierwszego orędzia w przygotowaniu i kształtowaniu dojrzałego życia wiara.

W adhortacji apostolskiej *Evangelii Gaudium* warto zwrócić uwagę na cztery aspekty kerygmatu podkreślane przez papieża Franciszka. Pierwszym z nich jest prymat kerygmatu wynikający z jego pierwszeństwa czasowego. Jest to pierwsze chronologicznie i główne orędzie chrześcijaństwa, do którego trzeba stale się odnosić i powracać na kolejnych etapach rozwoju duchowego. Zajmuje pierwsze miejsce, poprzedzając głoszenie katechezy. Jednocześnie, papież podkreśla konieczność nieustannego powrotu do tej podstawowej Dobrej Nowiny na etapie katechizacji, aby Kościół i poszczególne osoby, mogły być ciągle ewangelizowane²¹⁷, odnawiane w swojej wierze oraz aby na nowo rozpały swoje powołanie wypływające z osobowego spotkania ze Zmartwychwstałym. Kerygmat jest więc równocześnie pierwszym, ale i odnawiającym pierwotne doświadczenie Boga, głosem, które należy ponawiać dla właściwego rozwoju wiary i doktryny chrześcijańskiej.

Po drugie papież Franciszek stwierdza, że kerygmat „jest pierwszym w sensie jakościowym, ponieważ jest głównym orędziem (...), a cała formacja chrześcijańska jest przede wszystkim pogłębianiem kerygmy.”²¹⁸ Bezwzględne pierwszeństwo kerygmatu wynika, nie tylko z jego chronologicznego pierwszeństwa, ale przede wszystkim z treści w nim zawartych²¹⁹. Głównym przesłaniem kerygmatu jest Bóg objawiający się i zbawiający świat w Osobie Jezusa Chrystusa. Zbawienie, które jest darem Boga dla człowieka, dokonało się w Jezusie i aktualizuje się w mocy Ducha Świętego w wierzących. Ta prawda jest źródłem niewyczerpanym i domagającym się nieustannego ogłaszania, co ma miejsce, gdy obwieszczany jest kerygmat, a także zgłębiania i poznawania w formie katechezy. Treściowo kerygmat ma charakter trynitarny, jak już zostało to ukazane, soteriologiczny, a także charakteryzuje się wymiarem charytologicznym, gdyż, jak stwierdza papież, wszystko począwszy od miłości Boga, godności dziecka Bożego, odkupienia, daru Ducha Świętego, a skończywszy na Kościele jest darem i łaską²²⁰. Zasada prymatu łaski, wpisująca się w ducha całej historii zbawienia, jest w sposób szczególny regułą kerygmatu, który ze swej natury jest łaską i jej proklamacją.

Wejście w rzeczywistość łaski i osobową relację z Bogiem prowadzi człowieka do zaangażowania na rzecz bliźniego. „Treść pierwszego przepowiadania ma natychmiastową reperkusję moralną, której centrum stanowi miłość”²²¹ stwierdza papież, wskazując w ten sposób

²¹⁷ Por. EG 164.

²¹⁸ EG 164-165.

²¹⁹ Por. G. Ryś, *Przedmowa*, w: R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 9-10.

²²⁰ Por. EG 112; por. J. Lekan, *Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 74-75.

²²¹ EG 177.

kolejny aspekt kerygmatu. „Przyjęcie pierwszego orędzia, zapraszającego do tego, byśmy pozwolili się kochać Bogu i kochali Go miłością, którą On nam komunikuje, wywołuje w życiu osoby i jej działaniach pierwszą i podstawową reakcję: pragnąć, szukać i mieć na sercu dobro innych”²²². Ogłoszona człowiekowi i przyjęta przez niego Dobra Nowina popycha go do dzielenia się tym, co sam otrzymał. Zaangażowanie to będzie miało wymiar ewangelizacyjny w sensie ścisłym, czyli dzielenia się Dobrą Nowiną i głoszenia kerygmatu oraz w sensie szerokim, czyli ewangelizacyjny dialog Kościoła ze światem, koncentrujący się na trosce o sprawiedliwość, pokój, ład i dialog społeczny²²³. Dzieło ewangelizacji zawsze łączy te dwa wymiary – głosić najważniejszą prawdę o Bogu i czynić to w konkretnym środowisku wchodząc tym samym w dialog z kulturą, zwyczajami danej grupy i przesycając je wartościami ewangelicznymi. Taka prezentacja konsekwencji kerygmatu, w ujęciu papieża Franciszka, pozwala dostrzec aktywizującą i przynaglającą do wyjścia poza świat jednostki rolę kerygmatu. To Bóg i jego miłość przyjęta w pierwszym głoszeniu motywuje człowieka do służby i bezinteresownego dawania swojego życia dla bliźniego²²⁴.

Ostatnim wymiarem kerygmatu na jaki wskazuje papież Franciszek jest pogłębianie doświadczenia wynikającego z przeżycia ewangelizacji, czyli progresywność formacji chrześcijańskiej oraz mistagogia znaków liturgicznych²²⁵. Ma ona wymiar chrystologiczny i eklezjologiczny, gdyż ma pogłębiać związek z Chrystusem w Kościele. Kerygmat zakłada wzrastanie i rozwój życia człowieka ku świętości, czyli ku Chrystusowi. I nie chodzi tutaj już tylko o pierwszeństwo kerygmatu przed katechezą, ale chodzi o zaakcentowanie kerygmatu jako rzeczywistości otwartej na przyszłość i zakładającej rozwijanie łaski, która została zapoczątkowała. Dlatego domaga się katechezy i mistagogi.

Zwiastowanie kerygmatu, a więc Jezusa umarłego i zmartwychwstałego, jest zrodzeniem do nowego życia w Chrystusie i zmierza ku pełni – Chrystusowi uwielbionemu, ku Temu, który jest Alfą i Omegą (Ap 21,6). Wydaje się więc, że kerygmat swoim wymiarem chrystologicznym przenika życie człowieka i prowadzi do spełniania poprzez proces chrystoformizacji. A ta domaga się związania z życiem sakramentalnym i liturgicznym²²⁶.

Dlatego też, papież w adhortacji *Amoris Laetitia*, rzeczywistość kerygmatu wiąże z sakramentem małżeństwa i troską o ludzi przygotowujących się i będących już w małżeństwie. Według niego organizowanie bezpośredniego przygotowania do małżeństwa, powinno

²²² EG 178.

²²³ Por. J. Mazur, *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Radom 2003, s. 36-38.

²²⁴ Por. EG 119-134.

²²⁵ Por. EG 166.

²²⁶ Por. J. Lekan, *Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 73.

priorytetowo opierać się na przepowiadaniu kerygmy oraz innych treści, które pozwolą przyszłym małżonkom stworzyć wspólnotę miłości na wzór Trójcy Świętej. W przygotowaniu należy kłaść nacisk bardziej na jakości przekazywanych treści, niż na ich ilość²²⁷. Kerygmat w świetle nauczania papieża jest właściwym elementem przygotowania do małżeństwa, ale i drogą formacji narzeczeńsko-małżeńskiej.

Dla jednych, pierwsze orędzie, będzie szansą wejścia na drogę wiary i odkrycia wielkości obdarowania chrześcijańskiego. Sytuacja ewangelizacji ma miejsce wtedy, gdy ludzie chcący zawrzeć sakrament małżeństwa są ludźmi ochrzczeni, ale de facto niewierzącymi, dla których wiara jest tylko tradycją. Dla drugich, już wierzących, kerygmat głoszony w trakcie przygotowania do małżeństwa jest okazją do przyjęcia drugiej osoby jako daru Bożego i odkrycia małżeństwa w kontekście ich własnej historii zbawienia. W tym wypadku jest to przejście drogą kerygmatu, nie jak w sytuacji ewangelizacji, w perspektywie indywidualnego odniesienia „ja-Bóg”, ale wspólnotowego „ja i moja ukochana osoba – Bóg”. Taki rodzaj kerygmatycznego przygotowania nazywa papież inicjacją do sakramentu małżeństwa²²⁸. Jest ona niezbędna, aby na fundamencie razem przeżytego doświadczenia wiary, i wspólnego powierzenia siebie i swojego małżeństwa Jezusowi, budować przyszłe życie małżeńskie.

„Sakrament małżeństwa (...) udziela małżonkom łaski miłowania się wzajemnie tą miłością, jaką Chrystus umiłował Kościół. Łaska sakramentu udoskonala zatem ludzką miłość małżonków, umacnia ich nierozzerwalną jedność i uświęca ich na drodze do życia wiecznego”²²⁹. Dlatego doświadczenie wspólnie przeżytego kerygmatu oraz świadomie przeżywana łaska sakramentu małżeństwa, porządkują życie małżeńskie i rodzinne oraz ukierunkowują małżonków na cel jakim jest życie wieczne, jednocześnie Jezus obecny w tej relacji udziela łaski na zmierzanie do tego zbawczego celu. Staje się On podstawowym i osobowym punktem odniesienia wobec kryzysów i sytuacji problemowych, a także punktem wyjścia wobec podejmowanych decyzji. Tak uformowane oraz świadome małżeństwo tworzy rodzinę silną Bogiem, która staje się miejscem doświadczania Boga i wiary na co dzień. Jest to obszar do głoszenia kerygmatu, ale i do doświadczania tego, co jest jego treścią, miłości Bożej, jaką Bóg ma ku ludziom (por. 1 J 4,16)²³⁰. Rodzina również na zewnątrz staje się świadectwem życia Ewangelią i podmiotem działalności ewangelizacyjnej. Łaska Boża sprawia, że rodzina jest Kościołem domowym i żywotną komórką zdolną do przemiany świata w duchu Ewangelii.

Należy po raz kolejny zwrócić uwagę, że kerygmat łączy się w sposób ścisły z rzeczywistością sakramentów. Najczęściej prowadzi do chrztu lub spowiedzi, jednak papież

²²⁷ Por. AL 207.

²²⁸ Por. AL 207.

²²⁹ KKK 1661.

²³⁰ Por. AL 290.

Franciszek akcentuje jego niezastąpioną rolę w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa, a także w kształtowaniu życia małżonków. Odniesienie sakramentalne kerygmatu jest niezwykle istotne wobec licznych prób jego deprecjonowania lub oskarżeń o protestantyzm. Kerygmat prowadzi do sakramentów, przygotowuje i uczy właściwie trwać w łasce, którą przynoszą. Przeciwwstawianie pierwszego głoszenia sakramentom jest na wskroś nieeklezyjalne i błędne.

1.4.2. Kerygmat we współczesnych ruchach kościelnych

We współczesnym świecie Duch Święty powołuje do istnienia wiele wspólnot, stowarzyszeń i ruchów kościelnych. Zwłaszcza po Soborze Watykańskim II daje się zauważyć wzrost liczby nowych grup, ich różnorodność, a także wielkie bogactwo charyzmatów, jakimi Bóg obdarzył Kościół²³¹. Wspólnoty te, oparte na modlitwie, formacji oraz realizacji swojego szczególnego powołania, są przestrzenią świadomego przeżywania wiary i poznawania chrześcijaństwa przez ludzi wszystkich stanów, a w sposób szczególny przez świeckich. Przygotowują również do dzielenia się świadectwem i przekazywania Dobrej Nowiny o zbawieniu innym ludziom. Tym samym realizują oraz odpowiadają na misję ewangelizacyjną Kościoła, która wynika z tożsamości chrześcijańskiej.

W ramach ruchów i wspólnot zostało wypracowanych wiele form i metod ewangelizacji oraz przepowiadania pierwszego orędzia. Głoszenie kerygmatu niejednokrotnie stanowi filar dla wspólnot, będąc najczęściej początkiem istnienia danej wspólnoty lub etapem wstępnym formacji w danym ruchu. Z racji interesującego nas tematu skoncentrujemy się na treści oraz współczesnych schematach kerygmatu, w których jest ona wyrażona, opracowanych w ramach Ruchu Światło-Życie, Drogi Neokatechumenalnej oraz Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja. Wybór został uwarunkowany obecnością i działalnością tych wspólnot w Polsce i na świecie. Nie są to tylko lokalne i małe wspólnoty czy ruchy, ale prężnie działające grupy realnie kształtujące Kościół w wymiarze powszechnym. Jednak przede wszystkim wspomniane wspólnoty charakteryzują się przygotowaniem oryginalnego i właściwego swojej wspólnoty schematu głoszenia kerygmatu oraz dużym zapalem ewangelizacyjnym, w ramach którego przepowiadają pierwsze orędzie. Wszystkie wyżej wymienione wspólnoty posiadają aprobatę kościelną i zgodę na działalność ewangelizacyjno-formacyjną.

Analizie zostaną poddane modele, które funkcjonują w ramach wspomnianych ruchów, a także porządkują przesłanie i ułatwiają jego proste przekazywanie. Należy jednak pamiętać, że

²³¹ Zob. A. Pietrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000; J. Ratzinger, *Nowe porwy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, Kielce 2006; E. Weron, *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Poznań 1993.

to Duch Święty jest duszą ewangelizacji²³², a w związku z tym ewangelizowanie nie polega tylko na trzymaniu się jakiegoś, nawet najlepszego, schematu. Wspomina o tym także papież Franciszek mówiąc, że „nie należy myśleć, że ewangeliczne przesłanie przekazywane jest zawsze przy pomocy stałych określonych formuł, albo w precyzyjnych słowach wyrażających treść absolutnie niezmienną. Przekazywane jest ono w tak różnych formach, że byłoby rzeczą niemożliwą opisać je lub skatalogować”²³³. Jak stwierdza papież, niemożliwym jest zliczenie czy spisanie wszystkich wzbudzanych w Kościele przez Ducha Świętego form przekazu, jednak analiza materialno-formalna, niektórych współczesnych modeli głoszenia kerygmatu wydaje się możliwa.

1.4.2.1. Ruch Światło-Życie²³⁴

W Polsce od lat 50. XX wieku powstawał i do dziś funkcjonuje Ruch Światło-Życie. Dzieło założone przez ks. Franciszka Blachnickiego²³⁵ stawia sobie za cel, zgodnie z charyzmatem „światło-życie”, doprowadzenie chrześcijanina do dojrzałości w wierze oraz zharmonizowania światła wiary z życiem codziennym. Formacja tego ruchu prowadzi do ukształtowania nowego człowieka, który (rozpoczynając od ewangelizacji i przyjęcia Jezusa jako swojego Zbawiciela i Pana), zaczyna świadomie przeżywać swoją wiarę, łaskę sakramentu chrztu i włączenie go, w mocy Ducha Świętego, w owoce dzieła paschalnego Jezusa Chrystusa. Taki człowiek rozpoczyna wzrastanie oraz pogłębioną formację duchową jak również ludzką, a także w odpowiedzi na dar wiary i zbawienia ofiarowany mu darmowo przez Boga, składa swoje życie jako dar, w służbie Bogu i ludziom. Formacja dzieli się na podstawową, obejmującą etap ewangelizacji, katechumenatu i mistagogii, oraz formację permanentną. Ze względu na

²³² Por. A. Pawłowski, *Kerygmat w nowej ewangelizacji*, Poznań 2014, s. 58.

²³³ EG 129.

²³⁴ Ruch Światło-Życie – ruch zainicjowany przez ks. Franciszka Blachnickiego w Polsce, którego charyzmatem jest wychowanie dojrzałych chrześcijan, którzy przeżyli autentyczne i przemieniające życie spotkanie z Bogiem. Ruch zrodził się z rekolekcji prowadzonych dla dzieci w oparciu o metodę przeżyciową (pierwsze takie rekolekcje miały miejsce w 1954 r.). Z czasem rekolekcje objęły swym programem różne grupy wiekowe. Ruch Światło-Życie skupia ludzi różnego wieku i stanu. Powołanie ruchu koncentruje się na wprowadzeniu człowieka w świadome i głębokie przeżywanie relacji z Jezusem w Kościele, obejmującej całe jego życie.

²³⁵ Franciszek Blachnicki (1921-1987) – ksiądz archidiecezji katowickiej, twórca Ruchu Światło-Życie i jego pierwszy moderator, teolog pastoralista, pracownik naukowy KUL, inicjator Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, a także założyciel dwóch instytutów życia konsekrowanego: Wspólnoty Niepokalanej Matki Kościoła i Wspólnoty Chrystusa Sługi, a także Krajowego Ośrodka Formacji Liturgicznej. Nazywany „gorliwym apostołem odnowy człowieka”, „prorokiem żywego Kościoła” oraz „człowiekiem wiary konsekwentnej”. Swoje życie całkowicie poświęcił Bogu i człowiekowi opracowując duszpastersko nowatorskie metody rekolekcji, materiały ewangelizacyjno-formacyjne, metody posoborowej formacji służby liturgicznej i naukowo personalistyczno-eklezyjologiczną koncepcję teologii pastoralnej oraz podstawy wykładów z katechetyki fundamentalnej i teologii pastoralnej ogólnej. Dorobek naukowo-duszpasterski ks. Blachnickiego obejmuje ok. 800 pozycji książkowych, artykułów, materiałów formacyjnych, spisanych konferencji i referatów. Przygotowany program formacyjny Ruchu Światło-Życie, rozpoczyna się od ewangelizacji, czyli wprowadzenia w żywe doświadczenie Boga. Treścią rekolekcji ewangelizacyjnych, prowadzonych w różnej formie, są cztery prawa życia duchowego.

podjęmowany temat kerygmatu, skoncentrujemy się w tej analizie wyłącznie na etapie ewangelizacji w ramach formacji podstawowej.

Etap ewangelizacji to czas osobowego spotkania, przez wiarę, Jezusa Chrystusa i powierzenia Mu swojego życia. Jednak, jak zaznacza założyciel Ruchu Światło-Życie: „nie można zacieśnić ewangelizacji do głoszenia Ewangelii poganom, albo niewierzącym, bo wielu jest chrześcijan-katolików ochrzczonych, którzy należą do Kościoła, nawet praktykują i może słyszeli Ewangelię, ale jeszcze jej nie usłyszeli, bo nie zostali postawieni wyraźnie wobec pewnych osobowych, egzystencjalnych decyzji wezwania Ewangelii”²³⁶. Temu zadaniu podporządkowany jest etap ewangelizacji, aby ludzie zostali postawieni wobec Ewangelii oraz Jezusa Chrystusa i udzieli swojej odpowiedzi. To czas uświadamiania, a także podprowadzania pod decyzje wiary.

Ewangelizacja to pierwszy i podstawowy etap, na którym głosi się kerygmat, aby urzeczywistniło się dzieło zbawcze oraz rozpoczął proces wzrastania w wierze. Blachnicki, mówiąc o ewangelizacji jako docieraniu do osób, które są ochrzczone, ale nie weszły w zbawczą relację z Bogiem i dla których Ewangelia nie stała się fundamentem podejmowanych decyzji życiowych²³⁷, utożsamia ją z kerygmatem, pierwszym głosem²³⁸. Kerygmat, w ujęciu Blachnickiego, to głoszenie podstawowych prawd Ewangelii, to najważniejsze przesłanie płynące z dzieła objawienia i odkupienia zawartego na kartach Pisma Świętego. Polski duchowny zauważa także, że kerygmat zawiera prawdy wspólne wszystkim chrześcijanom, tak więc to podstawowe orędzie jest na wskroś chrześcijańskie, jest elementem łączącym wszystkich wyznawców Chrystusa. Znamienne jest także, że od głoszenia kerygmatu rozpoczyna się formacja w ramach Ruchu Światło-Życie. Doświadczenie osobowego przeżycia i przyjęcia kerygmatu otwiera na kolejne etapy formacji oraz łaski, jakich Bóg udziela w Kościele. Jest on także fundamentem, na którym można budować chrześcijańskie życie i wybory, a w ten sposób rozpocząć przemianę świata zgodnie z duchem Ewangelii. Kerygmat prowadzi do osobowego spotkania z Jezusem w Duchu Świętym i jest absolutną podstawą w oparciu, o którą buduje się dojrzałe życie chrześcijańskie.

²³⁶ F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło-Życie”*. *Teksty podstawowe*, Światło-Życie 1987, s. 79.

²³⁷ Ewangelizacja, którą opisuje Blachnicki, dziś w teologii funkcjonuje pod nazwą „nowej ewangelizacji”. Jednak ten termin, po raz pierwszy, został użyty dopiero przez papieża Jana Pawła II podczas homilii w sanktuarium Krzyża Świętego w Krakowie, 9 czerwca 1979 roku. Blachnicki, tworząc program formacyjny, dostrzegł potrzebę ewangelizacji ludzi, którzy nie żyli swoją wiarą, mimo że słyszeli o Jezusie i byli członkami Kościoła. To co Blachnicki nazywał ewangelizacją w znaczeniu ścisłym lub pierwotnym, Kościół później nazwał nową ewangelizacją. Treścią przepowiadania, w obu przypadkach, jest kerygmat.

²³⁸ Por. F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło-Życie”*. *Teksty podstawowe*, Światło-Życie 1987, s. 79.

Treścią kerygmatu, przyjętego i głoszonego w trakcie etapu ewangelizacji przez Ruch Światło-Życie, są cztery prawdy podstawowe²³⁹, nazywane także czterema prawami życia duchowego lub czterema stopniami do pokoju z Bogiem²⁴⁰. Ten ogólny schemat, mający umocowanie biblijne i logikę historiozbowczą, służy pomocą w trakcie przepowiadania, ale jest on przede wszystkim pewnym minimum treściowym, które powinno być ogłoszone podczas ewangelizacji.

Kerygmat rozpoczyna orędzie o Bożej miłości zaadresowanej osobiście do człowieka. Bóg kocha ciebie i ma dla twojego życia plan pełen miłości. Jego miłość pragnie doprowadzić cię do pełni życia. Drugą prawdą jest fakt, że człowiek jest oddzielony od Boga i Jego planu poprzez grzech. To on tworzy przepaść między człowiekiem, a Bogiem, oraz zmyka człowieka na relacje. Dobrą Nowiną w takiej sytuacji jest trzecia prawda ogłaszająca, że Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16-17). Zbawienie pojmowane jest jako wyzwolenie z grzechu i doprowadzenie na nowo do relacji z Bogiem zerwanej przez grzech. Jezus oferuje człowiekowi włączenie w dzieło Jego męki, śmierci i zmartwychwstania oraz owoców płynących z wydarzenia paschalnego. Dlatego czwartą prawdą, która rozbrzmiewa w czasie ewangelizacji, jest osobiste przyjęcie Jezusa jako swojego Zbawiciela i Pana. Ta decyzja człowieka staje się jego aktem, świadomym i dobrowolnym, włączenia się w dzieło jedynego Pośrednika Jezusa Chrystusa. Jest ona podstawą wejścia w rzeczywistość doświadczania zbawienia, a także przemiany życia.

Na etapie głoszenia kerygmatu w sposób szczególny akcentuje się plan Boga dla człowieka. Jest nim życie w komunii z Bogiem i osiągnięcie zbawienia wiecznego, ale także antycypowanie tej rzeczywistości w ramach życia ziemskiego. Bóg, który jest miłością ma plan szczęścia i harmonii dla człowieka, jednakże przez grzech, który jest negacją Boga i jego woli, człowiek nie jest w stanie go poznać, przyjąć ani realizować. Grzech doprowadza wręcz do sytuacji przeciwnej, w której człowiek sam określa i tworzy swój plan. W takiej sytuacji dopiero Osoba Jezusa Chrystusa jawi się jako możliwość ratunku z rzeczywistości grzechu oraz wyrwania z koncentrowania na własnych planach, a także jako światło na poznanie planu Bożego dla życia człowieka. Osobista i świadoma decyzja przyjęcia do swojego życia Jezusa

²³⁹ Cztery prawdy podstawowe, to treści, które powinny być głoszone w ramach ewangelizacji. Mogą być różnie sformułowane i wyrażone, w zależności od formy ewangelizacji. Jednak ważny u ks. Blachnickiego jest akcent na ich konieczną obecność w trakcie pierwszego głoszenia. To pewien fundament, który nie powinien być zasadniczo zmieniany. Cztery prawdy zawierają pewną określoną treść kerygmatyczną i ułatwiają jej sformułowanie i przekazanie.

²⁴⁰ Por. F. Blachnicki, *Rekolekcje ewangelizacyjne. Podręcznik*, Kraków 2013, s. 15.

jako Zbawiciela i Pana, poprzez otwarcie na łaskę Ducha Świętego, uzdalnia do życia zgodnego ze Słowem Bożym. Plan Boży na życie człowieka, to łaska komunii i przemiany człowieka w nowe stworzenie. Nowy człowiek, według Blachnickiego, żyje zgodnie z planem Bożym. Kerygmat jest więc początkiem przemiany człowieka w nowe stworzenie, jest łaską początku nowego człowieka.

Do istoty procesu ewangelizacji ks. Blachnicki zalicza także świadectwo i wezwanie do konkretnej decyzji²⁴¹. Głosząc cztery prawa życia duchowego należy dawać świadectwo o rzeczywistości, która stała się udziałem osoby głoszącej dzięki osobowemu spotkaniu z Jezusem Chrystusem. Chodzi o to, aby ukazać, że Jezus nie jest tylko postacią historyczną, ale Kimś żyjącym i zmieniającym życie tu i teraz, że spotkanie z Nim nadaje sens życiu. Świadectwo łączy się z głoszeniem kerygmatu, ma moc wzbudzania wiary i pragnienia przemiany życia, u tych którzy go słuchają. Dlatego też proces ewangelizacji powinien zawierać wezwanie do konkretnej decyzji. Po ogłoszeniu kerygmatu i dania świadectwa zaprasza się wobec wspólnoty do przyjęcia Jezusa jako swego Zbawiciela i Pana. Znak ten jest zewnętrznym znakiem, ważnym dla osoby ewangelizowanej, ale także owocem działania Ducha Świętego. Owocem głoszenia kerygmatu jest powstanie wspólnoty, która wspólnie wzrasta i wchodzi w kolejny etap formacji jakim jest etap katechumenatu.

1.4.2.2. Droga Neokatechumenalna²⁴²

Kolejnym ruchem, który zwraca szczególną uwagę na głoszenie kerygmatu, jest Droga Neokatechumenalna wyrastająca z doświadczenia duchowego i życia wśród ubogich Kiko Argüello²⁴³ i współpracującej z nim Carmen Hernandez. Doświadczenie pierwszych prób

²⁴¹ Por. F. Blachnicki, *Rekolekcje ewangelizacyjne. Podręcznik*, Kraków 2013, s. 18; F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło-Życie”*. *Teksty podstawowe*, Światło-Życie 1987, s. 84-86.

²⁴² Droga Neokatechumenalna – wspólnota w Kościele katolickim, zapoczątkowana w Hiszpanii przez Kiko Argüello, która stawia na wprowadzenie w głębie chrześcijaństwa i radykalne praktykowanie miłości oraz życie Ewangelią na wzór Jezusa. Droga Neokatechumenalna opiera się na trójnogu formacyjnym: Słowo Boże, liturgia, wspólnota. Przez papieża Jana Pawła II nazwana „itinerarium formacji katolickiej dla współczesnego społeczeństwa”.

²⁴³ Francisco (Kiko) José Gómez Argüello Wirtz (ur. 1939) – hiszpański profesor malarstwa i rysunku, świecki celibatariusz oraz inicjator i współtwórca Drogi Neokatechumenalnej, wędrowny kaznodzieja, audytor świecki w czasie synodu biskupów ds. nowej ewangelizacji w 2012 r., odznaczony doktoratem honoris causa Papieskiego Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Rzymie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Utytułowany artysta, który w 1959 r. otrzymał Nadzwyczajną Narodową Nagrodę w dziedzinie malarstwa, a w 1960 r. reprezentował Hiszpanię na Światowej Wystawie Sztuki Sakralnej w Royan. Po swoim kryzysie egzystencjalnym i nawróceniu poświęcił się całkowicie Jezusowi, zamieszkał wśród biednych i tam rozpoczął głoszenie Ewangelii, odkrywając, że przepowiadanie to należy rozpocząć od kerygmatu. To podstawowe orędzie, którego forma kształtowała się wśród ubogich, zapoczątkowało nowy ruch w Kościele Katolickim. Swoje zdolności artystyczne podporządkował Bogu, zajmując się sztuką sakralną i samodzielnie tworząc obrazy, ikony i malowidła naścienne wewnątrz obiektów skarłanych. Jest projektantem kościołów i kaplic, a także twórcą muzyki. Od swojego nawrócenia za główne i najważniejsze zadanie uznał przepowiadanie Ewangelii. Jest nazywany „artystą nowej ewangelizacji”.

przepowiadania Ewangelii bezdomnym zrodziło refleksję nad tym co i jak przepowiadać²⁴⁴ a w konsekwencji doprowadziło do powrotu do podstawowego orędzia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Kiko odkrył, że kerygmat jest najważniejszy, gdyż to dzięki niemu dokonuje się to, co jest głoszone, a zbawienie staje się udziałem ludzi. W taki sposób definiuje kerygmat założyciel Drogi: „nie ma nic większego na świecie niż przepowiadanie Ewangelii. «Bóg zechciał zbawić świat przez głupstwo kerygmatu». Kerygmat nie jest kazaniem, nie jest medytacją. Czym jest kerygmat? Jest przepowiadaniem nowiny, która się realizuje za każdym razem, kiedy jest proklamowana. A co się realizuje? Zbawienie. Jeśli dziś wam przepowiadam kerygmat, ponownie zrealizuje się w was zbawienie. «Bóg zechciał zbawić świat przez głupstwo kerygmatu». Ta nowina, która się uobecnia, urzeczywistnia wydarzenie, coś co staje się aktem, co staje się rzeczywistością. Dlatego jest tak ważne przepowiadanie Ewangelii. Słowo «Ewangelia» oznacza Dobrą Nowinę, dobrą wiadomość. Ewangelia i kerygmat są tym samym. Przepowiadać ewangelię i głosić kerygmat (...). Co obwieszcza kerygmat? Obwieszcza najważniejsze wydarzenie: Bóg posłał swego syna dla nas wszystkich, by oddał życie za nas wszystkich»²⁴⁵.

Dopiero po takim doświadczeniu – ogłoszonego i przyjętego kerygmatu, a więc po osobistym spotkaniu Jezusa i przyjęciu zbawienia – można uczyć i wprowadzać człowieka w praktykowanie wiary, co również ma miejsce w ramach formacji Drogi Neokatechumenalnej. Wspólnota ta przechodzi od duszpasterstwa ewangelizacji do duszpasterstwa sakramentów. Nie zaniedbuje katechezy, liturgii, a zwłaszcza Eucharystii. Całość formacji opiera się na trójnogu: Słowo Boże, liturgia, wspólnota²⁴⁶. Jednak początkiem wzrastania i rozwoju jest zawsze głoszenie kerygmatu. We wspólnocie Drogi Neokatechumenalnej następuje więc przejście od kerygmatu, a w nim w sposób szczególny od jądra jakim jest misterium paschalne, do pełni wtajemniczenia chrześcijańskiego. Wydaje się, że jest to właściwa pedagogia, dodatkowo zgodna z doświadczeniem Kościoła powszechnego.

Treść kerygmatu, jakim posługuje się Droga Neokatechumenalna²⁴⁷, można podzielić na dwa główne zagadnienia: sytuacja egzystencjalna człowieka potrzebującego Dobrej Nowiny oraz Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie²⁴⁸. Warto podkreślić, że w taki sposób zbudowane jest także świadectwo życia Kiko Argüello²⁴⁹, z którego, wydaje się, wyrasta pewien wzór dla

²⁴⁴ Por. K. Argüello, *Kerygmat. Z ubogimi w barakach*, Lublin 2013, s. 38-47.

²⁴⁵ K. Argüello, *Kerygmat. Z ubogimi w barakach*, Lublin 2013, s. 91-96.

²⁴⁶ Por. K. Argüello, *Kerygmat. Z ubogimi w barakach*, Lublin 2013, s. 55-60.

²⁴⁷ Droga Neokatechumenalna nie dysponuje opracowaniem na temat głoszenia kerygmatu, dlatego przedstawiona synteza jest pewnym zarysem powstałym w oparciu o katechezy głoszone w tej wspólnocie, świadectwo i nauczania Kiko, np.: *Trzej Aniołowie* oraz nieliczne pojawiające się opracowania: K. Argüello, *Kerygmat. Z ubogimi w barakach*, Lublin 2013; A. Pawłowski, *Kerygmat w nowej ewangelizacji*, Poznań 2014.

²⁴⁸ Por. A. Pawłowski, *Kerygmat w nowej ewangelizacji*, Poznań 2014, s. 60-61.

²⁴⁹ Por. K. Argüello, *Kerygmat. Z ubogimi w barakach*, Lublin 2013, s. 20-30.

przepowiadania w całej wspólnocie. Oba wspomniane tematy (człowiek potrzebujący Dobrej Nowiny i Jezus jako Dobra Nowina), zawierają liczne treści, które należy dostosować w zależności od kontekstu oraz właściwej oceny rzeczywistości, w której się głosi, a także od indywidualnej sytuacji odbiorców. Schemat głoszenia zawiera dwa główne punkty, które należy właściwie rozwinąć.

W pierwszej części, wychodzącej od sytuacji egzystencjalnej człowieka, zawiera się głoszenie o stworzeniu przez Boga i powołaniu do miłości. Ukazuje się także podstawowy problem człowieka, jakim jest strach przed śmiercią, który odbiera mu zdolność kochania i tworzy nieprawdziwy obraz Boga. Strach ten jest skutkiem grzechu pierworodnego oraz jako taki, jest udziałem wszystkich ludzi. Podkreśla się, że szatan wykorzystuje takowy lęk wzmacniając to przeświadczenie, aby człowiek nie mógł zrealizować swojego życia na drodze miłości. Zwątpienie w Bożą miłość jest przyczyną niewoli i doprowadza człowieka do szukania innych źródeł życia, a także sposobów zaspokojenia. Głosi się, że te próby szukania szczęścia oraz spełniania najczęściej są wejściem w rzeczywistość grzechu. Człowiek staje jego niewolnikiem, a w związku z tym towarzyszy mu brak nadziei jak również zdolności do przemiany swojego życia. Wcześniej czy później staje w obliczu porażki i przegrania swojego życia.

Tak określona sytuacja w jakiej znalazł się człowiek, uświadomiona przez jego własne doświadczenie życiowe, ale i przez głoszenie kerygmatu, staje się punktem wyjścia, aby ogłosić Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie. Treścią głoszenia jest misterium paschalne, a w sposób szczególny dwa wydarzenia: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Głosząc wydarzenie śmierci krzyżowej wskazuje się, że jest ono ukazaniem grzesznej sytuacji człowieka oraz wzięciem na siebie jego grzechów i ich konsekwencji przez wcielonego Syna Bożego, a przed wszystkim jest oddaniem swojego życia z miłości do człowieka. Odkupieńcza śmierć ma wymiar wyzwoleniczy, ale także jest objawieniem prawdziwego obrazu Boga, który jest miłością. Przepowiadanie zmartwychwstania Jezusa jest Dobrą Nowiną o uśmierceniu dawnego człowieka, a także ostatecznym zwycięstwem nad śmiercią i grzechem. Podczas przepowiadania kerygmatu podkreśla się powszechny wymiar wydarzeń paschalnych dokonanych „za” i „dla” wszystkich ludzi. Zmartwychwstały Jezus jest Panem i Mesjaszem, a dla każdego kto przyjmie jego panowanie ma odpuszczenie grzechów i dar nowego życia w Duchu Świętym. I to właśnie trzecia Osoba Boża zabiera z serca człowieka lęk przed śmiercią, wpisuje duchowe prawo i daje nowe życie z Boga. Duch Święty uzdalnia także do budowania relacji z bliźnimi i wspólnoty Kościoła.

Przepowiadanie kerygmatu związane jest ściśle z ukazaniem prawdziwości treści, które się głosi. We wspólnocie Drogi Neokatechumenalnej jedną z podstawowych kwestii w czasie

ewangelizacji jest pytanie: „Dlaczego wierzysz w Boga? Masz jakieś wydarzenie w swojej historii, w którym Bóg interweniował albo znasz te sprawy tylko ze słyszenia? Opowiedz o jakimś wydarzeniu w twojej historii”²⁵⁰. Z jednej strony może to być punkt wyjścia do ewangelizacji, pytanie, które prowokuje odbiorców do zastanowienia i otwartości na głoszone treści, ale bardziej jest to podstawowe kryterium wyboru głoszącego. Chodzi bowiem o wybór świadka, który jest gotowy opowiedzieć jak Bóg objawił się w jego życiu, jak interweniował i zmienił jego sytuację egzystencjalną oraz duchową. Świadectwo uwiarygodnia głoszone treści, a także pokazuje jak zaktualizowała się w życiu świadka moc zbawcza. Kerygmat i świadectwo są ze sobą ściśle powiązane, jedno warunkuje drugie.

1.4.2.3. Szkoła Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja²⁵¹

Szkoła Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja, to międzynarodowy projekt pastoralny²⁵², który w 2008 roku obejmował 2000 szkół w 60 krajach na 5 kontynentach²⁵³. Początki, tak ogromnego i stale rozwijającego się dzieła, sięgają założonej w 1980 roku w Meksyku przez świeckiego ewangelizatora José Prado Floresa²⁵⁴ pierwszej szkoły kerygmatycznej. Szkoła odczytuje swoją tożsamość i misję w nakazie Jezusa, aby głosić Ewangelię, aż po krańce ziemi (por. Mk 16,15) i aż do skończenia czasów, a także w wezwaniu papieża Jana Pawła II do nowej

²⁵⁰ K. Argüello, *Kerygmat. Z ubogimi w barakach*, Lublin 2013, s. 45.

²⁵¹ Szkoła Nowej Ewangelizacji Św. Andrzeja – projekt pastoralny w Kościele katolickim, zakładający ewangelizację z wizją. Założony przez José Prado Floresa w Meksyku. Szkoła opiera się na wizji KE-KA-KO, czyli głosi kerygmat, mocą Ducha Świętego, w zewangelizowanej wspólnoty. Projekt ten wpisuje się w dzieło nowej ewangelizacji, głosząc Dobrą Nowinę przy użyciu nowych metod i środków. Formacja w ramach Szkoły Nowej Ewangelizacji opiera się na kursach ewangelizacyjnych. Na temat Szkół Nowej Ewangelizacji i formacji w tej rzeczywistości kościelnej powstały już dwa doktoraty: W. Szlachetka, *Fenomen szkół nowej ewangelizacji. Studium socjologiczno-pastorlane*, Kraków 2011; oraz P. Spyra, *Formacja ewangelizatorów w międzynarodowej Szkole Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja*, Lublin 2016, [maszynopis pracy doktorskiej] BKUL.

²⁵² W dokumentach dotyczących Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja, jest wyraźnie podkreślone, że Szkoła nie jest kolejnym, nowym ruchem w Kościele, ani z żadnym konkretnym się nie identyfikuje, ale chce służyć wszystkim rzeczywistością w Kościele. Dlatego właśnie twórcy szkoły określają ją terminem projekt pastoralny. Obejmuje on wizję ewangelizacji, jej metodologię i strategię, a także program formacyjny składający się z kursów ewangelizacyjnych. Szkoła Nowej Ewangelizacji jest służbą dla nowej mentalności i formuje nowych ewangelizatorów dla nowej ewangelizacji.

²⁵³ Por. http://snebelchatow.pl/wp-content/uploads/2016/02/Projekt_Pastoralny_SESA.pdf [dostęp: 25.05.2017].

²⁵⁴ José H. Prado Flores (ur. 1947) – świecki teolog i ewangelizator pochodzący z Meksyku, założyciel i dyrektor Międzynarodowej Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja, a zarazem współtwórca Projektu Pastoralnego św. Andrzeja, wykładowca Pisma Świętego i języków biblijnych w Instituto De Sagrada Escritura i Instituto Superior de Estudios Eclesiasticos w Meksyku oraz w Instituto Biblico Catolico w Guadalajarze, profesor Instytutu Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w Rzymie, dyrektor ds. Ameryki Łacińskiej w Dziele Ewangelizacji 2000, przedstawiciel Meksyku na spotkaniu Międzynarodowej Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w Rzymie, konsultor Papieskiej Rady ds. Nowej Ewangelizacji i audytor świecki w czasie synodu biskupów ds. nowej ewangelizacji w 2012 roku. Ukończył z wyróżnieniem Międzynarodowy Instytut Katechetyki i Duszpasterstwa Lumen Vitae w Brukseli. W 2014 r. otrzymał Złoty Dyplom Wydziału Teologii KUL. Po osobistym doświadczeniu modlitwy o Ducha Świętego całe swoje życie podporządkował ewangelizacji z wizją. Opracował program formacji nowych ewangelizatorów dla nowej ewangelizacji oraz rozwinął naukową i praktyczną refleksję nad rzeczywistością kerygmatu. Autor blisko 50 książek z zakresu teologii pastoralnej, autor i współautor kursów ewangelizacyjnych w ramach Szkoły Nowej Ewangelizacji, mówca i rekolekcjonista, mąż i ojciec czwórki dzieci.

ewangelizacji, która powinna być nowa w zapale i metodzie oraz wykorzystywać nowe środki wyrazu (por. PDV 18)²⁵⁵. Misją i celem Szkoły, jak podkreśla jej założyciel, jest ewangelizacja w mocy Ducha Świętego, by przynosić owoc obfity i trwały (por. J 15,8.16), a także niesienie Ewangelii, czyli Jezusa Chrystusa, na krańce świata. Szkoła realizuje to zadanie, formując nowych ewangelizatorów dla nowej ewangelizacji²⁵⁶ w ramach opracowanego przez nią programu formacyjnego. Składa się on z kursów ewangelizacyjnych²⁵⁷, które podzielone są na trzy etapy: formacja podstaw życia chrześcijańskiego, formacja ewangelizatorów oraz formacja formatorów ewangelizatorów. Kursem otwierającym formację w Szkole Nowej Ewangelizacji jest kurs *Nowe Życie*²⁵⁸ podczas, którego głoszony jest kerygmat.

José Prado Flores określa kerygmat jako pierwsze głoszenie chrześcijańskiego przesłania lub głoszenie Dobrej Nowiny²⁵⁹, które de facto jest głoszeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Treść kerygmatu jest więc chrystologiczna i koncentruje się na Osobie Jezusa i wydarzeniach z Jego życia: Jezus umarł, Jezus zmartwychwstał, Jezus jest uwielbiony. Ponadto, ogłasza się także przysługujące Mu tytuły: Zbawiciel, Pan i Mesjasz. Celem głoszenia kerygmatu jest wejście w osobistą relację z Jezusem i doświadczenie zbawienia *hic et nunc*, czyli w trakcie głoszenia kerygmatu i odpowiedzi na głoszone treści. Świecki ewangelizator podkreśla także, że kerygmat jest fundamentem życia chrześcijańskiego, a także sercem i podstawą ewangelizacji wszechczasów²⁶⁰. Dokonuje także jego rozróżnienia od katechezy²⁶¹. Kerygmat to nie tylko zbiór treści, które należy przekazać, ale to sama Osoba Jezusa Chrystusa. W teologicznym sensie można więc mówić o osobowym wymiarze kerygmatu.

Szkoła, chcąc realizować swoją misję i głosić kerygmat, wypracowała schemat jego przepowiadania, który jest praktycznym narzędziem służącym ewangelizacji. Schemat ten opiera się na sześciu punktach, które łączy logiczny ciąg przyczynowo – skutkowy. Całość schematu charakteryzuje biblijny charakter oraz synteza kerygmatu Jezusa, kerygmatu apostołów i planu zbawienia – czyli ekonomii Bożej realizującej się w historii zbawienia. Synteza ta została dokonana po pogłębionej analizie biblijnej, a zestawienie ze sobą tych trzech rzeczywistości oraz kontekstu współczesnego świata zaowocowało powstaniem, właściwego Szkole, modelu

²⁵⁵ To wezwanie pojawiło się także w Polsce w 1979 roku i na Haiti w 1983 roku. Wołanie o nową ewangelizację papież ponawia w adhortacji *Pastores dabo vobis* w 1992 roku. Należy zauważyć zbieżność czasową pierwszych papieskich zaproszeń do nowej ewangelizacji i powstania Szkoły Nowej Ewangelizacji w Meksyku.

²⁵⁶ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 21, 45-47.

²⁵⁷ W ramach projektu pastoralnego Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja wszystkie rekolekcje zostały nazwane kursami. Chodzi o nawiązanie do słowa kurs, w znaczeniu obrania właściwego kierunku czy celu. Na przykład: kurs *Nowe Życie* jest okazją, aby ukierunkować i ustawić kurs swojego życia na nowe życie z Bogiem.

²⁵⁸ Zob. J.H. Prado Flores, *Idźcie i ewangelizujcie ochrzczonych*, Poznań 2016; J.H. Prado Flores, C. Macias de Lara, *Nowe Życie*, Stryżawa 2010.

²⁵⁹ Por. J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Poznań 2016, s. 26-27.

²⁶⁰ Por. http://snebelchatow.pl/wp-content/uploads/2016/02/Projekt_Pastoralny_SESA.pdf [dostęp: 25.05.2017].

²⁶¹ Por. J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Poznań 2016, s. 34.

głoszenia kerygmatu. Stał się on treścią kursu *Nowe Życie*²⁶², ale jest także szczegółowo omawiany w ramach kursu *Paweł*²⁶³, który przygotowuje do głoszenia kerygmatu. Przygotowany schemat ma być prostą pomocą dla ewangelizatorów, tak aby prowadzić do spotkania z Jezusem Chrystusem i odnowy życia w mocy Ducha Świętego.

Pierwszym punktem tego modelu jest orędzie o Bożej miłości – Bóg kocha ciebie dzisiaj, teraz. Ogłasza się cechy tej miłości i zaprasza, aby pozwolić się Bogu kochać i nie ograniczać Jego działania. Brak doświadczenia miłości Bożej prowadzi do odkrycia oraz ogłoszenia przyczyn tego stanu rzeczy. Grzech jest rzeczywistością uzurpowania sobie władzy nad sobą, innymi i światem oraz próbą realizowania siebie poza Bogiem i Jego miłością. Podkreśla się, że grzech zabija człowieka jak również to, że każdy człowiek zgrzeszył. Należy uznać tę prawdę. Dopiero wtedy ogłasza się Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie Zbawicielu, który poprzez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie pokonał grzech, szatana i śmierć. Każdy niewolnik grzechu może być wolny w Jezusie. Od tego momentu schemat głoszenia kerygmatu zaprasza, aby człowiek odpowiedział na to, co do tej pory usłyszał. Uwierz i przyjmij Jezusa jako swojego Zbawiciela, nawróć się i wpuść Jezusa do swojego serca, powierz Mu całkowicie siebie i ogłoś Go Panem swojego życia. Treścią przepowiadania jest więc wiara, nawrócenie i panowanie Jezusa, jako podprowadzenie pod konkretne decyzje. Piąty punkt to głoszenie prawdy o Duchu Świętym i zaproszenie Go do swojego życia, aby przemienił serce i uzdolnił do nowego życia. Na końcu głosi się potrzebę trwania w osobistej relacji z Jezusem, wzrastania w wierze i rozwoju, a także ukazuje się cel życia jako świętość, jako życie z Bogiem na zawsze. W ten sposób proklamuje się dar wspólnoty Kościoła jako miejsce wzrostu i pomoc w osiągnięciu celu życia.

W Szkole Nowej Ewangelizacji niezwykle ważny jest także właściwy dobór osoby głoszącej kerygmat. Jak stwierdza José Prado Flores, jednym z zagrożeń kerygmatu, jest głoszenie pierwszego orędzia przez nauczycieli i katechetów, którzy nie są świadkami²⁶⁴. Według Floresa, keryksa powinny charakteryzować cztery wydarzenia, które są osobiste, konkretne i przemieniające, czyli doświadczenie miłości Bożej, osobowe spotkanie z Jezusem Zmartwychwstałym, które zmienia całe życie człowieka, napełnienie mocą Ducha Świętego i odkrycie Słowa Bożego jako rzeczywistości poprzez którą Bóg wyjaśnia człowiekowi jego życie²⁶⁵. Taki człowiek staje się odpowiednio przygotowanym do głoszenia kerygmatu dlatego, że osobiście spotkał Boga i głosząc kerygmat nie przekazuje już treści teoretycznych albo wyuczonego schematu, ale żywego i działającego Boga, co jest istotą kerygmatu. Osoba

²⁶² Zob. J.H. Prado Flores, C. Macias de Lara, *Nowe Życie*, Stryszawa 2010.

²⁶³ Zob. J.H. Prado Flores, C. Macias de Cuevas, *Paweł*, Stryszawa 2011.

²⁶⁴ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 163-167.

²⁶⁵ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 45-58.

głosząca kerygmat w Szkole Nowej Ewangelizacji to przede wszystkim świadek, który poza przygotowaniem merytorycznym, poznaniem treści kerygmatu, celów poszczególnych punktów, schematu głoszenia, potrafi opowiedzieć o tym, co Bóg uczynił w jego życiu. A samo „świadcstwo powinno być podsumowaniem zbawczego planu”²⁶⁶ Boga wobec człowieka i przykładem jego realizacji, pomagającym ewangelizowanemu znaleźć odniesienie do jego własnej historii.

Podsumowując warto zaznaczyć, że kerygmat to rzeczywistość kluczowa w ramach Szkoły Nowej Ewangelizacji. Podkreślała to także pierwotna nazwa szkół (gdy powstawały nazywały się szkołami kerygmatycznymi), odczytując w rzeczywistości poznawania, a potem głoszenia kerygmatu swoje główne zadanie. To też sprawiało, że jak żadna inna wspólnota, pastoralny projekt Szkół Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja rozwinął zagadnienia związane z treścią, kolejnością i teleologią kerygmatu. Wyjaśnienia biblijnego, pastoralnego, ale i dogmatycznego doczekały się treści występujące w ramach pierwszego głoszenia, a Szkoła formując nowych ewangelizatorów dla nowej ewangelizacji kształtuje mentalność kerygmatyczną, a także wpływający z niej kerygmatyczny styl głoszenia. Ponadto zdiagnozowano przeszkody w głoszeniu kerygmatu we współczesnym świecie, a przede wszystkim, co zostało już wykazane, opracowano sześciopunktowy schemat głoszenia kerygmatu, który jako narzędzie ewangelizacyjne został przyjęty przez wiele innych wspólnot. W oparciu o schemat kerygmatu Szkoła napisała kurs ewangelizacyjny, jak również kurs formacyjny, na którym przygotowuje się do głoszenia kerygmatu. Niespotykanym, w porównaniu do analizowanych wcześniej wspólnot, jest również fakt dużej ilości publikacji z zakresu kerygmatu i ewangelizacji, co znacznie ułatwia poznanie tego zagadnienia i jego popularyzację.

1.5. Kerygmat w ujęciu o. Raniero Cantalamessy

Cała działalność teologiczno-homiletyczna o. Raniero Cantalamessy koncentruje się wokół zagadnienia kerygmatu. To, co dotyczy pierwszego orędzia można pogrupować w teologii włoskiego kapucyna na następujące kwestie: bezpośrednie głoszenie kerygmatu, teologia kerygmatu, wskazania formacyjne-pastoralne w przygotowaniu do głoszenia, pareneza wynikająca z kerygmatu, a także liczne zagadnienia katechetyczne i duchowe zbudowane na podstawie podstawowego doświadczenia jakim jest kerygmat. Spośród tych wszystkich zagadnień, w tym paragrafie skoncentrujemy się na ogólnej charakterystyce kerygmatu oraz jego obrazach w pismach o. Cantalamessy, aby zgłębić wpływającą z nich teologię. Zostaną też

²⁶⁶ J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Poznań 2016, s. 143.

omówione różne sposoby prezentacji treści pierwszego orędzia, jego definicje, a także to, co włoski kapucyn naucza o jego formie. Na marginesie trzeba zaznaczyć, że teologia treści kerygmatu stanie się przedmiotem osobnego rozdziału²⁶⁷. Na koniec przyjrzymy się przyczynom rozwoju kerygmatu w historii oraz skutkom jego ewolucji. W tym celu, zostaną przytoczone liczne fragmenty tekstów kaznodziei papieskiego, aby uwypuklić jego spojrzenie na rzeczywistość kerygmatu.

1.5.1. Ogólna charakterystyka

Terminologia jaką posługuje się o. Raniero Cantalamessa, aby nazwać i rzeczowo zdefiniować kerygmat, zawiera następujące określenia: słowo²⁶⁸, podstawowe i pierwsze głoszenie²⁶⁹, przepowiadanie wiary²⁷⁰, orędzie chrystologiczne, w którym uwypukla się w sposób szczególny wydarzenia paschalne²⁷¹. Kerygmat to Dobra Nowina, że Jezus Chrystus umarł, Jezus Chrystus zmartwychwstał i że Jezus Chrystus jest Panem. Kerygmat jest pojęciem kluczowym w teologicznym dorobku o. Cantalamessy, dlatego znajdziemy w nim, poza licznymi jego zamiennymi określeniami, także pewną charakterystykę ogólną, a także znamiona czy cechy, które w sposób szczególny odnoszą się do pierwszego orędzia.

Kerygmat „cehuje swego rodzaju eksplozywność (...). Od niego bierze początek cała reszta, łącznie z Ewangelią, które były spisane później dla zilustrowania kerygmatu”²⁷². To orędzie jest więc pierwotnym przekazem, z którego rodzi się Ewangelia, cała teologia oraz tradycja wiary. Można mówić o jego chronologicznym prymacie, ale także o zarodkowości²⁷³, z której dokonuje się rozwój i powstanie innych rzeczywistości. Cieszy się supremacją ontologiczną oraz czasową względem nich.

Rolą kerygmatu jest ogłoszenie Dobrej Nowiny i doprowadzenie do decyzji wiary, a nie naukowe dyskusje czy debaty. Dlatego kerygmat „ma charakter potwierdzający i autorytatywny, a nie dyskursywny czy dialektyczny. Nie musi przeto bronić się za pomocą filozoficznych rozważań”²⁷⁴. Kerygmat przyjmuje się na podstawie działania Boga i Jego mocy, a nie ludzkich argumentów. Z tego powodu „kerygmat nie udziela wyjaśnień, ale domaga się posłuszeństwa, ponieważ działa w nim autorytet samego Boga. «Później» i «obok» niego jest miejsce na

²⁶⁷ Prezentacja teologiczna treści pierwszego orędzia będzie przedmiotem trzeciego rozdziału niniejszej dysertacji.

²⁶⁸ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 56.

²⁶⁹ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 183.

²⁷⁰ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 75.

²⁷¹ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 59.

²⁷² R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 22.

²⁷³ Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 22.

²⁷⁴ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 59.

wszelkie racje i dowody, lecz nie «wewnątrz» kerygmatu»²⁷⁵. W nim nie potrzeba dostarczać dowodów, gdyż tym co przekonuje najbardziej jest głos Ducha Świętego. On rodzi wiarę i swego rodzaju pewność. „Nie tylko wierzymy, ale uwierzywszy, wiemy, że tak jest, jesteśmy tego pewni. Jest to pewność innego rodzaju od pewności historycznej, jest od niej mocniejsza, gdyż opiera się na Bogu»²⁷⁶. Dowody przychodzą później, zresztą same z siebie nie mają mocy wzbudzić wiary, a jedynie ją utwierdzić. Taki jest język kerygmatu, aby wiara nie opierała się na mądrości ludzkiej i sile argumentów, ale na mocy przekonywania, która jest od Boga (por. 2 Kor 12,12). Tak przedstawione orędzie zawsze prowadzi do decyzji, „albo się go przyjmuje albo odrzuca, to wszystko»²⁷⁷. Jednak jako orędzie zbawcze, jego przyjęcie lub odrzucenie, niesie za sobą poważne konsekwencje.

Kerygmat jest słowem sprawczym, a nie tylko informacyjnym czy spekulatywnym. Różnica pomiędzy tymi funkcjami polega na tym, że „zdanie sprawcze przyczynia się do powstania jakiejś rzeczywistości, innymi słowy – powołuje ją do istnienia»²⁷⁸, a zdanie spekulatywne opisuje rzecz już istniejącą. Kerygmat, jako słowo sprawcze lub stwórcze, ogłasza rzeczywistość zbawienia i nowości w Jezusie wszędzie tam, gdzie jest głoszony i tworzy ją tam, gdzie jest z wiarą przyjmowany. Mocą sprawczą słów kerygmatu jest działanie Ducha Świętego. To On czyni je skutecznymi, sprawczymi oraz przenikającymi serca. Sam Jezus i Jego zbawienie stają się w kerygmacie obecnymi za sprawą Ducha Świętego.

Moc kerygmatu, w którym objawia się panowanie Jezusa i moc zmartwychwstania, „nie jest czymś, czym można rozporządzać, gdyż to właśnie ona rządzi wszystkim»²⁷⁹. Kerygmat domaga się poddania panowaniu Bożemu, a przez to w szczególny sposób realizuje się wyznanie: Jezus jest Panem. Rzeczywistość ta uczy wchodzenia w logikę działania i panowania Bożego. Z innej strony, moc kerygmatu objawia się też w tym, że ma on zdolność podporządkowywania i przemiany rzeczywistości, w której jest głoszony, stwarza nowy świat. Teologicznym modelem opisującym tę rzeczywistość jest wcielenie Syna Bożego. Inkarnacyjny charakter kerygmatu polega na jego „wejściu” w konkretne warunki i dokonanie cudu przemiany oraz zbawienia właśnie w tym środowisku. We wcieleniu, Syn Boży przyjął też ludzką naturę, bez pozbawiania i gwałtu na jej istocie i właściwościach. Taka postawa proczłowiecza cechuje też przychodzenie Boga w kerygmacie, który zawsze jest orędziem odwołującym się do wolności człowieka i szacunku dla jego autonomii. W kerygmacie może dokonać się przyjęcie Boga, ale także jego odrzucenie.

²⁷⁵ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 17.

²⁷⁶ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 57-58.

²⁷⁷ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 59.

²⁷⁸ R. Cantalamessa, *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle Adoro te devote i Ave verum*, Kraków 2006, s. 37.

²⁷⁹ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 59.

Ta moc musi jednak zostać skonfrontowana z jej ludzkim wyobrażeniem. Kerygmat to słowo mocne w jego słabości i prostocie. Ojciec Cantalamessa mówi wprost, że: „trzeba zaakceptować «słabość» i «głupstwo» kerygmatu”²⁸⁰. Dlatego, że moc nie bierze się z samej treści, ale z rzeczywistości duchowej stojącej za nią i stającej się w chwili jej proklamowania. Chodzi o to, „aby pozwolić mocy i mądrości Bożej zajaśnieć zwycięstwem (...). Konieczne jest oparcie się na krzyżu, ponieważ moc panowania Chrystusa w całości wyzwała się z krzyża”²⁸¹. Głoszenie kerygmatu jest często postrzegane jako zwykle powtarzanie tych samych słów i przywoływanie wciąż tych samych wydarzeń: męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Co więcej, wydają się one oczywiste, znane, a powracanie do nich może jawić się jako głupie i nierozwójowe. Jednak to one dają życie, a kerygmat jest mocą Bożą dla zbawienia, właśnie w takiej prostocie.

W kerygmacie „poczucie obecności zmartwychwstałego Pana jest pewnego rodzaju wewnętrznym oświeceniem, mogącym czasami zupełnie zmienić duchowy stan osoby, która je otrzymuje”²⁸². Zmartwychwstały Jezus staje się obecny w Duchu Świętym, dając przekonanie i pewność swojej obecności. Kerygmat ma więc wymiar nie tylko objawieniowy, ale także teofanijny. Dokonuje się w nim spotkanie, które jest darmowym wyjściem Boga w kierunku człowieka, okazaniem mu swego miłosierdzia i zaproszeniem do relacji z Nim. Zmartwychwstały Jezus przychodzi do każdego, we właściwy Mu sposób, więc wymiar teofanijny ma z tej perspektywy charakter subiektywny, ale doświadczenie zbawienia i wynikająca z niego przemiana życia stają się czynnikiem go obiektywizującym. Kerygmat ma moc łączenia nieba z ziemią.

W ogólnej charakterystyce kerygmatu, o. Raniero Cantalamessa, odwołując się do Ewangelii św. Jana, odkrywa jeszcze jeden jego wymiar. Gdy na święto Paschy, do Jerozolimy przybyli Grecy, zwrócili się oni do Filipa, jednego z apostołów, z prośbą: „chcemy ujrzeć Jezusa” (J 12,21b). Dziś odpowiedzią na takie pragnienie jest głoszenie kerygmatu, a następnie rzeczywistość sakramentów Kościoła. Kerygmat jest ukazywaniem Jezusa Chrystusa, jest doprowadzeniem do poznania Go i rozkochania się w Nim. To przestrzeń, aby dzieło odkupienia dokonane w męce i śmierci zostało indywidualnie przyjęte przez człowieka. Przepowiadanie kerygmatu jest najwłaściwszą odpowiedzią na ludzkie pragnienie Boga i zbawienia.

²⁸⁰ Zob. Punkty 2.1.2.1.1. i 2.3.2.2. niniejszej dysertacji.

²⁸¹ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 17.

²⁸² R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 12.

1.5.2. Obrazy kerygmatu

Dopełnieniem ogólnej charakterystyki kerygmatu będzie omówienie jego obrazów występujących w pismach Cantalamessa, który chcąc zobrazować rzeczywistość kerygmatu podaje jego proste i zrozumiałe wyjaśnienie oraz stosuje sporo porównań pierwszego orędzia do przykładów z życia codziennego. I choć ich przekaz wydaje się być oczywisty, warto wydobyć z nich myśl teologiczną, odnoszącą się do teorii kerygmatu. Porównania, których używa kaznodzieja papieski, można podzielić na dwie grupy. Jedna z nich ukazuje czym jest kerygmat, druga (choć również odsłania czym jest kerygmat) bardziej koncentruje się na tym co czyni to orędzie. W takiej też kolejności, przedmiotowego i funkcyjnego wymiaru kerygmatu, zostaną one przedstawione.

1.5.2.1. Przedmiotowy wymiar kerygmatu – porównania

Nasienie i ziarno

„Naukowcy badający świat roślin są zdumieni tym wszystkim, co zawiera się w małym nasieniu, a co nauka nieustannie wydobywa na światło dzienne. Gdyby chcieć zapisać wszystkie informacje zawarte w nasieniu, powstałaby księga typu encyklopedia. Wszystko jest zaplanowane w najmniejszych szczegółach (...): kiedy i jak zakiełkować, jakie wydać owoce, jakiego koloru i zapachu, jakich wymiarów, jak zareagować na ten lub tamten czynnik zewnętrzny, jak przystosować się do różnego klimatu”²⁸³.

Tak jak nasienie, tak również Dobra Nowina objawiona przez Boga w Jezusie Chrystusie zawiera w sobie niewyczerpaną i nadal w pełni niezgłębioną treść. W niej też zawiera się zdolność, wręcz niepoliczalna ilość sposobów, docierania do serc ludzi. Prawda ta jest szczególnie widoczna w warunkach ewangelizacji, kiedy za każdym razem można odkrywać, jak owo orędzie jest zdolne do inkulturacji pozwalającej przynieść zbawczy owoc ciągle na nowo, w każdej porze, w każdej kulturze, bez zafalszowań czy zmiany jego natury. Kerygmat jest nasieniem zdolnym wyrosnąć wszędzie, gdzie tylko będzie głoszony. W swej istocie jest przekazem wchodzącym w reakcję z nowymi kontekstami czy sytuacjami. To nasienie posiane na glebę ludzkich serc. Kerygmat jest performatywny, a więc sam podporządkowuje sobie rzeczywistość, siłą tkwiącą w nim samym²⁸⁴. Owo cecha przystosowywania oraz zdolność rodzenia życia staje się podstawą odniesienia kerygmatu do rzeczywistości nasienia.

Do tych cech należy dodać jeszcze jedną, którą można wyczytać z porównania do ziarna. Kerygmat cechuje swoistego rodzaju początkowość. „Przypomina bardziej nasienie, które daje

²⁸³ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 92.

²⁸⁴ Por. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 93.

początek drzewu niż dojrzały owoc na jego czubku (...). Nie jest kondensatem czy streszczeniem tradycji, jest czymś oddzielnym albo ściślej – jest początkiem wszystkiego. Od niego bierze początek cała reszta”²⁸⁵. Życiodajna siła zawarta w prostym przekazie kerygmatu jest początkiem i eksplozją dla dalszego przekazu, który dokonuje się w teologii i nauczaniu Kościoła. Przysługuje mu pierwszeństwo chronologiczne i ontologiczne. Z niego rodzą się pozostałe treści dotyczące Boga.

Punkt rozpoczynający i punkt oparcia

Kolejne porównanie kerygmatu również nawiązuje do jego pierwszeństwa czasowego nad katechezą, tradycją i magisterium Kościoła. Cantalamessa podkreśla, że przepowiadanie Kościoła rozszerza się, aż wreszcie „tworzy ogromną budowlę doktrynalną, ale zawsze rozpoczyna się w punkcie, którym jest kerygmat: «Panem jest Jezus»”²⁸⁶. Panowanie Jezusa to punkt absolutnie fundamentalny i początkowy, w oparciu o który można budować dalsze nauczanie.

Głoszenie światu panowania Boga dokonanego w pełni w Osobie Jezusa Chrystusa jest także punktem wyjścia w ogłaszaniu zupełnie nowej rzeczywistości. Słynne stwierdzenie Archimedesesa: „dajcie mi punkt podparcia, a poruszę ziemię”, daje się adekwatnie zastosować do roli kerygmatu. Aklamacja „Jezus jest Panem”, a tak naprawdę głoszone w tym przekazie wydarzenie zmartwychwstania, jest punktem, który wstrząsnął i całkowicie przemienił świat. Co więcej, czyni to za każdym razem, kiedy jest proklamowany²⁸⁷.

Podziemna skała

Włoski teolog, nawiązując do podstawy i fundamentu jakim jest kerygmat, porównuje go do podziemnej skały, która jednak wynurza się w wielu miejscach²⁸⁸. Kerygmat jest orędziem podstawowym, skałą i opoką na której można budować. To powracające w wielu miejscach odniesienie jest wielopoziomowe, gdyż można budować na skale kerygmatu wiele rzeczywistości. Najczęściej wymienianymi w tym kontekście przez Cantalamessę są: życie duchowe, ewangelizacja, głoszenie, rodzina i wspólnota. Znamienne jest to, że budowanie jakiegokolwiek rzeczywistości w oparciu o kerygmat, zakłada także wielokrotne powracanie do niego. Dlatego Cantalamessa stosuje porównanie do skały wynurzającej się w wielu miejscach.

²⁸⁵ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 22.

²⁸⁶ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 56.

²⁸⁷ Tak opisuje swoje doświadczenie o. Cantalamessa: „osobiście dotknąłem, jeśli można tak powiedzieć, samorodnej siły, która emanuje z głoszenia, że Jezus jest Panem. Gdy wypowiadałem te słowa, widziałem, jak rozpały się spojrzenia, wszyscy zaczęli słuchać uważniej i jakby dreszcz przebiegał wśród słuchaczy, znak tajemniczej siły zamkniętej w tych słowach i działającej za sprawą Ducha Świętego” (R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 65).

²⁸⁸ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 81.

Przeżywanie i odnawianie pierwotnego doświadczenia, które jest fundamentem, jest warunkiem prawidłowego wzrastania. A dodatkowo, jeśli odczytamy kerygmat osobowo, jako spotkanie z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym. Owo powracanie do początków, jest niczym innym jak nieustannym przeżywaniem życia w relacji do Jezusa. Jest wracaniem do łaski nawrócenia, nie tylko na zasadzie wspomnienia, ale wejścia w doświadczenie wciąż się dokonujące i aktualnie udzielające mocy. Ma ono charakter anamnesticzny – przypomina i uobecnia, kształtując realnie obecną rzeczywistość.

Chryologiczne Credo

Począwszy od narodzin Kościoła istniało podstawowe przepowiadanie albo centralny załączek wiary, Dobra Nowina dotycząca Jezusa Chrystusa. Uwypukla ono wydarzenia paschalne. To przepowiadanie i jego treść nosi miano chryologicznego credo i jest niczym innym jak kerygmatem²⁸⁹, zwiastowaniem Dobrej Nowiny o wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Credo jest zapisem najważniejszych treści wiary, czyli tego co Bóg objawił o sobie i czego dokonał, a co człowiek przyjmuje i wyznaje wiarą. Chryologiczne credo dotyczy więc Osoby Jezusa Chrystusa oraz tego co Bóg objawił w Nim i przez Niego. To przyjęcie jako najważniejszego czynu wydarzeń paschalnych, stanowiących streszczenie całego życia, nauczania i prawdy o tym kim był i jest Jezus. Kerygmat przekazuje tę najistotniejszą prawdę, a proklamowany wzbudza i prowadzi do wiary, czyli osobowego spotkania i przyjęcia Osoby oraz dzieła Jezusa Chrystusa.

Spotkanie Jezusa Chrystusa, które kończy się decyzją wiary i przyłgnięciem do Syna Bożego, staje się podstawowym punktem odniesienia oraz kształtowania dalszego życia człowieka. To podstawowe credo, znak identyfikujący, a także kształtujący daną osobę. Dlatego porównanie kerygmatu do credo jest niczym innym jak wyakcentowaniem pierwszego orędzia jako znaku tożsamości i punktu odniesienia dla wszystkich chrześcijan. Zarówno w wymiarze zewnętrznym, jak i duchowym. Kerygmat jest przekazem najistotniejszych prawd chryologicznych, które stanowią o tożsamości chrześcijańskiej.

Ikona

„Ikona jest barwnym kerygmatem”²⁹⁰ lub „biblią w kolorach”²⁹¹. Podobieństwo obu rzeczywistości w niektórych aspektach oraz ich wzajemne objaśnianie się jest okazją, aby bardziej zgłębić duchową rzeczywistość głoszenia kerygmatu.

²⁸⁹ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 58-59.

²⁹⁰ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 125.

²⁹¹ Por. J. Pańkowski, bp, *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012, s. 109.

Ikona wprowadza człowieka w niewidzialną, boską rzeczywistość. Pod osłoną sztuki, ułatwia wkroczenie w świat nadprzyrodzony i spotkanie Boga. Jednak zarówno w przypadku ikony, jak i kerygmatu, nie dzieje się to tak, jak w rzeczywistości sakramentalnej. Nie są one uobecnieniem i realną obecnością, ale pod nią podprowadzają i czynią możliwym spotkanie z Bogiem, które dzięki łasce Bożej może być równie prawdziwym, osobowym wejściem w komunię z Nim „w Duchu Świętym”.

Należy podkreślić, że kontemplacja ikony przynosi wzrost wiary i napęła Bożą obecnością. Dokonuje się to także za każdym razem, kiedy słowo jest słuchane lub medytowane. Głoszenie Dobrej Nowiny prowadzi do wiary, ale także ją umacnia i sprawia jej ożywienie i rozwój. Dlatego na każdym etapie życia duchowego człowiek potrzebuje powracać do orędzia kerygmatu. Warto zwrócić uwagę, że przygotowanie ikony, jak i głoszenia kerygmatu, wymaga od twórcy odpowiedniego przygotowania duchowego. Nie wystarczy sam talent, potrzebne jest także odpowiednie usposobienie duchowe. Aby doprowadzić na spotkanie z Bogiem, trzeba najpierw samemu się z Nim spotkać. Treść przesłania i jego duchowa moc oddziaływania jest owocem trwania w komunii z Bogiem.

Na koniec trzeba też zauważyć, że treść ikony nie ma charakteru apologetycznego. Nie pisze się ich po to, aby coś udowodnić lub negować. Ikona ukazuje, wprowadza w nadprzyrodzoność, ułatwia kontemplację. Jej celem jest być przestrzenią spotkania z Bogiem i zachwytu Nim. Nie ona ma być w centrum, ale sam Bóg. Tak samo teologia kerygmatyczna charakteryzuje zadanie kerygmatu. Nie ma on charakteru dyskursywnego czy apologetycznego, ale jest oznajmianiem dokonanej rzeczywistości odkupienia. Jak stwierdza Cantalamessa głoszenie ma objawić Boga, bo Jego się nie dowodzi, ale się Go ukazuje²⁹². Z tego też powodu ikona i kerygmat mają identyczny wpływ na odbiorcę ich przekazu. Człowiek, który jest ich adresatem spotyka się z rzeczywistością, która w swej możliwości ma moc osobowego przeniknięcia jego życia. To nie jest zwykle słuchanie przekazu lub oglądanie jakiegoś obrazu, ale spotkanie z rzeczywistością, która oddziałuje i przemienia. Kerygmat jest mową Boga do człowieka.

Jądro

Jądro komórkowe zawiera większość materiału genetycznego. Odpowiedzialne jest za przechowywanie i przekazywanie informacji genetycznej, a także za kontrolowanie czynności życiowych komórki. Te trzy najbardziej podstawowe fakty biologiczne można z łatwością odnieść do rzeczywistości kerygmatu. Klasyczne sformułowanie z listu do Rzymian, zawierające dwa fakty „został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego

²⁹² Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 125.

usprawiedliwienia” (Rz 4,25) są treściowo istotą, najważniejszą materią kerygmatu. To samo jądro przesłania Ewangelii²⁹³, czyli to, co zawiera istotę, która jest odpowiedzialna za kształtowanie i dawanie życia. Wpływa na biorące z niej życie rzeczywistości, a także ma zadanie weryfikacyjno-kontrolne względem nich. Nic nie będzie funkcjonować prawidłowo w organizmie Kościoła i jego zadaniach, bez stałego odniesienia do wydarzeń paschalnych i zawartej w nich wewnętrznej mocy duchowej. Porównanie kerygmatu do jądra wydaje się uzasadnione, gdyż zawiera w sobie życie i jednocześnie jest przekazem życiodajnym.

1.5.2.2. Funkcyjny wymiar kerygmatu – porównania

W tych porównaniach będziemy chcieli odkryć prawdę teologiczną dotyczącą skutków kerygmatu, tego co on czyni, gdy jest przepowiadany. Tak jak w poprzednim podpunkcie pozwoli to lepiej odkryć rzeczywistość pierwszego orędzia i jego zbawczą rolę.

Serce

Raniero Cantalamessa za jedną z definicji oddającą treść kerygmatu uważa stwierdzenie pochodzące z listu św. Pawła, że Jezus umarł za nasze grzechy i został podniesiony z martwych dla naszego usprawiedliwienia (por. Rz 4,25). To przesłanie, jak stwierdza, jest sercem Ewangelii²⁹⁴. Zawiera w sobie proklamacje dwóch wydarzeń pomiędzy którymi istnieje pewne napięcie. Śmierć i życie. Proces umierania i tracenia oraz odzyskiwania życia. Aby odkryć teologiczne przesłanie tego porównania spojrzymy na nie z perspektywy biologicznej oraz biblijnej.

Mięsień sercowy jest swego rodzaju pompą wytwarzającą ciśnienie. W związku z tym wywołuje krążenie krwi, która wprawiona przez nie w ruch dociera do wszystkich części ciała dostarczając tam tlen i substancje odżywcze, a pochłaniając dwutlenek węgla i zbędne produkty przemiany materii. Ciśnienie krwi spada systematycznie w miarę oddalania się od serca. Krew wychodzi z niego natlenowana, a po przebyciu drogi układu krwionośnego wraca do niego odtlenowana. Z serca trafia do płuc, gdzie dokonuje się wymiana gazowa. W ten sposób na nowo natlenowana krew może dostarczać tlen do organizmu. Dzięki pracy tego centralnego narządu układu krwionośnego organizm żyje i może prawidłowo funkcjonować.

W takim kontekście warto zaznaczyć kilka kwestii dotyczących również kerygmatu, który jest centralnym przesłaniem, niedającym się zastąpić przez żadną inną rzeczywistość lub działalność. Jego rola jest podstawowa i nieodzowna. Brak kerygmatu w ciele jakim jest Kościół

²⁹³ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 81.

²⁹⁴ Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 32-33.

zawsze będzie prowadzić do obumierania i śmierci. Dlatego czymś naturalnym powinna być troska o jego obecność w życiu oraz misji Kościoła, a także troska o należne mu miejsce²⁹⁵. Jakikolwiek próby umniejszania lub deprecjonowania kerygmatu są działaniem zawsze wymierzonym przeciwko dobru Kościoła. Wielokrotnie wspomniano już, że kerygmat jest przekazem zbawczym i ożywiającym. Jego działanie ma moc udzielania tego, co najważniejsze i niezbędne do życia wiary. Zatem jest to podstawa funkcjonowania, a jednocześnie swego rodzaju lekarstwo na doznające obumierania rzeczywistości duchowe i eklezjalne. Kerygmat powinno się głosić wprost proporcjonalnie do pojawiających się herezji, obojętności w wierze, kryzysów czy odejść. To przesłanie zawiera w sobie życie i potrzebne w każdej sytuacji duchowe antidotum. Potwierdzeniem tej intuicji jest chociażby powołanie do życia zakonów głoszących słowo Boże w obliczu licznych herezji czy współczesne wezwanie do nowej ewangelizacji w obliczu sekularyzacji i odejścia wielu ochrzczonych od wiary. Podczas głoszenia orędzia kerygmatu, w sposób duchowy, dokonuje to, co w funkcjonowaniu i pracy serca. Głoszenie nawrócenia jest odcięciem od tego, co duchowo zatruwa i zbija człowieka, a przyjęcie Dobrej Nowiny o zwycięstwie Jezusa i darze Ducha Świętego jest tchnieniem życia i zapewnieniem wszystkiego, co niezbędne, aby na nowo ożyć i wzrastać duchowo.

Kerygmat, porównany do serca, wskazuje na konieczność stałego kontaktu z pierwszym orędziem. Do niego należy powracać i odnawiać się w jego perspektywie, aby zapewnić prawidłowe funkcjonowanie każdej eklezjalnej rzeczywistości. Jest on również podstawą do ich zaistnienia. Nie ma sensu katecheza czy wykład teologiczny bez wcześniejszego głoszenia i przyjęcia orędzia Dobrej Nowiny, gdyż każde kościelne przepowiadanie, a szerzej działanie, powinno wypływać z kerygmatu. Takie sugestie zostały już poczynione wcześniej. Warto jednak dodać, że wszelkie działania kościelne powinny pozostawać w związku nie tylko przyczynowo – skutkowym czy chronologicznym z kerygmatem, ale także cechować się jego mentalnością. Kerygmat prowadzi do życia z wiary, życia dziecka i dziedzica Boga, który jest odkupiony i usprawiedliwiony, żyje i działa z łaski Bożej. Tak rozumiany styl, mentalność bądź duchowość kerygmatyczna powinna cechować każde działanie wspólnoty Kościoła²⁹⁶.

Kerygmat jest rzeczywistością pewnego napięcia śmierć – życie. Dokonuje się w nim tracenie i oddawanie, aby przyjmować i żyć. Krew z serca zabiera tlen, czyli życie, a oddaje zbędne i bezużyteczne substancje. Taka wymiana rozgrywa się w trakcie głoszenia kerygmatu. Słuchanie Dobrej Nowiny i jej przyjęcie przez człowieka jest zadawaniem śmierci grzechowi, sobie samemu i światowej mentalności, aby przyjąć życie Boże. Napięcie umierania dla siebie, aby żyć dla Jezusa w Duchu Świętym. Ta wymiana bazuje jednak na wcześniejszej relacji

²⁹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 64.

²⁹⁶ Zob. J. Miczyński, *Czy można mówić o „duchowości kerygmatycznej”?*, „Itinera Spiritualia” 6 (2013), s. 97-113.

śmierć-życie, która stała się udziałem Jezusa Chrystusa. Umarł za grzesznika i zmartwychwstał dla Jego usprawiedliwienia (por. Rz 4,25). Przewyciężył to napięcie oraz uczynił możliwym przejście ze śmierci do życia innym. Urzeczywistnia się to w pierwszym głoszeniu, a później w rzeczywistości sakramentów. Kerygmat jest na wskroś paschalny. Życ dla Jezusa, który za mnie umarł, można tylko wtedy, gdy umrze się dla siebie samego. Kerygmat jest rzeczywistością umierania i rodzenia się do nowego życia ukierunkowanego ku Bogu. Pascha, każdego człowieka, dokonująca się w trakcie przepowiadania opiera się na Passze Jezusa Chrystusa.

Niechąc bazować tylko na biologicznym obrazie serca, należy także wydobyć jego biblijny i teologiczny sens. Słowo serce w Piśmie Świętym występuje aż 977 razy²⁹⁷, najczęściej oznaczając osobowość, umysł, pamięć, uczucia, pragnienia i wolę²⁹⁸. Według Biblii serce jest centrum osobowym człowieka, w którym znajdują się wartości moralne, jego pragnienia, a także emocje. Serce odpowiedzialne jest za myślenie i rozważanie, a co więcej, w nim podejmowane są decyzje, czyli akty woli człowieka. Gdy na kartach Pisma Świętego mówi się o sercu, najczęściej chodzi o rzeczywistość całego człowieka, obejmującego wszystkie jego władze²⁹⁹. Jest to odniesienie do całej osoby ludzkiej.

Odkrycie biblijnego znaczenia serca, a przez to porównywanego do niego kerygmatu, odsłania personalistyczny wymiar tych rzeczywistości. Gdy pierwsze orędzie nazywane jest sercem we wspomnianym kontekście, informujemy tym samym, że jest to komunikat Osoby do osoby, co więcej, że jest to jej najważniejszy przekaz jakim chce się Ona z kimś podzielić. Komunikującym jest Bóg, przy równoczesnym byciu także treścią przekazu. Dokonuje się samoudzielenie się Boga człowiekowi. Osobowa łaska przemienia osobę przyjmującą to orędzie. Kerygmat jako rzeczywistość wejścia w relację personalną jest komunikatem skierowanym wyłącznie do osoby.

Patrząc od strony odbiorcy przekazu, w literaturze często pojawia się rozróżnienie mówiące, że kerygmat zaadresowany jest do woli i uczuć człowieka, a katecheza czy szerzej teologia do rozumu³⁰⁰. Takie skrótowe ujęcie należałoby jednak uściślić, gdyż może prowadzić do pewnych deformacji, sugerując na przykład, że odpowiedź człowieka na orędzie kerygmatu jest tylko emocjonalna lub jego treść nie jest racjonalna. Odpowiedź wiary oraz decyzja nawrócenia, do której prowadzi kerygmat, jest całoosobowym przyłgnięciem człowieka do Boga. Rozpoczyna się ukierunkowaniem przekazu do emocji, ogłasza Dobrą Nowinę i wzywa wolę człowieka do podjęcia decyzji, ale wszystko to dokonuje się przy zaangażowaniu rozumu.

²⁹⁷ Por. J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 2004, s. 1268-1274.

²⁹⁸ Por. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik Symboliki Biblijnej*, Warszawa 2003, s. 902-903.

²⁹⁹ Wykluczając te fragmenty, które wprost mówią o sercu jako anatomicznej części ludzkiego lub zwierzęcego organizmu.

³⁰⁰ Por. P.T. Goliszek, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004, s. 169.

Cały ten proces przenika łaska Boża, aby cały człowiek, jako osoba, mógł w akcie osobowym odpowiedzieć Bogu. Sam przekaz kerygmatu jest racjonalny, choć w chwili jego proklamacji nie argumentuje się ani nie dowodzi głoszonych w nim treści. Za każdą z nich stoi teologiczne uzasadnienie, a w nim właściwe przesłanki. I choć w kerygmacie nie ukazuje się całego dowodzenia, a jedynie objawia się Bożą prawdę, nie pozbawia to tego przesłania, racjonalności.

Na koniec należałoby zwrócić uwagę, że głoszenie kerygmatu prowadzi do przemiany całej osoby. Proces nawrócenia ukierunkowany jest na uświęcenie oraz przebóstwienie, któremu podlega rozum, wola jak i sfera afektywna człowieka. Kerygmat jest orędziem zbawczym, początkującym proces osobowego spełnienia człowieka. Służy więc antropologii, otwierając człowieka na perspektywę nieskończoności i eschatologii.

Krzyk

W wielu pracach można spotkać porównanie kerygmatu do krzyku. Faktycznie ich podobieństwo związane z wykonywaną czynnością, a także jej skutkami, jest ogromne i uprawnia do takiej metafory. Warto jednak zauważyć, że to odniesienie nie wypływa z greckiego źródłosłowu, choć zdarza się spotkać takie tłumaczenie w niektórych opracowaniach³⁰¹. Kerygmat można nazwać krzykiem tylko na zasadzie przenośni lub próby szczególnego zaakcentowania jego ogromnego znaczenia i roli.

Ojciec Raniero Cantalamessa posługuje się tym porównaniem, aby ukazać trzy aspekty kerygmatu: przygotowanie do głoszenia, siłę krzyku oraz skutki jakie ono wywołuje. Warto zwrócić uwagę na chrystologiczno-patrystyczny argument za przygotowaniem się do głoszenia. „Syn Boży – mówili Ojcowie apologety II wieku – zanim zaistniał jako Słowo przychodzące od Ojca na świat, istniał w Jego łonie jako Słowo Wrodzone. Jest On «Słowem, które wyszło z ciszy». Tak samo powinno być i w Kościele; Jezus, zanim stanie się Słowem wychodzącym, wykrzyczanym za zewnątrz, powinien być Słowem, któremu się wierzy i które się miłuje, pielęgnowanym wewnątrz. I dziś musi On być «Słowem, które wychodzi z ciszy». Niczym ktoś, kto przygotowując się do wydania silnego okrzyku, który musi zabrzmieć po górach i dolinach, kto najpierw nabiera najwięcej, jak tylko może powietrza, do rozerwania niejako płuc; tak że musimy uczynić i my, jeżeli chcemy, aby nasz wołanie, kerygmat, rozbrzmiało prawdziwie na nowo i potężnie po górach i dolinach. Napełnić się w modlitwie i skupieniu tym potężnym tchnieniem, jakim jest Duch Boży”³⁰².

³⁰¹ Por. J.H Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 65; P. Spyra, *Kerygmat Jezusa – Dobra Nowina o człowieku i dla człowieka*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 13 (2014) t. 1, s. 222.

³⁰² R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 186.

Poza przygotowaniem, mającym wymiar trwania w ciszy i napełniania się Bożą obecnością, krzyk kerygmatu charakteryzuje się przenikaniem przez zamknięcie grzechu, ignorancji i samowystarczalności. Siła tego orędzia partycypuje w boskim przychodzeniu „mimo drzwi zamkniętych” (por. J 20,19.26). Bóg uobecniający się w trakcie proklamowania orędzia dociera do serca każdego odbiorcy³⁰³. Jedni je przyjmują, inni odrzucają, ale wszyscy są uczestnikami oddziaływania na nich łaski. Ta cecha kerygmatu jest niezwykle istotna, gdyż orędzie to ma wymiar misyjny i nowoewangelizacyjny, jest więc głoszony do ludzi oddalonych od Boga, trwających w grzechach lub nawet niewierzących. Jest to więc przestrzeń objawiania i doświadczenia tego, że łaska Boża jest silniejsza niż grzech i nigdy nie powinno się odmawiać głoszenia Dobrej Nowiny, ze względu na duchowe nieprzygotowanie odbiorców. Ono jest w sposób szczególny przeznaczone dla nich i zawiera uzdolnienie do przenikania do ich serc, pomimo grzechu.

„Pisząc do pewnego kardynała swej epoki, święta Katarzyna ze Sieny stwierdziła, że nad ciałem Kościoła powinien rozlec się silny ryk, który potrafiłby obudzić umarłe dzieci, które w nim spoczywają (święta podzielała ludowe wierzenie ówczesnej epoki, że lew potrafi wskrzesić swoim rykiem lwiatka, które urodziły się martwe)”³⁰⁴. Tak obrazowo można przedstawić skutki krzyku-kerygmatu. To słowo mające moc wzbudzić życie i powołać do niego tych, którzy dawno już umarli duchowo. Bez wątplenia taki owoc głoszenia kerygmatu związany jest z jego zdolnością przenikania sumienia człowieka, o której wspomniano wyżej. Kerygmat przywraca ludzi do życia i otwiera oczy na światło Chrystusa³⁰⁵. Jest to orędzie, które swym posłannictwem rodzi do życia lub wskrzesza do niego.

Lemiesz

Lemiesz to część pługa odcinająca skibę od gleby. Zabieg ten jest niezbędny, aby umożliwić odwrócenie ziemi, jej pokruszenie, a później zasianie kolejnego ziarna. Zaoranie przez pług jest przygotowaniem do dalszego etapu prac na roli. W tym krótkim opisie widać od razu jak niezwykle trafne jest porównanie kerygmatu do lemiesz, gdyż może on „otworzyć nową bruzdę na siejbę Bożego słowa”³⁰⁶. Dobra Nowina zwiastowana przez keryksa w pierwszej kolejności odrywa człowieka od jego ziemskiego myślenia i postępowania. Jest to niezbędne, aby z perspektywy Dobrej Nowiny spojrzeć na swoje życie. Tylko wtedy może zrodzić się trwałe i owocne pragnienie przemiany życia. Głoszony kerygmat ma moc otwarcia i przeniknięcia najtwardszych serc. „To słowo – ponieważ tak naprawdę wszystko sprowadza się

³⁰³ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, Częstochowa 1989, s. 139-146.

³⁰⁴ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 86.

³⁰⁵ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 37.

³⁰⁶ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 86.

do słowa – jest tym co Nowy Testament słusznie nazywa «mieczem Ducha» (Ef 6,17), czyli «słowem Bożym, skuteczniejszym i ostrzejszym niż wszelki miecz obosieczny, przenikającym, aż do rozdzielenia duszy i ducha» (por. Hbr 4,12)³⁰⁷. Kerygmat ma moc konfrontowania z prawdą oraz odcinania od zła, aby umożliwić człowiekowi metanoję.

Przesłanie kerygmatu należy też odczytywać w połączeniu z pozostałymi etapami ewangelizacji. Jest to pierwszy i podstawowy przekaz Dobrej Nowiny, który otwiera na wzrastanie i rozwój. Człowiek przygotowany przez kerygmat jest w stanie owocnie wejść w etap katechizacji i mistagogi. Wydanie owocu nawrócenia, to nie tylko przyłgnięcie do Jezusa na etapie kerygmatu, ale wytrwanie w tej zbawczej relacji do końca życia. Porównanie do lemiesza przynosi więc ukazanie wewnętrznego związku całej drogi formacji, która rozpoczyna się od pierwszego orędzia, a także ukazuje jego teleologiczność. Celem kerygmatu jest doprowadzenie człowieka do chwały nieba.

Przebudzenie

Kerygmat to moc przebudzenia³⁰⁸, która uzdalnia człowieka do podjęcia decyzji. Zdarzają się sytuacje, w których człowiek trwa w stanie zawieszenia lub, jak powie to włoski kapucyn, we śnie³⁰⁹. Trwa pomiędzy światem, własnymi pragnieniami, a całkowitym przyłgnięciem do Boga. Taki stan może być konsekwencją grzechu, ale nie zawsze musi. Niezależnie od tego, łaska kerygmatu jest mocą do przemiany życia i zerwania z niekończącym się stanem zawieszenia. Kerygmat to moc przebudzenia, aby podjąć z Bożą pomocą i po przyzywaniu Jego łaski, mocne postanowienie skończenia z ociąganiem i poddać się zupełnie Bogu. Zbawcza rola kerygmatu, jak można to zauważyć, objawia się w dwojaki sposób. Przynosi poznanie sytuacji człowieka „w prawdzie” oraz skonfrontowanie go z głoszonymi obietnicami Boga. Prowadzi to do podjęcia decyzji, gdyż nie można pozostać obojętnym wobec takiego przesłania. Można je przyjąć lub odrzucić. Człowiek pragnący się nawrócić, doświadcza łaski uzdalniającej do tego kroku. Bóg w kerygmacie nie tylko przynosi poznanie prawdy i wzywa do nawrócenia, ale także udziela swego wsparcia, aby człowiek mógł to uczynić. Porównanie do przebudzenia przypomina o zbawczej roli kerygmatu, o afirmacji wolności człowieka, który ma

³⁰⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 56.

³⁰⁸ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 41.

³⁰⁹ „Istnieje wiele stopni czy poziomów snu, zarówno na płaszczyźnie naturalnej, jak i duchowej. Najgłębszym ze wszystkich jest letarg, a iluż to chrześcijan jest w nim pogrążonych! Są to ci, którzy miesiącami, latami, a może przez całe życie zanurzeni są we śnie świata i w jak największym zapomnieniu o Bogu i własnym chrzcie. Jest też sen zwyczajny, który jest całkowitą, choć krótką, wyrwą w świadomości. W końcu jest drzemanie, czy stan senności, tak doskonale opisany przez św. Augustyna (...). Drzemanie to stan tego, kto jest rozbudzony na tyle, aby wiedzieć i rozumieć, co ma robić, ale niewystarczająco do tego, by zdecydować się na robienie tego” (R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 40).

podjąć decyzję oraz o wymiarze charytologicznym, objawiającym proegzystencjalne ukierunkowanie Boga.

1.5.3. Treść

Treść kerygmatu stanowią wydarzenia paschalne i ich konsekwencje zbawcze dla życia ludzi. Są to treści niezmiennie i fundamentalne, jednakże sposób ich ekspozycji może być zmienny, w zależności od sytuacji odbiorców, kontekstu przepowiadania, czasu i wielu innych czynników. Często domaga się dołączenia do samego rdzenia także treści zmiennych, ułatwiających prezentację lub przyjęcie orędzia. W tekstach o. Cantalamessa daje się zauważyć sześć różnych sposobów w jaki przedstawia on treści kerygmatu. Pierwsza, zostanie omówiona najbardziej podstawowa definicja treściowa kerygmatu używana przez włoskiego teologa.

Kerygmat, nawet w swej najbardziej zwartej formie, zawsze zbudowany jest z dwóch elementów³¹⁰ i ich uzasadnienia lub motywacji. Jest to głoszenie historii dwóch wydarzeń paschalnych: „wydarzenia krzyża – Chrystus umarł za nasze grzechy i wydarzenia zmartwychwstania – Chrystus został podniesiony z martwych dla naszego usprawiedliwienia”³¹¹. Kerygmat to proklamacja tych dwóch wydarzeń, stanowiących podstawę zbawienia człowieka i świata.

Pierwsze wydarzenie, męka i śmierć Jezusa, to kerygmatyczne zwiastowanie faktu, że Jezus Chrystus „cierpiał», i «umarł» – oraz z jego uzasadnienia – «za nas», «za nasze grzechy». «Chrystus został wydany (...) za nasze grzechy» (Rz 4,25); «umarł za grzeszników», umarł «za nas» (Rz 5,6.8)”³¹². Drugie wydarzenie, to proklamacja faktu zmartwychwstania Jezusa „zmartwychwstał trzeciego dnia” (1 Kor 15,4), „Bóg wskrzesił Go z martwych” (Dz 2,24). Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi (Rz 14,9). Pokonanie śmierci jest podstawą nadziei oraz paschalnej radości, gdyż Jezus zmartwychwstał dla usprawiedliwienia grzeszników oraz ich udziału w królestwie Bożym³¹³. Wydarzenia paschalne przypieczętowały zawarcie Nowego Przymierza, które otworzyło erę zbawienia³¹⁴. W bardzo prosty i schematyczny sposób można zaprezentować treść kerygmatu w następujący sposób: Jezus umarł „za” i zmartwychwstał „dla”. To dwa wydarzenia zbawcze, których nie wolno oddzielać od ich znaczenia³¹⁵.

³¹⁰ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 98; R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 101.

³¹¹ R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 33.

³¹² R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 98.

³¹³ Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 56.

³¹⁴ Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, Kraków 1998, s. 89.

³¹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 59-60.

„Główne przesłanie Ewangelii to śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Wiadomo, że nie jest ono syntezą całej Ewangelii, będącą wynikiem stopniowej koncentracji, lecz pierwotnym ziarnem, z którego wyrasta cała reszta. Na początku był kerygmat, taki, jaki spotykamy w owych krótkich formułach, które zostały wkomponowane w pisma apostołskie”³¹⁶. Taka definicja kerygmatu opierająca się na dwóch wydarzeniach zbawczych jest najczęściej wzmiankowana przez włoskiego teologa, ale nie jest jedyna.

Pewną syntezą powyższego opisu kerygmatu opartego na proklamacji dwóch wydarzeń zbawczych jest aklamacja „Jezus jest Panem”. Jest ona teologicznym streszczeniem obu wydarzeń i ich znaczenia dla człowieka³¹⁷. Jezus jest Panem! Dlaczego? Ponieważ umarł i zmartwychwstał. Co więcej, stwierdzenie to „jest wyznaniem, iż w Jezusie, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, zrealizowało się królestwo i panowanie Boga nad światem”³¹⁸. Aklamacja zawiera również ukazanie znaczenia wydarzenia zbawczego i jego aktualizację, gdyż w czasie jej głoszenia „dokonuje się tajemnicze przejście od historii do «dzisiaj» i «dla mnie» (...) Przedstawione w niej wydarzenia nie są tylko sprawami z przeszłości, zamkniętymi same w sobie, ale rzeczywistościami, które mają wpływ także na współczesność. Jezus ukrzyżowany i zmartwychwstały jest tu i teraz Panem, On żyje dzięki Duchowi i króluje nad wszystkim”³¹⁹. Kerygmat zawierający okrzyk „Panem jest Jezus”, dzięki żywej obecności Boga, jest słowem zbawczym i rodzącym do wiary.

Na tak przedstawiony kerygmat można też spojrzeć z innej strony. Gdy za perspektywę weźmie się sytuację osoby ewangelizowanej, wówczas wyznanie „Jezus jest Panem” stanowi odpowiedź na głoszony kerygmat. Takie wyrażenie oznacza podjęcie faktycznej decyzji wiary. Słowa: „Jezus jest moim Panem” wypowiedziane świadomie i dobrowolnie oznaczają, że „uznaje, że Jezus ma całkowite prawo do mnie; oddaje mu ster mojego życia, nie chcę już więcej żyć dla siebie, ale «dla Tego, który za mnie umarł i zmartwychwstał» (por. 2 Kor 5,15)”. Taka deklaracja pozwala dostąpić uczestnictwa w panowaniu Jezusa, czyli rzeczywistości zbawienia. Zgodnie z tym co napisał św. Paweł: „jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10,9-10). Na marginesie warto zauważyć pewną zależność. Jeśli schematycznie zestawimy treść kerygmatu: „Panem jest Jezus” i odpowiedzi na niego: „Jezus jest moim Panem”, to odkryjemy konieczność przyjęcia i uczynienia swoim, absolutnie wszystkich treści kerygmatu. Opuszczenie jakiegokolwiek może w rezultacie doprowadzić do nie spotkania się z Bogiem i nie wejścia na

³¹⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 82.

³¹⁷ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 11.

³¹⁸ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 57.

³¹⁹ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 58.

drogę prawdziwego nawrócenia. Właściwa i całościowa odpowiedź wiary powinna obejmować całość Bożego objawienia. W innym razie może dojść do deformacji wiary człowieka.

Samo wyrażenie „Panem jest Jezus” nie jest oczywiście całą treścią przepowiadania, ale jego istotą i myślą przewodnią. Wyznanie to jest dla głoszenia, teologii i życia duchowego „duszą i jeśli można tak powiedzieć słońcem je oświetlającym (...)”³²⁰. Jak stwierdza o. Cantalamessa, całe nauczanie Kościoła, tworzące ogromną tradycję doktrynalną, rozpoczyna się w punkcie, którym jest kerygmat: „Panem jest Jezus!”³²¹. To istota kerygmatu, właściwa wytyczna do jego głoszenia, początek wiary oraz życia duchowego, jak i przestrzeń osobowego doświadczania zbawienia w Jezusie. Kerygmat to zadanie głoszenia Dobrej Nowiny, o tym, że Jezus ukrzyżowany i zmartwychwstały jest Panem.

Podsumowując, wydarzenia paschalne męki, śmierci, a także zmartwychwstania Jezusa, które można też wyrazić w aklamacji „Jezus jest Panem” stanowią centrum kerygmatu i jego najbardziej podstawową, lecz i obligatoryjną treść. Jednak, jak stwierdza Cantalamessa, głoszenie pierwszego orędzia jest zawsze żywe i nowe³²² oraz może być rozbudowane, aby to, co jest sednem – Dobra Nowina o Jezusie – ukazać na tle historii zbawienia lub właściwie przygotować odbiorców do jej przyjęcia poprzez niezbędne zinkulturowane przygotowanie. Przykład tak opracowanego kerygmatu znajdujemy również u włoskiego kapucyna. Czyni to w oparciu o list św. Pawła do Rzymian³²³. Zaprezentowany przez niego schemat nawiązuje do współczesnych modeli głoszenia kerygmatu. Zostanie on pokrótce przedstawiony, z uwzględnieniem najważniejszych faktów z historii zbawienia stanowiących jego treść. Ich teologiczne znaczenie będzie przedmiotem osobnego rozdziału.

Dobra Nowina o miłości Boga rozpoczyna głoszenie kerygmatu. Bóg pierwszy umiłował człowieka, a Jego miłość jest odpowiedzią na wszystkie egzystencjalne pytania człowieka. Miłość wyjaśnia, nadaje tożsamość oraz umacnia. Człowiek jest wybrany i umiłowany przez Boga. Jego miłość rozlewa się w sercach ludzkich przez Ducha Świętego (por. Rz 5,5) i nic nie zdoła odłączyć człowieka od Bożej miłości (por. Rz 8,35). W tym objawia się wielkość miłości miłosiernej i wiernej. Po takim rozpoczęciu Cantalamessa przechodzi do głoszenia prawdy o tym, że wszyscy zgrzeszyli. Grzech, w swej najgłębszej istocie, jest odmową uznania, że Bóg jest Bogiem, „jest podjętą przez stworzenie próbą usunięcia nieskończonej przepaści, która je oddziela od Boga. W ten sposób grzech jest atakiem na korzenie tego, co istnieje; jest

³²⁰ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 58.

³²¹ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 57.

³²² Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 57.

³²³ Cały zapis rozbudowanego kerygmatu oraz parenezy wynikającej z niego, w oparciu o list św. Pawła do Rzymian, znajduje się w książce o. Raniero Cantalamessy *Nasze życie poddane Chrystusowi* oraz w jej poprawionym wydaniu *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*.

nałożeniem pęt prawdzie, próbą utrzymania prawdy w niewoli niesprawiedliwości³²⁴. Grzech to decyzja odmowy i odrzucenia Boga, a stan trwania w grzechu to nic innego jak bezbożność³²⁵. Tam gdzie króluje grzech, tam panuje śmierć, która jest udziałem każdego grzesznika (Por. Rz 6,23). Dobra Nowina związana jest z Bożym działaniem, ukazuje Jego sprawiedliwość, która umożliwia usprawiedliwienie przez wiarę. Dar Boży jest darmowy. Człowiek wezwany jest by uwierzyć i nawrócić się poprzez łaskę, nie z własnej mocy. Przemiana zaś możliwa jest dzięki Jezusowi Chrystusowi, który został wydany za nasze grzechy. Jego męka i śmierć są ceną zbawienia. Dlatego należy za św. Pawłem powtórzyć: „co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ga 6,14). Wydarzenie krzyża, to Boża odpowiedź na konsekwencje grzechu, to zanurzenie się Syna Bożego w ludzkim odrzuceniu Boga. Wydarzenie to, ma swoje dopełnienie w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Bóg przezwycięża śmierć i grzech z jego skutkami, aby przywrócić człowieka do życia. To, co było przeszkodą zostało usunięte (por. Kol 2,13-14). Zmartwychwstanie jest dziełem Ojca, który poprzez Ducha Świętego wskrzesza Jezusa oraz ustanawia Go Panem i Mesjaszem (por. Dz 2,36). Zmartwychwstanie jest źródłem nadziei, gdyż dokonuje się dla naszego usprawiedliwienia. To jedyne w swoim rodzaju wydarzenie otwiera nową rzeczywistość. Zbawienie jest dostępne dla każdego człowieka za darmo, poprzez osobowe przyłgnięcie do Jezusa Zbawiciela i Pana. Owo zbawienie ma „swoją aspekt negatywny, którym jest wyzwolenie z grzechu i spod prawa, oraz aspekt pozytywny, którym jest dar Ducha Świętego”³²⁶. Duch Święty jest zasadą Nowego Przymierza, odmienia serce i myślenie człowieka oraz prowadzi do wspólnoty wiary w Kościele.

W ten sposób o. Cantalamessa głosi kerygmat oparty o historiozbawczy porządek zawarty w Liście do Rzymian. Niezmienna treść kerygmatu o zbawieniu w Jezusie Chrystusie została poprzedzona orędziem miłości Bożej i grzechu człowieka, aby na ich tle uwypuklić potrzebę i konieczność zbawienia. Centrum przepowiadania stanowią wydarzenia śmierci i zmartwychwstania. Naturalną konsekwencją ich zwiastowania jest wezwanie do osobowego wejścia w perspektywę zbawienia. Zwiera ona zarówno decyzje człowieka, jak i działanie Boga, który odnawia człowieka poprzez dar Ducha Świętego.

Inny sposób ułożenia i wyrażenia treści kerygmatu wyprowadza o. Raniero z księgi Apokalipsy św. Jana. Schemat w tym przypadku jest trzystopniowy i można go w skrócie wyrazić słowami: zwyciężył (Dobra Nowina), baranek (sposób), otwarcie (skutki). Dobra Nowina rozpoczyna się od pełnego wiary i mocy ogłoszenia niepodważalnego i pewnego

³²⁴ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 43.

³²⁵ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 43.

³²⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 157.

zwycięstwa Jezusa Chrystusa. „«Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida, tak, że otworzył księgę i siedem jej pieczęci» (Ap 5,5). *Enikesen! Vicit!* To okrzyk, którym «widzący» ma nappełnić cały Kościół, a poprzez Kościół cały świat, aż po wszystkie wieki»³²⁷. Na samym początku widać, że treść tego przekazu koncentruje się na zwycięstwie i to ono jest Dobrą Nowiną. Ma wymiar soteriologiczny i uniwersalny oraz jest proklamacją faktu dokonanego. Użyte słowo w czasie przeszłym „*enikesen* – zwyciężył zawiera w sobie zasadę (...) «Niemożliwe jest, aby nie zdarzyło się to, co się wydarzyło – *impossibile est factum non esse quod factum est*»³²⁸. Kerygmat jest ogłaszaniem nowej perspektywy, bo zwycięstwo Jezusa nieodwracalnie zmienia rzeczywistość świata. Logika kerygmatu, po ogłoszeniu zwycięstwa Jezusa (Lwa Judy), prowadzi do ukazania w jaki sposób się ono dokonało. „«I ujrzałem między tronem z czworgiem Zwierząt, a kręgiem Starców stojącego Baranka, jakby zabitego» (Ap 5,6). Baranek zabity, który nadal stoi wyprostowany, czyli zmartwychwstały! Chrystus zatem poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie wypełnił wszystko»³²⁹. Po raz kolejny w centrum przepowiadania znajdują się wydarzenia paschalne, odsłaniające w jaki sposób dokonało się zbawienie, nazywane w tym przypadku zwycięstwem. Śmierć za grzech, czyli to co pokonało człowieka i zmartwychwstanie dla zwycięstwa i usprawiedliwienia go. Konsekwencją dzieła zbawczego przedstawionego w tym fragmencie Apokalipsy jest królowanie Jezusa i otwarcie pieczęci (por. Ap 5,9-10). Owo otwarcie odczytuje Cantalamessa w podwójnej perspektywie. Jest ono otwarciem dostępu do Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego, a także otwarciem życia w wolności. Nowy świat to zaproszenie do rzeczywistości łaski i życia w Bogu i z Bogiem³³⁰.

Kolejna próba sformułowania treściowej zawartości pierwszego orędzia, to określenie kerygmatu jako głoszenia łaski Bożej. Nawiązując do pierwszych dwóch sposobów przedstawienia treści, z wydarzeniami paschalnymi jako ich centrum, ta jawi się jako głoszenie skutku tychże wydarzeń. Kerygmat to Dobra Nowina o przebaczeniu, wolności, pokoju i usprawiedliwieniu jako łasce okazanej przez Boga w Jezusie Chrystusie³³¹. „Ogłaszamy Wam, że jesteście w łasce to znaczy, że jesteście ogarnięci Bożą przychylnością; Bóg przez Chrystusa obdarowuje was pokojem i przychylnością. Św. Paweł nie zniechęca się w głoszeniu wierzącym łaski Bożej i w budzeniu w nich żywych uczuć. Uważa za swój obowiązek, zlecony przez Chrystusa, «świadczenie o Ewangelii łaski Bożej» (por. Dz 20, 24). Łaska jest tym słowem, które podsumowuje całe orędzie chrześcijańskie i całą Ewangelię, określaną jako «Ewangelia

³²⁷ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 85-86.

³²⁸ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 86.

³²⁹ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 87.

³³⁰ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 87-88.

³³¹ Por. R. Cantalamessa, «*Vi do la mia pace*». *La pace con Dio, con gli altri, con se stessi*, Milano 2015, s. 10.

czyli głoszenie łaski Bożej». (por. Dz 14,3; 20,32)³³². Kerygmat to głoszenie łaski Bożej, która kończy epokę strachu i niewoli grzechu. Dla tych, którzy są w Chrystusie nie ma już potępienia (Rz 8,1). Jest to głoszenie wolnego przystępu do Boga w Jezusie Chrystusie i możliwości stania się nowym stworzeniem. Łaska i pokój (por. Rz 1,7) to treść kerygmatu, którym św. Paweł rozpoczyna swoje listy. To orędzie otwierające nową rzeczywistość w Jezusie Chrystusie.

W niektórych miejscach o. Raniero Cantalamessa posługuje się także określeniami: „Ewangelia”³³³, „komunikowanie wiary”³³⁴ oraz „Jezus Chrystus”³³⁵ jako łączących się ze sobą synonimów kerygmatu. Od strony treściowej, w tym konkretnym kontekście, Ewangelia jest pojmowana jako głoszenie dzieł Bożych, a zwłaszcza odkupieńczej śmierci Chrystusa i Jego zmartwychwstania³³⁶. Akcent pada więc, podobnie jak na początku, na dwa wydarzenia zbawcze z życia Jezusa, które same w sobie są Dobrą Nowiną – Ewangelią. W związku z tym, głoszenie kerygmatu, Dobrej Nowiny, nie polega tylko na przekazywaniu poglądów czy teorii, ale zawiera element własnego ustosunkowania się do głoszonych treści³³⁷. Bowiem określenie Dobra Nowina, wskazuje na osobisty stosunek wobec przekazu. Dlatego Cantalamessa określa kerygmat jako komunikowanie wiary nie tyle jako przekazu jej prawd, ale jako ukazanie osobistego odniesienia keryksa do głoszonej rzeczywistości. Takie naświetlenie tematu podprowadza pod odkrycie, że treścią przekazu jest żywy Jezus Chrystus. Gdyby chcieć oddać jednym słowem treść kerygmatu jest nim zawsze Osoba Jezusa Chrystusa³³⁸. Ponieważ wiara nie jest wiedzą o wydarzeniach męki i śmierci, a kerygmat zwykłym ich komunikowaniem, ale jest wyjątkową relacją zbawczą keryksa z Jezusem zmartwychwstałym, ze względu na którą głosi on Jezusa. W kerygmacie dokonuje się przejście od Jezusa głoszonego, do Jezusa głoszącego³³⁹, obecnego i realnie działającego. Dlatego kerygmat może być utożsamiany z samym Chrystusem, gdyż jest to komunikowanie, w którym dokonuje się samoudzielenie się Boga. Jezus staje się obecny, żywy i działający mocą Ducha Świętego.

1.5.4. Forma

Zdaniem o. Raniero Cantalamessy kerygmat jako rodzący wiarę powinien być nieustannie głoszony. Zwłaszcza tam, gdzie pojawia się kryzys chrześcijaństwa, przejawiający

³³² R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 32.

³³³ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 14.

³³⁴ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 75.

³³⁵ Por. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 112.

³³⁶ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 14.

³³⁷ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 75.

³³⁸ Por. R. Cantalamessa, *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009, s. 28.

³³⁹ Por. R. Cantalamessa, *Proroctwo i modlitwa*, Kraków 2011, s. 29; por. R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 72-73.

się odchodzeniem od Jezusa i Kościoła³⁴⁰. Nie znajdziemy tekstów mówiących wprost o formie przekazu kerygmatu³⁴¹, jednak całokształt twórczości wskazuje na pierwszeństwo oraz prymat przepowiadania w formie ustnej. Wiara rodzi się ze słuchania (por. Rz 10,17) – to zdanie z listu św. Pawła powraca wielokrotnie³⁴² i sugeruje, że kerygmat, jako zwiastowanie Osoby Jezusa Chrystusa, powinien dokonywać się przede wszystkim w formie proklamacji docierającej do słuchu odbiorców³⁴³. Wskazuje na to także intuicja włoskiego kapucyna utożsamiająca keryksa z prorokiem, czyli ustami Jahwe. Do każdego wezwanego do świadczenia o Jezusie odnosi też Canalamessa wezwanie „Przemawiaj i nie milcz” (Dz 18,9), bo „«jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? (Rz 10,14).» Tłumacząc dosłownie: bez kogoś, kto by głosił kerygmat (*choris keryssontos*)”³⁴⁴. Kerygmat to głoszenie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym, które jest słowem, jak miecz Ducha (por. Hbr 4,12), skutecznym i przenikającym³⁴⁵. To narzędzie prowadzące ku zbawieniu.

Włoski teolog nie koncentruje swej uwagi na rozważaniach dotyczących ustnego czy pisanego przekazu kerygmatu. Za to pod określeniem forma kerygmatu rozumie duchowe przygotowanie osoby przepowiadającej pierwsze orędzie. Tak określonej formie proklamacji kerygmatu poświęca wiele miejsca. Najważniejszymi jego wskazaniem jest to, aby głoszenie to dokonywało się „w Duchu Świętym i mocy”³⁴⁶, w oparciu o mądrość Boga, a nie światową³⁴⁷, a także aby keryks zawsze był świadkiem Jezusa Zmartwychwstałego³⁴⁸. Na pytanie: „jak głosić kerygmat?”, odpowiedź brzmi: „w Bogu”. Taka rozumiana forma głoszenia, pojmowana jako formacja oraz przygotowanie intelektualno-duchowe, aby głoszenie było objawianiem samego Boga i na Nim samym się opierało, jest niezwykle istotne dla Cantalamessy³⁴⁹. Wskazując na

³⁴⁰ Por. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 112-113.

³⁴¹ Jedyną wypowiedzią, którą tylko pośrednio można odnieść do tego zagadnienia, jest wypowiedź na temat środków komunikacji społecznej. Ojciec Cantalamessa zawarł w niej krótkie zestawienie słowa mówionego i pisanego, które, mimo że wprost nie dotyczyło kerygmatu, warto tu zacytować: „Jeśli chcę rozpowszechnić jakąś wiadomość, pierwszym problemem, jaki sobie stawiam, jest pytanie, jakim środkiem przekazu się posłużyć: prasą? radiem? telewizją? Środek jest tak istotny, że współczesna nauka o komunikacji społecznej ukuła slogan: «Środek przekazu jest wiadomością» («The medium is the message», M. McLuhan). A zatem, co stanowi podstawowy i naturalny środek, jakim przekazuje się słowo? Jest nim oddech, tchnienie, głos. On bierze, jeśli można tak powiedzieć, słowo, które uformowało się w sekrecie mojego umysłu i niesie je aż do słuchacza. Wszystkie inne środki tylko potęgują i wzmacniają ten pierwszy środek, jakim jest tchnienie albo głos. Także pismo jest późniejsze i pochodzi od żywego głosu, ponieważ litery alfabetu są tylko znakami oznaczającymi dźwięki” (R. Cantalamessa, *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009, s. 28).

³⁴² Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 16-17.

³⁴³ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 12.

³⁴⁴ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 16.

³⁴⁵ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 56.

³⁴⁶ Por. R. Cantalamessa, *Wejście na górę Synaj*, Warszawa 1996, s. 104-105.

³⁴⁷ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 16-17.

³⁴⁸ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 181.

³⁴⁹ Zob. Punkt Ewangelizacja i keryks niniejszej pracy (2.1.2.).

formę przepowiadania należy także dodać, że zadaniem głoszącego jest nie tylko głosić kerygmat, ale czynić to kerygmatycznie³⁵⁰.

Ważną sugestią, odnośnie głoszenia kerygmatu, jest ukazanie, że powinno się ono dokonywać na zasadzie naśladownictwa modelowego³⁵¹. Jak stwierdza Cantalamessa „musimy to dobrze zrozumieć, żeby nie popaść w oderwane od rzeczywistości rekonstruowanie apostołskiego przepowiadania. Po zesłaniu Ducha Świętego apostołowie nie poszli w świat, powtarzając w kółko i wyłącznie: «Panem jest Jezus!»»³⁵². Gdyby tak było, główna oś przepowiadania – czyli centrum kerygmatu – stała by się jedyną treścią, a w rzeczywistości jest ona obfitującym nośnikiem treści (formą kształtującą materię). Nie należy naśladować dosłownie mów św. Piotra czy św. Pawła, powtarzając te same słowa czy figury retoryczne, ale czynić to w sposób modelowy. Aby przepowiadanie kerygmatu zawsze było nowe i żywe, dlatego, że głoszone w otwartości na natchnienia Ducha Świętego i zinkulturowane do odbiorców. Forma kerygmatu to nie naśladowanie nawet najlepszego schematu, ale zrozumienie głównej idei oraz jej zaprezentowanie, aby doprowadzić do spotkania z Jezusem Zmartwychwstałym. I to jest cel głoszenia, by znając myśl przewodnią i logikę Dobrej Nowiny, tak przedstawić przesłanie, ażeby skutkowało wejściem w zbawczą relację.

Głoszenie kerygmatu tworzy przestrzeń, która staje się możliwością spotkania z żywym i działającym Jezusem³⁵³. Tak rozumiana rola kerygmatu polega na głoszeniu, które urzeczywistnia obecność zbawienia i prowadzi do jej przyjęcia. Wydaje się także, że jeśli forma pisana służy temu celowi też może być nazwana kerygmatem. Choć jest to o wiele trudniejsze, gdyż mamy wówczas do czynienia z tekstem, czyli keryksem nieożywionym, który wcale nie musi prowadzić do spotkania i zachwytu Jezusem. Jeśli jednak tak się dzieje, to można takie spisane przesłanie nazwać kerygmatem. Są nim bez wątpienia publikowane w formie pisemnej wystąpienia i rekolekcje ewangelizacyjne o. Cantalamessy³⁵⁴.

³⁵⁰ Więcej w tym temacie zob. punkt 2.1.2.1.

³⁵¹ Por. M. Zborowski, *Rola aklamacji „Jezus Panem” w teologii kerygmatycznej. Studium na podstawie twórczości o. Raniero Cantalamessy*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 453.

³⁵² R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 20.

³⁵³ Por. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 112.

³⁵⁴ Tak o jednej z prac o. Cantalamessy pisze G. Ryś: „autor nie prezentuje nam «książki» (nawet bardzo dobrej i pobożnej), ale raczej staje przed nami jako ten, który głosi kerygmat (*keryx*). Czyni to z wielką mocą, z ewangeliczną logiką, prostotą i pięknem (*via pulchritudinis*), w posłuszeństwie Słowu Boga zawartemu w Liście do Rzymian. Prowadzi nas przede wszystkim do spotkania z Chrystusem, a z Nim do spotkania z Bogiem OJCEM (to dopiero Dobra Nowina!) w Duchu Świętym (...). Ojciec Raniero głosi nam kerygmat jako nowinę Całego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Czyni to z odwagą, cytując niemal na jednym oddechu Marcina Lutra i Sobór Trydencki, prawosławnych pustelników i rzymskich papieży. Uświadamia nam jeszcze raz, że «pierwsze głoszenie» jest własnością całego Kościoła: jest nam dane jako narzędzie ewangelizacji, ale także prawdziwego ekumenizmu” (G. Ryś, *Przedmowa*, w: *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, R. Cantalamessa, Kraków 2014, s. 10). Tak więc prace włoskiego kaznodziei mogą być współczesnym *exemplum* kerygmatu pisemnego. Sam o. Raniero, o swojej roli, zapisał niegdyś takie słowa: „starałem się na tych stronicach spełnić rolę posłańca, który dotarłszy do jakiegoś miejsca, spieszy, aby przekazać najważniejszą wiadomość, jaką ma” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 37). Poza pozycjami o. Raniero

1.5.5. Przyczyny i skutki rozwoju rozumienia kerygmatu

W pierwotnym Kościele przekaz Ewangelii odbywał się za pomocą dwóch form: kerygmatu i katechezy³⁵⁵. W związku z tym proces szeroko rozumianej ewangelizacji można by przedstawić następująco: „najpierw jest posłanie przez Chrystusa, potem głoszenie. Z tego rodzi się wiara, a z wiary wezwanie, będące początkiem nowego życia”, później w obecności treści katechezy, to życie się rozwija i wzrasta w Kościele do miary daru Chrystusowego (por Ef 4,11-13). Zrozumienie tej kolejności i zachowanie jej jest podstawą prawidłowego funkcjonowania organizmu Kościoła. Widać to także w pierwotnym piśmiennictwie gdzie często stosowano podział na dwie części, na przykład w niektórych listach św. Pawła. Zaczynają się one częścią kerygmatyczną, aby w drugiej kolejności przejść do wykładu parenezy chrześcijańskiej. Proces przejścia od kerygmatu do wzrastania w wierze dzięki katechezie przenikał całą działalność Kościoła i był jego podstawą.

„Wiara jako taka rodzi się tylko w obecności kerygmatu”³⁵⁶. Ten fakt w sposób szczególny akcentuje włoski teolog, aby podkreślić absolutną niezastępowalność kerygmatu na drodze wiary. Kerygmat to głoszenie pierwotne, objawiające to, co Bóg zdziałał w Jezusie Chrystusie oraz urzeczywistniające łaskę zbawienia. Katecheza natomiast, zwana też nauczaniem, zawierała dalszy wykład prawd wiary i przekaz norm moralnych. Kerygmat rodzi do życia wiary i daje początek Kościołowi, katecheza podtrzymuje to życie w wierzących oraz umacnia i buduje Kościół.

Jednak istniejący jasny podział pomiędzy kerygmatem i katechezą znacząco ewoluuje w historii Kościoła. Ważna jest świadomość, jak to pierwotne i niezastąpione orędzie kerygmatu funkcjonowało oraz jak było stosowane na przestrzeni dziejów. Temu miała służyć analiza dokonana i będąca przedmiotem całego pierwszego rozdziału, a także ukazać pojmowanie materialno-formalne, rolę, miejsce i zastosowanie kerygmatu, a także jego relację do katechezy. Na koniec, w świetle nauczania o. Raniero Cantalamessa, warto zauważyć niektóre przyczyny i konsekwencje zmieniającego się rozumienia kerygmatu w historii. Jak stwierdza o. Raniero:

Cantalamessa, do współczesnych prób ogłaszania kerygmatu w sensie ścisłym, za pomocą formy pisanej zaliczyć można także: zob. K. Kralka, *Zacznij Nowe Życie. Czyli jak doświadczyć mocy Boga dziś*, Ząbki 2018; Kralka K., Kolberg A.M., *Prawda, wolność, życie*, Ząbki 2014; Olszewski M., *Kerygmat. Dotknij, zobacz, to Ja jestem*, Kraków 2016.

³⁵⁵ Głoszenie w pierwotnym Kościele, poza kerygmatem, obejmowało także nauczanie (didache) oraz pouczenia (didaskalia). Z czasem pojawia się też egzegeza Pisma Świętego i inne formy. Termin katecheza, użyty przez autora, obejmuje wszystkie te rodzaje wykładu prawd wiary, które istotowo są różne od kerygmatu. Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostoelskim*, Częstochowa 1989, s. 9-10; R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015, s. 248-252; R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 15-16; R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 183.

³⁵⁶ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 55.

„ideałem byłoby zachowanie na zawsze tej siły uderzeniowej”³⁵⁷ kerygmatu. Niestety różnica między kerygmatem, a katechezą, w szerszym ujęciu także z teologią, stopniowo się zacierała. Chrześcijaństwo zostało, poniekąd słusznie, uznane za mądrość i prawdziwą filozofię. Problem polegał jednak na tym, że zapomniano, iż „chodzi o «mądrość Bożą» (1 Kor 1,24), nie zaś o «mądrość świata» (1 Kor 1,20), a więc nieporównywalną z mądrością Platona i innych filozofów”³⁵⁸. W konsekwencji tego połączenia stopniowo, już w okresie starożytnym, zanika z chrześcijańskiego przepowiadania głoszenie „w Duchu Świętym” orędzia o mocy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i Jego panowania.

Zanik kerygmatu, który jest faktem, ma wielorakie przyczyny historyczne, teologiczno-praktyczne oraz duchowe. W tym miejscu wspomniane zostaną te, które rozpoznaje i nazywa o. Raniero Cantalamessa. Wśród nich należy zwrócić uwagę na szerokie tło zmian religijno-prawnych dokonujących się w IV wieku, a zwłaszcza uznanie chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim, rozwój Kościoła strukturalnego i znaczący wzrost liczby chrześcijan. To one w znacznej mierze wpłynęły „na głoszenie wiary, które zostało podporządkowane fenomenowi instytucjonalizacji. Tym, co podkreśla się najbardziej, gdy chodzi o wiarę, jest nie tyle początek, cud uwierzenia, co raczej kompletność i prawowierność tego, co składa się na wiarę. *Fides quae*, czyli rzeczy do wierzenia, dąży do uzyskania przewagi nad *fides qua*, to znaczy nad aktem wiary”³⁵⁹. Rozwijający się i ewangelizujący Kościół przestaje w pewnym momencie być mniejszością. „Nie odczuwa się już tak bardzo potrzeby pierwotnego wyboru, za sprawą którego staje się ktoś chrześcijaninem”³⁶⁰. Od ewangelizatora przechodzi się w etap nauczyciela, bo gdy wszystko wokół powoli staje się chrześcijańskie inaczej rozkłada się akcenty. Nie uwydatnia się indywidualnej decyzji wiary również w czasie chrztu, bowiem w schryścianizowanych społeczeństwach pojawia się praktyka chrztu niemowląt. Kontekst ten, choć sam w sobie dobry, zdecydowanie wpływa na zanik przepowiadania kerygmatu. Świat chrześcijański potrzebuje bardziej ugruntowania i organizacji życia w wymiarze społecznym, politycznym i religijnym.

Nowy kontekst przepowiadania, w którym większość odbiorców to ludzie ochrzczeni, którym przysługiwał swobodny dostęp do poznawania wiary oraz możliwość teologicznego zgłębiania treści głoszonych, wpływa na formę i rodzaj przekazu. Taka perspektywa przyczynia się do tego, że kerygmat staje się jedynie częścią katechezy. Stwierdzenia na temat Jezusa zmartwychwstałego i Jego panowania przedstawiane były jako wykład prawd wiary, a nie wydarzenie zbawcze i szansa osobowego spotkania ze Zmartwychwstałym. Zmienia się styl prezentacji tych treści, które odtąd głosi się jako naukę, a nie proklamacje najważniejszego

³⁵⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 60.

³⁵⁸ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 61.

³⁵⁹ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 62.

³⁶⁰ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 62.

przesłania. Dodatkowo, poza treściami kerygmatycznymi, przedstawiano również inne zagadnienia, w które ochrzczony powinien wierzyć i które powinien wyznawać³⁶¹. Utracono w ten sposób wyjątkowość oraz pierwszeństwo przesłania roli misterium paschalnego i jego egzystencjalnego przełożenia. Pierwotny kerygmat rozmył się w katechezie, tracąc swą moc i łaskę wzbudzania wiary oraz urzeczywistniania zbawienia.

Konsekwencją osłabienia kerygmatu była też utrata jego alternatywności wobec innych form przepowiadania. W związku z tym, nie miał on już racji bytu jako samodzielna forma przepowiadania. Obie przyczyny są ze sobą ściśle powiązane. Z jednej strony kerygmat traci swoją moc i nie stanowi już oddzielnej formy przekazu wiary, stając się częścią katechezy oraz wykładu wiary, a z drugiej właśnie dlatego, że kerygmat jest włączony do wykładu teologicznego traci swoją moc oddziaływania.

Zanik kerygmatu ma również podłoże duchowe, które można rozpatrywać w znaczeniu ogólnym, a także indywidualnym. Głoszenie orędzia dającego życie i rodzącego do żywej wiary wzmacnia i buduje Kościół, a także jest elementem walki ze złem i szatanem³⁶². Ma charakter egzorcystyczny, bowiem prowadzi do decyzji wyrzeczenia się szatana, a przyjęcia Jezusa jako Pana. Kerygmat jest ogłaszaniem królestwa Bożego i zbawienia w Jezusie oraz jako taki jest wprost walką z osobowym złem i jego panowaniem w świecie³⁶³. W takiej perspektywie brak kerygmatu lub jego osłabienie jako orędzia zbawczego³⁶⁴ służy do budowaniu antykrólestwa w tym świecie i działaniu szatana. Zawsze gdy nie głosi się Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie Zmartwychwstałym, w to miejsce wchodzi antykerygmat, czyli nauka szatana głosząca nieograniczoną wolność i panowanie człowieka. Indywidualne uwarunkowanie duchowe zaniku kerygmatu dotyka natury samego kerygmatu. Można powiedzieć, że kerygmat oparty na mądrości Bożej jest niewygodny, gdyż ogłasza Dobrą Nowinę i żąda posłuszeństwa wiary, nie

³⁶¹ „Jeśli powiemy tysiące rzeczy, wśród których także to, że «Panem jest Jezus», nie «przebije to serca», jak to miało miejsce w przypadku Piotra głoszącego po zesłaniu Ducha Świętego” (R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 64-65).

³⁶² Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, Częstochowa 1989, s. 41.

³⁶³ „Musimy (...) głosić Jezusa jako Pana. Szatan boi się tego ponad wszystko. Nie obawia się długich i uczonych wykładów na każdy temat, ale mówienia o Jezusie, głoszenia Jezusa jako Boga, obwieszczania Jego zwycięstwa i niezwyciężonej potęgi Jego Krwi (zaprawdę jest to kwas siarkowy wylany na jego skórę, co powoduje tak gwałtowną reakcję, której nie jesteśmy w stanie sobie nawet wyobrazić!). Diabeł szaleje z zazdrości wobec Jezusa, gdy słyszy głoszenie z wiarą, że «nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła» (Ap 19,7). Dlatego też to właśnie mamy głosić z całą prostotą, bez zbytnich ozdobników słownych. Przekazywać, iż «wszystko się wykonało», że wynik długiej batalii został ustalony i nie wróci już poprzednia sytuacja. Jedyńm słowem, mamy głosić, że Jezus jest Panem, gdyż wszystko zawiera się w tym słowie” (R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 78-79).

³⁶⁴ Urzeczywistnianie zbawienia i spotkanie z Jezusem Zmartwychwstałym dokonuje się nieustannie w rzeczywistości sakramentalnej, we wspólnocie Kościoła, w głoszonej Ewangelii. Zbawcza rola kerygmatu objawia się zwłaszcza w sytuacji kontaktu z ludźmi nieznanymi Jezusa lub takimi, którzy odeszli od wiary i Kościoła. Fakt ewolucji treściwej-formalnej kerygmatu i wynikające stąd niezauważanie jego niezbędnej roli w procesie nowej ewangelizacji lub jego deprecjonowanie i odrzucanie oraz wszelkie próby zastępowania go czymś innym stają się, zdaniem Cantalamessy, przejawem walki duchowej zmierzającej wprost do zaniku głoszenia kerygmatu w sensie ścisłym i osłabiania Kościoła.

argumentując. Zawiera w sobie zaproszenie do wiary i nie kontrolowania wszystkiego. Natomiast mądrość tego świata wolałaby, aby kerygmat był językiem bardziej dialektycznym, wyłożył swoje racje, przedstawił logiczną argumentację i badania, które go potwierdzają, żeby był otwarty na dyskusję. Jednym słowem jest to tendencja do przejęcia inicjatywy, do zapanowania i podporządkowania tego orędzia sobie. Wówczas nie będzie wymagać od człowieka posłuszeństwa (por. Rz 1,5), ale racji, którą można przyswoić i poznać ludzkim rozumem. Tylko, że wtedy to orędzie nie będzie już kerygmatem, tylko opanowaną przez człowieka gnozą, która jednak nie daje zbawienia.

W konsekwencji wyżej wymienionych przyczyn kerygmat stracił swoją zasadniczą tożsamość, cechy charakterystyczne i rolę³⁶⁵. Połączenie go z katechezą wpłynęło też na zmianę zawartości treściowej tego terminu i sposobów jego głoszenia. Kerygmat nadal dotyczył chrystologicznych misterii męki, śmierci i zmartwychwstania. Zmiana obejmowała jedynie sposób prezentacji tych treści oraz ich uzasadnienia i pogłębienia teologicznego. Charakter ogłaszający i autorytatywny został zamieniony na apologetyczno-teologiczny. W epoce patrystycznej rozszerzono jego treść, o czym była już mowa, i kerygmat stał się wykładem całego symbolu wiary, a później nazywano nim cały wykład katechetyczny i teologiczny. Kerygmat był całą teologią, bo cała teologia była Dobrą Nowiną. W ten sposób kerygmat zyskał bardzo szerokie ujęcie treściowe. Drugą ewolucją jaką stała się udziałem tego terminu było zrównanie go z funkcją przepowiadania w Kościele. Kerygmat staje się pojęciem szerokim również w znaczeniu formalnym. Nazywano nim każdą formę kościelnego przepowiadania, niezależnie od głoszonych treści. I tak na przestrzeni dziejów termin kerygmat, mający swoją bardzo konkretną treść i rolę, staje się terminem *sensu largo*, który niczym nie nawiązuje do swoich początków. Postępująca dewaluacja tego terminu wpływa na spore zamieszanie, które nie jest tylko teoretyczne, ale ma wymiar praktyczny.

Cantalamesa dokonując analizy rozwoju kerygmatu od Kościoła czasów apostoelskich, poprzez wszelkie jego przemiany i ich konsekwencje, dochodzi do ciekawych spostrzeżeń. Kerygmat jako orędzie budzące wiarę i urzeczywistniające zbawienie jest narzędziem ewangelizacji, dając możliwość dotarcia z Dobrą Nowiną do osób oddalonych lub nieznaną Jezusa. To jest jego pierwotne zadanie – prowadzić do osobowego i przemieniającego życie spotkania z Jezusem Zmartwychwstałym. De facto, w sytuacji Kościoła, którego członkowie są

³⁶⁵ Aby zobrazować, jak dalece zaszły zmiany w kerygmacie i pojmowaniu jego treści, Cantalamessa odwołuje się do aklamacji „Jezus jest Panem”. Na jej przykładzie wskazuje że „już w III wieku po Chrystusie tytuł «Pan» nie rozumie się w jego znaczeniu pierwotnym i uznaje się go za niższy od tytułu «Mistrz». Uważa się go za tytuł właściwy tym, którzy są nadal «sługami» i nie stali się «przyjaciółmi», dlatego odpowiada bardziej stanowi «lęku»” (R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 15). Takie rozumienie tytułu „Pan” stoi w absolutnej sprzeczności z Dobrą Nowiną o panowaniu Jezusa i jest odwróceniem porządku kerygmatu. Jest to negatywny przejaw utraty tożsamości pierwszego orędzia i jego funkcji zbawczej. Co więcej, przyczynia się do sceptycznego odniesienia do panowania Jezusa, stanowiąc na przyszłość przeszkodę w głoszeniu kerygmatu.

wierzący i zaangażowani, kerygmat również jest potrzebny, co zostanie jeszcze wykazane w dalszej refleksji. Jednakże, patrząc historycznie, wszędzie tam, gdzie nie było już potrzeby pierwszej ewangelizacji, a Kościół jako ugruntowany mógł skupić się na katechizacji, kerygmat albo zmieniał znaczenie, albo był pomijany.

Jednak szczegółowa analiza historyczna, wskazanie przyczyn i konsekwencji ewolucji kerygmatu, zestawienie i wyciągnięcie wniosków nie jest celem samym w sobie. Całość jest przygotowaniem do zasadniczej kwestii – jaka jest dziś generalna sytuacja Kościoła, ze względu na świat, w którym ma głosić Dobrą Nowinę? Czy jest mu bliżej do Kościoła z początków, konfrontującym się z światem pogańskim, obcym i wrogim wobec chrześcijaństwa, z przeważającą liczbą ludzi niemających osobistej relacji z Jezusem, czy raczej do Kościoła czasów pokonstantyniańskich czy średniowiecznych cieszących się absolutną dominacją religijną oraz całymi społeczeństwami wyznającymi wiarę w Chrystusa? I konsekwentnie, czy jego wiodącą rolą dziś jest głoszenie kerygmatu czy raczej szeroko rozumiane katechizowanie?³⁶⁶

Włoski teolog jest przekonany, że potrzeba dziś powrócić do kerygmatu w jego ścisłym rozumieniu, aby w sposób szczególny na nowo „dotarło do świata pozytywne orędzie zbawienia, to, które daje życie i zmienia serce sprawiając, że rodzi się nowy człowiek”³⁶⁷. Wymaga tego współczesny świat naznaczony sekularyzmem, neopogaństwem, kultem nauki i technologii z jej nieograniczonymi możliwościami, ateizmem, niczym nie różniący się od pogańskiego kontekstu, w którym Ewangelię głosili apostołowie³⁶⁸. Jeśli wtedy głoszenie pierwszego orędzia było skuteczną metodą ewangelizacji i przemiany świata, to wydaje się, że również dziś współczesne głoszenie Ewangelii będzie tym bardziej skuteczne i przekonujące im bardziej zbliży się do pierwotnej i kerygmatycznej formy³⁶⁹. Kerygmatu domaga się także obecna sytuacja Kościoła, którego zbawcze oddziaływanie i wprowadzanie w doświadczenie wiary jest coraz bardziej ograniczone. Zwiększa się liczba ludzi, którzy bardzo często nominalnie, ze względu na chrzest, są chrześcijanami i członkami Kościoła, ale nigdy nie spotkali osobiście Jezusa. Żyją jako ludzie niewierzący lub tkwiący mentalnościowo w Starym Testamencie. Głoszenie wymagań moralnych lub kwestii dogmatycznych niewiele zmieni w takim przypadku. Tylko kerygmat

³⁶⁶ Kościół wezwany jest, aby realizować wszystkie zadania zlecone Mu przez Chrystusa. Nie powinna mieć miejsca sytuacja zaniedbywania jednego zadania kosztem drugiego. Pytanie które stawia Cantalamessa jest raczej próbą ogólnej charakterystyki, czy jest to bardziej czas kerygmatu czy katechezy. Jakakolwiek odpowiedź nie jest jednocześnie przekreśleniem drugiej funkcji. Chodzi jedynie o odczytanie znaków czasu i w oparciu o nie właściwie wypełnienie posługi Słowa we współczesnym świecie.

³⁶⁷ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 17.

³⁶⁸ Szersze omówienie wymienionych w tekście zjawisk można odnaleźć w homiliach wygłoszonych przez o. Raniero Cantalamessę w czasie Adwentu 2010 roku. Zawarta w nich została diagnoza współczesnego kontekstu głoszenia Ewangelii i aktualnych wyzwań dla wiary. Zob. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 66-121.

³⁶⁹ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 109.

budzi wiarę tam „gdzie jej jeszcze nie ma lub gdzie obumarła”³⁷⁰ i jest elementem każdego przebudzenia jakie dokonuje się w obrębie Kościoła katolickiego i chrześcijaństwa w ogóle. Dlatego Cantalamessa podkreśla, że trzeba, aby w Kościele „to podstawowe przepowiadanie było przedstawione jasno i zwięźle przynajmniej raz nie tylko katechumenom, ale wszystkim, od kiedy większość współczesnych chrześcijan nigdy nie przeszła okresu katechumenatu. Głoszenie, że Jezus jest Panem, powinno zajmować honorowe miejsce we wszystkich najważniejszych chwilach chrześcijańskiego życia: podczas chrztu dorosłych, w kulcie eucharystycznym, w trakcie odnawiania przyrzeczeń chrzcielnych, w indywidualnych nawróceniach, leżąc u podstaw katechezy, grup biblijnych, modlitewnych, gdy trwają rekolekcje lub misje ludowe, jak również przy okazji pogrzebów. Zdaje się, że Bóg ponownie wzbudza głód i pragnienie przepowiadania, stanowiącego najradykałniejszą alternatywę względem fałszywych bożków i złudnej mądrości świata”³⁷¹.

Konieczność powrotu do kerygmatu w sensie ścisłym związana jest ze specyfiką współczesnego odbiorcy Ewangelii i świata, w którym żyje. Nie można jednak pozostać na ogólnych stwierdzeniach o współczesnym kontekście jako środowisku przeciwnym Dobrej Nowinie. Trzeba go dogłębnie poznać, zrozumieć, aby móc człowiekowi żyjącemu w XXI w. właściwie zinkulturować treści kerygmatu, jak i dostosować odpowiednią dla niego formę. Analizie współczesnego kontekstu głoszenia kerygmatu, wiele miejsca poświęca o. Raniero Cantalamessa, dlatego kolejny rozdział niniejszej pracy będzie traktował o tym zagadnieniu. Właściwa analiza rzeczywistości i umiejętność zaaplikowania do niej kerygmatu, jawi się jako jedno z ważniejszych wyzwań Kościoła obecnych czasów.

1.6. Kerygmat eschatologiczny

W nauczaniu o. Raniero Cantalamessy pojawia się także zupełnie inny rodzaj kerygmatu. To przepowiadanie można nazwać kerygmatem eschatologicznym lub kerygmatem przyszłości i nie jest to jedynie inny sposób nazwania czy wyrażenia pierwszego orędzia. Różnica dotyczy treści i czasu realizacji obietnic zawartych w przesłaniu. Centralnymi słowami oddającymi treść kerygmatu eschatologicznego są: „powróci”³⁷², „*marana tha*”³⁷³ i „wieczność”³⁷⁴. Kerygmat eschatologiczny jest Dobrą Nowiną dotyczącą przyszłości i zrealizowania się zapowiedzi powrotu Jezusa Chrystusa (por. Mt 23,42) oraz nowej ziemi i nowego nieba (por. Ap 21,1).

³⁷⁰ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 22.

³⁷¹ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 64.

³⁷² Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 22.

³⁷³ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 27.

³⁷⁴ Por. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 104-105.

Podobnie jak w przypadku pierwszego kerygmatu, kerygmat eschatologiczny jest głosem orędzia chrystologicznego, jednak obejmuje inne misteria z życia Chrystusa.

Kerygmat eschatologiczny, jak każdy kerygmat, jest rzeczywistością charytologiczną, objawia i udziela łaski. Eschatologiczne głosem obietnicy „błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa (Tt 2,13). Wyczekiwania Jego objawienia i wejścia w komunie z Tym, który za mnie umarł i zmartwychwstał (por. 2 Kor 5,15) ukierunkowuje na ostateczny cel życia człowieka, nadaje mu właściwy punkt odniesienia, a także dodaje nadziei w codzienności życia. Kerygmat eschatologiczny jest głosem łaski przemieniającej i uzdalniającej do przemiany życia ze względu na spotkanie z Jezusem. To dar Boga, aby z Nim przeżyć swoje życie i jednocześnie przygotowywać się nieustannie do tego najpełniejszego spotkania w wieczności. Błędem niezgodnym z mentalnością kerygmatu, wręcz postawą antykerymatyczną, byłoby odczytywanie Dobrej Nowiny o powrocie Jezusa jako przestrzeni do straszenia piekłem i karą czy pustego moralizatorstwa wzywającego do nawrócenia bez głoszenia i udzielenia łaski, aby przemiana ta mogła nastąpić. Kerygmat eschatologiczny jest radosnym głosem obiecanego spotkania z Jezusem uwielbionym. To łaska przemieniającego codzienność oczekiwania, a także Dobra Nowina stanowiąca źródło nadziei i siły na czas wzrastania.

Wymiar charytologiczny kerygmatu eschatologicznego, to przede wszystkim zapowiedź powrotu Jezusa Chrystusa, a także łaska uzdalniająca do życia w oczekiwaniu na to spotkanie. Ta druga staje się realna, już w chwili głoszenia, gdy przyjmuje się to orędzie z wiarą w przeciwieństwie do doświadczenia pełni zbawienia i zjednoczenia się z Bogiem w wieczności. I tu właśnie dostrzegalna jest druga zasadnicza różnica między kerymatem i kerymatem eschatologicznym. O ile, pierwsze orędzie urzeczywistnia w trakcie głoszenia obecność Jezusa Chrystusa w Duchu i jest łaską doprowadzenia do zbawczej relacji z Nim, o tyle orędzie eschatologiczne wyraża pewność Jego przyjścia w ciele uwielbionym, nie sprawiając tej łaski tu i teraz. Ten kerygmat z racji tego, że jego spełnienie jest wyczekiwane nosi również rysy kerygmatu prorockiego, czyli Dobrej Nowiny o tym, że Bóg spełni swoje obietnice w przyszłości.

Z niezrozumieniem istoty kerygmatu eschatologicznego, poza wspomnianym wyżej moralizatorstwem, związane jest także ryzyko oskarżenia o apokaliptyczne przepowiadanie końca świata. Jednak, gdy analizuje się jego istotę oraz treść nie można zgodzić się z takimi tezami. Kerygmat eschatologiczny to przepowiadanie na wskroś chrześcijańskie. „Dla przepowiadania apokaliptycznego liczy się, «kiedy» nastąpi przyjście Chrystusa, ono liczy dni i godziny; powstają przepowiednie fałszywych proroków o nadchodzącym końcu świata (...). Dla

przepowiadania eschatologicznego ważne jest to, że «to się stanie»³⁷⁵. Cechą charakterystyczną kerygmatu eschatologicznego jest wiara, stająca się niemal pewnością. Oparta jest ona na osobistym doświadczeniu wypełniania się Bożych obietnic i wiarygodności Słowa Bożego. Również przyjęcie pierwszego orędzia i wejścia w ten sposób w zbawczą relację z Bogiem, a więc doświadczenie wierności Boga oraz Jego skutecznego działania, jest podstawą w oparciu, o którą można wiarą przyjąć kerygmat eschatologiczny. W ten sposób pierwsze orędzie staje się fundamentem dla przyjęcia kerygmatu eschatologicznego. Oba orędzia, przy zachowaniu różnic je charakteryzujących, łączą się ze sobą i są zwiastowaniem sperancyjnym, proegzystencjalnym i soteriologicznym.

Podsumowując powyższe badania, dotyczące rozwoju rozumienia i stosowania kerygmatu, można stwierdzić, że zarówno jego forma³⁷⁶, jak i treść³⁷⁷ ulegały na przestrzeni wieków różnym przemianom. Wpływ na to miało wiele czynników. Przeprowadzona w tym rozdziale analiza wykazała, że biblijne rozumienie terminu kerygmat jako obwieszczenia, proklamacji, przekazania doniosłej wiadomości wpływającej na życie ludzi i radykalnie zmieniającej ich rzeczywistość ma swoje źródło w kulturze greckiej. Termin ten wyrasta z tego środowiska, tam jest stosowany i tam kształtuje się jego znaczenie, które oryginalnie nie przynależy do języka religijnego. Ten wymiar zyskuje dopiero na gruncie religii judaistycznej i chrześcijańskiej.

W czasach Starego Testamentu kerygmat był po pierwsze zwiastowaniem ukierunkowanym na nawrócenie, pokutę, a więc na powrót swym życiem i postępowaniem do Boga. Po drugie na ogłaszanie obietnicy nadejścia upragnionego Mesjasza. W obu przypadkach prorocy prowadzili ku Bogu i bliskiej z Nim relacji. Miała się ona realizować poprzez wierność oraz oczekiwanie na Jego nadejście. Wyjątkowym orędziem był kerygmat Jana Chrzciciela, w którym, poza kontynuacją nawoływania prorockiego, pojawia się element wskazania obiecanego Mesjasza. *Novum* staje się obwieszczenie obecności Bożej, a nie tylko jej zapowiadanie. Realizuje się ono również w przesłaniu głoszonym przez Jezusa Chrystusa, które jest uobecnianiem Boga i rzeczywistości zbawienia. Główną treścią Jego kerygmatu jest orędzie o królestwie Bożym, ale należy również zauważyć, że sam Jezus jest królestwem. Ponadto, to w Nim się ono realizuje oraz osiąga swoją pełnię. Dobrą Nowiną jest wydarzenie i Osoba Jezusa

³⁷⁵ R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, s. 145.

³⁷⁶ Pojmowana jako uroczysta proklamacja, słowo spisane, każde głoszenie Ewangelii i przekazywanie jej zagadnień, świadectwo życia, czy nawet niemi bądź nieożywni keryksi i ich przesłanie.

³⁷⁷ Od ściśle określonej zawartości do szeroko rozumianej teologii.

Chrystusa, dlatego kerygmat apostołów to nic innego, jak zwiastowanie tej boskiej oraz osobowej rzeczywistości zbawienia świata. Jezus umarł i zmartwychwstał. Jest Panem, Zbawicielem i Mesjaszem.

Okres patrystyczny przyniósł znaczące zmiany dotyczące treści jak również formy kerygmatu. Jego rozumienie, poza pierwszym zwiastowaniem Dobrej Nowiny o Jezusie, zyskało także wymiar całościowego wykładu prawd wiary. W ten sposób orędzie kerygmatu stało się pogłębionym przekazywaniem Ewangelii zawartej w nauczaniu Chrystusa i Kościoła. Takie ujęcie treściowe wpłynęło także na pojawienie się nowych form jego głoszenia, dowartościowano rolę przekazu pisemnego, czy wymiar świadectwa życia. Rozumienie kerygmatu w szerokim ujęciu materialno-formalnym, a więc jako tradycji wiary lub doktryny chrześcijańskiej przekazywanej na różne sposoby, przyjęło się i było praktykowane, a w związku z tym stale się pogłębiało w Kościele doby średniowiecza (z teologią uniwersytecką i nowymi formami kazań), czasów nowożytnych (z traktatami apologetycznymi, rozwojem doktryny, czy dekretami soborów i nauczaniem Kościoła). Tylko w sytuacjach misyjnych kerygmat oznaczał głoszenie „jądra”, czyli samej istoty Ewangelii, natomiast normalnie był po prostu przekazywaniem Ewangelii i nauczaniem wiary na każdym poziomie, od katechezy po uniwersyteckie rozważania. Kerygmat nie tyle stał się częścią katechezy lub teologii, co raczej był nauczaniem Kościoła, dogmatem oraz teologią.

Rozwój i poszerzanie treściowo-formalne kerygmatu na przestrzeni wieków doprowadziło do zaistnienia dwóch poziomów pojmowania tego orędzia – w sensie ścisłym oraz szerokim (formalnie, jak i materialnie). Kerygmat w sensie ścisłym to zawsze głoszenie zbawienia w Jezusie Chryście, prowadzące do żywej relacji z Bogiem, a także owocujące łaską zbawienia. Nazywane też jest pierwszym orędziem ukierunkowanym na ludzi niewierzących. Natomiast kerygmatem w sensie szerokim formalnie jest kaznodziejstwo, katecheza oraz cała działalność duszpastersko-pastoralna. W tym ujęciu podkreśla się bowiem, że kerygmat to każda czynność przepowiadania Ewangelii w Kościele. Jeśli Kościół coś głosi (przepowiada w formie ustnej), to jest to kerygmat. Jednakże najszerszym podejściem jest ujęcie kerygmatu w sensie szerokim materialnie. W nim kryterium stanowi treść, a więc jeśli dotyczy ona tematyki wiary i Ewangelii, bez względu na formę jej komunikowania, to jest to Dobra Nowina, czyli kerygmat. Taka tendencja prowadzi w konsekwencji do nazwania każdej działalności Kościoła kerygmatem, gdyż każda jego aktywność w jakiejś mierze związana jest z treściami wiary.

Taki stan rozwoju rozumienia rzeczywistości kerygmatu doprowadził na początku XX wieku do pojawienia się tendencji powrotu do pierwotnego i biblijnego, to jest ścisłego, rozumienia kerygmatu. Ruch odnowy kerygmatycznej podkreślał nieprzystawalność tematów poruszanych w Kościele do ludzkiego życia, silne przeintelektualizowanie nauczania (czyli

kerygmatu w sensie szerokim), a w związku z tym spadek zrozumienia i zainteresowania kwestiami wiary. Ponowne zastosowanie prostego pod względem treści i formy przepowiadania Ewangelii związane było także ze zwiększającą się liczbą osób niewierzących. Nie chodziło już o każdą mowę o Bogu (dogmat, teologia), ale mowę samego Boga (kerygmat). Dokonana analiza rozwoju rozumienia kerygmatu wykazała, że powrót do pierwszego orędzia dokonywał się oddolnie – poprzez wspólnoty i ruchy religijne, głoszące kerygmat w sensie ścisłym i żyjące jego treściami. Jak również odgórnie – czyli drogą refleksji teologicznej dokonanej w ramach teologii kerygmatycznej, jak i nauczania Magisterium Kościoła. Bowiem każdy z trzech ostatnich papieży wskazywał na niezbędność pierwszego głoszenia Ewangelii dla wiary i zbawienia człowieka.

W istniejącą tendencję powrotu do ścisłego rozumienia kerygmatu wpisuje się również o. Raniero Cantalamessa. Z jednej strony sam głosi kerygmat, a z drugiej dokonuje on refleksji dogmatyczno-pastoralnej nad tą rzeczywistością. Dla niego kerygmat to głoszenie przede wszystkim dwóch faktów chrystologicznych – śmierci oraz zmartwychwstania Jezusa, podkreślając jednocześnie, że zostały dokonane „za” i „dla” człowieka. Te wydarzenia są źródłem zbawienia oraz jako takie należy je głosić zawsze i w pierwszej kolejności. Włoski teolog porównuje kerygmat do ziarna, punktu rozpoczynającego, podziemnej skały, chrystologicznego credo, ikony, jądra, serca, krzyku, lemiesza i przebudzenia. Wszystkie te obrazy podkreślają, że kerygmat w sensie ścisłym jest orędziem, w którym jest życie, które tego życia udziela, wprowadzając w zbawczą relację z Jezusem w Kościele. Jest to łaska, która urzeczywistnia królestwo Boże. Ponadto, dla osób trwających w zbawczej relacji z Jezusem, o. Cantalamessa wskazuje na rzeczywistość kerygmatu eschatologicznego. Ten, który umarł i zmartwychwstał powróci. To źródło nadziei ma uzdalniać do przeżywania swojej codzienności w świetle tego ostatecznego spotkania z Jezusem Chrystusem. Kerygmat w sensie ścisłym jest zwiastowaniem Jezusa, Jego uobecnieniem w mocy Ducha. Natomiast kerygmat eschatologiczny jest proklamowaniem obietnicy Jego powrotu. Jej pewność opiera się na osobowej relacji oraz doświadczeniu Zbawiciela już w czasie pierwszego głoszenia Ewangelii. Wiarygodność pierwszego zwiastowania prowadzi do ufności spełnienia się nadziei kerygmatu eschatologicznego (por. Rz 8, 24-25).

Na koniec należy podkreślić, że główne przesłanie Ewangelii, jakim jest zbawienie w Jezusie Chrystusie, niezmiennie od czasów apostoelskich, aż do czasów współczesnych zajmuje centralne miejsce w życiu i nauczaniu Kościoła. Z niego czerpie moc oraz trwałość. Przeprowadzona analiza wykazała, że na przestrzeni wieków treść jak również forma kerygmatu oraz jego rozumienie ulegało zmianie, ale nie rzeczywistość zbawienia, czy łaska prowadząca ludzi ku Bogu.

2. Kerygmat w dobie nowej ewangelizacji

Pierwszy rozdział, który przedstawia historyczny i teologiczny aspekt rozwoju rozumienia rzeczywistości kerygmatu na przestrzeni wieków, przyniósł ogólny zarys wiedzy o tym szczególnym rodzaju głoszenia, jego formach, modelach prezentowania treści, jak również niezbędne dla jego właściwego rozpoznania i zastosowania podziały i dookreślenia. Przedstawiona została także analiza rozbudowy zawartości semantycznej kerygmatu, uwarunkowana przez zmieniające się tło historyczne, społeczno-polityczne i religijne. Bez wątplenia można stwierdzić, że pierwsze orędzie, niezależnie od różnych przeobrażeń, nieustannie przynależy do bogactwa dóbr duchowych Kościoła i pełni swoją rolę w każdym czasie i kontekście.

Pierwotny Kościół, w początkowej fazie głoszenia Ewangelii, mając za swoich odbiorców ludzi nieznających Jezusa Chrystusa i Dobrej Nowiny przez Niego przyniesionej, głosił kerygmat i wprowadzał w zbawczą oraz przemieniającą relację z Bogiem w Kościele. Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie, Panu i Zbawicielu była istotą przekazu dla tak określonego adresata Ewangelii. Jednak wraz z upowszechnianiem wiary malała liczba ludzi nieznających Ewangelii. Zewangelizowany, schryistianizowany świat nadal potrzebował zbawczego orędzia, ale na zupełnie innym poziomie i głoszonej w innym, niż dotąd wymiarze. Wtedy to, w sposób całkiem naturalny, priorytet został przesunięty na działalność duszpasterską, zapewniającą wzrost w wierze i świętości tym, którzy usłyszeli i przyjęli Dobrą Nowinę, zaś poprzez sakramenty stali się członkami Kościoła. Zmiana odbiorcy orędzia Ewangelii, z ludzi niewierzących i nieznających Jezusa na ludzi w zdecydowanej większości wierzących, wpłynęła na zmianę sposobu i przepowiadanych treści. Świat zewangelizowany potrzebował bardziej pogłębienia treści prawd wiary, ich uzasadnienia teologiczno-filozoficznego, a także pogłębienia rozwoju duchowego, moralnego i doktrynalnego, bardziej niż zbawczej mocy budzącej do wiary i łaski pierwszego nią zachwyty.

Kerygmat nadal funkcjonował w życiu Kościoła, ale w zdecydowanej większości, w swym szerokim ujęciu, będąc częścią nauczania katechetycznego, wykładem teologicznym lub przepowiadaniem kaznodziejskim. Jedynym wyjątkiem były obszary misji i kolejne momenty ewangelizacji, w których główną rolę odgrywało orędzie o Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Wobec powyższego, w tym rozdziale, warto zwrócić uwagę właśnie na te momenty w historii Kościoła, w których powraca się do ścisłego rozumienia kerygmatu, aby odkryć dlaczego i kiedy potrzebne jest takie jego zastosowanie. Dzięki analizie szczególnych ożywień ewangelizacyjnych, dokonanych przez o. Raniero Cantalamesse, uprzedzająco można stwierdzić, że powrót do kerygmatu w sensie ścisłym, związany jest zawsze z koniecznością

wprowadzenia człowieka lub grupy ludzi w zbawczą i egzystencjalnie doświadczalną relację z Bogiem. Jej brak jest czynnikiem wywołującym powrót do pierwotnej ewangelizacji. Dlatego, w sytuacji pojawienia się ludzi, którzy nie znają Jezusa Chrystusa i Dobrej Nowiny o zbawieniu, ponownie rozpoczyna się głoszenie podstawowego orędzia dającego życie.

To historyczne *résumé*, ma jedynie przygotować zasadniczą część oraz cel tego rozdziału, jakim jest odkrycie roli i znaczenia kerygmatu w dobie nowej ewangelizacji. Zawarte w tytule dookreślenie „doba nowej ewangelizacji” można scharakteryzować za pomocą dwóch kryteriów: będą to zupełnie nowi adresaci orędzia ewangelicznego oraz nieprzychylny kontekst w jakim przyjdzie go głosić. O ile na przestrzeni dziejów adresatami kerygmatu były osoby, które nie słyszały o Ewangeli i Jezusie oraz nie trwały w zbawczej relacji z Nim, o tyle, w dobie nowej ewangelizacji, adresatem będzie człowiek ochrzczony, który formalnie jest członkiem Kościoła, słyszał o Jezusie, zna podstawowe treści Ewangelii, ale nie wierzy i żyje jako obojętny albo nawet wrogo nastawiony wobec chrześcijaństwa. Podobna rzecz będzie dotyczyła kontekstu głoszenia Ewangelii. W historii ewangelizacji zwykle pojawiał się on wraz z jakimiś większymi zmianami, na przykład z upadkiem Cesarstwa Zachodniorzymskiego i następującymi później wędrówkami ludów lub nowymi odkryciami, czy to kontynentów, czy obszarów wcześniej niezewangelizowanych. Kontekst dla ewangelizatorów zawsze stanowi konkretne wyzwanie, jako rzeczywistość nowa, wymagająca, nierzadko zachowawcza, niechętna lub nawet wrogo nastawiona wobec chrześcijaństwa. Jednak w przypadku kontekstu współczesnego, właściwego dobie nowej ewangelizacji, nie tylko spełnione są wszystkie dotąd wymienione kryteria, ale dodatkowo charakteryzuje się on także zradykalizowaniem i systemowym występowaniem przeciw chrześcijaństwu i Bogu w ogóle oraz otwartą walką z tymi rzeczywistościami i własnymi religijno-filozoficzno-kulturowymi wizjami świata, człowieka i zbawienia. Cantalamessa, charakteryzując współczesny kontekst, w którym należy głosić Dobrą Nowinę, mówi o negocjowaniu Boga i oferowanego przez Niego zbawienia oraz tworzeniu alternatywnych wobec nich propozycji w wymiarze materialnym i doczesnym, a także kreowaniu wizji świata bez Boga.

W świetle powyższego, nie dziwi pojawienie się kolejnego zrywu i ożywienia ewangelizacyjnego. Ponownie sytuacja danej epoki i jej wpływ na życie ludzi, zwłaszcza w wymiarze religijnym, jest impulsem do podjęcia działań, gdyż, jak pisze Jan Paweł II, „nie możemy być spokojni, gdy pomyślimy o milionach naszych braci i siostr, tak jak my odkupionych krwią Chrystusa, którzy żyją nieświadomi Bożej miłości. Dla każdego wierzącego, tak jak i dla całego Kościoła, sprawa misji winna być na pierwszym miejscu, ponieważ dotyczy

wiecznego przeznaczenia ludzi i odpowiada tajemniczemu i miłosiernemu planowi Bożemu”³⁷⁸. Ta soteriologiczna motywacja pogłębia potrzebę zanalizowania zagadnienia ewangelizacji i jej rodzajów, a także ukazania jej związku z kerygmatem. Znajduje się w niej także uzasadnienie dla szczegółowej analizy współczesnego kontekstu, aby skutecznie dotrzeć z orędziem Ewangelii do człowieka XXI wieku. Kerygmat jako główna treść przekazu w dobie nowej ewangelizacji, wzbudzający wiarę, ma na nowo pociągnąć człowieka ku Chrystusowi i zachwycić go Ewangelią. Fenomen tego orędzia charakteryzuje zdolność do odpowiedzi na tkwiące w człowieku pytania, a także wcielania się i przemiany rzeczywistości oraz sprawiania obecności Bożej. Fakt ten Cantalamessa ukazuje jako fundamentalny wobec wyzwań kontekstu „doby nowej ewangelizacji”. Niezastąpiona rola kerygmatu sprawia, że należy pogłębić jego teologię i zabezpieczyć przed czynnikami, które mogą udaremnić i pozbawić go owej skuteczności i mocy. W tym celu zostanie przedstawiona analiza zagrożeń pierwszego orędzia.

Cantalamessa, charakteryzując zsekularyzowany świat XX i XXI wieku, odwołuje się do obrazu norweskiego malarza Edvarda Muncha pod tytułem: *Krzyk*. Opisuje, że, na tym obrazie znajduje się „człowiek na moście, na czerowanawym tle, z rękami dokoła głowy i z ustami szeroko otwartymi, wydający krzyk – o którym natychmiast wie się, że – jest to wołanie niepokoju i strapienia, krzyk pusty, bez słów, tylko dźwięk. Wydaje mi się – stwierdza Cantalamessa – że jest to najtrafniejszy opis sytuacji współczesnego człowieka, który zapomniał o krzyku pełnym treści, którym jest kerygmat i który przez to znalazł się w sytuacji pustego krzyczenia wynikającego z lęku egzystencjalnego”³⁷⁹. To porównanie posłuży za motyw przewodni niniejszego rozdziału oraz wpłynie na jego złożoną z trzech paragrafów, strukturę. W pierwszym zostanie przedstawiony krzyk radości, rodzący do życia i przynoszący zbawienie, czyli kerygmat, ukazany w perspektywie dzieła ewangelizacji. Prezentacja ta obejmować będzie zarówno wymiar historyczny (w sposób szczególny cztery fale ewangelizacji), a także zakres terminologiczny, z emfazą na charakterystykę nowej ewangelizacji i rolę kerygmatu w tej rzeczywistości. Tej prezentacji towarzyszyć będzie również namysł nad osobą keryksa, zwłaszcza w perspektywie kerygmatycznego uzdolnienia do posługi. Drugi paragraf, będzie opisem przyczyn współczesnego krzyku egzystencjalnego, krzyku pustego i pozbawionego nadziei. Owa charakterystyka, dokonana w oparciu o rozważania teologiczne włoskiego kapucyna, zawierać będzie współczesne wyzwania podzielone na dwa zagadnienia. Zjawisko negacji lub zastępowania Boga i daru zbawienia, a także rzeczywistość licznych konsekwencji wynikających z narzucania „świata bez Boga”. Analiza współczesnego kontekstu, zostanie połączona z próbą zaaplikowania do niego przesłania kerygmatu. Potencjał tego orędzia i jego

³⁷⁸ RMi 86.

³⁷⁹ R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 58.

nadprzyrodzony charakter zdają się zawierać odpowiedź na problemy egzystencjalne współczesnego świata i człowieka. To w kerygmacie objawia się życie silniejsze od śmierci i zbawienie, wypełniające każdą pustkę. Dlatego właśnie rola kerygmatu we współczesnym, zsekularyzowanym świecie, wydaje się być niezastąpiona. W tym fragmencie pracy zostanie także wskazana potrzeba umiejętnego dobierania treści kerygmatacznych do konkretnych sytuacji. Na koniec, w trzecim paragrafie, zostaną zebrane zagrożenia kerygmatu, czyli takie czynniki dogmatyczne i pastoralne, które mogą krzyk rodzący do nowego życia uczynić kolejnym pustym wołaniem współczesności. Opis tych zagrożeń jest przejawem teologiczno-duszpasterskiej troski o Cantalamessy, aby nie zniweczyć łaski kerygmatu.

2.1. Ewangelizacja i kerygmat

Nieprzerwanie od czasów apostołskich, zadanie głoszenia Dobrej Nowiny i docierania z orędziem o zbawieniu w Jezusie Chrystusie jest podstawowym celem istnienia oraz działalności Kościoła. Misja ewangelizacyjna jest jego zasadniczą właściwością, gdyż jak zauważa papież Paweł VI „Kościół jest dla ewangelizacji”³⁸⁰. Jest to jego powołanie, a także podstawowe posłannictwo ustanowione i uroczyście wyrażone przez Jezusa w nakazach misyjnych (Mk 16,15; Mt 28,19-20). Kościół realizuje to zadanie, pośród zmieniających się uwarunkowań historycznych, społecznych, kulturowych czy politycznych, w każdej epoce starając się dotrzeć z orędziem Ewangelii do wszystkich ludzi.

Ewangelizacja jest szeroko rozumianą działalnością Kościoła, poprzez którą głosi on światu Ewangelię. Nie ogranicza się tylko do jednej formy czy sposobu, ale jest ona wielowymiarowym zaangażowaniem, obejmującym różne czynności oraz inicjatywy. W związku z tym, można wyliczyć wiele rodzajów i aspektów ewangelizacji. Dogłębne studium tej rzeczywistości nie jest przedmiotem tej pracy, niemniej jednak istotne jest, ze względu na podjęty temat, wskazanie tych przestrzeni, w których ewangelizacja łączy się z głoszeniem kerygmatu. Jest to celem tego paragrafu, jak również wyeksponowanie tych momentów w historii ewangelizacji, w których w sposób szczególny powracano do pierwszego orędzia jako wiodącego zadania, jednocześnie czyniąc refleksję nad jego rolą w danych okolicznościach i nad powodami ponownego powrotu ku temu przepowiadaniu. Tym rozważaniom towarzyszyć będzie również refleksja nad osobą keryksa. Zwiastun Dobrej Nowiny zostanie ukazany najpierw w kontekście historycznym, na poszczególnych etapach ewangelizacji, a później zaprezentowana zostanie, wynikająca z przesłania kerygmatu, jego charakterystyka, niezależna od fal ewangelizacji. Na koniec, dopełnieniem swoistej analizy dotyczącej kerygmatu i keryksa

³⁸⁰ EN 14.

będzie także analiza pojęcia ewangelizacji oraz jego rozumienia w teologii na przestrzeni wieków. Dzięki temu zostanie wskazany szczególny rodzaj ewangelizacji, który jest nieodłącznie związany z kerygmatem. Zarówno droga refleksji historycznej, jak i terminologicznej, zostanie zaprezentowana w oparciu o nauczanie Kościoła, współczesny dorobek teologiczny i rozważania o. Raniero Cantalamessa.

2.1.1. Cztery fale ewangelizacji

Dokonując refleksji nad zagadnieniem ewangelizacji, o. Raniero Cantalamessa odchodzi od klasycznego i szczegółowego analizowania działalności ewangelizacyjnej Kościoła w poszczególnych epokach historycznych. Nie skupia się także na omawianiu najbardziej znanych i świętych ewangelizatorów. Zamiast tego proponuje, aby skoncentrować uwagę tylko na pewnych momentach historii, w których misja głoszenia Ewangelii nabierała nowego przyspieszenia i większego zapału. Kryterium więc to szczególne ożywienie ewangelizacyjne, a celem takiej analizy jest wyodrębnienie powodu je wywołującego. W tak zakreślonej myśli pastoralno-historycznej, włoski teolog wyróżnia cztery etapy, nazywając je również, falami ewangelizacji³⁸¹. Obejmują one następujące cezury czasowe: okres od I do III wieku, następnie od VI do IX wieku, jako kolejny wskazuje wiek XVI, a czwarty etap przypada na obecny czas, czyli XX i XXI wiek³⁸². Warto podkreślić, że na wszystkich tych etapach głównym przesłaniem jest orędzie kerygmatu, mimo że czynnikiem wyboru bywały zupełnie inne kryteria. Ponadto, skutkiem takiej analizy i klasyfikacji będzie także odkrycie charakterystycznych zmian towarzyszących kolejnym falom, czyli ożywieniom ewangelizacyjnym.

Opis wszystkich etapów ewangelizacji poprzedza Cantalamessa egzegezą przypowieści o sianiu ziarna oraz ziarnku gorczycy z Ewangelii według św. Marka. „Mówił dalej: «Z królestwem Bożym dzieje się tak, jak gdyby ktoś nasienie wrzucił w ziemię. Czy śpi, czy czuwa, we dnie i w nocy nasienie kiełkuje i rośnie, on sam nie wie jak. Ziemia sama z siebie wydaje plon, najpierw źdźbło, potem kłos, a potem pełne ziarnko w kłosie. A gdy stan zboża na to pozwala, zaraz zapuszcza się sierp, bo pora już na żniwo». Mówił jeszcze: «Z czym porównamy królestwo Boże lub w jakiej przypowieści je przedstawimy? Jest ono jak ziarnko gorczycy; gdy się je wsiewa w ziemię, jest najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi. Lecz wsiane wyrasta i staje się większe od jarzyn; wypuszcza wielkie gałęzie, tak że ptaki powietrzne gnieźdzą się w jego cieniu»” (Mk 4, 26-32). Wyjaśnienie tych przypowieści, w odniesieniu do rzeczywistości

³⁸¹ *ondata* (wł.).

³⁸² R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 5-6.

ewangelizacji, staje się kluczem do dalszego zrozumienia analizy o. Raniero. Dlatego, pokrótce, przytoczone zostaną najważniejsze spostrzeżenia jego interpretacji.

W przypowieści o zasiewie, siewcą ziarna jest keryks. Jest on odpowiedzialny za czynność posiania, gdyż ziarno, jak słusznie stwierdza włoski teolog, nie znajdzie się w ziemi o własnych siłach. Jednak po jego zasianiu kończy się rola keryksa. Życie, jak również dalszy rozwój i owocowanie nie zależą już od niego ponieważ czy śpi, czy czuwa, wzrost daje jedynie Bóg (por. 1 Kor 3,6). W tej przypowieści, według o. Cantalamessy, ziarnem jest kerygmat. Tę interpretację wzmacnia przypowieść o ziarnku gorczycy, które, choć najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi, staje się ogromnym drzewem. Podobnie jak kerygmat, choć jest pierwszą i najmniejszą z form przepowiadania Jezusa Chrystusa, to jednak z niego wyrastają kolejne i tylko on zawiera w sobie pierwotny ładunek życia. Co więcej, kerygmat to podstawowe orędzie, w którym głosi się nie siebie, ale Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, który jest Panem (por. 1 Kor 1,23), a cechą tego orędzia jest uobecnianie Tego, którego się głosi. W skutek tego, włoski kapucyn utożsamia ziarno także z Osobą jedyne Zbawiciela. To Chrystus jest „zasiewany” podczas zwiastowania pierwszego orędzia. Ostatnim elementem przypowieści, na którym koncentruje swoją uwagę o. Raniero jest gleba, którą według niego, jest świat i żyjący w nim człowiek. Tak jak różne są rodzaje gleby i różne środki, które podejmuje się, aby na danej roli skutecznie posiać ziarno, tak samo różnorodną glebą jest świat z jego mentalnością. Zarówno zasiew ziarna, jak i głoszenie kerygmatu, wymaga poznania gleby. Stąd wniosek, że każde głoszenie powinno być poprzedzone wcześniejszą analizą rzeczywistości, aby dokonać inkulturacji formy przekazu niezmiennej treści, do możliwości i warunków odbiorców. Warto także podkreślić, że rola czy zadanie gleby polega na przyjęciu ziarna i daniu odpowiednich warunków na jego wzrost i owocowanie, jednak, jak podkreśla kapucyn, cały życiodajny potencjał znajduje się w ziarnie, nie w glebie. Reasumując, kluczowe dla analizy poszczególnych etapów ewangelizacji dokonywanej przez włoskiego teologa są trzy elementy: siewca, ziarno i gleba.

Charakterystyka etapów ewangelizacji będzie składała się z opisu dwóch czynników zmiennych: gleby rozumianej jako przestrzeni ewangelizacji i siewcy, którym jest keryks. Wszak czynnikiem wywołującym nowe ożywienie ewangelizacyjne jest powstanie nowych okoliczności, jakiejś grupy ludzi lub specyficznego kontekstu, w którym należy głosić od podstaw Dobrą Nowinę. To *novum* warunków i miejsca do ewangelizowania, pociąga za sobą potrzebę powołania odpowiadającego tym nowym perspektywom keryksa. Te dwa elementy staną się przedmiotem bliższej analizy. Natomiast niezmiennym elementem pozostaje ziarno, czyli orędzie kerygmatu. Jest ono elementem wspólnym wszystkich wyróżnionych przez

Cantalamesę etapów ewangelizacji, które można także nazwać etapami ewangelizacji kerygmatycznej.

2.1.1.1. Gleba i siewca pierwszej fali (I-III w.)

Gleba

Świat, w którym przyszło głosić pierwszym ewangelizatorom, był rozwinięty pod wieloma względami, zarówno intelektualnie, technicznie, kulturowo, jak i religijnie. Cywilizacja starożytna opierała się na wiedzy i filozofii greckiej, a także na autorytecie prawa rzymskiego. Obejmowała świat sztuki, architekturę, technikę wojskową oraz handel. Co więcej, zarówno Grecy jak i Rzymianie cenili sobie literaturę, sztukę retorską oraz przywiązywali wagę do władzy, uznania i pieniędzy. Dla porównania, należy stwierdzić, że chrześcijaństwo, w swym załączku, nie miało nic, co mogło by się równać z potęgą i rozwojem tego świata. Z pozoru było skazane na niepowodzenie. Starożytność była także na wskroś religijna. Praktykowana i wyznawana wiara, w świecie będącym obszarem pierwszej ewangelizacji, zasadniczo dzieliła się na świat politeistycznej religii grecko-rzymskiej oraz monoteistycznej religii żydowskiej. Obie były od samego początku wrogo nastawione wobec chrześcijaństwa, traktując je albo jako sektę, albo jako wyznanie naruszające obowiązujący układ kulturowo-polityczny i zakłócający porządek społeczny³⁸³. Racje polityczne i religijne stały się również powodem licznych sankcji, a nawet prześladowań chrześcijan. Chrześcijaństwo i głoszona w pierwszych wiekach Dobra Nowina stające w opozycji wobec świata starożytnego, który dążył do ich wykluczenia. Całkowite odrzucenie, negacja, konflikt, aż do prześladowań włącznie stanowią swoistą glebę dla pierwszego zasiewu Ewangelii.

Istotną cechą tego okresu jest także całkowity brak znajomości Jezusa Chrystusa przez ówczesny świat. Poza grupą ewangelizatorów oraz ludzi żyjących w Ziemi Świętej w czasie publicznej działalności Jezusa, starożytność nie знаła jedyne go pośrednika między Bogiem, a ludźmi (por. 1 Tm 2,5). Dlatego misją pierwotnego Kościoła było zanie sienie Dobrej Nowinie o Jezusie Chrystusie Synu Bożym (por. Mk 1,1) do każdego miejsca i do każdego człowieka na ziemi. Przez to, po raz kolejny, misja ta zdaje się przerastać możliwości przepowiadających. Z jednej strony konfrontacja z potęgą cywilizacji starożytnej, z drugiej zaś, z obejmującym cały ówczesnie znany świat obszarem misji. Warto jednak podkreślić, że ogrom zadania i nieznajomość Chrystusa przez świat, była raczej przesłanką mobilizująca i dynamizująca misję Kościoła. Co więcej, owo zadanie zakładało konieczność przekraczania siebie. Cantalamessa mówi o dwóch barierach jakie musieli na początku przełamać pierwsi głosiciele Jezusa. Bariere

³⁸³ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003, s. 32-33.

ekskluzywizmu narodowego, by otworzyć się na głoszenie dla innych narodów, a także barierę ekskluzywizmu religijnego, by wyjść z Dobrą Nowiną poza kontekst wyznania żydowskiego, czy monoteistycznego. Misja zlecona przez Jezusa ma bowiem charakter uniwersalny i każdy wezwany jest do zbawczej z Nim relacji.

Siewca

Pierwsze ożywienie ewangelizacyjne, które przypada na czas początków Kościoła i obejmuje okres od I do III wieku, nie jest okresem jednorodnym pod kątem głosicieli Słowa. Przez dwa stulecia Ewangelia była głoszona przez naocznych świadków wydarzeń z życia Jezusa i ich uczniów. Pierwszymi keryksami byli apostołowie, bliższe grono 72 uczniów (por. Łk 10,1), zapewne także 120 braci przebywających w Wieczerniku w czasie wyboru następcy Judasza (por. Dz 1,15-22). W gronie pierwszych keryksów znalazł się także św. Paweł, wybrany na świadka w zupełnie inny sposób niż pozostali (por. Dz 9,1-6). Rozwój i gorliwość tego okresu, jak wskazują dokumenty, wyrażała się też w tym, że każdy ochrzczony i przyjmujący wiarę w Jezusa stawał się jednocześnie uczniem i misjonarzem. I to jest cecha charakterystyczna tego etapu. Jak pisze Cantalamessa, przez pierwsze dwa wieki po Chrystusie, najwięcej ludzi nawraca się poprzez oddolną ewangelizację i indywidualne kontakty personalne, związane czy to z handlem, czy wojskiem, czy też innym wykonywanym zawodem³⁸⁴. Świadectwo życia pierwszych chrześcijan było tak wyróżniające się, że ich obecność w świecie wystarczała, aby inni chcieli przyłączyć się do Kościoła. Poza ludźmi ewangelizującymi w miejscach swojego życia byli także tacy, którzy całe swoje życie poświęcili temu jednemu zadaniu. Wśród nich, w pierwszej kolejności, apostołowie, uczniowie Pańscy, o których wspominają Dzieje Apostolskie, a także ich uczniowie. Didache, pismo z pierwszego wieku, wspomina także o wędrownych prorokach i nauczycielach³⁸⁵. Siewcy Słowa tego okresu w prosty sposób głosząc Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, dając świadectwo jego działania, a także ukazując Go swoim życiem, przemieniali życie ludzi i oblicze świata.

Drugi okres, pierwszego etapu ewangelizacyjnego, przypada na III wiek po Chrystusie. Oddolna ewangelizacja została w tym czasie bardziej usystematyzowana i scentralizowana. Wpływ miał na to duży wzrost liczby chrześcijan, ale także pojawiające się gdzieniegdzie błędy i wypaczenia. Głównymi keryksami byli odtąd biskupi, a także delegowani przez nich prezbiterzy oraz nauczyciele. Mimo koordynacji odgórnej, misja ewangelizacyjna, nadal pozostawała pełna zapалу oraz gorliwości, przynosząc ogromne owoce. Przybywało wyznawców Jezusa, a ci którzy

³⁸⁴ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 9.

³⁸⁵ Por. *Didache*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. W. Zega, Kraków 2010, s. 38-40.

już nimi byli, mogli pogłębiać swoją wiarę dzięki katechezom i komentarzom świętych biskupów i Ojców Kościoła.

Dodatkowo, według Cantalamessy, w analizie pierwszego etapu ewangelizacji istotne jest, aby zwrócić uwagę na niezwykłą wiarę pierwszych chrześcijan, i to z kilku powodów. Po pierwsze, wejście na drogę chrześcijaństwa nie wiązało się wówczas z żadnymi korzyściami społecznymi czy ekonomicznymi, jak będzie to miało miejsce w późniejszych epokach. Wręcz przeciwnie, w czasach pierwotnego Kościoła, wiara w Jezusa nierzadko pociągała za sobą wiele negatywnych konsekwencji, w tym także niebezpieczeństwo utraty życia. Nie była to więc decyzja nic nieznacząca, taka jak wszystkie inne, lecz z całą pewnością będąca kwestią życia i śmierci, zarówno w wymiarze duchowym, jak i doczesnym. Podjęcie decyzji wiary wpływało na całe życie człowieka. Po drugie, należy zwrócić uwagę na wiarę osób przepowiadających słowo Boże. Cechą charakterystyczną prawdziwych keryksów była wtedy, ale jest także dziś, ich wierność przepowiadanej treściom oraz niezachwiana pewność w ich prawdziwość i zbawczą moc. Wielu z nich oddało za nie swoje życie, a większość była gotowa je oddać. Nie za idee czy teorię, ale za Jezusa Chrystusa, którego głosili. Drugi aspekt wiary pierwszych głosicieli dotyczy ufności, że głoszenie kerygmatu jest wystarczające wobec mądrości świata. Ta ufność rozciąga się także na skuteczność misji w obliczu tak wielkiego wyzwania. Siewca słowa ma siał, a owocność misji powierza Bogu. Na tym polega wejście w mentalność Bożej mądrości. I to w tym zaufaniu Bogu należy upatrywać sukcesu, jakim był fakt, iż Ewangelia dotarła do granic ówczesnego świata, a Jezus mimo prześladowań był głoszony przez swych wyznawców³⁸⁶.

2.1.1.2. Gleba i siewca drugiej fali (VI-IX w.)

Gleba

Świat w okresie drugiej fali ewangelizacji, to czas najazdów plemion barbarzyńskich, upadku Cesarstwa rzymskiego na Zachodzie oraz walki o terytorium i nowe granice pomiędzy powstającymi królestwami³⁸⁷. Wpływa to na obniżenie poziomu rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego. Europa nie jest już heterogeniczna strukturalnie i organizacyjnie, ale tworzy szereg niezależnych organizmów, struktur państwowych i ośrodków władzy. Na początku średniowiecza nie jest też jednolita pod względem etnicznym, ekonomicznym i kulturowym, choć w tym ostatnim przypadku, z czasem, głównie za sprawą działalności Kościoła ten obszar ulegnie ujednoczeniu. Wraz z upadkiem Cesarstwa zachodniorzymskiego kończy się pewna

³⁸⁶ Zob. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 11-17.

³⁸⁷ Zob. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, Warszawa 1993, s. 189-213.

epoka kulturowa i wizja dotychczas znanego obrazu świata, ukształtowanego w rzeczywistości grecko-rzymskiej.

Pomimo zaistniałych zmian i nastania nowego kontekstu głoszenie Ewangelii pozostaje najważniejszym zadaniem Kościoła, ale łączy się także, niejako z konieczności, z innymi wyzwaniami tego czasu. Kościół tworzy więc kulturę, rozwija naukę, ale także pracuje u podstaw, uczy czytać, pisać, pracować na roli, zakłada szkoły, opiekuje się chorymi. Proces ewangelizacji, a więc niesienia światła Chrystusa, łączy się z procesem edukacyjnym, czyli niesieniem światła nauki i kultury. W tym okresie oba zadania pozostają ze sobą ściśle połączone. Wyzwaniem, poza podnoszeniem poziomu cywilizacyjnego, będzie także chrystianizacja wsi. O ile w miastach Kościół funkcjonował w miarę dobrze, a chrześcijaństwo było systematycznie ugruntowywane, to wieś pozostawała pogańska, z dużą ilością praktyk magicznych i zabobonów. Nawet jeśli wcześniej chrześcijaństwo dotarło tam z Dobrą Nowiną, to szybko nastąpił powrót do poprzednich obyczajów. Nową sytuacją była także obecność barbarzyńców, przybyłych do Europy w wyniku wędrówek ludów. Również oni byli adresatami orędzia zbawczego, w związku z czym istniała konieczność znalezienia właściwej formy dotarcia do nich z przesłaniem Ewangelii. Faktem jest, że niektórzy z nich zetknęli się już z Kościołem i byli ochrzczeni, co jednak nie zwalniało keryksów ze znalezienia porozumienia na płaszczyźnie kulturowo-językowej, aby nadal prowadzić działalność ewangelizacyjną, a później katechetyczną. Misja ewangelizacyjna obejmuje wszystkie osoby nie znające Jezusa i Jego Ewangelii. W czasie drugiego ożywienia ewangelizacyjnego, przełamana zostaje kolejna bariera, tym razem głoszenia wobec cudzoziemców i obcych przebywających na „naszym” terenie.

Siewca

Drugie ożywienie ewangelizacyjne związane jest ze szczególną działalnością mnichów. Ze względu na szczególną formę ich życia, która wpisuje się w kontekst ówczesnego świata i odpowiada jego potrzebom, to właśnie oni stają się protagonistami tej fali ewangelizacji. Przed wszystkim klasztory mnichów były miejscami rozwijania nauki i przekazywania wiedzy, zarówno teologicznej, jak i fachowej, związanej z życiem zwykłych ludzi. To mnisi uczyli uprawy roli, osuszania bagien, budowy domów, prowadzenia ogrodów i wielu podobnych czynności. Przy ich klasztorach powstawały też pierwsze szkoły. Byli więc doskonałymi osobami do przekazywania orędzia Ewangelii, przy jednoczesnym kształceniu, co było niezbędne w tamtym czasie. Dodatkowo należy zauważyć, że reguła życia oparta na dewizie *ora et labora* sprzyjała rozwijaniu innowacyjnych sposobów i metod ewangelizacji, jak chociażby przetłumaczenie Biblii czy ksiąg liturgicznych na języki ewangelizowanych ludów. Zadania takie wymagały czasu, wiedzy oraz otwartości na Boże natchnienia.

Kolejnym walorem mnichów, ważnym ze względu na dzieło ewangelizacji, jest ich życie we wspólnocie oraz zdolność do tworzenia nowych klasztorów. Ich sieci, którymi w tamtym czasie pokryła się Europa, zapewniały kontynuację misji ewangelizacyjnej i ugruntowanie wiary po ogłoszeniu Dobrej Nowiny. Nawet jeśli keryks opuszał dany teren, aby udać się w kolejną podróż misyjną, to z reguły, na terenie dotychczas objętym jego działaniem, pojawiali się bracia z jego wspólny i kontynuowali dzieło³⁸⁸. Była to przemyślana strategia chroniąca z jednej strony przed szybkim powrotem do praktyk pogańskich, a z drugiej przed marnowaniem dotychczasowego wysiłku keryksa. Wspólnota mnichów stanowiła wsparcie modlitewne, stwarzała większe możliwości działania, a przede wszystkim dawała zaplecze do kontynuowania rozpoczętych dzieł ewangelizacyjnych.

Cantalamessa podkreśla również niezwykle cenną dla ewangelizacji, ale i każdej aktywności duszpasterskiej, ciszę w życiu mnichów. Jest ona przebywaniem w Bożej obecności, napełnianiem się Słowem Bożym oraz wsłuchiowaniem się w natchnienia Ducha Świętego. Stanowi ona porę odpoczynku po ewangelizowaniu, a jednocześnie jest czasem bezpośredniego przygotowania do kolejnej misji, gdyż to w ciszy rodzi się pragnienie głoszenia Ewangelii. Pod tym względem życie mnichów było doskonałym połączeniem kontemplacyjnego i aktywnego stylu życia, ciszy modlitwy i dynamiki przepowiadania. Cisza była też niezbędna, aby wsłuchać się w to co i w jaki sposób Bóg pragnie powiedzieć. Była więc twórczym namysłem nad przygotowaniem treści głoszenia, jak i formy ewangelizacji. Dlatego właśnie wyciszenie jest niezbędnym elementem ewangelizacyjnego dzieła, opartego nie na ludzkiej wiedzy i możliwościach, ale na Bożym prowadzeniu. Mnisi, czerpiąc z przebywania z Bogiem w ciszy, zdumiewali trafnością treści i formy, a także dostosowaniem przykładów oraz poziomu do swoich odbiorców. Pełni gorliwości głosili światu Ewangelię, nawet za cenę wielu wyrzeczeń i ofiary z własnego życia.

2.1.1.3. Gleba i siewca trzeciej fali (XVI w.)

Gleba

Rok 1492 był początkiem kolejnego ożywienia ewangelizacyjnego. Odkrycie przez Europę „nowego świata” stało się impulsem do głoszenia Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, ludziom na innym kontynencie. Jest to kolejny raz, kiedy trzeba było zanieść Dobrą Nowinę do ludzi nieznających Jezusa i nieświadomych daru Jego zbawienia. Trzecia fala, to czas ewangelizacji obu Ameryk, co wiązało się z przekroczeniem oceanu i głoszeniem kerygmatu w zupełnie nowym i nieznanym dotąd świecie. Na tym polegało

³⁸⁸ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 29.

przełamanie kolejnej bariery w dziele ewangelizacji, które dokonało się właśnie w czasie trzeciego ożywienia.

Ludność Ameryki Północnej i Południowej, co zrozumiałe przy tak rozległym terytorium, stanowiła zbiór różnych organizmów plemiennie-państwowych. Prezentowały one różny poziom rozwoju cywilizacyjnego, przy czym cechą wspólną było życie zgodne ze środowiskiem naturalnym, co sprzyjało rozwojowi kultury agrarnej i oparcia na niej życia społecznego, kulturowego i religijnego. Obszar ten charakteryzował się różnorodnymi lokalnymi wierzeniami związanymi z magią i szamanizmem, występuje również animizm, manizm, pojawiają się fetysze oraz talizmany, a także wielobóstwo związane z naturą i płodami ziemi. Często władca danego ludu był uważany za bóstwo, zaś wiele plemion praktykowało składanie ofiar bogom, również z ludzi. Napotkana na tamtym terenie ludność wykształciła swoje systemy nawadniania pól, uprawy roli, hodowli bawełny, agawy i innych przywożonych później do Europy produktów, takich jak na przykład ziemniaki. Wysoki poziom rozwoju osiągnęły chociażby cywilizacje Azteków czy Majów. Podziwiać można było konstruowane przez nich piramidy schodkowe, sztukę, opracowane kalendarze czy samą organizację państw. Na nieco niższym poziomie żyły plemiona indiańskie w Ameryce Północnej. Kontekst „nowego świata”, to także wyzwanie w postaci nauki języków używanych przez zamieszkujących te terytoria ludzi.

Sporym utrudnieniem dla dzieła ewangelizacji był fakt, że kontynent amerykański był jednocześnie podbijany i kolonizowany³⁸⁹. Co więcej, chrześcijaństwo traktowane partykularnie przez konkwistadorów, często było narzucane siłą i stanowiło jeden ze sposobów podporządkowywania sobie ludności. W takiej sytuacji o wiele trudniej głosiło się Ewangelię łaski i wolności, a religia chrześcijańska w sposób oczywisty negatywnie kojarzyła się z działaniami najeźdźców z Europy. Jednak, mimo tej przeciwności, udało się ugruntować wiarę w Jezusa na tych terenach. Ciekawe spostrzeżenie dodaje w tym temacie o. Raniero, wskazując, że Europa razem z wiarą chrześcijańską przekazała Ameryce również swe podziały w tej kwestii. Chrześcijaństwo Ameryki stało się katolickie na południu i protestanckie na północy, co było dość wiernym odbiciem europejskiej sytuacji³⁹⁰.

Siewca

W sytuacji odkrycia „nowego świata”, pojawiła się potrzeba nowych ewangelizatorów, którzy będą w stanie głosić Dobrą Nowinę w zupełnie nieznanym dotąd kontekście. Pionierami stają się w tej sytuacji zakonnicy, wywodzący się z franciszkanów, dominikanów, jezuitów czy

³⁸⁹ W tym kontekście warto zapoznać się z relacją hiszpańskiego dominikanina i biskupa Bartolome de Las Casas, który jako uczestnik hiszpańskich wypraw do Ameryki, opisuje działania kolonizatorów wobec lokalnej ludności. Zob. B. de Las Casas, *Krótki relacja o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988.

³⁹⁰ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 37.

augustianów³⁹¹. Na tym etapie ewangelizacji misja głoszenia kerygmatu w sposób szczególny naznaczona jest radykalizmem, wyrażającym się porzuceniem wszelkich zabezpieczeń. Wypływając do Ameryki, keryksi zostawiali swój zakon, ojczyznę i znane im sposoby życia oraz ewangelizowania. Podejmowali decyzję, że chcą głosić Jezusa Chrystusa za wszelką cenę, poświęcając samych siebie, szukając nowatorskich metod przekazu wiary, motywowani miłością do jedyne Zbawiciela, a także troską o zbawienie żyjących tam ludzi³⁹². Wielu zakonników zostało podczas tej misji męczennikami.

Ta szczególna sytuacja ewangelizacji na kontynencie amerykańskim, wymagała inwencji twórczej, a także znalezienia języka oraz metody dotarcia do tamtejszych ludów i zrozumienia ich zwyczajów. Najbardziej oryginalnym pomysłem na ewangelizację były redukcje (*reductio* – przyprowadzenie), czyli wybrane i bezpieczne osady, gdzie zakonnicy przyprowadzali do wiary i Kościoła. Przebywali oni tam z ludźmi, starając się ich poznać oraz zrozumieć, uczyli ich pracy na roli, wykonywania rzemiosła czy łowiectwa ryb. Było to również miejsce, gdzie przekazywali im europejskie osiągnięcia nauki i techniki oraz uzdalniali do samodzielnego prowadzenia redukcji. Jednak najważniejszym celem redukcji była funkcja chrystianizacyjna, przyprowadzająca do Jezusa, mimo, że pełniły one również role cywilizacyjną i kulturową. Co więcej, redukcje stanowiły swego rodzaju azyl i przestrzeń bezpieczeństwa dla ludzi w nich żyjących, nierzadko wykorzystywanych przez kolonizatorów. Misjonarze stwarzając poczucie bezpieczeństwa oraz dzieląc życie z ludnością, misjonarze mogli ukazywać piękno Ewangelii w codzienności. Zakonnicy byli też, właściwymi w tym czasie i kontekście, świadkami Jezusa i

³⁹¹ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3, Warszawa 1989, s. 11; R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 42.

³⁹² Duży wpływ na taką motywację miało rozumienie starożytnej zasady *extra Ecclesiam nulla salus*. Istniejące wówczas eksplikacje tego aksjomatu zasadniczo przyczyniały się do podjęcia misji ewangelizacyjnej. Najbardziej ekskluzywistyczne było wyjaśnienie, które przyjmowało, że osoby pozostające poza Kościołem, nie mogą być zbawione. Czymś naturalnym, w sytuacji odkrycia nowego kontynentu i ludzi żyjących bez chrztu i wiary, jest konieczność zaniesienia im Ewangelii, wynikająca z troski o zbawienie tych ludzi. Istniały także mniej radykalne poglądy stwierdzające, że można pozostawać poza Kościołem, nie z własnej winy i w konsekwencji nie być pozbawionym daru zbawienia. Jednak nawet taka sytuacja, zdaniem autorów tego poglądu, nie zwalnia z obowiązku głoszenia ludziom nie znającym Jezusa Dobrej Nowiny. Nie wchodząc w szczegółową ocenę i analizę teologiczną, rozwijającego się na przestrzeni dziejów rozumienia zasady *extra Ecclesiam nulla salus* wywodzącej się już od Orygenesisa i Cypriana, należy zauważyć wielkie zatroskanie o zbawienie drugiego człowieka, które charakteryzowało keryksów trzeciego etapu ewangelizacyjnego. Wydaje się, że właśnie taka motywacja powinna stać u podstaw każdej ewangelizacji. Głosić kerygmat z miłości do drugiego człowieka, pragnąc jego zbawienia. Jednocześnie będąc gotowym wiele poświęcić, mając świadomość i doświadczenie tego, czym jest zbawienie wysłuchane przez Jezusa. Więcej na temat rozwoju zasady *extra Ecclesiam nulla salus* zob. F. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Respons*, New York 1992; B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2010; K. Krzemiński, *Czy rzeczywiście nie ma zbawienia poza Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem?*, „Studia Pelplińskie” 33 (2002), wyd. specjalne, s. 359-380; J. Kracik, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, „Znak” 468 (1994) s. 22-32; K. Kaucha, *Zasada „extra Ecclesiam salus Nulla” w świetle dokumentu Chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo a religie: dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999, s. 147-155; R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 129-155.

Jego keryksami z innego powodu. Ich ślub ubóstwa i niewykorzystywania ekonomicznego ludzi odróżniał ich znacząco od świeckich kolonizatorów, dla których odkrycie „nowego świata” było okazją do szybkiego i łatwego wzbogacenia się. Ubogi keryks, żyjący razem z tamtejszymi ludźmi oraz przynoszący Dobrą Nowinę, ale nic nie zabierający, stawał się wiarygodnym świadkiem i wzorem życia Ewangelią.

Taka postawa, jak również świadectwo życia zakonników, były oddolnym przyciąganiem ludzi do Jezusa i ukazywaniem sensu religii chrześcijańskiej. W przeciwieństwie do narzucanego odgórnie przez kolonizatorów systemu prawd wiary, działalność ewangelizacyjna dawała zakorzenienie, wynikające z osobistej relacji z Jezusem, świadectwa życia ewangelizatorów oraz praktykowania wiary na co dzień. Prawdziwymi keryksami nie można nazwać łamiących wolność kolonizatorów, ale tych, którzy szanując wolność głoszą Dobrą Nowinę i ukazują ją swoim postępowaniem. Głosząc Jezusa, który ku wolności wyswobadza (por. Ga 5,1), nie można czynić tego na drodze gwałtu i pozbawienia wolności. Takie chrześcijaństwo nie będzie nigdy prawdziwe i nie zakorzeni się na dłużej w sercu człowieka.

2.1.1.4. Gleba i siewca czwartej fali (XX-XXI w.)

Gleba³⁹³

Ostatnia fala ewangelizacyjna, którą opisuje o. Cantalamessa, przypada na przełom XX i XXI wieku. Jest to współczesny, zsekularyzowany i postchrześcijański świat³⁹⁴. Jego cechami charakterystycznymi są: skrajny materializm, scjentyzm, ideologie negujące Boga (a w zamian proponujące świeckie zbawienie), relatywizm, wojujący ateizm, kult rozumu, czy pieniądza. Żyjący w takim świecie człowiek jest coraz bardziej pragmatyczny, nastawiony na zysk oraz używanie życia. Dąży do samorealizacji, żyje tu i teraz, często bezrefleksyjnie i obojętnie. Liczy na rozwój nauki i techniki, który ma mu przynieść odpowiedzi na wszelkie bolączki jego życia. Jednak konsekwencją takiej wizji świata jest wielkie zagubienie człowieka, który coraz częściej sam nie wie kim jest, jaki jest jego początek oraz czy istnieje jakiś sens i cel jego egzystencji. Obecny, zsekularyzowany, wysoce rozwinięty technologicznie oraz kulturowo, a także opływający w bogactwa świat, który obwieszcza, że wszystko jest możliwe i osiągalne, stawia na swoją samowystarczalność. Boga uznaje za niepotrzebnego i ograniczającego wolność. Czwarta fala ewangelizacyjna przypada więc na okres ogromnego postępu cywilizacyjnego, w którym świat i człowiek utracił zdolność do życia w harmonii z Bogiem, tym samym pozbawiając możliwości zrozumienia samego siebie.

³⁹³ Zagadnienie będzie szerzej omówione w drugim paragrafie tego rozdziału. W tym miejscu zostanie przedłożony jedynie pewien jego zarys, niezbędny dla spójnego i logicznego zaprezentowania wszystkich etapów ewangelizacji.

³⁹⁴ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 54.

Współczesny kontekst zdecydowanie nie sprzyja rozwojowi rzeczywistości wiary człowieka. Prądy antyreligijne, podbudowane filozoficznie i naukowo, ośmieszają oraz zwalczają wszelkie przejawy pobożności i wiary człowieka, a także upowszechniają klimat obojętności religijnej, propagując mentalność sekularystyczną jak również postawy agnostycyzmu czy ateizmu³⁹⁵. Sytuacja ta nie pozostaje bez wpływu na ludzi wierzących³⁹⁶. W wymiarze eklezjalnym mamy do czynienia z powstaniem nowej grupy. Stanowią ją ci, którzy formalnie stali się członkami Kościoła przez chrzest, ale nigdy nie poznali osobiście Jezusa Chrystusa. Wiara jest dla nich jedynie tradycją i zbiorem przykazań. Ludzi tych można określić mianem nominalnych chrześcijan lub ochrzczonych pogan, bo choć mają oni udział w godności chrześcijańskiej i są częścią mistycznego Ciała Chrystusa, to jednak żyją jak ludzie obojętni i niewierzący, z dala od Kościoła i sakramentów. Wiara nie stanowi żadnego punktu odniesienia w ich życiu³⁹⁷. Należy zaznaczyć również, że liczba takich chrześcijan nieustannie wzrasta, a jednocześnie przybywa także tych, którzy tracą wiarę i porzucają Boga. Cantalamessa dla zobrazowania tej tendencji przytacza przypowieść Jezusa o zagubionej owcy (zob. Łk 15, 1-7). Konstatuje jednak, że dziś tylko jedna owieczka ze stu zostaje przy swoim pasterzu Jezusie, w owczarni jaką jest Kościół, a pozostałe dziewięćdziesiąt dziewięć oddala się od wspólnoty³⁹⁸. Drugą grupą, oddającą klimat współczesnego świata w kwestii wiary i religii, są ludzie, którzy w ogóle nie słyszeli Dobrej Nowiny. Jak stwierdza w jednej ze swych encyklik Jan Paweł II: „liczba tych ludzi, którzy nie znają Chrystusa i nie należą do Kościoła, stale wzrasta, a od zakończenia Soboru niemal się podwoiła”³⁹⁹. Ten fakt papież dostrzega już w 1990 roku, odkrywając jednocześnie pewien paradoks. W dobie globalizacji, Internetu i niemal natychmiastowego dostępu do każdej informacji, nadal istnieją ludzie, którzy nie słyszeli głoszonego z mocą kerygmatu i nie poznali Jezusa Chrystusa. Istnienie obu grup ludzi nominalnych chrześcijan, żyjących jako osoby niewierzące, jak również osób, które ani razu nie słyszały Ewangelii i nie znają Jezusa jest cechą charakterystyczną współczesnego świata.

Siewca

W czwartym etapie ewangelizacji, wobec wyzwań związanych z kontekstem współczesnego świata i tendencji w nim panujących, w sposób szczególny wezwani do głoszenia

³⁹⁵ Por. B. Ferdek, *Duchowość jako interioryzacja dogmatu*, „Studia Gnesnensia” XXXI (2017), s. 21.

³⁹⁶ Zob. M. Kowalczyk, *Zagrożenia wiary w dobie nowego ateizmu*, w: *Współczesne zagrożenia wiary*, red. J. Moskałyk, Poznań 2015, s. 48-53.

³⁹⁷ Podobnego opisu adresata orędzia nowej ewangelizacji dokonał ksiądz profesor Stanisław Dyk. Wskazuje on na trzy cechy charakterystyczne takiego odbiorcy. Według niego są nimi: „brak żywej wiary (osobowej relacji z Bogiem), utrata więzi z Kościołem, życie poza perspektywą Ewangelii” (S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretne wyzwanie*, Gubin 2015, s. 51).

³⁹⁸ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 63.

³⁹⁹ RMi 3.

kerygmatu są ludzie świeccy⁴⁰⁰. W przeszłości laikat był nazywany uśpionym olbrzymem, stanowiąc największą (ilościowo) część Ciała Chrystusowego, która pozostawała uśpiona i bierna, ponieważ przyporządkowano jej jedynie rolę odbiorcy w Kościele⁴⁰¹. Dziś natomiast dostrzega się pilną potrzebę przebudzenia laikatu i uaktywnienia złożonych w nich charyzmatów, co zostało wyrażone najpierw podczas Soboru Watykańskiego II, a później ponowione słowami „idźcie i wy do mojej winnicy” (por. Mt 20,4.7), w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*. Ojciec Raniero Cantalamessa, charakteryzując laikat, stwierdza, że „świeccy są, w pewnym sensie, energią atomową Kościoła, na poziomie duchowym. Bowiem człowiek zdobyty przez orędzie Ewangelii, żyjący obok innych, może «zarazić» kolejne dwie osoby, a te z kolei, mogą przekazać Dobrą Nowinę kolejnym czterem”⁴⁰². W ten sposób, oddolnie, Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie może dotrzeć do dużej ilości osób, na zasadzie reakcji łańcuchowej. Świeccy, którzy doświadczyli zbawienia w Jezusie Chrystusie i stają się żywymi świadkami, mają do odegrania na obecnym etapie historii, decydującą rolę w docieraniu ze światłem Ewangelii do współczesnego świata.

„Świecki charakter” laikatu jest swoistą predyspozycją, której potrzebuje w obecnym czasie Kościół, aby dotrzeć z orędziem Dobrej Nowiny, do tych, którzy odeszli od wiary, jak i do tych, którzy nigdy nie słyszeli o Jezusie⁴⁰³. Owa potrzeba wynika z ograniczonych możliwości Kościoła w docieraniu do takich osób. Nie sprzyja temu też antyreligijny klimat współczesności, niwelujący potrzebę konfrontowania wątpliwości i pytań, z którymi zmagają się ludzie w związku z Bogiem czy wiarą. W takiej sytuacji, to właśnie wierni świeccy, mogą być w ich otoczeniu świadkami Ewangelii i głosicielami Jezusa. Charakter świecki oznacza w pierwszej kolejności życie w świecie – bycie pośród ludzi oraz codziennych spraw i obowiązków rodzinnych, zawodowych, ekonomicznych, zdrowotnych i wielu innych. Jednak jest to życie naznaczone światłem wiary, a więc różniące się stylem jego przeżywania. Wierzący ludzie żyją w tym świecie, ale pozostają nie z tego świata (por. J 15,19). Zanurzeni w wolę Bożą i słuchanie Jego słowa, stają się ewangeliczną solą, światłem lub zaczynem przemiany. Człowiek wierzący ma promieniować wiarą, nadzieją, miłością prowokującą pytania⁴⁰⁴. Jego świadectwo życia ma prowadzić do świadectwa słowa i uzasadnienia nadziei, którą nosi w sobie (por. 1 P 3,15). Styl życia wierzącego w świecie ma być formą ewangelizacji i przygotowaniem do bezpośredniego

⁴⁰⁰ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 62.

⁴⁰¹ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 15-16.

⁴⁰² Zob. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 60-65.

⁴⁰³ Por. J. Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*, Lublin 2003, s. 373-374.

⁴⁰⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, [15].

głoszenia kerygmatu⁴⁰⁵. Ma żyć tak, aby móc go ogłosić. Świecki charakter oznacza więc, że świat, a w nim także sprawy i obowiązki, które się na niego składają, są polem i narzędziem działania wiernych, aby ogłosić Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie. Aby tak się stało, wierni świecy powinni szukać królestwa Bożego i zajmować się sprawami ziemskimi na równi z innymi ludźmi, jednak powinni czynić to po bożemu. Jakakolwiek forma alienacji nie służyły Ewangelii. Jak czytamy w adhortacji *Christifideles laici* chrzest i jego konsekwencje nie odrywają świeckich od świata⁴⁰⁶.

Zadanie głoszenia kerygmatu przez ludzi świeckich, a wcześniej ich wyjątkowy styl życia w świecie, ma swoje źródło i uzasadnienie w rzeczywistości sakramentalnej. Potwierdzają to liczne dokumenty kościelne od czasu Soboru Watykańskiego II, definiując kim są świeccy, jakie jest ich powołanie, zadania, charyzmaty, a także, odkrywając niezastąpioną obecność w Kościele i ich godność jako członków Ludu Bożego. Inicjują w ten sposób współczesny namysł teologiczny nad rzeczywistością laikatu. Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium*, a za nią także adhortacja *Christifideles laici* definiuje ludzi świeckich jako „wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie”⁴⁰⁷. W adhortacji napisano także, że świeccy są latoroślami, które dzięki łasce sakramentów trwają w Chrystusie oraz nie tylko należą do Kościoła, ale również są Kościołem⁴⁰⁸.

Źródłem dynamizmu i powołania ludzi świeckich są sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, a w sposób szczególny pierwszy z nich. Chrzest czyni każdego człowieka nowym stworzeniem w Chrystusie (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17). Udziela mu także łaski bycia synem Bożym w Jednorodzonym Synu Jezusie Chrystusie, czyni członkiem Ciała Chrystusowego, czyli Kościoła, a także namaszcza go Duchem Świętym, wypełniając świętą obecnością Boga⁴⁰⁹. Dzięki temu każdy ochrzczony jest świątynią Ducha Świętego. Ponadto, przyoblekając się w Chrystusa i stając się Synami w Synu, świeccy otrzymują udział w potrójnym urzędzie Chrystusa kapłańskim, królewskim i prorockim. Użyty w tym kontekście przez konsytuacje *Lumen Gentium* „swoje sposoby uczestnictwa” świeckich w tym potrójnym zadaniu, zostaje doprecyzowany i wyjaśniony przez Sobór i kolejne dokumenty Magisterium

⁴⁰⁵ Por. K. Parzych, *Dialog – jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, s. 96-97.

⁴⁰⁶ Por. ChL 15.

⁴⁰⁷ KK 31, ChL 9.

⁴⁰⁸ Por. ChL 9.

⁴⁰⁹ Por. ChL 11-13.

Ecclesiae. Nie chodzi bowiem o ogólne znaczenie tych funkcji, ale konkretne ich zaaplikowanie do życia i powołania laikatu. Będą one obejmowały również zadanie głoszenia kerygmatu.

Jezus kapłan nieustannie ofiarowuje siebie w Eucharystii dla zbawienia świata. Dlatego wierni świeccy uczestniczą w godności kapłańskiej, gdy wszystkie „ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2,5)”⁴¹⁰. Chodzi więc o złączenie życia człowieka świeckiego oraz wszystkiego co je stanowi, z Jezusem i razem z nim ofiarowywania całej swej egzystencji Bogu.

Funkcja królewska, to zadanie służenia królestwu Bożemu i rozszerzania Go w historii. Świeccy uczestniczą w tej roli poprzez „duchową walkę, ażeby pokonać w sobie królestwo grzechu (por. Rz 6,12), a następnie poprzez dar z siebie, aby w miłości i sprawiedliwości służyć Jezusowi, który jest obecny we wszystkich braciach, a zwłaszcza najmniejszych (por. Mt 25,40)”⁴¹¹. Służba z miłości jest naśladowaniem Jezusa, w której każdy świecki powołany jest, aby we wszystkich wspólnotach jakich żyje, a w sposób szczególny w swojej rodzinie, budować królestwo Boże miłując. Również obowiązki dnia codziennego, przeżywane w duchu miłosnej służby, w których i poprzez które szuka się Boga są przemianami tego świata. I w taki „szczególny sposób świeccy są wezwani do tego, by przywracać stworzeniu całą jego pierwotną wartość”⁴¹².

Udział w urzędzie prorockim polega na głoszeniu królestwa Bożego świadectwem życia i poprzez bezpośrednie proklamowanie słowa. Istotny jest fakt, iż nie jest to jedynie możliwość, ale jak podkreślono w adhortacji *Christifideles laici*, udział w godności prorockiej „uprawnia i zobowiązuje świeckich do tego, by z wiarą przyjęli Ewangelię i głosili ją słowem i czynem”⁴¹³. Co więcej, świeccy zjednoczeni przez chrzest są „ustanowieni w Duchu Świętym «świadkami» zmartwychwstałego Chrystusa i otrzymują udział zarówno w nadprzyrodzonym zmyśle wiary Kościoła, który «nie może w niej zbłądzić», jak i w łasce słowa (por. Dz 2,17-18; Ap 19,10)”⁴¹⁴. Głoszenie kerygmatu oraz dawanie świadectwa jest bezpośrednim wypełnieniem misji prorockiej przyjętej na chrzcie⁴¹⁵. W nim znajduje ono swoje uzasadnienie i nadprzyrodzone uzdolnienie. Jednak proklamowanie kerygmatu pośrednio wpisuje się także w realizację funkcji kapłańskiej, gdy misję ewangelizacji i związane z nią trudy ofiarowuje się Bogu przez Jezusa

⁴¹⁰ ChL 14.

⁴¹¹ ChL 14.

⁴¹² ChL 14.

⁴¹³ ChL 14. Podobnie KKK 1270.

⁴¹⁴ ChL 14.

⁴¹⁵ Por. K. Parzych, *Dialog – jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, s. 90-91.

Chrystusa. Zawiera się także w funkcji królewskiej, ponieważ zwiastowanie pierwszego orędzia jest sprowadzaniem królestwa Bożego i Jego rozszerzaniem w świecie.

Ojciec Raniero, poza sakramentalną podstawą do głoszenia kerygmatu przez ludzi świeckich, wskazuje również na biblijne uzasadnienie tego faktu. Odnajduje je w scenie powołania przez Jezusa siedemdziesięciu dwóch uczniów i wysłania ich przed sobą do miast, do których sam chciał przybyć (por. Łk 10,1-12). Byli to jego uczniowie, chodzący za Nim i słuchający Jego słowa, którzy jednak nie należeli do grona dwunastu apostołów. Daje to włoskiemu teologowi podstawy, aby widzieć w nich ludzi świeckich, którzy mają doświadczenie Jezusa, zaś słysząc Jego wezwanie idą, aby głosić kerygmat i zwiastować Dobrą Nowinę, choć nie należą do stanu kapłańskiego czy zakonnego. Podejście Cantalamessy nie jest odosobnione. Podobnej interpretacji biblijnej dokonał również Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*, odnosząc do laikatu wezwanie „Idźcie i wy do winnicy!” (por. Mt 20,4.7.). Ukazał tym samym, że miejsce w winnicy Pańskiej jest również dla osób świeckich, które jako wyposażone przez Ducha Świętego w dary i charyzmaty, mają w niej ważne zadanie do wykonania. Odczytanie biblijnego wezwania do głoszenia Ewangelii, w kontekście ludzi świeckich, rozpoczyna budzenie owego „olbrzyma” do aktywnego zaangażowania na rzecz królestwa Bożego. Reasumując, można stwierdzić, iż misja głoszenia Dobrej Nowiny przez ludzi świeckich ma swoje biblijno-dogmatyczne podstawy i znajduje potwierdzenie w nauczaniu i Tradycji Kościoła. Domaga się jedynie przyjęcia oraz właściwego, a także pastoralnego uformowania, aby przyniosła obfity owoc.

Podsumowując, o. Cantalamessa wyróżnia cztery etapy ewangelizacji, przyjmując za kryterium zmieniający się kontekst świata i związane z nim pojawienie się nowej grupy adresatów Ewangelii. Są to zazwyczaj ludzie, którzy albo w ogóle nie znają Dobrej Nowiny, albo ci, którzy chociaż ją słyszeli nie uwierzyli w Jezusa Chrystusa. Wskazane etapy, nazwane także falami ewangelizacji, to szczególne okresy ożywienia ewangelizacyjnego, przypominające początki Kościoła, w których Duch Święty pobudzał do pierwotnego zapału i gorliwości misyjnej, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1 Tm 2,4). I choć misja ewangelizacji w Kościele trwa nieprzerwanie, to co jakiś czas jej wiodącą formą wyrazu staje się głoszenie kerygmatu.

Kryterium nowej grupy lub nowego kontekstu, staje się powodem powrotu do najbardziej podstawowego orędzia rodzącego wiarę, jakim jest kerygmat. To on staje się głównym przesłaniem w sytuacji, gdy głoszenie Ewangelii należy rozpocząć od początku. Dużym walorem w rozważaniu włoskiego teologa nad ewangelizacją, jest wskazanie konieczności głoszenia Dobrej Nowiny od nowa, nie tylko w kontekście ludzi nieznających Jezusa i Ewangelii, ale także ochrzczonych, którzy nie uczynili swoim tego przesłania i nie weszli w zbawczą relację z

Jezusem w Kościele. Kerygmat nie jest tylko orędziem *ad extra* Kościoła, w sytuacjach misyjnych, ale również służącym ewangelizacji *ad intra*, czyli do wewnątrz Kościoła.

Zmiana odbiorcy Ewangelii wpływa również na powołanego do jej proklamowania głosiciela. Za każdym razem, gdy pojawia się nowy kontekst, Cantalamessa wskazuje na innego, uprzywilejowanego w danym momencie historii, keryksa. W tej systematyzacji chodzi o dostrzeżenie prawidłowości łączącej nowy kontekst przepowiadania Ewangelii, z właściwym temu kontekstowi keryksem. We współczesnym świecie, co zostało już wykazane, rolę tę pełnią w sposób szczególny świeccy, co nie znaczy, że biskupi, mnisi czy zakonnicy są zwolnieni z tego zadania lub nie powinni ewangelizować. Powołanie wszystkich keryksów jest nieodwołane i trwa nieprzerwanie. Cantalamessa wskazuje na szczególnego protagonistę na danym etapie, nie wykluczając pozostałych.

W świetle powyższego, w teologii ewangelizacji Cantalamessy, można wskazać na dwa aksjomaty. Głoszenie kerygmatu w sensie ścisłym, jest podstawowym orędziem, od którego zawsze należy rozpocząć proces ewangelizacji. Jest ono fundamentem wiary w szczególny sposób przeznaczonym dla osób, które należy wprowadzić w zbawczą relację z Jezusem. Drugi aksjomat, to złączenie zmiennych kontekstów świata, w których głosi się Ewangelię, z wyborem właściwego keryksa. Ten wybór związany jest ze szczególnymi cechami głoszącego i jego świadectwem, uwiarygadniającym przesłanie Ewangelii w świecie, w którym przyszło mu żyć. Decyzja określenia właściwego keryksa wymaga odpowiedniej analizy rzeczywistości i wsłuchiwania się w natchnienia Boga. Powołanie do głoszenia jest powszechne wśród ludzi ochrzczonych, ale nowy kontekst, odczytany jako znak czasu, łączy zadanie głoszenia Ewangelii, z konkretną grupą.

Poniższa tabela zawiera sumaryczne podsumowanie czterech etapów ewangelizacji.

| | gleba – kontekst danej epoki | siewca – keryks | szczególne usposobienie keryksów danego etapu | treść niezmienna – Kerygmat (Ewangelia, Jezus Chrystus) |
|-----------------------------------|------------------------------|---|--|---|
| 1 etap: a) I-II w. oraz b) III w. | cywilizacja gracko-rzymska | każdy wierzący, z czasem biskupi i wyznaczeni | wiara, gotowa nawet do oddania życia za Jezusa | kerygmat |

| | | | | |
|-----------------|--|---------------------------|---|----------|
| | | przez nich nauczyciele | | |
| 2 etap: V-IX w. | świat barbarzyński i pogańska wieś | mnisi | cisza i życie wspólnotowe | kerygmat |
| 3 etap: XVI w. | Ameryka Północna i Południowa | zakonnicy | ubóstwo i porzucenie zabezpieczenia | kerygmat |
| 4 etap: dziś | współczesny zsekularyzowany świat | świeccy | życie w świecie | kerygmat |

2.1.2. Ewangelizacja i keryks

W procesie ewangelizacji uczestniczy ewangelizator (keryks), czyli zwiastun Dobrej Nowiny oraz osoba ewangelizowana, która jest odbiorcą pierwszego orędzia. Całość procesu dokonuje się w Duchu Świętym, który aktualizuje dzieło zbawienia, czyni je dostępnym dla człowieka i sprawia żywą obecność Jezusa Chrystusa⁴¹⁶. Zasadniczo można mówić o obecności oraz działaniu Boga i ludzi w ewangelizacji⁴¹⁷. W paragrafie o falach ewangelizacji wskazano już keryksów poszczególnych etapów ewangelizacji: apostołów, biskupów, mnichów, zakonników i ludzi świeckich. Każda z tych grup była protagonistą na danym etapie historii ze względu na szczególnie odpowiadające do kontekstu danej epoki cechy i predyspozycje uwiarygodniające przesłanie Ewangelii, czy umożliwiające jej głoszenie. Cecha ta decydowała o byciu protagonistą, ale nigdy nie zmniejszała odpowiedzialności, a także konieczności zaangażowania się wszystkich ludzi wierzących w dzieło ewangelizacji. Również w dobie nowej ewangelizacji szczególna rola osób świeckich nie wyklucza aktywności księży, zakonników, biskupów, czy osób konsekrowanych.

Jednak poza tą szczególną predyspozycją związaną z danym okresem, należy także podkreślić, że istnieją pewne, wynikające z logiki samego kerygmatu, postawy keryksa, obowiązujące w każdym czasie. To one, od strony zwiastuna Dobrej Nowiny, wpływają na owocność przekazu. Wszak ewangelizacja jest powszechnym zadaniem w Kościele. Jednak nie zawsze osoba głosząca treści Ewangelii jest keryksem i nie zawsze w takcie jej proklamacji

⁴¹⁶ Por. G. Maj, *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, „Studia Ełckie” 16 (2014) nr 4, s. 551.

⁴¹⁷ Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016, s. 156.

urzeczywistnia się łaska zbawienia. Dlaczego tak się dzieje? Bowiem, zdaniem Cantalamessy, ewangelicznym bądź kerygmatycznym kaznodzieją jest tylko ten, kto pozwala mówić Jezusowi Chrystusowi, a więc taka osoba, która powierza się Jemu i swym głosem stwarza przestrzeń do działania i przemawiania Boga. Jak to jednak uczynić? Jak sprawić, aby głoszenie kerygmatu było kerygmatyczne, czyli oparte na mocy Bożej i pełne Jego żywej obecności? Pytania te są niezwykle istotne, zwłaszcza w dobie nowej ewangelizacji, gdzie protagonistami są osoby świeckie. Dlatego włoski kaznodzieja kreśli trzy, wypływające wprost z kerygmatu, wskazania dla keryksa⁴¹⁸, których wcielenie w życie może zaowocować głosem sprawiającym obecność Bożą. Są nimi: przyjęcie Jezusa jako Pana, głoszenie w Duchu Świętym oraz osobowe doświadczenie uzdalniające do bycia świadkiem treści, które się głosi. Te trzy wskazania wewnętrznie ze sobą powiązane i wzajemnie się przenikające. Jako istotny rys teologii kerygmatycznej o. Cantalamessy zostaną omówione w tym punkcie.

2.1.2.1. Jezus jest Panem

Aklamacja pierwotnego Kościoła „Panem jest Jezus” lub „Jezus Chrystus jest Panem” to niezwykle ważna kategoria w ramach refleksji teologicznej o. Raniero Cantalamessy⁴¹⁹. Włoski kapucyn traktuje wyznanie „Jezus Panem” jako swoisty paradygmat i eksplikuje z niego prawdy chrystologiczne, soteriologiczne, ale również wskazania praktyczne, w tym także odnoszące się do posługi głoszenia kerygmatu. Dotyczą one przede wszystkim osoby głoszącej Dobrą Nowinę, czyli keryksa, jak i materialno-formalnego wymiaru przepowiadania. Bowiem jak zauważa Cantalamessa „moc zawarta w imieniu Jezus normalnie uaktywnia się dzięki wierze kaznodziei, nie zaś za sprawą zwykłego głoszenia Słowa”⁴²⁰.

⁴¹⁸ W dorobku teologicznym o. Cantalamessy można znaleźć liczne odniesienia do osoby i posługi keryksa (zob. R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007; R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014; R. Cantalamessa, *Raduj się, Cóрко Syjonu*, Warszawa 1995; R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012; R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994). Jest to temat równie dobrze opracowany, jak poruszane w niniejszej dysertacji zagadnienie kerygmatu, gdyż niemal w każdym dziele Cantalamessy znajdują się nawiązania do osoby i zadań keryksa. W ten sposób włoski teolog analizuje moment jego powołania oraz ustanowienia, podstawy posługiwania, kontekst sakramentalny (zwłaszcza chrzcielny i eucharystyczny), biblijno-dogmatyczne wskazania dotyczące głoszenia, ale i relacji keryksa z Bogiem. Wspomina o zagrożeniach w posłudze, właściwych dla keryksa grzechach, jak również wypracowuje katalog postaw i cech dobrego głosiciela kerygmatu. Wskazuje również na liczne przykłady keryksów, biblijne, ale nie tylko, z których pierwszy jest Jezus Chrystus. Ponadto, włoski teolog udziela wielu praktycznych wskazań wynikających z jego doświadczenia jako kaznodziei Domu Papieskiego. Jednak z całej teologii dogmatyczno-pastoralnej Cantalamessy, dotyczącej osoby keryksa zostaną w tym miejscu zaprezentowane tylko te wskazania, które wiążą się z kerygmatem i niejako wynikają z jego treści, a jeszcze bardziej, z przesłania tego orędzia. To kryterium pozwoli zaprezentować osobę keryksa nie we wszystkich aspektach, ale pod kątem omawianego, w tym rozdziale i całej pracy doktorskiej, tematu jakim jest pierwsze orędzie.

⁴¹⁹ Zob. M. Zborowski, *Rola aklamacji „Jezus Panem” w teologii kerygmatycznej. Studium na podstawie twórczości o. Raniero Cantalamessy*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 449-465.

⁴²⁰ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 75.

2.1.2.1.1. Osoba keryksa

Tłem dla ukazania wpływu aklamacji „Jezus Panem” na życie keryksa czyni o. Cantalamessa hymn chrystologiczny z listu św. Pawła do Filipian (zob. Flp 2,5-11). Na jego podstawie włoski teolog akcentuje dwa aspekty związane z postawą osoby głoszącej Słowo Boże.

„Aby wszelki język wyznał” (Flp 2,11a) – osobista decyzja keryksa

Wyznanie „Jezus jest moim Panem” to podjęcie osobowej (racjonalnej, świadomej i dobrowolnej) decyzji, która oznacza wejście w strefę panowania Jezusa, a także uczynienie z Niego racji swojego istnienia oraz postępowania. Jak podkreśla Raniero Cantalamessa „powiedzieć, że – Jezus jest Panem! – oznacza podjęcie faktycznej decyzji (...) uznaję, że ma całkowite prawo do mnie; oddaję mu ster mojego życia, nie chcę już więcej żyć dla siebie, ale dla Tego, który za mnie umarł i zmartwychwstał (por. 2 Kor 5,15). Wyznanie Jezusa jako własnego Pana oznacza poddanie Mu każdego obszaru naszego istnienia, pozwolenie, by Ewangelia przeniknęła wszystko, co czynimy”⁴²¹. Całe życie, każde działanie chrześcijańskie powinno opierać się na rzeczywistości panowania Chrystusa, który umarł za człowieka i zmartwychwstał dla jego usprawiedliwienia (por. Rz 4,25). Z tych faktów chrystologicznych powinno wypływać, z nich czerpać sens i moc oraz do tego, co w nich zostało wysłużone prowadzić. Motywacją nie jest już własna siła, możliwości, czy panowanie nad sobą, ale właśnie chęć, jak podkreśla Cantalamessa, „nie-panowania nad sobą”, oddania właściwego miejsca w swoim życiu Bogu. Poprzez ogłoszenie Jezusa jako Pana człowiek chce bardziej należeć do Boga niż do samego siebie⁴²².

Przedstawienie wyznania „Jezus jest moim Panem”, jako osobistej decyzji, która ma przenikać wszystkie aspekty życia człowieka⁴²³, musi zatem dotyczyć także sfery przepowiadania Słowa Bożego. Podjęcie takiej decyzji jawi się jako podstawa oraz pewnego rodzaju wymóg dla każdego, kto chciałby głosić Dobrą Nowinę. Jak stwierdza o. Cantalamessa: „nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus» (1 Kor 12,3), czyli jeśli sam tego nie wyznaje. Jeżeli mówi to «bez pomocy Ducha Świętego», a nawet w grzechu lub jako niedowiarek czy z przyzwyczajenia, pozostaje to ludzkim gadaniem, które nikogo nie zaraża. Zarazić bowiem można się tylko od kogoś, kto jest chory, nie zaś od kogoś,

⁴²¹ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 26.

⁴²² Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 63.

⁴²³ Por. W. Depo, *Chrystus kerygmaticzny*, Warszawa 2010, s. 139–142.

kto opowie o chorobie”⁴²⁴. Dlatego dla głoszenia kerygmatu niezbędne jest, aby keryks oddał swoje życie Jezusowi, aby był autentycznym świadkiem, a także umiał zachwyć relacją z Jezusem jako Panem. Bowiem „prawdziwe chrześcijańskie przepowiadanie (kerygmat) polega nie na przekazywaniu teorii na temat wiary, lecz komunikowaniu samej wiary”⁴²⁵. „Zatem zażyła relacja z Jezusem oparta na całkowitym oddaniu, na głębokiej przyjaźni i czci stanowi arkana prawdziwego głosiciela Ewangelii”⁴²⁶ oraz jest podstawą głoszenia pierwszego orędzia. Keryks chcący głosić kerygmat wcześniej sam powinien oddać swoje życie Jezusowi jako Panu. Jednak ta decyzja, poza indywidualnym wymiarem życia głosiciela i bycia podstawą do głoszenia, musi mieć realne przełożenie na jego posługę.

„Aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano” (Flp 2, 10a) – wprowadzić decyzję w czyn

Za decyzją przyjęcia Jezusa jako swojego Pana powinny podążać konkretne czyny, poprzez które ta deklaracja zostanie wprowadzona w życie. W takim właśnie kontekście o. Cantalamessa stawia bardzo konkretne pytanie: „ilu jest gotowych głosić przesłanie «w Duchu Świętym», to znaczy jak prawdziwi chrześcijanie, ponosząc, jeżeli trzeba, ryzyko niższości kulturalnej wobec obrońców czystego rozumu i tych, których głównym celem jest dostosowanie się do oczekiwań świata. Ilu jest gotowych powtórzyć za Pawłem: «Mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem Ducha i mocy» (1 Kor 2, 4)”⁴²⁷. W świetle tych pytań można postawić jeszcze dwa inne: ile głoszeń jest prawdziwie kerygmatycznych, opartych na władzy Boga i ilu głoszących swoim przepowiadaniem świadczą, że Jezus jest ich Panem?

Po wyznaniu ustami powinno nastąpić zgięcie kolana, które symbolicznie wyraża dokonującą się przemianę myślenia, działania i stawiania akcentów. W swej twórczości o. Cantalamessa wymienia kilka postaw, które w dziedzinie przepowiadania słowa praktycznie wyrażają nawrócenie, będąc jednocześnie wcieleniem w życie i posługę decyzji, że Jezus jest moim Panem. Są nimi: wyrzeczenie się poczucia pewności pochodzącego z mądrości czy ludzkiego przygotowania, właściwe określenie źródła oraz mocy przekonywania⁴²⁸,

⁴²⁴ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 65.

⁴²⁵ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 75.

⁴²⁶ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 75.

⁴²⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 65.

⁴²⁸ Włoski kapucyn jest w tej kwestii bardzo konkretny: „nie znacie Pism i mocy Bożej w nich zawartej! Dlatego tak rzadko uciekacie się do nich, tak niewiele spodziewacie się po nich! Opieracie wasze orędzie na «Przekonujących słowach mądrości», a nie na «przejawach Ducha i Jego mocy» (por. 1 Kor 2,4). Myślicie, że osiągnęliście wszystko. Sądzicie, iż można oprzeć się na jednym filozofie, a przeciwstawić drugiemu, na jednej szkole, która bardziej wam odpowiada, przeciw innej” (R. Cantalamessa, *Wejście na górę Synaj*, Warszawa 1996, s. 104). I dlatego „w konsekwencji stopniowo zniknęły z chrześcijańskiego przepowiadania znaki kerygmatu w sensie pierwotnego

posłuszeństwo wiary (w miejsce udowadniania i przekonywania)⁴²⁹, zaakceptowanie słabości i głupstwa kerygmatu, odrzucenie wstydu związanego z kerygmatem i głoszeniem Ewangelii zgodnie z deklaracją św. Pawła: ja nie wstydzę się Ewangelii (por. Rz 1, 16)⁴³⁰. Innymi słowy decyzja przyjęcia Jezusa jako swojego Pana powinna prowadzić do zmiany sposobu przepowiadania, co ma miejsce, gdy wciela się w życie wyżej wymienione postawy, gdy nieustannie dąży się, aby stawać się coraz bardziej kerygmatycznym, to znaczy, aby cała moc i siła przekonywania opierała się na władzy oraz autorytecie Jezusa, który jest Panem.

2.1.2.1.2. Wymiar formalno-materialny

Poza osobą keryksa, paradygmat „Jezus jest Panem” wpływa także na wymiar formalno-materialny kerygmatu. Bowiem rzeczywistość zawarta w tym wyznaniu oraz jej skutki duchowe i nadprzyrodzone nie mogą zostać bez wpływu na sposób czy dobór treści głoszenia. To przełożenie opisuje włoski teolog, analizując oś przewodnią i „duszę” przepowiadania oraz kerygmatyczny sposób głoszenia.

Jezus jest Panem jako „dusza” przepowiadania

O. Cantalamessa podkreśla, że „wyznanie: «Jezus jest Panem!», nie stanowi samo w sobie całości przepowiadania, jest jednak jego duszą i – można powiedzieć – słońcem, które je oświetla”⁴³¹. W takim ujęciu, rzeczywistość głoszenia i przepowiadania powinna czerpać życie i być nieustannie ożywiana mocą płynącą z aklamacji „Jezus jest Panem”. Staje się ona poniekąd formą (w znaczeniu arystotelesowskim) kształtującą materię, pewnym niezmiennym elementem, który będzie implikował oraz przenikał przepowiadane treści.

głoszenia w Duch Świętym oraz mocy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i Jego obecnego panowania, bez innych potwierdzeń, jak tylko świadków” (R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, s. 61).

⁴²⁹ Taką postawę prezentuje o. Cantalamessa poprzez odwołanie się do zapisków z II wieku tak: „poganin Celsus pokazuje, na czym polegało zgorzenie i głupstwo kerygmatu w oczach niewierzących. Pisze bowiem oburzony: «Chrześcijanie zachowują się jak ludzie wierzący bezmyślnie. Niektórzy z nich nie chcą nawet wyłożyć racji, dlaczego wierzą, albo podejmować dyskusji, ale posługują się takimi stwierdzeniami: ‘Nie dyskutuj, ale wierz, wiara bowiem cię zbawi. Mądrość tego świata jest złem, natomiast głupota dobrem’». Celus (który zdaje się być niezwykle blisko wielu współczesnych wykształconych ludzi) chciałby, żeby chrześcijanie przedstawiali swoją wiarę w sposób dialektyczny, poddając ją we wszystkim i ze wszystkim badaniom i dyskusjom tak, by mogła włączyć się w ogólny, do przyjęcia także z filozoficznego punktu widzenia, nurt wysiłku samozrozumienia człowieka i świata (H. Schlier). Dzięki czemu nie będzie wymagać od człowieka, jak mówi Paweł, posłuszeństwa (zob. Rz 1,15), ale czegoś bardziej możliwego do przyjęcia przez ludzki rozum. Oczywiście odmowa chrześcijan dania dowodów i podjęcia dyskusji nie dotyczy całego rozwoju wiary tylko jego początku. Oni nie unikali, nawet w tamtej epoce, konfrontacji i «uzasadnienia ich nadziei» (zob. 1 P 3,15) także wobec Greków. Myśleli tylko, że wiara nie może wypływać z takich konfrontacji, ale powinna je poprzedzać, jako dzieło Ducha Świętego, a nie rozumu, choć on może do niej przygotować” (R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 60).

⁴³⁰ Wszystkie postawy zostały szerzej opracowane. Zob. M. Zborowski, *Rola aklamacji „Jezus Panem” w teologii kerygmatycznej. Studium na podstawie twórczości o. Raniero Cantalamessy*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 457-461.

⁴³¹ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 20.

Przyglądając się działalności pierwotnego Kościoła o. Cantalamessa stwierdza: „musimy jednak dobrze się zrozumieć, żeby nie popaść w oderwane od rzeczywistości rekonstruowanie apostołskiego przepowiadania. Po zesłaniu Ducha Świętego apostołowie nie poszli w świat, powtarzając w kółko i wyłącznie: «Panem jest Jezus!»⁴³². Gdyby tak było główna oś przepowiadania stała by się jedyną treścią, a w rzeczywistości jest ona obfitującym nośnikiem treści (ową formą kształtującą materię). Nie należy naśladować dosłownie mów św. Piotra, czy św. Pawła, powtarzając te same słowa czy figury retoryczne, ale czynić to w sposób modelowy. To znaczy przyjąć model, gdzie „głoszenie, że «Panem jest Jezus!» (lub tego, co w innych kontekstach jest jego odpowiednikiem: «Jezus jest Synem Bożym»), jest zakończeniem, raz domyślnym, kiedy indziej wyraźnym, krótkiej historii opowiedanej zawsze w sposób nowy i żywy, choć w istotnych punktach niezmiennej. W nim równocześnie ta historia znajduje swoje streszczenie i jest zawsze aktualna dla słuchacza»⁴³³. Na tej podstawie widać bardzo wyraźnie, że aklamacja „Panem jest Jezus” jest źródłem, z którego wypływa głoszenie, myślą bądź osią przewodnią, odniesieniem w sytuacji wyboru zmiennych treści, czyli ową „duszą” oraz celem, do którego prowadzi się słuchaczy.

Dla takiego „naśladownictwa modelowego” ważny jest także element pneumatologiczny. Jak zauważa Cantalamessa: „wszystko zdaje się opadać z sił tam, gdzie tych słów się nie wypowiada, gdzie nie stawia się ich w centrum uwagi i nie wymawia «w Duchu». Tam jednak, gdzie to wyrażenie zostaje wypowiedziane w całej swej czystości, w wierze, wszystko rozbłyska nowym światłem»⁴³⁴. Osoba Ducha Świętego staje się sprawcą mocy i prawdziwości głoszenia, twórczości i właściwego doboru treści, które są głoszone, gdyż to On wszystko przypomni (por. J 14,26), doprowadzi do pełni prawdy (por. J 16,8) i poda właściwe słowa. Nikt też bez pomocy Ducha Świętego nie może powiedzieć, żyć i głosić, że Panem jest Jezus (por. 1 Kor 12,3).

Głoszenie kerygmatyczne

Drugim elementem związanym z formą przepowiadania, na który wskazuje o. Raniero Cantalamessa, jest kwestia kerygmatycznego głoszenia kerygmatu, a więc opartego na całkowitym panowaniu Boga. Takie głoszenie stwarza przestrzeń, w której Bóg może swobodnie działać zarówno w głosicielu, jak i w słuchaczach. To osobowa zgoda, aby pozwolić Bogu działać, opierając się bardziej na Nim, niż na sobie. Dlatego tak ważne jest podjęcie osobowej decyzji przyjęcia panowania Jezusa i jej konsekwencji w życiu głoszącego. Bowiem jak zauważa Cantalamessa „chrześcijańscy kaznodzieje niekiedy zbyt poddali się dyktatowi świata i ich

⁴³² R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 20.

⁴³³ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 19-20.

⁴³⁴ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 16.

przepowiadanie stawało się coraz bardziej «mądre», historycznie i teoretycznie dobrze udokumentowane, za to coraz mniej kerygmataczne, czyli oparte na bezdyskusyjnej władzy Boga. W pewnym sensie byliśmy bezpośrednimi spadkobiercami Greków, którzy – według słów Pawła – szukają mądrości, a głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego uważają za głupstwo (zob. 1 Kor 1,23)⁴³⁵. Odchodząc od głoszenia kerygmatacznego przenosi się środek ciężkości na przygotowanie (choć nie oznacza to, że jest ono nieważne), a cel na udowodnienie, przekonywanie i wykazanie za pomocą ludzkich możliwości prawdziwości głoszonych słów⁴³⁶. Dochodzi do zagrożenia absolutyzacji formy, a także zanegowania zasadniczego przesłania kerygmata, jakim jest prawda, że Panem jest Jezus. Forma głoszenia i postawa głosiciela mogą stać się zaprzeczeniem treści, które są przedmiotem przekazu. Dlatego chcąc głosić kerygmat w sposób kerygmataczny należy oprzeć się na wskazanych wyżej wymaganiach.

Reasumując, przesłanie zawarte w aklamacji „Panem jest Jezus” winno przenikać wszystko: całe życie głoszącego oraz treści przez niego zwiastowane i formę głoszenia. Dlatego z formuły „Jezus Panem” włoski teolog czyni wyznacznik kształtowania przepowiadania Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Implikuje ona bowiem nieustanne otwarcie pneumatologiczne, modelowe naśladownictwo głoszenia apostołowskiego, ciągły wybór treści zmiennych głoszenia, inkulturację oraz zastosowanie odpowiedniego języka. Przyjęcie takiej formuły prowadzi do tego, że kerygmatacznie głosi się kerygmat. W taki sposób forma nie staje się zaprzeczeniem głoszonych treści. Keryks ogłasza Dobrą Nowinę o panowaniu i zwycięstwie Jezusa, jednocześnie sam podporządkowując mu przestrzeń swojego przepowiadania. Aby tak się stało, wyznanie „Jezus Panem” musi zostać przyjęte przez głosiciela. Jednak przyjęcie to związane jest z procesem nawrócenia. Ojciec Cantalamessa podaje szereg konsekwencji jakie pociąga za sobą decyzja o ogłoszeniu Jezusa Panem w życiu keryksa. Głównym mianownikiem tej formacji jest budowanie na Jezusie Chrystusie, wyrzekając się siebie, zgodnie z zasadą Jana Chrzciciela: potrzeba abym ja się umniejszał, a On wzrastał (por. J 3,30). Celem jest doświadczenie św. Pawła, który mówi, usiłujcie doświadczyć Chrystusa, który przemawia przeze mnie (por. 2 Kor 13,3).

2.1.2.2. W Duchu Świętym

Drugim paradygmatem, po aklamacji „Jezus jest Panem”, który Cantalamessa odnosi do posługi keryksa jest rzeczywistość określana za pomocą sformułowania „w Duchu Świętym”. W pierwszym Liście św. Piotra nazywa się apostołów mianem „tych którzy głosili Ewangelię mocą

⁴³⁵ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 50.

⁴³⁶ Jest to zagrożenie polegające na redukcji wymiaru nadprzyrodzonego, zwłaszcza w wymiarze pneumatologicznym. Zob. punkt 2.3.1.3. tego rozdziału.

Ducha Świętego” (1 P 1,12). Kategoria ta wskazuje na konieczność głoszenia Dobrej Nowiny przy osobowej asystencji oraz działaniu trzeciej Osoby Bożej i w jej mocy⁴³⁷. Włoski teolog stwierdza nawet, że to podstawowa zasada chrześcijańskiego przepowiadania: „«Głosić Chrystusa w Duchu Świętym»”⁴³⁸. Nie można owocnie ogłaszać Dobrej Nowiny, nie przechodząc wcześniej przez Wieczernik, by zostać obleczonej mocą z wysoka⁴³⁹. Wszystko w Kościele albo bierze siłę i sens z Ducha Świętego, albo jest bez siły i bez chrześcijańskiego sensu⁴⁴⁰. Dlatego kerygmat i proklamowane w nim zbawienie powinno dokonywać się „w Duchu Świętym”⁴⁴¹. Duch jest swego rodzaju osobowym sposobem lub metodą zwiastowania Dobrej Nowiny⁴⁴². Jak stwierdza Cantalamessa: „Słowo Boże może być ożywione jedynie tchnieniem Bożym, którym jest Duch Święty! Jest to bardzo prosta prawda i wręcz oczywista, ale o ogromnej sile. Jest to podstawowe prawo wszelkiego przepowiadania i każdej ewangelizacji”⁴⁴³. Nie można skutecznie głosić Jezusa bez mocy Ducha Świętego. On jest głównym sprawcą ewangelizacji⁴⁴⁴.

Dokonując dalszej charakterystyki paradygmatu, włoski teolog wskazuje, że między „głoszeniem Chrystusa «w nauce» a głoszeniem Go «w Duchu Świętym», jest taka sama różnica, jak pomiędzy głoszeniem Słowa «z zewnątrz», stojąc poza jego sferą działania, poza jego władzą i jego «uchwytem», wolni i neutralni względem niego, a głoszeniem go będąc «wewnątrz» Słowa, pod jego tajemniczą władzą, kierowani nim i w żywotnym z nim kontakcie, czerpiąc z niego siłę i autorytet. W pierwszym wypadku mamy przekazywanie nauki, w drugim natomiast przekazywanie życia”⁴⁴⁵. Duch Święty czyni przekaz kerygmatu urzeczywistnianiem zbawienia i wprowadzaniem go w życie. Tylko On daje życie (por. J 6,63).

Dar Ducha jest więc szczególnym uzdolnieniem Zmartwychwstałego dla Kościoła, żeby mógł on zanieść Dobrą Nowinę o zbawieniu całemu światu (por. Dz 4,31). Można zatem stwierdzić, że Ducha Świętego otrzymuje się dla głoszenia Słowa Bożego⁴⁴⁶. Tak też jest przedstawiony w Dziejach Apostolskich „«Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego

⁴³⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et vivificantem*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, [25]; J. Warzeszak, *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009, s. 56.

⁴³⁸ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 44.

⁴³⁹ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 51-55.

⁴⁴⁰ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 163.

⁴⁴¹ Jan Paweł II mówił, że „całe dzieło odnowy Kościoła, jakie Sobór Watykański II tak opatrnościowo powziął i zapoczątkował (...), nie może dokonać się inaczej, jak tylko w Duchu Świętym, czyli przy pomocy Jego światła i Jego mocy” (List Apostolski Jana Pawła II, *A Concilio Constantinopolitano I*, 7, z dnia 25 III 1981) zob. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1981/documents/hf_jp-ii_apl_25031981_a-concilio-constantinopolitano-i.html [dostęp: 31.05.2018].

⁴⁴² Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 44.

⁴⁴³ R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 36.

⁴⁴⁴ EN 75.

⁴⁴⁵ R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 33.

⁴⁴⁶ O darze Ducha Świętego i Jego roli w życiu człowieka będzie traktował punkt 3.1.3.2. niniejszej dysertacji. W tym miejscu autor skupia się wyłącznie na wymiarze przepowiadania.

„moc i będziecie moimi świadkami” (Dz 1,8). Również przywołane przez św. Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy wypełnienie obietnicy z księgi Joela służy, zdaniem Cantalamessa, podkreśleniu dwóch istotnych dla głoszenia kerygmatu kwestii. Po pierwsze, Duch Święty, który zstąpił na Kościół, jest Duchem proroctwa, a po drugie, jest darem udzielanym wszystkim członkom nowego ludu: młodym i starym, synom i córkom, sługom i służebnicom (por. Dz 2,16-21). Dlaczego to takie ważne? Ponieważ w dobie nowej ewangelizacji szczególnie „potrzebujemy prorockiego sposobu głoszenia Ewangelii. W przeciwnym razie pozostaniemy na tej samej płaszczyźnie co świat. Od innych przepowiedni nasze odróżnia się zawartością przesłania – i jest to już rzecz podstawowa – ale też siłą lub zasadą kierującą przesłaniem. Potrzebujemy Ducha proroctwa, żeby przyprowadzić lub ponownie przyciągnąć ludzi do Boga głoszeniem Ewangelii. Jan w Apokalipsie mówi zwięźle: «Świadectwem Jezusa jest duch proroctwa» (Ap 19,10). To przywołuje na myśl inne zdanie: «Otrzymacie moc Ducha Świętego i będziecie moimi świadkami» (Dz 1,8)”⁴⁴⁷.

Cantalamessa dostrzega także konieczność wytłumaczenia czym jest to prorockie zwiastowanie Ewangelii oraz na czym ono polega. Dlatego wyjaśniając precyzuje, że „przemawianie prorockie bądź w Duchu Świętym ma miejsce wtedy, gdy wypełniają się słowa Jezusa: «Nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was» (Mt 10,20). Kerygmatycznym kaznodzieją, głoszącym „w Duchu”, jest ten, kto pozwala mówić Bogu i Jego Słowu. Wszak Bóg nieustannie mówi do swojego Kościoła⁴⁴⁸, a Jego słowo jest jak młot kruszący skałę (por. Jr 23,29). Cantalamessa podkreśla, że taką moc ma tylko Boże Słowo i żadne inne. Nie chodzi zatem „o słowo, które mówi o Bogu, ale o słowo Boże, które mówi. Jest to słowo, które Boga ma za podmiot, nie tylko za przedmiot”⁴⁴⁹. Dlatego też św. Łukasz w paralelnym tekście do Ewangelii św. Mateusza uściśla, że Duch Święty będzie wymową i mądrością, której żaden z waszych prześladowców nie będzie się mógł oprzeć ani się sprzeciwić (por. Łk 21,15). Prześladowcy mogą zabić Chrystusowego świadka, ale nie mogą zabić mocy i mądrości Bożej. Nie są w stanie zrobić nic więcej, gdy podmiotem przemawiającym jest sam Bóg. Gdy z Jego ust wychodzi słowo żywe i skuteczne. Jednak jak można mówić o takim słowie w przypadku keryksa? Tylko w sytuacji, gdy jego głoszenie nie jest oderwane od Boga, nie jest zaczerpnięte jedynie z ksiązek lub nie jest wzięte od ludzi czy głoszone ich autorytetem, przez co straciłoby kontakt ze źródłem. Co daje ten kontakt? Co stanowi o tym, że słowo głoszone jest

⁴⁴⁷ W słowach apostołów: „Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy są Mu posłuszni” (Dz 5,32), nie chodzi o dwa odrębne i niezależne świadectwa, ale o jedno. „Sens słów Jezusa jest następujący: Paraklet da świadectwo o Mnie za waszym pośrednictwem. Duch Święty to niewidzialny duchowy świadek. apostołowie, a po nich biskupi oraz – na inny sposób – wszyscy uczniowie, to świadkowie zewnętrzni, widzialni. Dają swój głos do dyspozycji Duchowi Świętemu” (R. Cantalamessa, *Proroctwo i modlitwa*, Kraków 2011, s. 12-13).

⁴⁴⁸ Por. KO 8.

⁴⁴⁹ R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 34.

żywym słowem Boga lub nim nie jest? Duch Święty, który jest Bożym tchnieniem. To On jest osobową przestrzenią, w której keryks żyjąc i głosząc ma nieustanną łączność z Bogiem. Od strony ludzkiej środkami pozwalającymi głoszącemu na życie w łączności z Duchem są według włoskiego kaznodziei: trwanie w stanie łaski uświęcającej, modlitwa, miłość, czystość intencji, posłuszeństwo, trwanie we wspólnocie⁴⁵⁰. Dzięki nim kształtuje się pewna otwartość keryksa na trwanie w relacji do Ducha, podążanie za Jego prowadzeniem i gotowość na współpracę.

Głoszenie „w Duchu Świętym” umożliwia keryksowi stanie się ustami Jahwe oraz głosem samego Boga. Jego szczególnym pośrednikiem, który wypowiada przede wszystkim Jego słowa. Taka rzeczywistość możliwa jest dzięki Duchowi Świętemu, który zanurza keryksa w Bogu, ale także udziela mu słów, które pochodzą od Boga. W taki sposób wyjaśnia ten proces włoski teolog: „«On – mówi Jezus o Duchu Świętym – nie będzie mówił od siebie... z mojego weźmie i wam objawi» (J 16,13-14). «Z mojego weźmie»: co Jezus ma i co jest Jego, jeśli nie Słowo? Duch Święty weźmie zatem słowo Chrystusa i objawi je. «Nie będzie mówił od siebie»: nie doda swoich słów, nowych słów, ponieważ to, co Ojciec miał do powiedzenia, przekazał przez swoje Słowo i nie ma już słów Bożych po Nim i poza Nim. Z mojego weźmie i wam objawi. Gdy ja mówię, tchnienie, które jest we mnie, czerpie – jeśli tak można powiedzieć – z mojego serca i umysłu ideę lub słowo, które się tam utworzyło lub formuje się, i niesie je do słuchającego. Tego samego dokonuje Duch Święty ze Słowem, które utworzyło się łonie Ojca, którym jest Jezus”⁴⁵¹. Rola Ducha Świętego w proroczym zwiastowaniu Dobrej Nowiny polega na braniu słów od Jezusa i udzielaniu ich keryksowi⁴⁵². Co więcej, głoszenie „w Duchu Świętym” staje się dla keryksa łaską doświadczania rzeczywistości zbawienia, bowiem uczestniczy on już w jakiejś mierze w komunii z Osobami Trójcy Świętej. Keryks jest zanurzony w Bogu oraz obdarowany udzieleniem łaski Słowa pochodzącego z życia wewnątrztrynitarnego.

Jednak takie głoszenie jest również łaską dla odbiorców Ewangelii, gdyż – najogólniej ujmując – mogą oni usłyszeć Boga, który mówi do nich i do ich życia. Włoski teolog, analizując moc i konsekwencje zwiastowania Ewangelii „w Duchu Świętym” przez Jezusa, stwierdza, że: „gdy On przemawia, zawsze coś się dzieje: niewidomi odzyskują wzrok, chromi chodzą, morze się ucisza, demony uciekają. Czytając o człowieku opętanym przez ducha nieczystego, który przeląkł się Jezusa w synagodze w Kafarnaum i zaczął krzyczeć: «Przyszedłeś nas zgubić» (Łk 4,34), mamy wrażenie, że jesteśmy obecni przy wypełnieniu się przypominanego nieco wcześniej proroctwa Izajasza: «Różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego» (Iz 11,4). Słowo Boże jest skuteczne i energiczne (energes)⁴⁵³ (por. Hbr

⁴⁵⁰ Por. E. Manicardi, B. Forte, R. Cantalamessa, *Duch Święty we wspólnocie uczniów*, Kraków 2000, s. 62-67.

⁴⁵¹ R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 35-36.

⁴⁵² Por. J. Warzeszak, *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009, s. 57.

⁴⁵³ W polskim przekładzie znajdziemy wyrażenie „żywe i skuteczne” (por. Hbr 4,12).

4,12; 1 Tes 2,13), ponieważ działa w nim Duch Boży, który jest Bożą energią, «mocą z wysoka»⁴⁵⁴. Jezus jest najlepszym przykładem oraz wzorem przemawiania „w Duchu Świętym”. To On jest pierwszym Keryksem i zwiastunem mówiącym Bożym Słowem. I choć nie ma wątpliwości, że głoszenie Jezusa jest nadzwyczajne z racji wyjątkowości Jego Osoby, to jednak moc słowa nie objawia się tylko w Jego życiu. Staje się ona również udziałem ludzi, którzy głoszą kerygmat, posłuszni Bogu i zanurzeniu w Duchu Świętym. Jak uważa Cantalamessa „kiedy to Duch przemawia swoim słowem, przez nasze usta, skutki, nawet te czysto duchowe, są łatwo dostrzegalne. U słuchacza bowiem zostaje poruszone takie miejsce w jego jestestwie, do jakiego nie dociera żaden inny głos. Czuje się «dotknięty» i nierzadko całe jego ciało przenika dreszcz bądź uczucie ciepła. Człowiek i jego głos wtedy znikają, by ustąpić miejsca dla innego głosu innej Osoby»⁴⁵⁵. Skutki przemawiania „w Duchu” zawsze dotyczą słuchaczy. Słowo to jest pełne życia i trafia do odbiorców, gdyż obecny w Nim jest sam Bóg, który wie co jest w człowieku (por. J 2,25).

Na koniec włoski teolog zwraca uwagę na bardzo ciekawy aspekt głoszenia kerygmatu „w Duchu Świętym”. Przywołując moment Wniebowstąpienia, w którym apostołowie pytali Jezusa Zmartwychwstałego: „«Czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?»» Odpowiedział im: «Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami»” (Dz 1,6-8), Cantalamessa stwierdza, że odpowiedź Jezusa wskazuje na to w jaki sposób przychodzi królestwo Boże. Duch Święty zstąpi na was, uzdolni was do świadczenia o Jezusie. I to jest właśnie królestwo Boże, które przychodzi. Zwiastowanie Dobrej Nowiny „w Duchu Świętym” urzeczywistnia zbawienie, sprawia obecność Jezusa Chrystusa, a wraz z Nim rzeczywistość królestwa Bożego i jego mocy. Kerygmaticzne głoszenie kerygmatu, czyli oparte na panowaniu i mocy Bożej, możliwe jest tylko „w Duchu Świętym”. Takie zwiastowanie Dobrej Nowiny przynosi królestwo Boże, a także stwarza możliwość doświadczenia jego obecności.

Podsumowując drugi paradygmat, Cantalamessa stwierdza, że „nie można inaczej głosić Ewangelii, jak tylko «w Duchu Świętym». Duch Święty ukazuje się nam jako ten, który daje głos słowu, umieszczając słowa w ustach (*sermone ditans guttura*), jak mów *Veni Creator*”⁴⁵⁶. Dlatego keryks chcący skutecznie ewangelizować i doświadczać królestwa Bożego przychodzącego w mocy podczas jego przepowiadania czyni to zanurzony w Duchu Świętym. Z jednej strony samemu pracując nad relacją z trzecią Osobą Trójcy, a z drugiej przyjmując łaskę i otwierając się na dar Jej działania w swoim życiu i posługiwaniu. Warto też zauważyć, że zarówno wskazania wynikające z aklamacji „Jezus jest Panem”, jak i prorockie zwiastowanie

⁴⁵⁴ R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 37.

⁴⁵⁵ R. Cantalamessa, *Proroctwo i modlitwa*, Kraków 2011, s. 22-23.

⁴⁵⁶ R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 37.

kerygmatu „w Duchu Świętym” nie czynią keryksa świętym, a tym bardziej nie sprawiają automatycznie, że głoszenie jest całkowicie skuteczne czy pozbawione błędów. Wszelkie sugestie włoskiego kapucyna uwzględniają wymiar antropologiczny. Głoszenie Dobrej Nowiny domaga się od głosiciela nawrócenia⁴⁵⁷.

2.1.2.3. Osobiste świadectwo

Trzecim wskazaniem wynikającym z logiki kerygmatu jest wybór keryksa świadka. Chodzi o taką osobę, która osobiście spotkała w swym życiu Boga⁴⁵⁸ co w konsekwencji zaowocowało doświadczeniem zbawienia w Jezusie Chrystusie⁴⁵⁹. Innymi słowy jest to osoba, która dzięki ewangelizacji kerygmatycznej, w jakiegokolwiek formie, przeszła od stanu wiary teoretycznej i rytualnej bądź niewiary, do nowego życia i osobowej wiary w Chrystusa. Jak stwierdza Cantalamessa: „studiując początki chrześcijaństwa, dostrzega się wyraźnie dwa główne narzędzia, za pomocą których Kościół zdołał przemienić ówczesny świat pogański: pierwszym było głoszenie Słowa, kerygmat, drugim zaś świadectwo życia chrześcijańskiego, martyria”⁴⁶⁰. Zatem włoski teolog łączy ze sobą ściśle kerygmat i świadectwo jako dwa instrumenty ewangelizacji⁴⁶¹. Oba równie zadziwiające oraz objawiające działanie Boga. Należy jednak zauważyć, że świadectwo życia jest konsekwencją przeżycia kerygmatu, a także doświadczenia łaski Bożej, jest elementem i cechą nowego stworzenia⁴⁶². To spostrzeżenie prowadzi do odkrycia dwóch ważnych implikacji. Po pierwsze, życie świadka prowokuje, a w konsekwencji wskazuje na konkretną przyczynę takiego sposobu życia, czyli osobiste spotkania z Bogiem, w wyniku którego przemianie ulegała mentalność i egzystencja tego człowieka. Po drugie, uzdalnia taką osobę do powiedzenia o tym, co Bóg dla niej uczynił⁴⁶³. Zatem świadectwo

⁴⁵⁷ Por. R. Cantalamessa, *Wejście na górę Synaj*, Warszawa 1996, s. 105.

⁴⁵⁸ Por. DCE 1.

⁴⁵⁹ Na temat doświadczenia zbawienia i jego rozumienia przez autora zobacz przypis 746 w trzecim rozdziale niniejszej dysertacji.

⁴⁶⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 306, Por. K. Góźdź, *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary*, Lublin 2009, s. 237.

⁴⁶¹ Podobnie na ścisły związek kerygmatu ze świadectwem wskazują F. Blachnicki, K. Argüello czy J.H. Prado Flores. Zob. punkt 1.4.2. niniejszej dysertacji.

⁴⁶² Por. M. Zborowski, *Nowe stworzenie. Kerygmat na podstawie życia i listów św. Pawła*, Ząbki 2016, s. 117-119.

⁴⁶³ „Nazajutrz Jan znowu stał w tym miejscu wraz z dwoma swoimi uczniami i gdy zobaczył przechodzącego Jezusa, rzekł: «Oto Baranek Boży». Dwaj uczniowie usłyszeli, jak mówił, i poszli za Jezusem. Jezus zaś odwróciwszy się i ujrawszy, że oni idą za Nim, rzekł do nich: «Czego szukacie?» Oni powiedzieli do Niego: «Rabbi! - to znaczy: Nauczycielu - gdzie mieszkasz?» Odpowiedział im: «Chodźcie, a zobaczycie». Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego. Było to około godziny dziesiątej” (J 1,35-39). Cantalamessa komentując ten fragment Ewangelii stwierdza: „w takim sposobie stawiania się uczniem Chrystusa nie ma niczego abstrakcyjnego czy naukowego. Jest natomiast spotkanie osób; jest wytworzenie się znajomości, przyjaźni i zażyłości, którym przeznaczone będzie trwać całe życie. Mało – wieczność (...). Jezus zaprasza ich do przebywania ze sobą. Poszli i zatrzymali się u Niego. Co więcej w taki to sposób z jednego osobistego spotkania rodzą się natychmiast dalsze, kto poznał Jezusa, pomaga poznać go innym. Tak przekazywana jest właśnie Dobra Nowina (...). W ten sposób, dzięki świadectwu drugiego człowieka, dar wiary stał się udziałem samego przywódcy apostołów” (R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 110-111).

życia wiąże się także ze świadectwem słowa⁴⁶⁴, z uzasadnieniem nadziei (por. 1 P 3,15). To ono na gruncie głoszenia kerygmatu jest niezwykle istotne. Dlatego po paradygmacie „Jezus jest Panem” i „w mocy Ducha Świętego” włoski teolog dodaje osobiste spotkanie z Bogiem i doświadczenie zbawienia jako kerymatyczną charakterystykę osoby keryksa, a zarazem jego wymóg. Cantalamessa stawia tę kwestię bardzo jasno: „każdy na własny rachunek musi to na nowo odkrywać. Nie wystarczy, że inni wcześniej ode mnie ogłosili i przeżyli zbawienie, że ja przeczytałem to, co oni napisali o tej rzeczywistości. Jeśli go nigdy nie doświadczyłem, jeśli nie zostałem olśniony światłem tej prawdy, przynajmniej przez chwilę, to jakby dla mnie nie istniała”⁴⁶⁵.

Kontynuując swoją myśl, włoski kapucyn dodaje, że „pierwszym i podstawowym orędziem, które Kościół powinien głosić światu i którego świat oczekuje od niego, jest orędzie o miłości Boga. Żeby jednak ewangelizatorzy byli zdolni przekazywać tę pewność, sami muszą ją mieć głęboko w swym wnętrzu, musi ona być światłem ich życia”⁴⁶⁶. Dlatego głoszący, chcąc mówić o miłości Boga, o darze zbawienia, mocy Ducha, powinien wpierrw sam głęboko doświadczyć spotkania z Bogiem i prawdy, która później ma być przedmiotem Jego przepowiadania. Cantalamessa zdając sobie sprawę, że takie określenie pozostawia wiele możliwości interpretacji, tłumaczy co rozumie przez rzeczywistość doświadczenia i poznania Boga przez keryksa. Mianowicie, wskazuje on, że istnieją dwa modele poznawania: model charakterystyczny dla świata filozofii greckiej i model biblijny. „Dla człowieka kultury greckiej poznawanie przypomina widzenie, kontemplowanie z daleka przedmiotu, jakby w bezruchu. Stara się on wyprowadzić z przedmiotu jego formę, to znaczy jego cechy istotne, aby zrozumieć i zapanować nad rzeczywistością. Poznawany i poznający pozostają oddzieleni, nie ma między nimi wzajemnego oddziaływania, gdyż ono nie pozwalałoby na obiektywizm w poznaniu”⁴⁶⁷. W takim przypadku keryks nie jest świadkiem, ale znawcą i teoretykiem, który potrafi wszystko powiedzieć na temat zbawienia, Boga, pozostając jednak na zewnątrz rzeczywistości, które omawia. To on panuje nad przedmiotem poznania. Natomiast „dla człowieka Biblii poznanie oznacza doświadczenie przedmiotu, wejście z nim w relację, zaangażowanie”⁴⁶⁸. „Zna jakąś rzecz, w znaczeniu biblijnym, tylko ten, kto jej doświadcza. Zna naprawdę ogień tylko ten, kogo on przynajmniej raz dosięgnął”⁴⁶⁹. Zatem keryks jest świadkiem tylko wtedy, gdy Bóg i zbawienie, które On przynosi są jego udziałem. Gdy nie jest zdystansowany wobec tych rzeczywistości, ale niejako jest wewnątrz nich. Jest ich uczestnikiem i odbiorcą. To nie on

⁴⁶⁴ Zob. G. Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin 2010, 163-205.

⁴⁶⁵ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 33.

⁴⁶⁶ R. Cantalamessa, *Eros i Agape. Dwa oblicza miłości*, Poznań 2012, s. 23.

⁴⁶⁷ R. Cantalamessa, *Wejście na górę Synaj*, Warszawa 1996, s. 107-108.

⁴⁶⁸ R. Cantalamessa, *Wejście na górę Synaj*, Warszawa 1996, s. 108.

⁴⁶⁹ R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, s. 127.

panuje nad Bogiem, ale pozwala Jemu panować w swoim życiu. Taki keryks jest w stanie powiedzieć znacznie więcej niż teoretyk i znawca. Nie przypadkowo to właśnie święci i mistycy są najlepszymi „znawcami” Boga⁴⁷⁰.

Kontynuując tę myśl Cantalamessa stwierdza, że „można studiować całe życie zmartwychwstanie Chrystusa i napisać wiele książek na ten temat, a jednak zmartwychwstania Chrystusa tak naprawdę nie poznać”⁴⁷¹. Różnicę między znawcą a świadkiem ukazuje za pomocą porównania do epizodu z życia proroka Ezechiela. Jak pisze: „nie wystarczy czytać, studiować, a nawet nauczyć się na pamięć Słowa Bożego. Trzeba zjeść ten zwój, połknąć go, odczuć we wnętrzościach jego gorycz, a słodycz na ustach (por. Ez 3,1nn; Ap 10,9), to znaczy przyswoić sobie Słowo Boże, uczynić Je integralną częścią nas samych, pozwolić, aby zraniło i oczyściło wewnątrznie przede wszystkim tego, kto jest powołany do głoszenia Słowa innym”⁴⁷².

Właściwym keryksem jest więc ten, który spotkał w swym życiu Boga, trwa z Nim w osobowej relacji, doświadczył zbawienia i może o tym zaświadczyć. Co więcej, jak zauważa Cantalamessa, po spotkaniu Jezusa świadczenie nie jest obowiązkiem, ale staje się koniecznością, jest stylem życia i wewnętrznym imperatywem⁴⁷³. To samo mówili również apostołowie: „bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,20). Cechą keryksa świadka jest wewnętrzne pragnienie oraz gorliwość w mówieniu tego, co stało się jego udziałem i jak Zmartwychwstały objawił się w jego życiu. W ten sposób świadectwo słowa ukazuje, że Jezus i wysłużone przez Niego nowe życie nie jest tylko teorią, ale rzeczywistością realną, egzystencjalnie doświadczalną, zmieniającą życie tu i teraz. Takie spotkanie z Bogiem

⁴⁷⁰ Wśród licznych świętych, których przywołuje o. Cantalamessa jest w tym kontekście postać szczególna. To św. Aniela z Foligno (1248-1309) znana jako Mistrzynie bądź Nauczycielka Teologów (*Magistra Theologorum*). Ta włoska mistyczka w sposób bardzo precyzyjny i teologicznie poprawny mówiła o życiu Trójcy Świętej, o jej wewnętrznych relacjach czy o cierpieniach Jezusa. Stworzyła także zapis drogi mistycznej podzielonej na 26 etapów. W sumie pozostawiła po sobie ok. 35 pism teologicznych i mistycznych oraz sporo listów. Zarówno głębia duchowa, jak i precyzja teologiczna, jasność i prostota przekazu, a do tego poprawność doktrynalna prac świętej Anieli – która wpłynęła na nazwanie jej Mistrzynie Teologów – musi zadziwiać w konfrontacji z faktem, że była kobietą niewykształconą, a nawet nie umiejącą pisać. Wszystko co dyktowała o Bogu swojemu spowiednikowi, nie było owocem jej studiów, ale życia mistycznego zanurzonego w Trójcy Świętej. Jest ona zatem świetnym przykładem mówienia o Bogu, który działa w życiu człowieka i czynienia tego, w sposób zgodny z nauczaniem i doktryną Kościoła. Zob. Angela da Foligno, *Il libro della beata Angela da Foligno*, Milano 1990; S. Duranti, *Beata Angela da Foligno*, Assisi 1998; W. Block, *Święta Aniela z Foligno (1248-1309), rozwój duchowy i pełnia życia sakramentem Chrztu świętego*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) z. 5, s. 151-176. Jak pisze o. Cantalamessa: „Święci, a w sposób szczególny mistycy, mają przede wszystkim takie oto zadanie: mówić nam o miłości Bożej i pomóc nam ujrzeć choćby cząstkę z rzeczywistości, która jest jeszcze przed naszymi oczami zakryta (...). Mistycy są dla ludu chrześcijańskiego jak zwiadowcy, którzy pierwsi wchodzą potajemnie do Ziemi Obiecanej, a potem wracają, by opowiedzieć Izraelitom o tym, co widzieli («kraj opływający mlekiem i miodem»), i zapalić ich do przebycia Jordanu (por. Lb 14,6 nn). Przez nich docierają do nas, już w tym życiu, przebłąski życia wiecznego” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 31-34).

⁴⁷¹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 124.

⁴⁷² R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 16.

⁴⁷³ Por. R. Cantalamessa, *Da Gerusalemme a Emmaus e ritorno*, Roma 2010, s. 18; zob. J. Mikulski, *Człowiek obdarowany i wezwany*, Tarnów 2005, s. 85-97.

nadaje życiu sens, wyjaśnia je i ukierunkowuje na Jego spełnienie. Co więcej, uzdalnia do głoszenia Dobrej Nowiny. Tak oto świadectwo łączy się z głoszeniem kerygmatu, uwiarygodnia jego treści jako osobowo zaktualizowane, wzmacnia siłę przekazu wzbudzając wiarę i pragnienie przemiany życia u tych, którzy go słuchają. Kerygmat i świadectwo są ze sobą ściśle powiązane, jedno warunkuje drugie. Oba narzędzia służą ewangelizacji oraz doprowadzania ludzi do osobowej relacji z Bogiem i doświadczenia rzeczywistości soteriologicznej.

Na koniec warto podkreślić pewną intuicję mediolańskiego profesora dotyczącą kerygmatu. Stwierdza on, że „to prawda, że Objawienie na temat Jezusa, które nastąpiło raz na zawsze i zostało zawarte w Piśmie Świętym, jest już historycznie i obiektywnie «zamknięte». Żadne dodatkowe objawienie o Nim, w tym znaczeniu, nie jest już możliwe. Ale subiektywnie i egzystencjalnie to objawienie Jezusa musi mieć miejsce na nowo dla każdego wierzącego. Samo objawienie objawia się”⁴⁷⁴. W tym sensie kerygmat głoszony przez świadka służy temu, aby nastąpiło objawienie objawienia. Kerygmat przybliża do Boga i umożliwia doświadczenie zbawienia, a przez to poznanie Boga. Jednak wydaje się, że w tej myśli o. Raniero zawarte jest także znaczące pouczenie dla keryksa. Chodzi w nim o to, aby głoszenie Dobrej Nowiny połączone z osobistym świadectwem było zawsze zgodne z treścią objawienia i pozostawało na Jego służbie. Te kryteria stają się swego rodzaju weryfikacją przekazu proklamowanego przez głosicieli Słowa.

Podsumowując, włoski teolog akcentuje, że głosić kerygmat powinien ten, kto osobiście doświadczył zbawienia w Jezusie Chrystusie, a więc zasadniczej treści i przesłania tego orędzia. Proklamując kerygmat nie głosi go jako nauczyciel i teolog, ale jako świadek, w życiu którego wydarzyła się Ewangelia. Co więcej, taki keryks jest właściwym zwiastunem Dobrej Nowiny we współczesnym świecie, który bardziej słucha świadków, niż nauczycieli⁴⁷⁵.

2.1.3. Ewangelizacja, a nowa ewangelizacja

W pierwszym rozdziale zarysowano historyczno-teologiczny rozwój rozumienia i znaczenia pojęcia kerygmat. Termin ten przeszedł w historii Kościoła pewną drogę, od jego sensu podstawowego i etymologicznego, przez jego zastosowanie w Piśmie Świętym, po szerokie jego ujęcie utożsamiane z każdą formą przekazywania Ewangelii i całą teologią. Dostrzeżenie tego procesu ma ogromne znaczenie dla ortodoksji i ortopraksji Kościoła. Niemal identyczna sytuacja występuje w przypadku terminu ewangelizacja. Jej rozumienie również ewoluowało na przestrzeni dziejów, opisując różne przejawy działalności Kościoła. Analiza

⁴⁷⁴ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 171.

⁴⁷⁵ Por. EN 41; EG 150.

rozwoju rozumienia pojęcia ewangelizacja, zostanie pokrótce zaprezentowana w tym celu, aby później móc wskazać na tej podstawie czym jest nowa ewangelizacja, jakie są jej cechy charakterystyczne i co odróżnia ją od ewangelizacji. Całość zakończy, charakterystyczne dla o. Cantalamessa, przedstawienie porównań nowej ewangelizacji, zaczerpniętych z życia codziennego. Analiza terminu ewangelizacja, wyróżnienie i charakterystyka nowej ewangelizacji jest zadaniem potrzebnym, ze względu na podjęty w niniejszej pracy temat kerygmatu, gdyż to właśnie pierwsze orędzie jest treścią i głównym przekazem tego rodzaju ewangelizacji.

2.1.3.1. Rozumienie pojęcia

W Piśmie Świętym nie występuje słowo ewangelizacja. Jednak można określić czym ona jest na podstawie pojawiającego się w Nowym Testamencie czasownika ewangelizować. Tłumaczy się go jako „zwiastować Dobrą Nowinę”, „nieść radosną wieść” lub „głosić Dobrą Nowinę”. Wyraz ten występuje najczęściej u św. Łukasza i św. Pawła, jednak każdy z nich nieco inaczej ujmuje jego znaczenie⁴⁷⁶. Trzeci ewangelista utożsamia ewangelizowanie z czynnością przepowiadania i głoszenia. Jak stwierdza profesor Stanisław Dyk: „ewangelista Łukasz używa terminu zamiennie z innymi czasownikami oznaczającymi głoszenie Słowa Bożego jak *keryssein*, *katanghellein* czy *didaskein*”⁴⁷⁷. Dlatego też termin ewangelizować użyty jest w kontekście zwiastowania anielskiego (por. Łk 1,19), ale również misji Jana Chrzciciela (por. Łk 3,18) i nauczania samego Jezusa (por. Łk 4,43; 8,1). Odnosi się do czynności głoszenia. Natomiast Apostoł Narodów, czasownik ewangelizować rozumie jako przekazywanie określonej treści. Jest nią kerygmat, czyli Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie, umarłym i zmartwychwstałym. Nie jest to zwykle opowiadanie o życiu Jezusa, ale przepowiadanie Jezusa, pełne mocy i Ducha Świętego, które czyni Go obecnym i aktualizuje dzieło zbawienia, którego dokonał. W pierwszym przypadku, akcent pada na czynność, w drugim zaś, na treść. Konkludując, słowo ewangelizować wyraża czynność głoszenia bądź przepowiadania, konkretnej i określonej treści jaką jest Ewangelia, którą można utożsamiać z Osobą Jezusa Chrystusa⁴⁷⁸. Analiza biblijna tego wyrazu odkrywa, że jest on synonimem, zarówno w znaczeniu materialnym, jak i formalnym, ścisłego rozumienia słowa kerygmat.

Po tym krótkim opisie czasownika ewangelizować w kontekście biblijnym oraz po zapoznaniu się z historią ewangelizacji, opisaną chociażby za pomocą schematu czterech fal

⁴⁷⁶ Por. J. Strong, L.L.D., S.T.D., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, s. 316-317; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 239-240.

⁴⁷⁷ S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretne wyzwanie*, Gubin 2015, s. 14.

⁴⁷⁸ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretne wyzwanie*, Gubin 2015, s. 20-21.

ewangelizacji, skonstatować można bez przeszkód, że tak rozumianej ewangelizacji, Kościół nigdy nie zaprzestał. Co więcej, w szczególnych momentach, spowodowanych kontekstem zewnętrznym, ewangelizował ze wzmożoną intensywnością. Pomimo ciągłości w dziele ewangelizowania i głoszenia kerygmatu termin ewangelizacja nadal nie występował. Pojawia się w teologii dopiero w XIX wieku. Najpierw na gruncie protestanckim, gdzie służył do określania działalności wędrownych kaznodziejów, a gdy przeniknął na grunt katolicki, oznaczał działalność Kościoła wobec tych, którzy nie słyszeli jeszcze o Jezusie⁴⁷⁹. Od tego momentu, w Kościele katolickim, rozpoczyna się precyzowanie tego terminu przez dokumenty soborowe i papieskie. W nich też widoczne jest szerokie spektrum przypisywanych ewangelizacji znaczeń.

Sobór Watykański II opisuje dwa główne znaczenia rzeczywistości ewangelizacji. Przede wszystkim, według ojców soborowych, jest ona szeroko rozumianą działalnością Kościoła *ad extra*, obejmującą zarówno przepowiadanie misyjne⁴⁸⁰ jak i pozostałe formy misyjnego zaangażowania Kościoła⁴⁸¹. Ewangelizacja ma więc wymiar misyjny i to znaczenie nawiązuje do jej pierwotnego zastosowania i znaczenia, które pojawiło się już w XIX wieku. Natomiast drugim i nowym zakresem, określonym przez sobór rozwijającym znaczenie tego terminu jest wszelka posługa głoszenia Słowa Bożego⁴⁸². Nawiązuje ona do formalnego aspektu ewangelizacji, czyli przepowiadania i, w odróżnieniu od pierwszego znaczenia, nie zawęża odbiorców tylko do kontekstu misji. Stąd kształtuje się rozumienie ewangelizacji jako przepowiadania Kościoła skierowanego również do jego wnętrza (*ad intra*).

Wraz z adhortacją apostolską *Evangelii nuntiandi* papieża Pawła VI pojęcie ewangelizacji zyskuje najszersze z możliwych wyjaśnień. Ewangelizacja „jest procesem wielowarstwowym, złożonym z różnych elementów, jakimi są: odnowa ludzkości, dawanie świadectwa, otwarte przepowiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków, dzieła apostolskie”⁴⁸³. Jest ona pokazywaniem Chrystusa Pana⁴⁸⁴, zanoszeniem Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego⁴⁸⁵, obejmuje działania *ad extra* jak i *ad intra*, a także ma przenikać i przepajać kultury Ewangelią⁴⁸⁶. Ewangelizacja w swym szerokim znaczeniu jest całokształtem działalności Kościoła. Z tego też powodu jest to proces, w którym wszystkie etapy i elementy ewangelizacji są i powinny być ze sobą integralnie powiązane⁴⁸⁷.

⁴⁷⁹ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wyzwanie*, Gubin 2015, s. 43.

⁴⁸⁰ Por. DM 6.

⁴⁸¹ Por. DM 23; 27.

⁴⁸² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes"* [44]; *Konstytucja o liturgii świętej "Sacrosanctum Concilium"* [9], w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002; KK 35; DB 6; DA 2.

⁴⁸³ EN 24.

⁴⁸⁴ Por EN 17.

⁴⁸⁵ Por. EN 18.

⁴⁸⁶ Por. EN 20.

⁴⁸⁷ Por. EN 24.

Sytuacja, w której ewangelizacja rozumiana jest jako całokształt aktywności Kościoła, kontynuującego zbawcze posłannictwo Chrystusa, trwa do pontyfikatu Jana Pawła II. W czasie homilii wygłoszonej w 1979 roku w Krakowie, po raz pierwszy używa on sformułowania nowa ewangelizacja⁴⁸⁸, rozpoczynając tym samym kolejny etap rozważań nad zagadnieniem ewangelizacji. Użyty przez papieża zwrot domagał się bowiem precyzacji i teologicznego namysłu, a także wykazania właściwej relacji między ewangelizacją a nową ewangelizacją. Pierwsze uszczegółowienie nastąpiło w 1983 roku dookreśleniem, że nowa ewangelizacja powinna być nowa w swoim zapale, w metodach i środkach wyrazu⁴⁸⁹. Natomiast wraz z encykliką *Redemptoris Missio* pojawia się dalsze uściślenie, wprowadzające rozróżnienie na trzy rodzaje ewangelizacji. Owa systematyzacja za kryterium przyjęła grupy odbiorców, do których adresowane jest przesłanie Ewangelii. W ten sposób papież wskazał na misję *ad gentes*, działalność duszpasterską nazywaną też ewangelizacją zwyczajną i nową ewangelizację⁴⁹⁰. Zaproponowany i wprowadzony przez niego podział, został przyjęty i nadal obowiązuje w nauczaniu Kościoła. Odwołują się do niego w swoich dokumentach papieże Benedykt XVI i Franciszek⁴⁹¹.

Wszyscy trzej biskupi Rzymu są jednomyślni co do charakteryzacji grup adresatów orędzia Dobrej Nowiny. Działalność *ad gentes*, to wymiar misyjny zaangażowania Kościoła skierowany do „narodów, grup ludzi, środowisk społeczno-kulturowych, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak jest wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi”⁴⁹². Zadanie Kościoła, aby zanieść Dobrą Nowinę do tych, którzy tęsknią za prawdziwym Bogiem, żyjąc w nieświadomości dzieła zbawczego dokonanego dla nich przez wcielonego Syna Bożego, zawsze zajmowało pierwsze miejsce w działalności Kościoła⁴⁹³. Druga grupa obejmuje ludzi wierzących. To do nich skierowana jest działalność duszpasterska nastawiona na pogłębienie i

⁴⁸⁸ „Tam, gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że rozpoczyna się ewangelizacja. Niegdyś ojcowie nasi na różnych miejscach polskiej ziemi stawiali krzyże na znak, że dotarła już do nich Ewangelia, że rozpoczęła się ewangelizacja – i że trwa nienaruszona. Z tą myślą postawiono też ów pierwszy krzyż w podkrakowskiej Mogile – w pobliżu Starej Huty. Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy, drewniany krzyż, było to już w okresie Millennium. Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki wchodzi na nowo Ewangelia. Że rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama co pierwsza. Krzyż trwa, choć zmienia się świat”

http://www.mogila.cystersi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=133:homilia-jana-pawla-ii&catid=48:jan-pawe-ii-w-mogile&Itemid=150 [dostęp: 1.01.2018]. Homilia została wygłoszona 9 czerwca 1979 roku w Krakowie.

⁴⁸⁹ Było to 9 marca 1983 na Haiti, w czasie spotkania z członkami Rady Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej.

⁴⁹⁰ Por. RMi 33-34.

⁴⁹¹ Potrójny podział ewangelizacji na misję *ad gentes*, duszpasterstwo lub ewangelizację zwyczajną i nową ewangelizację opisuje papież Benedykt XVI w adhortacji *Africae munus* w punkcie 160, a Franciszek w adhortacji *Evangelii Gaudium* w punkcie 14.

⁴⁹² RMi 33.

⁴⁹³ Por. RMi 7, 40, 86.

rozwój wiary, przyjęcie odpowiedzialności za dawanie świadectwa oraz ukształtowanie stałej zdolności odpowiadania na wezwania miłości Bożej⁴⁹⁴. Takie cele można stawiać wobec osób ochrzczonych, które są członkami Kościoła, trwają w relacji z Jezusem poprzez Słowo Boże i sakramenty, a także uczestniczą aktywnie w życiu wspólnotowym. Adresatem tego rodzaju ewangelizacji są więc ludzie świadomie przeżywający wiarę i zobowiązania z niej wynikające oraz kształtujący swoją codzienność i wybory życiowe w świetle Ewangelii.

Pomiędzy misją *ad gentes* a duszpasterstwem, jak stwierdza Jan Paweł II, „istnieje sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba «nowej ewangelizacji» albo «re-ewangelizacji»»⁴⁹⁵. Jest ona skierowana do ludzi, którzy zaniechali praktyk chrześcijańskich⁴⁹⁶ oraz do środowisk i krajów, gdzie Ewangelia została zapomniana albo spotyka się z rozpowszechnioną obojętnością z powodu szerzącego się sekularyzmu⁴⁹⁷. Jak dodaje papież Benedykt XVI „wielu chrześcijan potrzebuje, aby na nowo głoszone im z przekonaniem słowo Boże, by mogli konkretnie doświadczyć mocy Ewangelii. Tyle jest braci «ochrzczonych, ale niewystarczająco zewangelizowanych»»⁴⁹⁸. Tyle jest „«osób ochrzczonych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego», nie przynależą całym sercem do Kościoła, nie doświadczają już pociechy płynącej z wiary»⁴⁹⁹. Trzeci rodzaj ewangelizacji troską duszpasterską chce otoczyć tych, którzy choć słyszeli o Jezusie, nawet stali się członkami Kościoła poprzez chrzest, to jednak z różnych powodów utracili swoją wiarę. Są oni formalnymi lub nominalnymi chrześcijanami, których życie przypomina bardziej życie człowieka niewierzącego. Jako ochrzczeni poganie nie podejmują życia Ewangelią i nie korzystają z dóbr duchowych płynących z łaski sakramentu chrztu. Nie doświadczają mocy Ewangelii, gdyż manifestuje się ona w życiu wierzących (por. Rz 1,16), dlatego Kościół wychodzi do nich z orędziem kerygmatu, aby mogli spotkać Jezusa Chrystusa i doświadczyć zbawienia.

W taki sposób można skrótowo przedstawić rozwój rozumienia rzeczywistości ewangelizacji na gruncie katolickim. Przebyło ono drogę od pierwotnego znaczenia, określającego przepowiadanie konkretnej treści, do szerokiego ujęcia obejmującego całokształt działalności Kościoła. Od kerygmatu, po całą teologię i duszpasterstwo. Dopiero XX i początek XXI wieku przynoszą konieczne uściślenie i precyzacje w dziedzinie ewangelizacji. Dzięki temu

⁴⁹⁴ Por. RMi 33; EG 14.

⁴⁹⁵ RMi 33.

⁴⁹⁶ Por. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Africae munus*, Kraków 2012, [160].

⁴⁹⁷ Por. VD 122.

⁴⁹⁸ VD 96.

⁴⁹⁹ EG 14.

teologia zna i charakteryzuje różne rodzaje działalności ewangelizacyjnej, jak misja *ad gentes*, duszpasterstwo i nowa ewangelizacja. Ten ostatni rodzaj ewangelizacji jest ściśle związany z przepowiadaniem kerygmatu.

2.1.3.2. Cechy właściwe nowej ewangelizacji

W szerokim znaczeniu ewangelizacja, to całokształt działalności Kościoła. Jak już wspomniano, w ramach tak rozumianej ewangelizacji, wyróżnia się trzy jej rodzaje: misje *ad gentes*, ewangelizację zwyczajną, czyli duszpasterstwo oraz nową ewangelizację. Poza wprowadzającym ten podział kryterium adresata rodzi się pytanie, jakie są jeszcze inne cechy charakterystyczne właściwe nowej ewangelizacji. To znaczy, co odróżnia ją od innych rodzajów przepowiadania Ewangelii i co stanowi jej najgłębszy sens. Odpowiedź, będzie syntezą nauczania Kościoła i refleksji teologicznych o. Raniero Cantalamessy.

Istotę nowej ewangelizacji można wyrazić za pomocą siedmiu czynników: nowy kontekst, nowy odbiorca, nowy zapał, nowe metody, nowe środki wyrazu, nowe wymagania względem keryksa oraz nowa treść. Dwa pierwsze czynniki zostały już dogłębnie omówione przy okazji prezentowania czterech etapów ewangelizacji oraz rozumienia pojęcia ewangelizacja w historii teologii. Dla przypomnienia, nowym kontekstem określa się współczesny zsekularyzowany świat, negujący i walczący z religią, pełen relatywizmu, w którym pojawia się wiele substytutów, mających zastąpić człowiekowi zbawienie i Boga. Natomiast adresatem nowej ewangelizacji jest człowiek, który utracił wiarę, żyjąc we współczesnym świecie. Ten szczególnie odbiorca został ochrzczony i włączony do wspólnoty Kościoła, jednak nie został wprowadzony w osobistą relację z Bogiem. Pod wpływem czynników zewnętrznych i braku zakorzenienia w Bogu odszedł od Kościoła i wiary.

Jednym z pierwszych opisów nowej ewangelizacji było sformułowanie użyte przez Jana Pawła II, mówiące, że powinna być ona nowa pod względem zapału, metod i środków wyrazu. Pod tymi określeniami kryje się głęboka treść oraz kierunek jaki wyznaczył papież nowej ewangelizacji. Nowy zapał wskazuje na potrzebę odnowienia przestrzeni pasji i całoosobowego zaangażowania w dzieło ewangelizacji⁵⁰⁰. Brak zapału do głoszenia Jezusa Chrystusa jest znakiem osłabienia wiary⁵⁰¹, dlatego Kościół, z natury misyjny, powinien ponownie odnaleźć to wielkie pragnienie głoszenia Ewangelii jakie miał w swoich początkach. Owa gorliwość i entuzjizm rodzą się z osobistego spotkania z Jezusem. Dlatego wskazanie nowego zapału odsyła, w wymiarze indywidualnym, do przestrzeni modlitwy, formacji i rozwoju duchowego,

⁵⁰⁰ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 17.

⁵⁰¹ Por. RMi 2.

aby doświadczając zbawczej relacji z Bogiem, keryks nie mógł nie głosić tego, co widział, tego, co słyszał i tego, co jest jego udziałem (por. Dz 4,20; 1 J 1,1-4). Odsyła ono także do wymiaru wspólnotowego, zapraszając Kościół do autoewangelizacji. Zgodnie z formułą *Ecclesia reformata et semper reformanda est*, Kościół, jeśli chce ewangelizować, musi także poddawać się ewangelizacji i stale odnawiać swoje doświadczenie spotkania z Jezusem. Ono zawsze owocuje odnowionym zapałem i gorliwością ewangelizacyjną. Należy także łączyć nowy zapal z wymiarem pneumatologicznym⁵⁰². To trzecia Osoba Trójcy Świętej jest duszą ewangelizacji i to Ona umożliwia spotkanie z Jezusem, a później pobudza i rozpala serca, dając niezbędną duchową moc do głoszenia Jezusa Chrystusa⁵⁰³.

Jak zauważa profesor Dyk, nowa ewangelizacja to przede wszystkim odnowienie metodologiczne dotychczasowej ewangelizacji⁵⁰⁴. We wskazaniu papieża na nową metodę, chodzi o znalezienie takiego postępowania lub strategii, która umożliwi, w kontekście zsekularyzowanego świata, dotarcie z orędziem Ewangelii do współczesnego człowieka, celem doprowadzenia go do żywej i zbawczej relacji z Bogiem. Jednak ze względu na wielość kulturowych wyzwań i różnorodność zjawisk społeczno-religijnych w różnych częściach świata, ciężko jest wypracować jedną, adekwatną i obowiązującą wszędzie metodę⁵⁰⁵. Nie zmienia to jednak faktu, że pewne zasadnicze kierunki, z racji podobnych tendencji współczesnego świata, będą zasadniczo wspólne.

Ojciec Cantalamessa, ale i wielu innych, mówiąc o nowej metodzie w nowej ewangelizacji, wskazuje w pierwszym rzędzie na metodę kerygmatyczną⁵⁰⁶. To właśnie „pierwsze orędzie” stanowi główną treść przepowiadania, gdyż jako słowo skuteczne i rodzące wiarę (por. Rz 10,17) jest właściwą drogą we współczesnym kontekście do zrealizowania celu nowej ewangelizacji. Pozwala doświadczyć osobowego spotkania z Jezusem w Duchu Świętym, przemienia życie człowieka i wprowadza w przestrzeń wiary. Zastosowanie metody kerygmatycznej zakłada także przyjęcie pewnej kolejności w przekazywaniu Ewangelii. Na początku głosi się kerygmat, a dopiero później następuje przekaz katechetyczny i mistagogia. Najpierw należy zrodzić do żywej wiary, a dopiero później wprowadzać treści dogmatyczne czy moralne⁵⁰⁷. W tej metodzie ważne jest także dawanie świadectwa, czyli ukazanie zbawczej interwencji Boga w życiu przekazującego orędzie Ewangelii. Współczesny świat bardziej słucha

⁵⁰² Por. K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*, Lublin 2002, s. 256-258.

⁵⁰³ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy, dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 52.

⁵⁰⁴ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretno wyzwanie*, Gubin 2015, s. 59.

⁵⁰⁵ Por. K. Parzych, *Dialog – jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, s. 123.

⁵⁰⁶ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 17.

⁵⁰⁷ Por. G. Ryś, *Pierwsze jest pierwsze*, Kraków 2015, s. 5-6.

świadków, aniżeli nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli to tylko dlatego, że są oni świadkami⁵⁰⁸. Metoda kerygmatu strukturalnie składa się więc z głoszenia kerygmatu połączonego z dzieleniem się świadectwem. Nową metodę można zawrzeć w stwierdzeniu: głosić kerygmat, będąc świadkiem i pamiętając, że pierwsze jest pierwsze.

Metoda kerygmatyczna⁵⁰⁹, jako metoda w duchu nowej ewangelizacji, została przyjęta w wielu grupach, wspólnotach i ruchach formacyjno-ewangelizacyjnych Kościoła katolickiego. Nierzadko stając się również główną strategią ich działania⁵¹⁰. Poza tą najbardziej podstawową metodą w literaturze występuje jeszcze kilka metod charakterystycznych dla nowej ewangelizacji. Wśród nich jest metoda misyjna, zwana też metodą wychodzenia. Jej podstawą jest zmiana mentalności w prowadzeniu duszpasterstwa, które ma nie być już jedynie uprawną rolą lub doglądaniem owiec, ale wychodzeniem po te, które się zagubiły i same już do Kościoła nie przyjdą⁵¹¹. Z metodą tą wiąże się nawrócenie pastoralne keryksów, wejście w środowisko życia codziennego tych, którzy utracili wiarę i tam, ukazanie im Boga, czyniąc to przy użyciu odpowiednio dostosowanego języka. Podstawowymi kategoriami tej metody są: wyjście, szukanie i inkulturacja. Inną metodą, pośrednio związaną z nową ewangelizacją, a w zasadzie przygotowującą jej realizację, jest strategia ożywiania wiary wierzących i wspólnot kościelnych⁵¹². Biorąc pod uwagę kontekst współczesnego świata i zupełnie nowego protagonistę na czwartym etapie ewangelizacji, strategia ta zakłada, aby najpierw zewangelizować lub odnowić doświadczenie spotkania Boga u osób uczęszczających do Kościoła, by potem stali się oni głosicielami Słowa. Jest to więc autoewangelizacja, która ma doprowadzić do bycia świadomym odpowiedzialności za ewangelizację i wzbudzić zapał misyjny wśród wszystkich członków Ludu Bożego. Niezastąpioną rolę w tej dziedzinie odgrywają wspólnoty, w których można doświadczyć ewangelizacji, ale i formacji ku ewangelizacji. Metoda ożywiania wiary, zwłaszcza wśród ludzi świeckich, jest niezwykle istotna w obecnym czasie, bowiem dzielą oni obszar życia, pracy, spędzania wolnego czasu, aktywności politycznej czy społecznej z osobami zdechrystianizowanymi i niewierzącymi. Metoda ta opiera się na doprowadzeniu do żywej relacji z Jezusem, w której ewangelizowany odkrywa swoje wezwanie do świadczenia o Tym, którego wyznał jako swojego Zbawiciela i Pana.

Trzecią rzeczywistością, na jaką wskazał w 1983 roku papież Jan Paweł II, są nowe środki wyrazu. Jak stwierdził jeden z keryksów, w ewangelizacji przegrywamy nie przez to, co

⁵⁰⁸ Por. EN 41.

⁵⁰⁹ Cantalamessa nazywa ją także ewangelizacją kerygmatyczną lub chrystologiczną. Jej istota polega na skoncentrowaniu na Chrystusie i dążeniu do doprowadzenia ludzi do uznania i wyboru Jezusa jako swego Pana i Zbawcy.

⁵¹⁰ Przykłady takich wspólnot zostały omówione przez autora w pierwszym rozdziale dysertacji.

⁵¹¹ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 63; S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretne wyzwanie*, Gubin 2015, s. 65-66.

⁵¹² Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 63.

głosimy, bo nie ma lepszego orędzia, niż zbawienie w Jezusie Chrystusie, ale przez to, jak głosimy⁵¹³. W procesie ewangelizacji należy wykorzystać współczesny dorobek techniczno-technologiczny, aby jeszcze skuteczniej, ze względu na formę rozumianą właśnie jako środki wyrazu, głosić Ewangelię. Ze współczesnego, wysoce rozwiniętego świata, należy przede wszystkim zaczerpnąć wiedzę o komunikacji oraz rozwiązania i innowacje techniczne, służące szybkiemu i dostosowanemu do mentalności komunikowaniu. Jest to zgodne z założeniami inkulturacji, która zakłada wykorzystanie tych elementów danej kultury, które pomogą w zwiastowaniu Ewangelii⁵¹⁴. Dodatkowo, nowe środki wyrazu, powinny uwzględniać dostosowanie języka do sposobu komunikowania i mentalności ludzi. Ten kierunek nowej ewangelizacji wskazuje na potrzebę adaptacji Ewangelii we współczesnej kulturze i wyrażeniu jej przy użyciu właściwych tej kulturze środków.

Istotnym wyróżnikiem nowej ewangelizacji jest keryks i nowa charakterystyka jego roli, przygotowania oraz cech istotnych dla jego posługi w zsekularyzowanym świecie. Adhortacja *Evangelii Gaudium* określa podmiot w dziele nowej ewangelizacji, którym, według papieża Franciszka, jest każdy ochrzczony członek Ludu Bożego, posiadający osobiste doświadczenie miłości Bożej i zbawienia⁵¹⁵. Co więcej, papież dodaje, że „każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie”⁵¹⁶. Istotą bycia keryksem jest więc przyjęcie przez niego sakramentu chrztu i osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem. W pewnym sensie, nie jest to nic odkrywczego i nowego, dlatego że wynikające z chrztu powszechne powołanie do głoszenia Ewangelii zawarte jest chociażby w *Apostolicam Actuositatem*, *Evangelii nuntiandi*, *Redemptoris Missio* czy *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Zazwyczaj jednak sprowadzało się ono do świadectwa życia, zostawiając przestrzeń ewangelizacji i świadczenia słowem osobom do tego przygotowanym. Dziś jednak „należy odrzucić myślenie o tylko wykwalifikowanych pracownikach w dziele ewangelizacji”⁵¹⁷. Papież ukazuje zupełnie nową perspektywę, związaną ze specyfiką współczesnego odbiorcy. Ludzie, do których skierowana jest nowa ewangelizacja, nie potrzebują szczegółowych i zaawansowanych zagadnień teologicznych, albo filozoficznych dowodów na istnienie Boga (w związku z tym keryks nie musi być wykwalifikowanym teologiem), ale ukazania, że Bóg jest i może realnie działać w konkretnym ludzkim życiu. W pierwszej kolejności liczy się bycie świadkiem. Odpowiedzią na oziębłość i brak wiary współczesnych ludzi jest ogłoszenie najprostszych prawd wiary zawartych w kerygmacie oraz pokazanie jak one przemieniły życie keryksa, a do tego nie

⁵¹³ *Projekt Pastoralny. Szkoła Ewangelizacji św. Andrzeja, Stryżawa 2011, s. 13; <http://www.snebytom.pl/wp-content/uploads/2015/02/ProjektPastoralnySESA.pdf> [dostęp: 8.01.2108].*

⁵¹⁴ Por. R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 143.

⁵¹⁵ Por. EG 120.

⁵¹⁶ EG 120.

⁵¹⁷ EG 120.

potrzeba „wielu lekcji lub długich pouczeń”⁵¹⁸. Każdy uczeń jest jednocześnie misjonarzem powołanym, aby głosić Dobrą Nowinę i dzielić się, to znaczy opowiadać o swoim spotkaniu z Jezusem. „Popatrzmy na pierwszych uczniów, którzy natychmiast po doświadczeniu spojrzenia Jezusa, szli głosić Go pełni radości: «Znaleźliśmy Mesjasza» (J 1, 41). Samarytanka, tuż po zakończeniu swego dialogu z Jezusem, stała się misjonarką, i wielu Samarytan uwierzyło w Jezusa «dzięki słowu kobiety» (J 4, 39). Również św. Paweł po swoim spotkaniu z Jezusem Chrystusem «zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym» (Dz 9, 20)”⁵¹⁹.

Nowość w nauczaniu papieża Franciszka wynika z dobrej analizy rzeczywistości i zinkulturowanego doboru osoby keryksa do kontekstu współczesności. Papież spośród wielu obecnych w nauczaniu teologicznym wymagań stawianych głosicielom Słowa, wiodącymi dla nowych ewangelizatorów, w dobie nowej ewangelizacji, czyni dwa: chrzest i osobiste doświadczenie spotkania Boga w życiu głoszącego. Nie oznacza to, że nie należy się do misji przygotować, rozwijając się duchowo czy intelektualnie, na przykład ucząc się nazywać swoje doświadczenia duchowe, czy poznając treści kerygmatu. Nie jest to jednak takie samo przygotowanie, jakiego wymaga się od katechetów i formatorów pracujących w dziele ewangelizacji zwyczajnej, czyli duszpasterstwie, a tym bardziej od wykładowców teologii. Nie oznacza to także przekreślenia pozostałych kryteriów dobrego głosiciela Słowa, a jedynie wskazanie tych niezbędnych, które, ze względu na współczesny zsekularyzowany świat, powinien mieć keryks.

Ostatnią charakterystyczną cechą nowej ewangelizacji jest nowa treść. Czym ona jednak jest i jak należy rozumieć jej nowość? Jak stwierdza o. Raniero Cantalamessa w tym przypadku „odnowa polega na odkryciu i zaproponowaniu tych elementów Słowa Bożego, które najbardziej odpowiadają potrzebom dzisiejszego człowieka, aby uprzywilejować je w przepowiadaniu odpowiednim dla dzisiejszej kultury”⁵²⁰. W innym miejscu dodaje, że „podstawowa zasada chrześcijańskiego przepowiadania brzmi: «Głosić Chrystusa w Duchu Świętym» lub «Głosić Ewangelię mocą Ducha Świętego»”⁵²¹. Zatem najistotniejszą treścią przepowiadania jest Osoba Jezusa Chrystusa, który jest Ewangelią. To przesłanie stanowi centrum kerygmatu już od czasów apostoelskich. Apostołowie głosili Dobrą Nowinę, że Jezus jest człowiekiem i Bogiem, a także przepowiadali dwa wydarzenia zbawcze z Jego życia śmierć i zmartwychwstanie. Samego Jezusa nazywali Panem, Zbawicielem i Mesjaszem. Jednak na przestrzeni wieków zmieniał się charakter i zakres treści kerygmatu. Nazywany credo chrystologicznym nadal przekazywał treści dotyczące Osoby Jezusa Chrystusa i Ewangelii, ale pogłębione także o zagadnienia

⁵¹⁸ EG 120.

⁵¹⁹ EG 120.

⁵²⁰ R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 143.

⁵²¹ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 44.

dogmatyczne, moralne czy praktyczno-ascetyczne. Pojęcie kerygmatu, obejmując kolejne wymiary teologii i przestrzenie praktyki duszpasterskiej, stawało się coraz szersze. Z czasem doszło do tego, że kerygmatem, czyli Dobrą Nowiną, nazywano każdą formę głoszenia i niemal każdą treść teologiczną⁵²².

Kerygmat jest pierwszym przepowiadaniem. Inicjalny aspekt tego orędzia ma podwójny wymiar. Z jednej strony kerygmat rodzi do wiary, dając nowe życie i urzeczywistniając łaskę zbawienia w życiu jego odbiorcy, a z drugiej jest on punktem wyjścia dla rozwoju katechezy, moralności, pogłębiania prawd wiary, kształtowania się dogmatów. Od niego, jak od załączka, rozpoczyna się teologia. Można zauważyć, iż jest on początkiem w znaczeniu egzystencjalno-soteryjnym, jak i w znaczeniu teoretyczno-dogmatycznym. Jednak czym innym jest głoszenie kerygmatu, a czym innym dogmatów. Pierwsze jest głoszeniem Chrystusa, a drugie jest głoszeniem o Chrystusie.

Nowość treści, jako wyróżnik nowej ewangelizacji, polega na podwójnym powrocie do pierwotnego rozumienia kerygmatu treściowego i znaczeniowego. W kontekście nowej ewangelizacji, współczesnego zsekularyzowanego świata i jasno określonego odbiorcy, właściwym przekazem jest kerygmat w sensie ścisłym. Najbardziej podstawowe treściowo przesłanie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Raniero Cantalamessa, zestawiając czasy pierwotnego Kościoła z współczesnym kontekstem, dostrzega wiele podobieństw i na tej podstawie uważa orędzie kerygmatyczne za najlepszą reakcję i odpowiedź Kościoła jakiej można udzielić⁵²³. Skuteczność kerygmatu w sensie ścisłym, wobec niektórych wyzwań współczesności, zostanie jeszcze zaprezentowana. Należy także zauważyć, że powrót do pierwotnego głoszenia Jezusa umarłego i zmartwychwstałego, wiąże się także z ponownym podkreśleniem znaczenia i roli kerygmatu jako początku wiary. W kerygmacie urzeczywistnia się zmartwychwstanie, a żywy Jezus w Duchu Świętym czyni wszystko nowe w życiu ewangelizowanego. Jest to powrót do wymiaru egzystencjalno-zbawczego pierwszego orędzia. W nowej ewangelizacji nie skupia się uwagi na tym, że kerygmat daje początek Kościołowi, dogmatom czy całej teologii, ale przede wszystkim życiu wiary.

Reasumując, do cech charakterystycznych nowej ewangelizacji należy zaliczyć: nowy kontekst, w którym głosi się Ewangelię, nowego odbiorcę tego orędzia, a także wskazany przez Jana Pawła II nowy zapał, nowe metody i nowe środki wyrazu. Należy też wspomnieć o akcentowanym przez o. Cantalamessę, właściwym wyborze kryksa i nowej treści, jaką stanowi kerygmat w sensie ścisłym. Biorąc to pod uwagę, należy uznać bez wątpliwości, że nowa

⁵²² Zagadnienie rozwoju rozumienia kerygmatu zostało przeanalizowane i bliżej przedstawione w pierwszym rozdziale.

⁵²³ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 18.

ewangelizacja to zadanie konkretne i określone. Warto jednak przy tym zaznaczyć, że cechy charakterystyczne nowej ewangelizacji nie są równoznaczne z wyróżnikami tego rodzaju ewangelizacji. Nie będą nimi nowy zapał i nowe środki wyrazu, które należałoby odnieść do całej rzeczywistości ewangelizacji. Dla całości pracy nie bez znaczenia jest również wykazany przez powyższą analizę fakt ścisłego związku nowej ewangelizacji z metodą i treścią jaką stanowi kerygmat.

2.1.3.3. Obrazy nowej ewangelizacji

Dopełnieniem obrazu nowej ewangelizacji w teologii o. Raniero Cantalamessy są przykłady i porównania, jakie stosuje on w odniesieniu do tej rzeczywistości. Jest to charakterystyczna cecha jego teologii (aby poprzez symbole odkrywać głębię teologiczną tematów, które porusza) oraz jeden z elementów jego warsztatu jako kaznodziei Domu Papieskiego, poprzez który potrafi w prosty sposób zobrazować to, o czym mówi. Uzasadnienie dla takiego zabiegu znajduje on w myśli św. Augustyna: „wszystko, co sugerują symbole, bardziej porusza i rozpala serce od samej prawdy, gdyby została ukazana bez tajemniczości obrazów. Nasza wrażliwość z trudnością się rozpala, dopóki pozostaje związana tylko z rzeczywistościami konkretnymi. Gdy jednak zostanie skierowana ku symbolom zaczerpniętym ze świata materialnego i przeniesiona na płaszczyznę rzeczywistości duchowych, które te symbole oznaczają, już samo to przejście napędza ją żywotnością i bardziej się rozpala, jak poruszana pochodnia”⁵²⁴. Przeniesienie na obrazy i porównania konkretnych teologicznych treści ma, zdaniem Cantalamessy, poruszyć serca, zapaść w pamięci oraz objawić i wyrazić to, czego często nie da się wprost powiedzieć lub wytłumaczyć. Jednocześnie osiąga się cel teologiczny i ewangelizacyjny, a rola teologa i keryksa łączą się w jedno⁵²⁵.

W ten sposób zostaną przedstawione cztery obrazy, do których porównuje włoski teolog nową ewangelizację. W każdym z nich można znaleźć odpowiedź na pytanie czym ona jest. Należy jednak pamiętać, że w każde porównanie wpisana jest pewna niekompletność i aspektowość. Nie zmniejsza to jednak jego wagi i przydatności stosowania porównań w teologii.

Na początku Cantalamessa przywołuje obraz zaczerpnięty ze świata przyrody. Pisze: „jest taki gorący wiatr, wiejący wiosną, który starożytni nazwali wiatrem Fawoniuszem”⁵²⁶. Jeden

⁵²⁴ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 109. Zob. Augustyn, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s.338-361.

⁵²⁵ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 204-205.

⁵²⁶ Fawoniusz (łac. favonius) to ciepły, zachodni wiatr. Okres, w którym zaczynał wiać, najczęściej pod koniec lutego, uważano za początek wiosny. W mitologii rzymskiej jest uosobieniem bóstwa występującego pod tą samą nazwą. W mitologii greckiej jego odpowiednikiem jest Zefir.

z Ojców Kościoła porównuje do niego Ducha Świętego⁵²⁷. Mówi, że tak, jak pod wpływem podmuchu tego gorącego wiatru przyroda wiosną budzi się i sprawia, że wszystko wypuszcza pąki, tak pod wpływem Ducha Świętego Kościół znów się budzi i sprawia, że jego kwiaty rozkwitają w duszach⁵²⁸. Dla włoskiego teologa owym powiewem Ducha Świętego był Sobór Watykański II, ale jest nim także nowa ewangelizacja jako jego praktyczna i duchowa kontynuacja. Głoszenie kerygmatu, w dziele nowej ewangelizacji, ożywia ochrzczone członki Ludu Bożego, które *de facto* nie żyją łaską i straciły wiarę. Dla zsekularyzowanego chrześcijanina powiew nowej ewangelizacji, dzięki mocy Ducha Świętego, przynosi życie tam, gdzie do tej pory panowała śmierć i pozwala zaowocować przyjętej niegdyś łasce sakramentu chrztu. Dlatego nowa ewangelizacja zawsze ma dwa wymiary, które są ze sobą połączone – pneumatologiczny i sakramentalny. Dalej, przywołując obraz z życia małżeńskiego, Cantalamessa dodaje: „ewangelizacja powinna przypominać poczęcie dziecka przez dwie osoby w małżeństwie, gdzie miłość małżonków jest tak wielka, że daje początek nowemu życiu. Tak ewangelizacja jest darem, jaki ofiaruje wierzący, z obfitości serca wypełnionego Duchem Świętym, tym, którzy żyją obok niego”⁵²⁹. Można powiedzieć, że nowa ewangelizacja to dawanie życia z miłości. W niej powinna znajdować się najgłębsza motywacja do głoszenia Dobrej Nowiny. Kocham, więc ewangelizuję. Warto także zauważyć, że źródłem każdej ewangelizacji jest Bóg, który jest miłością (por. 1 J 4,8b). To uprzednia względem ewangelizacji, relacja keryksa z Bogiem, w której Duch Święty napędza serce człowieka, owocuje otwartością na głoszenie tej łaski innym. Nowa ewangelizacja jest niesieniem Boga Miłości, z miłości do Niego i człowieka.

Ewangelizacja jest dawaniem życia z miłości i jako taka była obecna w Kościele od zawsze. Jej wyjątkową potrzebę, wynikającą z pewnych szczególnych uwarunkowań, ukazuje Cantalamessa przywołując obraz siania ziarna. „Kiedy z powodu jakiejś suszy czy powodzi, zasiane ziarno uległo zniszczeniu, rolnik śpieszy się z nowym zasiewem, by latem nie pozostać z pustą stodołą. Trzeba, abyśmy i my przystąpili do nowego zasiewu ewangelicznego. Taki jest prawdziwy sens, jaki mamy nadać określeniu «nowa ewangelizacja» – nowy zasiew słowa Bożego”⁵³⁰. Zdaniem włoskiego teologa jest on potrzebny, bo współczesny, zsekularyzowany świat wysuszył zasiane w sercach ludzi ziarno wiary oraz dokonał spustoszenia w ich postrzeganiu Boga. Doprowadził też do wyludnienia w kościołach i pustki egzystencjalnej w życiu ludzi. Nowa ewangelizacja to odpowiedź na znak czasu jakim są zaistniałe warunki we

⁵²⁷ O. Cantalamessa najpewniej powołuje się na Zenona z Werony i jego *Traktaty*. W polskim przekładzie wydane są zaledwie fragmenty tego dzieła w tłumaczeniu Mieczysława Grzesiowskiego. Zob. Zenon z Werony, *O cierpliwości. O chciwości (3 traktaty). O czystości serca*, Warszawa 1994.

⁵²⁸ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 20.

⁵²⁹ R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 143.

⁵³⁰ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 17.

współczesnym świecie. Jest to także działanie Kościoła stanowiące o przyszłości wiary i chrześcijaństwa. Nowa ewangelizacja to nowy zasiew Słowa Bożego. W tym obrazie Cantalamessa zawiera także istotą przesłankę dotyczącą treści nowej ewangelizacji. Chodzi o sianie ziarna Słowa, czyli jego pierwotną, zawierającą życiodajną moc, formę, jaką jest kerygmat⁵³¹.

Nowa ewangelizacja jest nadzwyczaj pilnym zadaniem Kościoła wynikającym z kontekstu w jakim żyje współczesny człowiek. Jednak „jak możemy sprawić, by odróżniano naszą propozycję zbawienia, od innych głosów w świecie, w którym miliony wiadomości krążą na wszystkich częstotliwościach?”⁵³² – pyta Cantalamessa. Odpowiedzią jest nie tylko głosić kerygmat, ale zapewnić mu w przepowiadaniu Kościoła wyjątkowe miejsce. W taki sposób opisuje ten porządek Cantalamessa: „«trzeba głosić kerygmat o oktawę wyżej». Chciałbym przez to powiedzieć, że wszystkie inne orędzia (etyczne, społeczne itd.), które również proponujemy jako Kościół, powinniśmy śpiewać normalnie. Natomiast głoszenie Chrystusa, który «został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia» (Rz 4,25), powinno wznosić się nad całą resztę niczym swego rodzaju «najwyższy ton». A ten «najwyższy ton» będziemy w stanie wydać nie mocą naszych strun głosowych, ale mocą naszej wiary»⁵³³. Zastosowana metafora śpiewania podkreśla uroczyste znaczenie każdego przepowiadania Kościoła. Wyjątkowa rola kerygmatu, na obecnym etapie historii, w żaden sposób nie dezawuuje roli katechezy i innych form nauczania. Jednak bez kerygmatu, który ożywia i rodzi do życia wiarą, pozostają one bezskuteczne, a bogactwo ich treści niewykorzystane. Dlatego, żeby nie rzucać pereł Ewangelii, jej przesłania moralnego, duchowości katolickiej i wielu innych, przed wieprze (por. Mt 7,6), Cantalamessa domaga się najwyższego zaangażowania w głoszenie kerygmatu. Czas nowej ewangelizacji to czas nowego uporządkowania priorytetów w nauczaniu Kościoła. Chodzi nie tylko o pierwszeństwo czy wzmożoną intensywność głoszenia tego orędzia, ale także o nie mieszanie go z innymi formami przepowiadania. Kerygmat w sensie ścisłym powinien pozostać przesłaniem autonomicznym⁵³⁴. Na koniec warto zauważyć, że nie bez znaczenia jest ostatnia dopowiedź Cantalamessy wskazująca na wiarę. Kerygmat to najważniejsze w dobie nowej ewangelizacji orędzie, które jest w swej skuteczności i słyszalności zależne także od wiary keryksa.

Ojciec Cantalamessa opisuje rzeczywistość nowej ewangelizacji za pomocą czterech obrazów. Jej charakterystyka zyskuje przez to pogłębienie teologiczne i wyakcentowanie

⁵³¹ Zob. punkt 1.5.2.1.1.

⁵³² R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 145-146.

⁵³³ R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 145-146.

⁵³⁴ Wyklucza to szerokie rozumienie kerygmatu jako przekazu całości doktryny wiary, wszelkie próby unaukowania tego orędzia, a także uczynienia go jedynie częścią katechezy.

wymiaru egzystencjalnego. Nowa ewangelizacja to powiew Ducha Świętego rodzącego życie, w obumierających członkach Ludu Bożego. Jej źródłem jest Bóg, który jest miłością i to właśnie On staje się obecny w czasie głoszenia kerygmatu, wychodząc ku człowiekowi. Jest to nowy zasiew miłości, życia i zbawienia. Dlatego czymś nieodzownym, zwłaszcza w dobie nowej ewangelizacji, jest przepowiadanie kerygmatu. Obie rzeczywistości są ze sobą ściśle związane.

2.2. Rola kerygmatu w kontekście współczesnego świata

Raniero Cantalamessa, opisując współczesny kontekst głoszenia Ewangelii, wskazuje w wielu miejscach, na przeszkody które napotyka dziś Dobra Nowina oraz chrześcijaństwo. Ponadto, w swych pracach dokonuje analizy i opisu tych rzeczywistości, które świadomie nazywa wyzwaniami⁵³⁵, podkreślając, że chociaż same w sobie nie są one w stanie trwale przeciwstawić się orędziu zbawienia, a także równać się z jego nadprzyrodzoną mocą, to jednak są obiektywnymi przeszkodami i zagrożeniami utrudniającymi wiarę we współczesnym świecie.

W opisie współczesnych poglądów i teorii przeciwnych, a nie rzadko bezpośrednio walczących z chrześcijaństwem, Cantalamessa przyjmuje za swoją patrystyczną zasadę, braku konieczności obalania każdego twierdzenia przeciwnika i polemizowania na siłę z argumentami drugiej strony. Należy za to, przede wszystkim głosić prawdę⁵³⁶. Ekspozycja pełna pokoju, moc samej prawdy i siła osobistego przekonania przekazującego (dokonana, w myśl biblijnej zasady), z łagodnością i bojaźnią Bożą (por. 1P 3,16)⁵³⁷, wydaje się być, zdaniem włoskiego teologa, skuteczniejszą metodą niż obalanie błędów i walka z argumentami strony przeciwnej. Dlatego w analizach zsekularyzowanego świata Cantalamessa nie koncentruje się na walce z argumentami i dowodzeniem ich nieprawdziwości, ale po opisie danego zjawiska, które nazywa współczesnym wyzwaniem, przechodzi do prezentacji prawdy. To właśnie ona jest wyczerpującą odpowiedzią, a dodatkowo ma charakter osobowy⁵³⁸. W chrześcijaństwie, prawdą i mądrością jest Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie i dziele, którego dokonał. Kerygmat, a także wyrastająca z niego treść, jest dla o. Raniero, właściwą odpowiedzią jakiej należy udzielić.

W niniejszym paragrafie, zostaną zaprezentowane współczesne wyzwania, które Cantalamessa opisuje i zestawia z kerygmatem. Zgodnie z przyjętym założeniem, na argumenty

⁵³⁵ *sfida* (wł.).

⁵³⁶ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 77. Cantalamessa odwołuje się do tekstu Pseudo-Dionizego Areopagity.

⁵³⁷ W oryginale greckim fraza ta została zapisana następująco: „μετα πραυτητος και φοβου” (*meta prautētos kai fobou*), zaś we włoskim przekładzie Nowego Testamentu, przyjętym przez Konferencję Episkopatu Włoch, sformułowanie to brzmi: „con dolcezza e rispetto” co tłumaczy się dosłownie „ze słodyczą i poszanowaniem” (por. *Nuovo Testamento. Via verità e vita. Versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana*, Milano 2013, s. 595). W innych włoskich przekładach można znaleźć także „con mitezza e rispetto”, czyli „z łagodnością i poszanowaniem” (por. *E Dio disse... La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, Milano 1999, s. 1244).

⁵³⁸ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 155.

współczesnych nurtów myślowych, szuka on jedynie odpowiedzi w najbardziej podstawowym przesłaniu Ewangelii. W ten sposób odkrywa rolę kerygmatu oraz wskazuje na jego uniwersalną zdolność do wcielenia się w każdą sytuację życia człowieka i objawienia w niej zbawczej woli Bożej. W nauczaniu włoskiego kapucyna można wymienić kilkanaście współczesnych wyzwań, z którymi przyjdzie się zmierzyć ludziom wierzącym, a w sposób szczególny tym, którzy chcą głosić Ewangelię. Dla ułatwienia zostaną one podzielone na dwie grupy. Najpierw przybliżone zostaną prądy filozoficzno-kulturowe, które systemowo kształtują mentalność współczesnego świata i człowieka. Nurty te mają silny wpływ na tworzenie wizji świata bez Boga. Ich wspólnym mianownikiem jest negacja lub zastępowanie Boga i zbawienia. Druga grupa będzie prezentowała wyzwania, które jawią się jako przejawy współczesnego i zsekularyzowanego świata. Nie są to całe systemy filozoficzne, ale ich konsekwencje. Niezależnie od rodzaju wyzwania, dla każdego z nich zostanie wyeksponowana odpowiadająca mu treść kerygmaticzna. Na koniec warto zaznaczyć, że zbiór współczesnych wyzwań, na pewno nie jest wyczerpujący⁵³⁹. To jedynie subiektywny wybór dokonany przez Cantalamessę, ważny dla niego, ze względu na temat głoszenia Dobrej Nowiny.

2.2.1. Negacja lub zastępowanie Boga i zbawienia

2.2.1.1. Sekularyzm

W ujęciu o. Raniero Cantalamessy jednym z najpoważniejszych wyzwań współczesności, obfitującym w różnego rodzaju zgubne dla człowieka konsekwencje, jest sekularyzm⁵⁴⁰. Rzeczywistość ta to zespół poglądów i zwyczajów propagujących świecko, w znaczeniu oderwany od Boga, styl życia. Sekularyzm (łac. *saeculum* – duch czasu, teraźniejszość, pogaństwo, światowość) nazywany jest także ideologią ateistyczną lub agnostyczną, pragnącą wyrazić wszystko w kategoriach doczesności⁵⁴¹. Koncentruje się ona na *hic et nunc* człowieka i odrzuca wszelkie odniesienia do transcendencji, zawężając perspektywę życia do wymiaru horyzontalnego i skupionego na jak najlepszym wykorzystaniu życia. Wyzwaniem jest także

⁵³⁹ Więcej zob. V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z ks. Kard. Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków – Warszawa 1986; Cz. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012; P.T. Goliszek, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004, s. 43-138; J. Salij, *Co się dzieje z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangelium vitae”*, „Znak” 48 (1996) nr 1, s. 74-85; J. Fryczowski, *Moralny wymiar wiary w świetle nauczania Jana Pawła II*, Bielsko-Biała 2009, s. 17-83; S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wyzwanie*, Gubin 2015, s. 233-278.

⁵⁴⁰ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 103-121.

⁵⁴¹ Por. J. Kowalski, *Sekularyzm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 488-489.

różnorodna forma wyrazu sekularyzmu, w zależności od przestrzeni życia w jakiej się przejawia. O. Cantalamessa mówi nawet o różnych twarzach sekularyzmu⁵⁴².

Z przedstawionym wyzwaniem wiąże się także zjawisko sekularyzacji lub zeświecczenia, czyli swego rodzaju procesu wyłączenia spod wpływów religijnych różnych rzeczywistości życia człowieka. Promotorzy tego nurtu stawiają sobie za cel wyeliminowanie jakiegokolwiek oddziaływania religii na życie człowieka. Egzemplifikacją, jakiej używa o. Cantalamessa, gdy opisuje zjawisko sekularyzacji, jest przykład święta Bożego Narodzenia, które, jak pisze, przez fenomen zeświecczenia „jest ograbione ze swojego charakteru (...) i zredukowane tylko do aspektu naturalnego. Jest to święto rodzinne, zimowe, święto drzewka, reniferów i Mikołaja”⁵⁴³. Co więcej, w licznych krajach chrześcijańskich przygotowywane są już próby zmiany samej nazwy Bożego Narodzenia na, na przykład święto światła. To tylko jeden z licznych przejawów postępującej sekularyzacji. Zarówno sekularyzm, jak i związana z nim sekularyzacja ostatecznie uderzają w samego człowieka, odrywając go i całe jego życie od Boga i wprowadzając w świat, w którym filozofia lub nauka mają zapewnić mu szczęście oraz świeckie zbawienie⁵⁴⁴.

Ideologia sekularyzmu uzurpuje sobie również prawo do obecności i podporządkowywania niemal każdego elementu życia człowieka. Włoski teolog, dostrzegając wielki wpływ tego zjawiska na współczesny świat (co w sposób szczególny widać w krajach zachodu, choć jest to także coraz bardziej dostrzegalne w Europie wschodniej), opisuje kilka jego konsekwencji. Jako pierwszy skutek sekularyzmu o. Raniero wymienia upadek idei wieczności. Nawiązując do trafnej oceny filozofa Kierkegaarda, zauważa, że obecnie wieczność traktowana jest jak żart lub rzeczywistość tak niepewna, że nie jest warta szacunku czy nawet uwagi⁵⁴⁵. Przywołuje też poglądy Feurebacha, który mówi o wieczności jako pewnej projekcji ludzkiej lub rekompensacie w zamian za ciężkie warunki życia na ziemi. Wielu odrzuca ideę wieczności, z samej zasady, twierdząc, że istnieje tylko świat materialny i czas obecny. Inni, jak Marks, walczą z ideą życia wiecznego, gdyż, jak twierdzą, alienuje ona człowieka od życia doczesnego i pełnego jego przeżywania. Z katolickiego punktu widzenia, trzeba zaznaczyć, że krytyka i zanegowanie wieczności jest jednocześnie pozbawieniem człowieka celu jego egzystencji oraz brakiem nadziei na sensowność jego rozwoju i eschatologicznego spełnienia⁵⁴⁶.

⁵⁴² Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 104; A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 15.

⁵⁴³ R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 100.

⁵⁴⁴ Por. RMi 11.

⁵⁴⁵ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 108.

⁵⁴⁶ Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Eschatyczny wymiar doczesności w świetle encykliki Spe salvi*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki Spe salvi Benedykta XVI*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 127.

Ludzkość, pozbawiona odniesienia do Boga, zostaje wdrożona w nastawienie stawiające w centrum człowieka i jego potrzeby. Dąży ona do samorealizacji i spełnienia na drodze zaspakajania przyjemności, co, w zależności od formy realizacji, nazywa się hedonizmem lub konsumizmem. Obie te tendencje wynikają z przekonania o pierwszeństwie, a także nadrzędności tego co materialne⁵⁴⁷. Sekularyzm proponuje więc używanie i materializm jako substytuty duchowości i osobowej relacji z Bogiem oraz kształtuje mentalność, aby bardziej mieć, niż być⁵⁴⁸. Co więcej, tak zogniskowana kultura oddziałuje również na system prawny, przyczyniając się do tworzenia permissywnego ustawodawstwa zabezpieczającego wszelkie formy hedonistycznego i utylitarnego realizowania samego siebie przez jednostkę.

Zjawisko sekularyzmu, w wielu miejscach wprost kwestionuje wiarę i podważa poszczególne jej aspekty, przez co wpływa także na ludzi wierzących. Wielu chrześcijan traci pewność wiary oraz zaufanie wobec nauczania Kościoła, a ich relacja z Bogiem nie stanowi już zasadniczego odniesienia w ich życiu osobistym, rodzinnym i społecznym⁵⁴⁹. Powstaje wielu zwolenników obniżania standardów moralnych i dopasowywania ich do mentalności świata. Coraz częściej spotyka się również przejawy mentalności laksystycznej, nawet wśród ludzi wierzących. Przedmiotem ataku, a w konsekwencji wątpliwości, są nie tylko zasady moralne, ale także poszczególne artykuły wiary, jak chociażby wiara w życie wieczne, ciała zmartwychwstanie czy sakramentalna forma odpuszczenia grzechów. Antropocentryzm tej ideologii powoduje, że człowiek sam chce decydować, co z nauczania Kościoła przyjmuje, a co odrzuca. Zjawisko to nosi nazwę chrześcijaństwa wybiórczego lub wiary sprywatyzowanej na własny użytek⁵⁵⁰. Sekularyzm wpływający na ludzi wierzących osiąga cel nie poprzez negację Boga, ale poprzez zakwestionowanie poszczególnych wymiarów wiary i źle rozumiany subiektywizm, który z człowieka czyni głównego decydenta w sprawach wiary. To człowiek niejako staje się twórcą wiary, według swojej miary i potrzeby.

Wyzwanie jakim jest sekularyzm, domaga się zdaniem o. Cantalamessy odpowiedzi polegającej na ukazaniu blasku oraz pewności życia wiecznego wobec wszystkich ludzi. Wzmocnionego świadectwem życia i prawdą słowa Bożego⁵⁵¹. Zgodnie z przyjętym założeniem, włoski teolog nie chce wchodzić w wymianę zdań czy udowadnianie błędów stronie przeciwnej, ale na drodze pozytywnej ukazać piękno i prawdę, wierząc głęboko, że moc Ducha Świętego

⁵⁴⁷ Por. J. Gocko, *Konsumizm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 272; M. Kowalczyk, *Zagrożenia wiary w dobie nowego ateizmu*, w: *Współczesne zagrożenia wiary*, red. J. Moskałyk, Poznań 2015, s. 51; R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 99-101.

⁵⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, [36]; KDK 35.

⁵⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, [88].

⁵⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, [7]; J. Fryczowski, *Moralny wymiar wiary w świetle nauczania Jana Pawła II*, Bielsko-Biała 2009, s. 36.

⁵⁵¹ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 109.

towarzysząca głoszeniu kerygmatu jest w stanie przeniknąć serca i działać o wiele więcej niż próby przekonywania argumentami.

W obliczu sekularyzmu współczesnego świata pozytywną drogą wyjścia jaką, według Cantalamessa, dysponują ludzie wierzący jest głoszenie Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. To właśnie On jest pełnią objawienia, także w wymiarze odrzucanych rzeczywistości duchowych i eschatologicznych⁵⁵². Kerygmat chrystologiczny jawi się jako najwłaściwszy wobec tendencji sekularyzmu.

Jezus Chrystus umarł i zmartwychwstał. To najważniejsze przesłanie chrześcijaństwa, a także treść kerygmatu, która staje się podstawowym orędziem jakie, w myśl nauczania włoskiego kaznodziei, należy obwieszczać współczesnemu światu, wprost proporcjonalnie do rozwoju sekularyzmu i jego konsekwencji. A nawet w sposób jeszcze bardziej zintensyfikowany i twórczy⁵⁵³. „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? (...) Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli (1 Kor 15,12.20)⁵⁵⁴. Kluczowym jest w tej kwestii fakt zmartwychwstania. On jest fundamentem wiary i chrześcijaństwa jako religii, ale także dowodem istnienia nieśmiertelności do jakiej powołany jest człowiek (por. Mdr 2,23) i zarazem otwarciem dla niego tej perspektywy.

Powodem, dla którego Cantalamessa zachęca do nieustannego powracania do pierwotnego orędzia oraz głoszenia zmartwychwstania Jezusa, jest nie tylko negacja tego faktu przez współczesny świat, a więc motyw negatywny, ale także konieczność podzielenia się darem wiary i uczynienia możliwym spotkania ze Zmartwychwstałym⁵⁵⁵. Głoszenie kerygmatu jest

⁵⁵² Por. KO 2.

⁵⁵³ Już św. Paweł mówił o głoszeniu Jezusa Chrystusa na wszelki sposób (por. Flp 1,18). We współczesnym świecie podkreślają to również wszyscy papieże, zapraszając do nowej ewangelizacji, nowej w metodach, środkach wyrazu i gorliwości. Szczególny wyraz dał temu papież Benedykt XVI w Motu proprio *Ubicumque et semper*, gdzie już sama nazwa dokumentu wskazuje na intencje papieża, aby Ewangelię głosić zawsze i wszędzie.

⁵⁵⁴ Warto zwrócić na to uwagę i przywołać dłuższy fragment listu św. Pawła do Koryntian: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. Okazuje się bowiem, żeśmy byli fałszywymi świadkami Boga, skoro umarli nie zmartwychwstają, przeciwko Bogu świadczyliśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa. Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach. Tak więc i ci, co pomarli w Chrystusie, poszli na zatracenie. Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteście bardziej od wszystkich ludzi godni politowania. Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15, 12-22).

⁵⁵⁵ Pozytywną motywację do głoszenia kerygmatu o Cantalamessa wyjaśnia następująco: „«Miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że Jeden umarł za wszystkich» (2 Kor 5,14). Paweł nie głosił Chrystusa, kierując się myślą, że w przeciwnym razie ludzie zostaną potępieni, ale dlatego, iż do działania popchał go ogrom daru, jakim dla Niego był Chrystus. Ponieważ został przez Niego «porwany». Niegłoszenie Chrystusa byłoby dla Niego zatajeniem daru, pozbawieniem świata tego, czego oczekiwał, stłamszeniem prawdy. To sprawiło, że wołał: «Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!» (1 Kor 9,16)” (R. Cantalamessa, *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009, s. 54); w innym miejscu: „W mocy więc nadal pozostaje ostatni nakaz Chrystusa: «Idźcie na cały świat i głoscie

stworzeniem przestrzeni, w której dokonuje się owo misteryjne spotkanie z Jezusem w Duchu Świętym⁵⁵⁶. Kerygmat jest słowem sprawczym, posiadającym niejako moc sakramentalną, a więc uobecniania głoszonych treści⁵⁵⁷. Właśnie dlatego potrzeba ogłaszać całemu światu zmartwychwstanie i życie w Jezusie, aby stało się ono realnym doświadczeniem wszystkich ludzi. Na wskroś personalnym, a także przemieniającym życie. Jeśli współczesny świat ma uwierzyć, to tylko dlatego, że tak jak apostołowie i pierwsi świadkowie doświadczy osobistego spotkania z żyjącym Jezusem. Dopiero później, po takim spotkaniu, rację bytu zyskują argumenty teologiczne i racjonalnie uwiarygodniające fakt zmartwychwstania. Jednak zdaniem Cantalamessa pierwszeństwo należy do kerygmatu. Z niego wyrastają teologia oraz dogmaty. I właśnie to charakteryzuje włoskiego teologa – metoda polegająca na doprowadzeniu do wiary później umacnianej poprzez dowody na zmartwychwstanie, definicje soborowe czy prawdy wiary, czyli katechezę chrześcijańską. Przekonanie i uwiarygodnienie poprzez osobiste doświadczenie, dopiero później poparte argumentem werytatywnym. Gdyby zacząć od katechezy i wykładu prawd wiary byłby one tylko racjami w dyskusji, a nie rzeczywistością dającą wzrost i ugruntowującą wiarę, a tego od samego początku Cantalamessa chce uniknąć.

Przepowiadanie dające możliwość spotkania z Jezusem wrywa człowieka z zamknięcia w doczesności, czyli więzów tego co „namacalne i widzialne”⁵⁵⁸ oraz negowania zmartwychwstania i życia wiecznego. Jest otwarciem nowej perspektywy dla człowieka dotąd niewierzącego. Jednak głoszeniu kerygmatu, w kontekście sekularyzmu, przyświeca jeszcze jedna idea, polegająca na wprowadzeniu człowieka w osobistą i trwałą relację z Bogiem, aby mógł stać się uczestnikiem wieczności. Chodzi o postawienie wobec Jezusa, w którym objawiło się życie wieczne. Jak stwierdza Cantalamessa: „w Chrystusie wieczność weszła w czas, i objawiała się w ciele; wobec Jezusa można podjąć decyzję o wieczności”⁵⁵⁹. W Jezusie, na mocy unii hipostatycznej, istnieje to, co doczesne i wieczne oraz ludzkie i boskie, dlatego przyjęcie wiarą Jego Osoby staje się okazją do partycypowania w wieczności. Jak pisze św. Jan: „O tym napisałem do was, którzy wierzycie w imię Syna Bożego, abyście wiedzieli, że macie życie wieczne” (1 J 5,13). Kto wierzy, staje się uczestnikiem wieczności oraz nosi w sobie zadatek

Ewangelię wszelkiemu stworzeniu» (Mk 16,15). Nadal też pozostaje otwarta misja *ad gentes*, która nie miałaby racji istnienia, gdyby Ewangelia nie była przeznaczona dla wszystkich narodów. Głosząc Ewangelię, powinniśmy przejść od motywacji negatywnej do pozytywnej. Nie wolno nam opierać się na przekonaniu, że jeśli ludzie nie dojdą do poznania Chrystusa, nigdy się nie zbawią; trzeba raczej oprzeć się na pragnieniu dzielenia z innymi tego niezmiernego daru, którym dla świata jest Chrystus” (R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 135). Owo przejście od motywacji negatywnej do pozytywnej, do świadczenia pełnego radości i miłości, znajduje swoje potwierdzenie także w dokumentach papieskich por. EN 80; VD 123; EG 9-13, 21.23.

⁵⁵⁶ Por. R. Cantalamessa, *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009, s. 44-46; R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 44.

⁵⁵⁷ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 628.

⁵⁵⁸ Por. R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 100.

⁵⁵⁹ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 111.

życia wiecznego (por. Ef 1,14; 2 Kor 5,5) i już tu na ziemi może doświadczać przyszłej, eschatologicznej rzeczywistości. Dobra Nowina polega na tym, że chrześcijaństwo nie przenosi poza granicę śmierci perspektywy wieczności, ale czyni człowieka realnie i ontologicznie, dzięki łasce i sakramentom, już tu na ziemi, uczestnikiem nieskończoności. Poza przemianą jaka dokonuje się w człowieku poprzez wiarę w Chrystusa, Cantalamessa wskazuje na cztery rzeczywistości, które są konkretnym doświadczeniem nadprzyrodzoności w życiu człowieka. Chodzi o Eucharystię, Słowo Boże, które jest słowem życia wiecznego (por. J 6,68), szeroko rozumiane pojęcie łaski, jako każdorazowe nadprzyrodzone obdarowanie i uzdolenie człowieka oraz dar Osoby Ducha Świętego, który jest zadatkami naszego dziedzictwa (Ef 1,14). Jak pisze św. Paweł, człowiek wierzący w Jezusa posiada już pierwsze dary Ducha i doświadcza po części tego, czego w pełni spodziewa się doświadczyć po śmierci (por. Rz 8, 23-24).

Głoszenie kerygmatyczne pełni funkcję wprowadzającą w doświadczenie życia nadprzyrodzonego, duchowego, przekraczającego wymiar materialny oraz doczesny. Jest otwarciem na istnienie transcendencji i jej partycypowanie dzięki łasce Boga. W taki sposób, głosząc Dobrą Nowinę, można skutecznie podjąć wyzwanie sekularyzmu. Ojciec Raniero zdecydowanie podkreśla niezastąpioną rolę głoszenia kerygmatu i dawania świadectwa wobec kontekstu współczesnego świata. Odnajduje to także swoje uzasadnienie w przekazie biblijnym, gdzie czytamy u św. Jana: „Życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1,2). Świat współczesny potrzebuje świadków wieczności, świadków zmartwychwstania Jezusa i spełnienia, przekraczającego wymiar materialny.

W perspektywie postępującej sekularyzacji warto jeszcze zwrócić uwagę, że ewangelizacja, a w szczególności nowa ewangelizacja, jest właściwą odpowiedzią Kościoła na postępujące zeświecczenie⁵⁶⁰. Sekularyzacja dąży do wyłączenia spod wpływów religii i Kościoła różnych obszarów życia człowieka, w tym także człowieka jako takiego. Zamyka wszystko w doczesności i sprowadza do wymiaru naturalnego. Człowiek podlegający sekularyzacji, w aspekcie swojej istoty, ale i pochodzenia oraz przeznaczenia, jak również w wymiarze przeżywania swojego życia, jest absolutnie sprowadzony do materii. Co więcej, różne ideologie, jak na przykład ideologia gender, wprowadzają jeszcze więcej zamieszania nawet w samą warstwę natury i materii człowieka. Wiele nurtów myślowych dąży do tego, aby zdefiniować człowieka w oderwaniu od Boga, tworząc co raz to nowe koncepcje lub definicje. W rzeczywistości chaosu epistemologicznego, który służy procesowi sekularyzacji, o. Cantalamessa wskazuje na drogę uzdrowienia, jaką jest dziś nowa ewangelizacja. W tym procesie staje się możliwe, jak już to zostało wskazane, osobowe spotkanie z Bogiem i wejście z

⁵⁶⁰ Por. Cz. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012, s. 78-80.

Nim w komunię, rodzące zbawcze skutki dla człowieka. Jednak nowa ewangelizacja jest przede wszystkim procesem przeciwnym wobec sekularyzacji, jeśli chodzi o cel. Chodzi w niej, aby ludzie poznali Chrystusa i żyli z Nim w swej codzienności w mocy Ducha Świętego oraz osiągnęli pełnię zbawienia. To bardzo proste obwieszczenie, przekracza wszelkie redukcjonizmy, otwierając człowieka na wymiar wertykalny. Inaczej można powiedzieć, że ewangelizacja to proces przywracania człowieka oraz świata Bogu. To wizja całkowicie personalistyczna i teistyczna, gdzie ogłasza się pochodzenie świata od Boga Stworzyciela i Jego panowanie nad światem. Każdy przyjmujący Dobrą Nowinę nie należy już do tego świata, ale staje się uczestnikiem *communio*, dzieckiem Bożym i zaczynem przemieniającym ten świat. Głoszenie kerygmatu jest narzędziem odnowy świata i antidotum na ideologię sekularyzmu oraz proces sekularyzacji.

Podsumowując, sekularyzm jest zjawiskiem zawężania i redukcji rzeczywistości do wymiaru materialnego, a także próbą wyrażenia jej wyłącznie za pomocą kategorii doczesnych. Z założenia odrzuca on wszelką transcendencję czy wymiar duchowy, a towarzyszący mu proces sekularyzacji ma na celu wyeliminowanie wpływu religii i wiary na życie człowieka. Jest to ideologia skrajnie ateistyczna i materialistyczna. Wyklucza istnienie Boga, życia wiecznego, a zbawienie jakie proponuje, to całkowite zanurzenie się w wymiarze materialnym oraz maksymalne jego używanie przez człowieka. Liczy się tylko tu i teraz, spełnienie przez posiadanie, używanie i decydowanie. Tak rozumiany sekularyzm powoduje wiele negatywnych konsekwencji dla człowieka, zarówno wierzącego, jak i niewierzącego. Dlatego włoski teolog proponuje, aby odpowiedzieć na niego głoszeniem kerygmatu, dzięki któremu można bezpośrednio doświadczyć Boga i rzeczywistości przekraczającej wymiar wyłącznie materialny. W spotkaniu z żyjącym Jezusem, dzięki wierze i asystencji Ducha Świętego, człowiek wchodzi w nową rzeczywistość, odkrywając zupełnie nowy wymiar egzystencji. Poza ciałem i materią, jest także duch i życie wieczne w Bogu. Odpowiedzią na sekularyzm i sekularyzację jest nowa ewangelizacja.

2.2.1.2. Scjentyzm

Ojciec Raniero Cantalamessa, opisując zjawisko współczesnego scjentyzmu, ukazuje cztery właściwe mu założenia, będące jednocześnie jego tezami i cechami charakterystycznymi⁵⁶¹. Po pierwsze, scjentyzm zakłada, że nauka to jedyna obiektywna i zarazem jedyna wiarygodna forma poznania rzeczywistości. Z tego powodu scjentyzm rości

⁵⁶¹ Zob. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 66-82.

sobie prawo, aby współczesny świat, a w nim społeczeństwa i poszczególne jednostki, opierały całkowicie swoją wiedzę o rzeczywistości oraz swoje postępowanie, tylko na osiągnięciach nauki, które cały czas się rozwijają, wraz z rozwojem możliwości technologicznych. Coś, co dziś jest nieosiągalne i niewytłumaczalne w sposób oczywisty stanie się jasne i możliwe w przyszłości. Po drugie, scjentyści uważają, że naukowa forma poznania jest absolutnie nie do pogodzenia z wiarą i jej wizją rzeczywistości. Religia jest dla scjentyzmu teorią bazującą na założeniach niedających się udowodnić, a co więcej, przekraczając ich wymiar epistemologiczny, z konieczności należy ją odrzucić jako wizję niewywodzącą się z nauk ścisłych. Trzecią tezą, która według włoskiego teologa określa koncepcję scjentyzmu, jest założenie, że nauka już dawno wykazała fałszywość lub co najmniej niekonieczność hipotezy Boga dla wyjaśnienia powstania i istnienia świata. Jak twierdzą naukowcy, świat mógł zaistnieć samoistnie na skutek działania, na przykład, praw fizycznych lub reakcji chemicznych i to one są u podstaw istnienia wszystkiego. Dlatego sądy o tych kwestiach przynależą wyłącznie do dziedziny nauki. Każda teoria naukowa w ramach scjentyzmu będzie *a priori* wykazywała, że można, a nawet należy, wyjaśnić zaistnienie świata i człowieka, bez odwoływania się do osobowej, transcendentnej oraz pierwszej przyczyny sprawczej, jak określała Boga klasyczna filozofia. Na koniec należy stwierdzić, za o. Cantalamessą, że zdecydowana większość współczesnych scjentyistów to ateści. Stąd współczesny scjentyzm jest bardzo mocno nacechowany odrzucaniem idei Boga. Wzajemnie oddziaływanie i przenikanie się tych poglądów jest tak dalece posunięte, że mówi się wręcz o scjentyzmie ateistycznym lub ateizmie scjentyistycznym czy epistemologicznym.

Scjentyzm jest więc koncepcją filozoficzną, będącą współczesną wersją pozytywizmu i neopoztywizmu, która sprowadza cały proces epistemologii świata do nauk ścisłych⁵⁶². W tej koncepcji następuje absolutyzacja nauki, gdyż tylko ona, w myśl tego poglądu, jest w stanie w pełni poznać, zrozumieć i wytłumaczyć wszelkie zagadnienia związane ze światem, a także życiem człowieka⁵⁶³. Takie ujęcie zakłada także odrzucenie jakiegokolwiek poznania religijnego bądź teologicznego jako nieracjonalnego, nieweryfikowalnego i fałszywego, ujawniając tym samym podejście ateistyczne. Scjentyzm staje się apoteozą nauki oraz jej nieograniczonych możliwości. Jako pogląd filozoficzny, przyjmujący materializm i odrzucający transcendencje w miejsce idei Boga, wręcz deifikuje naukę i jej predyspozycje, człowiekowi zaś proponuje horyzontalnie i materialnie rozumiane zbawienie, definiowane jako wiedza o świecie i człowieku. Koncepcja ta jest redukcjonistycznym zagrożeniem dla współczesności,

⁵⁶² Taką absolutyzację poznania do jednego tylko modelu Jerzy Szymik nazywa „nową religią”. Por. J. Szymik, *Logos i Ratio. J. Ratzingera/Benedykta XVI opowieść o Bogu, który obdarza łaską rozumu i łaską wiary*, „Teologia w Polsce” 6,1 (2012), s. 9.

⁵⁶³ Por. E. Staniek, *Żyjemy w świecie pogan. List św. Pawła do Efezjan*, Kraków 2003, s. 46.

sprowadzając świat i człowieka do nauki, a także zagrożeniem ideologicznym, promującym scjentyistyczne lub gnozeologiczne spełnienie antropologiczne. Wpływa również na sposób myślenia i postępowania człowieka, kształtując specyficzną mentalność scjentyistyczną⁵⁶⁴. Warto dodać, że choć Cantalamessa utożsamia scjentyzm z przeszkodą do głoszenia Ewangelii we współczesnym świecie i zdecydowanie odrzuca jego założenia, to nie neguje rzeczywistości nauki jako takiej⁵⁶⁵.

Psychologia głębi jest jedną ze współczesnych nauk, na które powołuje się o. Cantalamessa dla egzemplifikacji idei scjentyzmu. Można w niej bowiem odnaleźć większość założeń filozoficznych tego nurtu. Według włoskiego teologa psychologia głębi sprowadza Boga do archetypu lub kulturowo-religijnej kreacji ludzkiej świadomości. Bóg jest jedynie wytworem człowieka, jego bogactwa wewnętrznego, a zaistnienie idei Boga jest dowodem na wielkość człowieka oraz jego władz psychicznych. Psychologia głębi odrzuca rzeczywiste istnienie Boga, znosi różnicę pomiędzy stworzeniem a Stwórcą, i co najważniejsze, w miejsce Boga umieszcza człowieka z całym bogactwem jego natury. Zatrzymując się jedynie na wymiarze materialnym odrzuca istnienie rzeczywistości duchowej, a wszystko stara się wytłumaczyć na poziomie natury. Ojciec Raniero, odnosząc się krytycznie do takiego podejścia stwierdza: „tym, co św. Paweł wyrzucał ówczesnym «mędrcom», nie było studiowanie natury i podziwianie jej piękna, lecz zatrzymywanie się na niej; podobnie tym, co Słowo Boże zarzuca dzisiaj psychologii głębi jest uczynienie z bogactwa natury człowieka, bóstwa”⁵⁶⁶. Scjentyzm odrzuca istnienie Boga, a badając w sposób naukowy i odkrywając piękno, złożoność oraz potencjał stworzonej przez Niego natury przypisuje je samej naturze.

Odrzucenie przez scjentyzm Boga i postawienie w to miejsce człowieka będzie w konsekwencji prowadziło także do redukcji w wymiarze soteriologicznym. Zbawienie to nie kwestia transcendentna i boska, ale naturalistyczna i antropologiczna. Widać to, zdaniem Cantalamessy, również na przykładzie psychologii głębi. „Dla psychologów tej orientacji rzeczą ważną nie jest «zbawienie duszy» (zostaje ono wręcz ośmieszony), ani nawet «analiza duszy», lecz «ukształtowanie duszy», to znaczy pozwolenie duszy ludzkiej – a to, w gruncie rzeczy, oznacza pozwolenie człowiekowi – na wyrażanie siebie we wszystkich kierunkach, nieprzekreślanie żadnego z nich. Zbawienie tkwi w samoobjawieniu, w odkryciu się człowieka razem z jego psyche, takim, jaki jest; zbawienie przychodzi przez samorealizację. Zbawienie jest wewnątrz, jest immanentne w stosunku do samego człowieka”⁵⁶⁷. Psychologia głębi zawęża rzeczywistość zbawienia do realizacji antropologicznej, czym wpisuje się w założenia

⁵⁶⁴ Por. VS 88.

⁵⁶⁵ „No allo scientismo, s̀ alla scienza” czyli nie dla scjentyzmu, tak dla nauki.

⁵⁶⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 46.

⁵⁶⁷ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 47.

scjentyistyczne. Jeśli człowiek jest postawiony w miejsce Boga, wtedy to co istnieje ma wyłącznie wymiar materialny, zaś nauka rości sobie prawa do wyjaśniania całej rzeczywistości, więc czymś naturalnym jest pojawienie się koncepcji autosoteryzmu lub antroposoteryzmu. Psychologia głębi jest jedną z tych propozycji ukazujących możliwość świeckiego zbawienia.

Po analizie scjentyzmu, jako jednego z wyzwania charakteryzujących się negacją Boga i proponowaniem świeckiego zbawienia, należy ukazać rolę kerygmatu wobec tego współczesnego kontekstu głoszenia Ewangelii. Włoski teolog, trzymając się przyjętego założenia, nie skupia się na kwestionowaniu scjentyzmu czy walczącej apologii wykazującej błędy tego ujęcia, ale na pozytywnej odpowiedzi. Zdaniem Cantalamessy, chrześcijańska odpowiedź na wyzwanie jakim jest scjentyzm powinna być dwutorowa. Z jednej strony chodzi o pozytywny stosunek do nauki oraz aktywny udział wierzących w jej rozwoju, a z drugiej, o głoszenie prawdy o człowieku i jego powołaniu, a także o światło w świetle Bożego objawienia. Owa dwutorowość zakłada więc zarówno etap preewangelizacji, czyli obecności, świadectwa, a także dialogu, jak i ewangelizacji, czyli bezpośredniego głoszenia Dobrej Nowiny. Pozytywna prezentacja prawdy z możliwością osobistego spotkania Boga oraz doświadczenia zbawienia, dokonującego się w kerygmacie, jest najwłaściwszą drogą w obliczu naukowej i ideologicznej negacji Boga. Zaczyna się ona jednak od obecności wraz ze świadectwem życia ludzi wierzących, w tym konkretnym przypadku w środowisku ludzi nauki. Dzieło ewangelizacji jak również głoszenia kerygmatu jest ukazaniem mocy oraz mądrości Bożej wobec wyzwania scjentyzmu, opartego na nauce i mądrości ludzkiej.

Według Cantalamessy, wzorem chrześcijańskiego stosunku do nauki – otwartego, krytycznego, a zarazem pełnego wiary i rozumu jest błogosławiony John Henry Newman⁵⁶⁸. Przytacza on przykład tego konwertyty jako człowieka otwartego na dialog z nauką jak również jej odkryciami oraz przywołuje jego stwierdzenie, że gdy nauka odkrywa nowe horyzonty, a także tworzy nowe teorie naukowe, wszyscy wierzący wezwani są do zbadania tych faktów i odkrycia ich prawdy nie tylko w świetle nauki, ale przede wszystkim w świetle wiary⁵⁶⁹. Wskazuje też na jego naukę o rozwoju doktryny chrześcijańskiej jako pozytywny przykład wykorzystania mechanizmu ewolucji i zastosowania go na gruncie teologii⁵⁷⁰. Te przykłady z życia angielskiego duchownego mają służyć jako wzór dla współczesnego wierzącego, aby odważnie wchodzić w dialog z nauką oraz pozostawać z nią w kontakcie. Instytucjonalna

⁵⁶⁸ John Henry Newman (1801-1890) – anglikański duchowny, naukowiec oraz kaznodzieja, członek ruchu oksfordzkiego. Konwertyta na katolicyzm. Przyjął świecenia kapłańskie w Kościele katolickim i został członkiem Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri. W 1879 roku został kardynałem. Jako wybitny naukowiec, teolog i znawca patrologii zajmował się zagadnieniem rozwoju doktryny chrześcijańskiej, dialogu wiary z nauką, a także apologią katolicyzmu. W 2010 roku papież Benedykt XVI ogłosił go błogosławionym.

⁵⁶⁹ R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 71-72.

⁵⁷⁰ Zob. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998.

realizacja tego zadania dokonuje się za pomocą Papieskiej Akademii Nauk i jej inicjatyw, jak również za pośrednictwem Papieskiej Rady do spraw Kultury. Ich rola to preewangelizacja przez obecność, dialog i jasny wykład prawd chrześcijańskich, ale także kształtowanie mentalności chrześcijańskiej otwartej na naukę jak i pewności swojej wiary w obliczu odkryć naukowych. Chodzi o to, aby w wymiarze powszechnym oraz indywidualnym, każdy chrześcijanin nie musiał bać się o to, czy jego wiara jest do pogodzenia z rozumem i odkryciami naukowymi. Ważnym zadaniem Kościoła jest też współpraca na polu naukowym jak również nasycać nauki wartościami, przy jednoczesnym sprzeciwie dla jakiegokolwiek ideologizowania nauki. Cantalamessa, wsłuchując się w tę misję Kościoła, podkreśla otwartość na naukę, ale nie na jej ideologizowanie.

Poza wymiarem preewangelizacji, odpowiedzią na scjentyzm jest także bezpośrednio głoszenie kerygmatu. Zdaniem włoskiego kapucyna przestrzenią, która może służyć za punkt wyjścia do jego przepowiadania jest antropologia. Istnieje bowiem zasadnicza różnica w wizji człowieka, jego roli, godności i relacji do świata, pomiędzy ujęciem scjentyzmu ateistycznego, a perspektywą chrześcijańską. Cantalamessa chcąc ukazać zagadnienie człowieka z punktu widzenia naukowców (wpisujących się w nurt scjentyzmu, skrajnie materialistyczny) odwołuje się do J. Monoda⁵⁷¹ czy P. Atkinsa⁵⁷² przytaczając następujące określenia: człowiek to dzieło przypadku, to zwykły element materii, trochę błota z planety ziemi, incydent, fałszywy epizod, istota pozbawiona źródła oraz nie posiadająca tożsamości poza nią samą⁵⁷³. Co więcej, człowiek w świetle tych teorii „tkwi w bezmiernym kosmosie, z którego wyłonił się przez przypadek. Ani jego obowiązki, ani przeznaczenie nie są nigdzie zapisane. Pojawił się jak numer w ruletce”⁵⁷⁴. Na tej podstawie włoski teolog stwierdza, że w relacji do świata scjentyzyczna wizja człowieka powraca do przedchrześcijańskiego schematu, gdzie to człowiek jest dla wszechświata (kosmosu), a nie odwrotnie⁵⁷⁵. Takie wyłącznie materialne określenie człowieka oraz uczynienie z niego nic nieznaczącego elementu wszechświata ma swoiste przełożenie

⁵⁷¹ Jacques Lucien Monod (1910-1976) – francuski biochemik oraz laureat Nagrody Nobla z dziedziny fizjologii i medycyny. Nagrodę przyznano mu za odkrycie mechanizmów genetycznej kontroli działania komórek. Autor książki *Przypadek i konieczność*, w której propaguje ateizm naukowy.

⁵⁷² Peter William Atkins (ur. 1940) – angielski chemik, profesor na Uniwersytecie w Oxfordzie, znany ateista, który uważa, że nie można połączyć nauki i religii.

⁵⁷³ Zob. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 73-77.

⁵⁷⁴ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 77.

⁵⁷⁵ Schemat przedchrześcijański ujmuje człowieka w relacji podporządkowanej wobec świata: „Bóg – kosmos (świat) – człowiek”, natomiast nowość objawienia biblijnego i ujęcia chrześcijańskiego polega na przyznaniu mu pierwszeństwa i roli panowania nad światem: „Bóg – człowiek – kosmos (świat)”. Współczesna wizja naukowa, oderwana od chrześcijańskiej perspektywy antropologicznej, czyli od stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27), uczynienia zeń korony stworzenia i jedyne stworzenia, którego Bóg chciał dla niego samego (por. KDK 24), zaczyna, zdaniem Cantalamessy, powracać do wizji kosmologicznej i antropologicznej sprzed objawienia biblijnego. I choć jest to wizja naukowa, coraz lepiej poznająca człowieka w wymiarze materialnym, można dostrzec w niej pewien regres w znaczeniu godności, moralności i wymiaru sacrum człowieka.

praktyczne. Jeśli człowiek jest dla świata, to oczywistym jest większe skoncentrowanie na kwestiach ekologicznych, zabieganie o ochronę zwierząt, czy wszelkie działania na rzecz środowiska naturalnego. Świat przyrody jest ważniejszy niż człowiek i jego problemy. Przeniesienie pierwszeństwa, a co za tym idzie wartości oraz poszanowania, na rzecz świata będzie skutkowało także pojawieniem się naturalistycznej formy zbawienia jaką jest wejście w kontakt i harmonię z przyrodą. Nie jest to oddawanie czci boskiej przyrodzie, jak w przypadku religii pogańskich, ale próba pełnego zjednoczenia się z nią, a także czerpania od niej energii. Zbawienie osiąga człowiek samodzielnie poprzez obcowanie z elementami świata, których jest częścią. Materialne ujęcie człowieka pociąga za sobą także hedonistyczne podejście, zaspakajanie swoich instynktów oraz próbę maksymalnego wykorzystania życia, bez odniesienia do norm moralnych. Taką wizję człowieka określa Cantalamessa jako dehumanizującą lub nawet antyhumanistyczną.

Odpowiedzią na takie jednowymiarowe przedstawienie prawdy o człowieku jest przepowiadanie chrześcijańskiej wizji antropologii, która posiada swój załączek w kerygmacie. To w nim zawarte jest podstawowe orędzie dotyczące człowieka, jego pochodzenia, wartości i przeznaczenia. Człowiek został stworzony z miłości Boga (*creatio ex amore*), jako chciany, upragniony i zaplanowany⁵⁷⁶. Bóg uczynił go na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26)⁵⁷⁷ oraz uzdolnił do trwania z Nim w relacji. Niezwykłą godność oraz rolę człowieka podkreśla Psalm 8, który według Cantalamessy jest odtrutką dla wspomnianych wcześniej sejentystycznych określeń człowieka⁵⁷⁸. Autor natchniony mówi o człowieku, jako niewiele mniejszym od istot niebieskich, uwieńczonym chwałą i czią, obdarzonym przez Boga władzą nad światem, któremu złożył On wszystko u stóp, co więcej, Bóg nieustannie pamięta o nim, czuwa i troszczy się o niego (por. Ps 8, 4-9). Samo stworzenie człowieka przez Boga jako osoby rozumnej, wolnej i posiadającej wymiar afektywny, zdolnej do tworzenia relacji, przekazywania życia i panowania nad światem, podkreśla jego nieredukowalną i niezbywalną godność i

⁵⁷⁶ Biblijne interpretacje sformułowania „uczynimy” (Rdz 1,26) wskazują na niezwykłą godność i rolę człowieka w świecie. Pośród wielu, na szczególną uwagę, w obliczu wyzwania sejentyzmu, zasługuje interpretacja eksponująca zatrzymanie się Boga, który niejako wchodzi w samego siebie i z głębi swojego jestestwa, wyprowadza projekt, jakim jest człowiek. Przez to jawi się on jako stworzenie powołane z wnętrza Boga, z jego namysłu, natchnienia i świadomego zamiaru. Takie wyjaśnienie stoi w opozycji do współczesnych poglądów podważających przyczynowość, sensowność, rozumność i celowość, a co za tym idzie niezbywalną godność człowieka. Zob. S. Kunka, *Bóg Stwórcą człowieka*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2011 t. 3 (58), s. 187-199; B. Czyżewski, „*Uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego nam*” (Rdz 1,26) w interpretacji Ojców Kościoła, „*Studia Gnesnensia*” XXV (2011), s. 113-126.

⁵⁷⁷ Istnieje ogromne bogactwo znaczeń wyrażenia „obraz i podobieństwo Boże”. Odnosi się je chociażby do: podwójnej, duchowo-cieleśnej struktury w człowieku, władzy ludzkiego intelektu, zewnętrznego wyglądu człowieka, znaku pierwotnej moralnej doskonałości i niewinności ludzi, zdolności przekazywania życia, umiejętności wchodzenia w głębokie, osobowe relacje oraz misji sprawowania władzy w świecie. Por. D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje*, Przemysł 2011, s. 61-71. Każda z tych interpretacji, podkreśla wyjątkową rolę i znaczenie człowieka w świecie.

⁵⁷⁸ Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 81.

znaczenie⁵⁷⁹. Człowiek to o wiele więcej niż materia⁵⁸⁰. To nie tylko ciało, ale i cały świat osoby⁵⁸¹. Szczególnie wartość człowieczeństwa została podkreślona przez Boga w wydarzeniu wcielenia. Sam Bóg przyjął ciało, podkreślając w sposób niewyobrażalny wartość i godność człowieka.

Kerygmat to Dobra Nowina o proegzystencji Boga, która poza misterium stworzenia, znajduje swój wyraz w fakcie męki i śmierci, czyli w odkupieniu dokonanym przez Jezusa Chrystusa. W wydarzeniu tym objawia się ogrom miłości Boga względem człowieka oraz wola wyzwolenia go spod jarzma grzechu, śmierci i szatana. Misterium krzyża jest dla człowieka znakiem walki Boga o jego wolność, piękno i spełnienie. Jest także miejscem odkrywania swojej tożsamości i wartości. Człowiek nie jest ani przypadkiem ani nic nieznaczącą materią, ale osobą, za którą sam Bóg oddał swoje życie. Ma on wartość krwi przelanej przez Chrystusa. W wydarzeniu staurologicznym i rezurekcyjnym objawia się Bóg chrześcijan, a nie deistów. Bóg miłości, który czuwa, jest obecny, ale i aktywnie działający. Proklamacja kerygmatu, a w sposób szczególnie misterium paschalnego, objawia wartość i rolę człowieka dla którego Bóg nie tylko stał się człowiekiem, ale również oddał swoje życie.

Proklamowanie Dobrej Nowiny zawiera także ukazanie perspektywy, do której zaprasza Bóg. W Księdze Mądrości zapisano, że „dla nieśmiertelności stworzył Bóg człowieka” (Mdr 2,23). Dlatego dzieło wcielenia, a potem odkupienia, oczekuje przyjęcia ze strony człowieka. Gdy to się dokonuje dochodzi do realnej przemiany w nowe stworzenie (por. Ga 6,15, 2 Kor 5,17), które wezwane jest do współpracy z łaską Bożą i wzrastania, by dojść do zbawienia, czyli pełnego, osobowego udziału w boskiej naturze. Bóg uzdalnia człowieka, aby trwał z Nim na wieki w osobowej komunii. Dokonuje się *admirabile commercium* – Bóg staje się człowiekiem, umiera i zmartwychwstaje, żeby człowiek mógł stać się uczestnikiem Jego natury (por. 2 P 1,4). To jest właściwa perspektywa i powołanie człowieka, które całkowicie wymyka się rzeczywistości scjentystycznej oraz jej antropologii. Tradycja wschodu określa tę perspektywę jako przebóstwienie (*theosis*), na zachodzie zaś wskazuje się na uświęcenie (*santificatio*), życie w łasce Bożej lub dar Ducha Świętego. Zasadniczo jednak procesy te, choć inaczej stawiają akcenty i są inaczej nazwane⁵⁸², stanowią jedno dzieło Ducha Świętego, który wprowadza człowieka w życie Trójcy Świętej. Rzeczywistość powołania do uczestniczenia w boskiej naturze jest wyrazem najwyższej godności i roli człowieka.

⁵⁷⁹ Por. E. Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, Kraków 2012, s. 67-69.

⁵⁸⁰ Por. J. Salij, *Gwiazdy, ludzie i zwierzęta. O godności człowieka i godności materii*, Poznań 2009, s. 23.

⁵⁸¹ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 421-423.

⁵⁸² „Maksymalnie upraszczając, możemy powiedzieć, że teologia łacińska bardziej koncentruje się na przyjściu Chrystusa i pokonaniu grzechu, a wschodnia kładzie nacisk na Jego przyjście i udzielenie życia bożego” (R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 78).

Na końcu, warto zauważyć, że przyjęciu Chrystusa i wejściu w rzeczywistość nowego życia towarzyszy uznanie autorytetu Bożego słowa. Taka postawa wpływa na zmianę sposobu postrzegania rzeczywistości. Wierzący przyjmuje naukę oraz jej osiągnięcia, ale weryfikuje wszystko w świetle wiary. To prawda, że nauka tłumaczy w jaki sposób powstał i nadal trwa świat, pokazuje mechanizmy, którymi rządzą się prawa biologii, chemii, zgłębia tajemnice atomu, czy wiedzę o kosmosie. Jednak scjentyzm prowadzi to do odrzucenia Boga, a wierzącego do odkrycia zupełnie przeciwnego⁵⁸³. Za całym tym światem, wszelkimi prawami, procesami i przemianami stoi jego Stwórca, osobowy Bóg, który w pełni objawił się w Chrystusie Jezusie. „W Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne (...). Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1,16) i „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3). Świat został stworzony przez Boga w Jezusie Chrystusie, dlatego na drodze do przyjęcia tej prawdy należy najpierw doprowadzić człowieka do żywej relacji z Jezusem Chrystusem.

Scjentyzm zakłada absolutyzację nauki oraz jej wyłączną rolę w obiektywnym poznawaniu i wyjaśnianiu rzeczywistości. Odrzuca tym samym chrześcijańską wizję świata jak również człowieka. Ponadto pokłada ufność w rozwoju nauki, która ma stać się rozwiązaniem wszelkich problemów. Jego skrajnie redukujące, a także materialistyczne podejście jest nie do pogodzenia z klasycznym humanizmem i wiarą w Boga. Dla scjentyzmu bogiem jest nauka oraz jej teorie, a zbawienie proponowane człowiekowi to samopoznanie lub harmonia z przyrodą. Odpowiedzią, wobec takiej wizji scjentyzycznej, jest według o. Cantalamessa pozytywny stosunek do nauki i obecność ludzi wierzących w świecie naukowym, a także prezentowanie antropologii chrześcijańskiej, biorącej swój początek z kerygmatu. Kerygmataczne spojrzenie na człowieka, stworzonego, odkupionego i powołanego do trwania w naturze Bożej, jak również wydarzenie inkarnacyjne, daleko bardziej podkreśla rolę, znaczenie i godność człowieczeństwa, niż ujęcie scjentyzyczne. Głoszenie kerygmatu jest drogą do doświadczenia Boga, odkrycia prawdy o człowieku jako osobie oraz pełniejszego poznania świata.

2.2.1.3. Racjonalizm

Kolejnym wyzwaniem współczesności, na jakie zwraca uwagę o. Raniero Cantalamessa, jest racjonalizm. Jednak tym określeniem nazywane są różne stanowiska, czy nurty

⁵⁸³ „Jedna sprawa jest bezdyskusyjna: istnienie kosmosu i człowieka nie wyjaśnia się samo przez się. Możemy zaprzestać dalszych poszukiwań, zatrzymując się na tym, co mówi nam nauka, ale nie możemy powiedzieć, że wyjaśniliśmy już wszystko bez dopuszczenia ewentualności Boga. Przypadek może co najwyżej wyjaśnić, w «jaki sposób» powstawał świat, ale nie «że» powstał. Może tłumaczyć, że on jest taki, jaki jest, lecz nie sam fakt, że on jest. Nauka ateistyczna nie usuwa tajemnicy, lecz jedynie nadaje jej nowe imię: zamiast o Bogu mówi o przypadku” (R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 79).

intelektualne, od skrajnych i radykalnych do umiarkowanych, które jako cechę wspólną wskazują nadrzędną rolę rozumu odwołując się do jego roli w poznawaniu oraz opisie świata. Ujęcie to ukazuje władzę rozumową człowieka jako podstawę jego wiedzy, a przesłanki logiczne z niej wynikające za właściwą podstawę ludzkiego działania. Władza intelektualna przynależna człowiekowi stanowi o jego wielkości, jak również niezmiernych możliwościach. Przyczynia się do rozwoju technologii, poprawy warunków życia na ziemi, eksploracji kosmosu, ale i świata atomu⁵⁸⁴. Racjonalizm to stanowisko akcentujące wielkie perspektywy wynikające z możliwości ludzkiego rozumu oraz konieczność ich wykorzystania i rozwijania. O wyjątkowej roli rozumu pisał także Jan Paweł II, stwierdzając, że „wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁵⁸⁵. Rozum jest więc dla człowieka władzą, dzięki której może on poznawać siebie, świat materialny, ale także przekraczać go, ku odkrywaniu nowych perspektyw i rzeczywistości. Dlaczego w takim razie włoski teolog określa racjonalizm mianem współczesnego wyzwania? Wydaje się, że chodzi o postępującą radykalizację niektórych postulatów racjonalizmu, które w skrajnym ujęciu stają się zagrożeniem dla antropologii i rzeczywistości wiary.

Cantalamesa, definiując jaki racjonalizm jest jego zdaniem współczesnym zagrożeniem i wyzwaniem, mówi przede wszystkim o skrajnej uzurpacji rozumu⁵⁸⁶, czyli jego absolutystycznych roszczeniach do opisanego każdego wymiaru życia człowieka jedynie za pomocą kategorii rozumowych. Cechą takiego racjonalizmu jest także odrzucanie istnienia jakichkolwiek ograniczeń rozumu. Nawet jeśli dochodzi on do pewnych granic, to w myśl heglowskiego ducha dziejów, jest w stanie je przekroczyć i przewyciężyć. Dlatego racjonalizmu nie satysfakcjonuje sytuacja, w której czegoś nie można wytłumaczyć, czy wyjaśnić. Nie akceptuje takiego stanu rzeczy, jak również tego, że coś może przekraczać jego poznanie. Stąd absolutyzacja rozumu oraz jego uzurpacyjne roszczenia łączą się także z pewnym izolacjonizmem, czyli zamknięciem i odrzuceniem *a priori* wszelkich pochodzących spoza rozumu przesłanek. Tak ujmowany racjonalizm neguje istnienie transcendencji i świata wymykającego się racjonalnej epistemologii.

W świetle powyższego, czymś oczywistym staje się krytyczne odniesienie skrajnego racjonalizmu do wiary i religii. Odrzucając wymiar nadprzyrodzony, nurt ten sprowadza wszystko do wiedzy o religii, koncentrując się na opisie rytów i formuł występujących w różnych wyznaniach i religiach. Wyrażona za pomocą racjonalistycznego aparatu pojęciowego wiara staje się karykaturą nie do przyjęcia. W konsekwencji jako jednowymiarowa, formalna,

⁵⁸⁴ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 92.

⁵⁸⁵ FR wstęp.

⁵⁸⁶ Odwołuje się tym samym do mowy *The Usurpation of Reason* J.H. Newmana wygłoszonej 11 XI 1831 roku na Uniwersytecie Oxfordzkim.

oderwana od wymiaru duchowego i realnego wpływu na życie człowieka, zostaje odrzucona. W jej miejsce skrajny racjonalizm proponuje kultu rozumu, w którym jego nieograniczone zdolności stają się bogiem, a zbawienie, to nic innego jak wiedza, poznanie i rozwój. Duchowością jest nauka, a pragnienie nieśmiertelności zastępują bezgraniczne możliwości nauki oraz techniki, jako przejawy wielkości ludzkiego rozumu. Charakterystyczny dla racjonalizmu redukcjonizm będzie występował także w podejściu i opisie świata oraz człowieka. Wizja ta będzie za każdym razem skrajnie materialistyczna, jednowymiarowa i scjentystyczna. Człowiek jest w niej zawężony do rozumu i materii, a cel jego życia wyznacza kategoria rozwoju. Dodatkowo, ujęcie skrajnie racjonalistyczne, sprzyja klimatowi ateistycznemu i mentalności sekularystycznej⁵⁸⁷.

Skrajny racjonalizm staje w opozycji do wiary, przez co chrześcijańska symbioza wiary i rozumu znajduje w tym ujęciu swe przeciwieństwo, a obie rzeczywistości, nie są już wzajemnie uzupełniającymi się perspektywami. Czasami dla zniesienia owej opozycji pojawia się propozycja, aby „uświatowić wiarę”⁵⁸⁸, by podążała bardziej za racjami rozumu, niż głosem Boga (por. Dz 5,29), a w ten sposób była bliższa mentalności współczesnego człowieka. Chodzi o racjonalizację wiary, czyli o sprowadzenie lub dostosowanie jej do racjonalizmu⁵⁸⁹, co wiąże się w konsekwencji z odrzuceniem jej wymiaru nadprzyrodzonego i zawężeniem do świata materialnego, opisywalnego wyłącznie w kategoriach rozumowych. Treścią takiej wiary byłyby więc fakty i dowody teologiczne, które można racjonalnie uzasadnić w świeckich kategoriach oraz wykazać ich wiarygodność, a także historyczny realizm. Co więcej, taka wiara bazowałaby na formalizmie prawnym i rytach oderwanych od duchowości. W ten sposób „uświatowiona wiara”, nie stanowi opozycji wobec skrajnego racjonalizmu, a wręcz przeciwnie, niemal całkowicie zostaje z nim utożsamiona. Jednak nie prowadzi ona do zbawienia w Jezusie Chrystusie, a droga dostosowywania, nie przewyżczy wyzwania racjonalizmu. Jak stwierdza Cantalamessa nie można zwalczać jednego racjonalizmu przy pomocy drugiego⁵⁹⁰. Usunięcie opozycji między wiarą a rozumem, na drodze uświatowienia tej pierwszej, nie jest rozwiązaniem skutecznym ewangelizacyjnie. Należy więc szukać innej drogi.

Sposobem na przewyżczenie racjonalistycznej wizji świata i takiego podejścia do życia jest, zdaniem Cantalamessy, szeroko rozumiane zagadnienie doświadczenia. Wpierw uniwersalnego, dostępnego dla wszystkich ludzi, a po wtóre, ściśle religijnego związanego z

⁵⁸⁷ Por. B. Ferdek, *Patologia ratio jako zagrożenie i wyzwanie dla wiary w Logos*, w: *Współczesne zagrożenia wiary*, red. J. Moskałyk, Poznań 2015, s. 11.

⁵⁸⁸ *mondanizzazione della fede* (wł.).

⁵⁸⁹ Proces ten należałoby nazwać zracjonalizowaniem wiary. Jednak sformułowanie to mogłoby wówczas oznaczać nadanie wierze wymiaru racjonalnego sugerując, jakoby go wcześniej nie miała. W kontekście całego paragrafu należy rozumieć ten zwrot jako sprowadzenie wiary do kategorii rozumowych, co w konsekwencji oznacza jej zeświecczenie i oderwanie od transcendencji.

⁵⁹⁰ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 87.

osobistym spotkaniem z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym. Droga doświadczenia służy jako pomoc do odkrycia i przyjęcia założenia, że może istnieć coś, ponad światem i racjami rozumu⁵⁹¹. Wszak takie stanowisko jest akceptowane przez umiarkowany racjonalizm.

Doświadczenie uniwersalne, które w możliwości jest dostępne dla wszystkich ludzi, to zdaniem Cantalamessy, odwołującego się do Rudolfa Otto⁵⁹², *mysterium tremendum et fascinans*. Jest to wydarzenie, wywołane przez jakiś bodziec, w którym człowiek przeżywa ogromny zachwyty, radość, miłość, prowadzące do pewności istnienia rzeczywistości przekraczającej rozum, czy to duchowej, czy boskiej (*mysterium fascinans*), przy jednoczesnym doświadczeniu grozy, lęku oraz mocy owej rzeczywistości przewyższającej człowieka (*mysterium tremendum*). Owo misterium przekracza porządek poznawczy charakterystyczny dla rozumu i jego kategorii. Dlatego Otto mówi o irracjonalności tego wydarzenia. Jednakowoż jest ona rozumiana jako treść nie do przetłumaczenia na racje rozumowe, ale nie oznacza to, że jest sprzeczna z rozumem lub jest jemu przeciwna⁵⁹³. Takie doświadczenie jest, zdaniem Cantalamessy, szansą na wyrwanie z zamkniętego świata racjonalistycznego i odkrycia jego wielowymiarowości. W tym kontekście, włoski kaznodzieja przywołuje jego zaistnienie i przemieniające skutki w życiu św. Augustyna, jak również współcześnie żyjącego naukowca Francisa Collinsa⁵⁹⁴. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, *mysterium tremendum et fascinans* jest w swej istocie łaską Boga, który nie wprost wychodzi ku człowiekowi i objawia mu istnienie innej perspektywy, transcendentnej wobec rozumu. Dokonuje się to przy zachowaniu pełnego szacunku dla wolności oraz rozumności człowieka. Poza tym doświadczeniem, Cantalamessa dostrzega także, iż zracjonalizowany i zsekularyzowany świat co raz bardziej traci poczucie *sacrum*. Dlatego drogą do przewycięzania skrajnego racjonalizmu będzie także ukazywanie piękna i *sacrum* obecnego w świecie. Zdaniem włoskiego teologa, uprzywilejowanymi sposobami wydobycia jak też kontaktu z *sacrum* jest sztuka, literatura i język. W nich człowiek poza dosłownością może doświadczyć przekraczającego je, ale również samego człowieka, przesłania, a także obcować z zupełnie inną rzeczywistością⁵⁹⁵. Oba przeżycia, *mysterium tremendum et fascinans* oraz doświadczenie *sacrum*, konfrontują skrajnie racjonalistyczne podejście do życia i jednocześnie otwierają na poszukiwanie jak również przygotowują do przyjęcia wiary (*praeparatio evangelica*), tworząc

⁵⁹¹ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 88.

⁵⁹² Rudolf Otto (1869-1937) – niemiecki profesor teologii protestanckiej, fenomenolog i religioznawca, zajmujący się badaniem zjawisk i doświadczeń religijnych. Na podstawie swoich badań nad odczuciem bóstwa w świadomości religijnej wprowadził do nauk religioznawczych pojęcie *numinosum*.

⁵⁹³ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 90.

⁵⁹⁴ Francis Collins (ur. 1950) – amerykański genetyk, zajmujący się badaniami nad poznaniem ludzkiego genomu i chorobami genetycznymi, nawrócony ateista, który od tego momentu wykazuje zgodność pomiędzy wiarą chrześcijańską a nauką. Członek Papieskiej Akademii Nauk.

⁵⁹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 90.

odpowiedni klimat egzystencjalno-duchowy do głoszenia kerygmatu. Nie są one zarezerwowane dla jakiejś konkretnej grupy ludzi, ale mogą stać się udziałem każdego człowieka.

Dotychczas omówione sposoby przekraczania racjonalizmu na gruncie doświadczenia, dotyczyły przestrzeni preewangelizacji. Nie wiążą się one bezpośrednio z żadnym systemem religijnym i mogą znaleźć swoje dopełnienie na różny sposób. Są niejako przygotowaniem, „zaoraniem gleby serc” na zasiew, który na gruncie chrześcijaństwa dokonuje się już w przestrzeni ewangelizacji. Głoszenie Dobrej Nowiny rozpoczyna się od kerygmatu, czyli podstawowej treści ewangelii połączonej z osobistym świadectwem keryksa. Jak stwierdza papież Paweł VI: „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”⁵⁹⁶. Za tym papieskim spostrzeżeniem cała teologia ewangelizacji podkreśla, że niezbędnym elementem głoszenia kerygmatu jest osobista opowieść świadka o tym, jak głoszony w kerygmacie Jezus przemienił jego życie. Świadectwo ukazuje wiarygodność i żywotność Dobrej Nowiny oraz jej aktualizację w życiu ludzi każdej epoki. Odślania ono grzeszność i ograniczoność człowieka, przy jednoczesnym wskazaniu na Boga oraz Jego zbawczą moc, której doświadczył w swoim życiu głoszący. Realne i osobiste spotkanie z Bogiem, a także przemiana życia stanowią podstawową treść świadectwa. Po raz kolejny, mamy więc do czynienia z doświadczeniem, tym razem religijnym, indywidualnym i subiektywnym, choć podlegającym obiektywizacji, które przekracza racjonalne wytłumaczenie. Zawiera element interwencji nadprzyrodzonej i przemiany życia, która nie jest autoprzemianą człowieka, ale łaską Boga. Świadectwo towarzyszące głoszeniu kerygmatu jest najlepszą drogą prezentowania istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej i boskiej, której nie dostrzegają skrajni racjoniści. Co więcej, świadectwo eksponuje ograniczoność człowieka i jego zdolności do poradzenia sobie z przeciwnościami pojawiającymi się w życiu. Konfrontuje w ten sposób postulaty nieograniczonych możliwości ludzkiego rozumu z sytuacją faktyczną. Głoszenie kerygmatu wraz ze świadectwem jest objawieniem mądrości i mocy Bożej wobec mądrości tego świata.

Szczególnym świadectwem, na jakie zwraca uwagę o. Raniero, jest życie mistyków. Jak stwierdza, są oni jak zwiadowcy, którzy wchodzą pierwsi do ziemi obiecanej, aby później wrócić i powiedzieć innym, co widzieli⁵⁹⁷. Ich świadectwo nie jest już tylko opowieścią o zbawczej interwencji Boga w ich życiu, ale o uczestnictwie w życiu i naturze Boga. Opowiadają o łasce zanurzenia w Bogu oraz doświadczeniu przebywania w niebie. Ich zharmonizowane życie, głęboka i spójna wizja świata oraz osobista świętość, stają się jednocześnie znakiem jak również

⁵⁹⁶ EN 41.

⁵⁹⁷ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 95-96.

potwierdzeniem tego, o czym mówią. Co więcej, doświadczenie mistyczne owocuje pewnością istnienia Boga, który dla mistyka jest nieskończenie bardziej realny niż to, co zwykle nazywa się realnością. Takie świadectwo cieszy się ogromną mocą oddziaływania i pociągania ludzi ku Bogu. Mistrz, czyli człowiek „dotykający Boga”⁵⁹⁸ i żyjący w Nim, staje się antytezą skrajnego racjonalizmu, sekularyzmu i ateizmu.

Zdaniem o. Cantalamessa lektura przeżyć mistycznych może prowadzić do dwojakiego skutku, ważnego ze względu na podejmowane zagadnienie racjonalizmu. Z jednej strony w czytającym rodzi się przekonanie, a wręcz pewność istnienia Boga oraz pragnienie Jego doświadczenia w swoim życiu. Z drugiej zaś, świadectwa te, starające się ująć w ludzkich słowach te wyjątkowe chwile spędzone w „innym, boskim świecie” oraz przekazać to co poznali o Bogu, a także tajemnicach życia wiecznego, sprawiają, że wszelkie argumenty ateistów i racjonalistów, stają się wręcz naiwne i puste⁵⁹⁹. Nie chodzi jednak o konfrontację negatywną, porównywanie czy zwalczanie, bo nie na tym zależy włoskiemu kapucynowi. Bardziej o dostrzeżenie owoców mistycznego świadectwa w życiu ludzi. Wyzwaniem dla skrajnych racjonalistów pozostają także fenomeny towarzyszące życiu świętych, które, choć często poddawane badaniom naukowym, pozostają zjawiskami niewytłumaczalnymi z punktu widzenia współczesnej nauki.

Podsumowując, odpowiedzią na skrajny racjonalizm jest zdaniem Cantalamessa świadectwo osób wierzących. Obejmuje ono życie zgodne z Ewangelią, ale także gotowość do uzasadnienia swojej wiary poprzez głoszenie kerygmatu i podzielenie się świadectwem realnej, a także przemieniającej obecności Zmartwychwstałego Jezusa. Nierzadko poprzedzone jest ono łaską przygotowującą człowieka na przyjęcie Dobrej Nowiny. Przykładami, choć nie jedynymi, takiej łaski mogą być doświadczenia *misterium tremendum et fascinans*, czy odkrycie *sacrum*. Wyjątkową formą świadectwa jest życie świętych i mistyków, których doświadczenie wprost odnosi do transcendencji i wymiaru boskiego. We współczesnym, zsekularyzowanym i skrajnie materialistycznym świecie w pełni sprawdzają się słowa K. Rahnera, mówiące, że chrześcijaństwo i wiara, albo będą mistyczne, albo nie będzie ich w ogóle⁶⁰⁰. Dlatego Cantalamessa wskazuje na potrzebę świadków i mistyków, którzy będą przeciwwagą dla współczesnej zlaicyzowanej kultury. Ich rolą jest nie tylko prowokować współczesnych racjonalistów do refleksji, ale także umacniać ludzi wierzących, których wiara poddawana jest nieustannej krytyce.

⁵⁹⁸ *patito Dio* (wł.) – może oznaczać doświadczający, dotykający Boga. Jednak można to również przetłumaczyć jako cierpiący Boga, co wskazuje także na nieco inny, oczyszczający, aspekt doświadczenia mistycznego.

⁵⁹⁹ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 96.

⁶⁰⁰ Por. R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 98.

2.2.2. Konsekwencje świata bez Boga

2.2.2.1. Utrata poczucia grzechu

Ojciec Raniero wśród współczesnych wyzwań wymienia utratę poczucia grzechu, opisywaną przez Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia*⁶⁰¹. Zjawisko to, jako owoc sekularyzmu i odcięcia człowieka od Boga, przenika coraz bardziej do kultury oraz życia społecznego, a przez nie wywiera również wpływ na życie poszczególnych ludzi⁶⁰². Jak stwierdza włoski kapucyn świat zatracił poczucie grzechu, a w konsekwencji, co bardzo znamienne, „żartuje na jego temat, jak gdyby chodziło o coś najbardziej niewinnego na świecie. Ideą grzechu przyprawia swoje produkty i widowiska, by uczynić je bardziej atrakcyjnymi. O grzechu, a nawet o grzechach najcięższych, mówi w sposób pieszczotliwy: grzeszki, słabostki, ciągotki, grzechy oryginalne, czyli takie, które przydają oryginalności temu, kto je popełnia”⁶⁰³.

W swej najgłębszej istocie zjawisko utraty poczucia grzechu jest owocem odrzucenia Boga⁶⁰⁴. W sposób bardziej lub mniej świadomy następuje zerwanie osobowej relacji ze Źródłem jakim jest Bóg, wówczas stopniowo zanika świadomość moralna, a w konsekwencji rozumienie i odczuwanie rzeczywistości i znaczenia grzechu⁶⁰⁵. Utrata poczucia grzechu jawi się jako skutek oraz jeden z przejawów mentalności sekularyzmu, ateizmu, a także wszechobecnego relatywizmu. Bowiem negacja istnienia norm moralnych jak również odpowiedzialności za podejmowane czyny prowadzi do złego wykorzystania daru wolności, a także tendencji usprawiedliwiania. Widać to chociażby w socjologicznych próbach nazywania grzechu błędem społecznym, czy psychologicznych tendencjach do nie ograniczania wolności jednostki, w imię jej rozwoju. Jest to pokłosie scjentyzmu, który wykorzystuje naukę w celu naturalistycznego wytłumaczenia czynów człowieka. Dzięki temu odpowiedzialność nie spoczywa na indywidualnej osobie, ale na społeczeństwie jak również nie jest kategorią moralną, lecz wpływem czynników zewnętrznych warunkujących psychikę i działanie jednostki.

Człowiek XX i XXI wieku doświadcza wielu niepokojów egzystencjalnych, lęków o przyszłość, trafnie ujmuje to o. Raniero, że: „lęka się wszystkiego, tylko nie grzechu. Boi się zanieczyszczenia atmosfery, «słabości» ciała, wojny atomowej; lecz nie odczuwa lęku przed wypowiedzeniem wojny Bogu, który jest Wieczny, Wszechmogący, który jest Miłością, podczas

⁶⁰¹ Por. RP 18.

⁶⁰² Por. R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 130-132.

⁶⁰³ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 159.

⁶⁰⁴ Por. RP 18.

⁶⁰⁵ Por. K. Góźdź, *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary*, Lublin 2009, s. 514.

gdy Jezus mówi, aby się nie bać tych, którzy zabijają ciało, lecz raczej tego, który i duszę, i ciało może zatracić w piekle (por. Łk 12,4-5)⁶⁰⁶.

Odpowiedzią na rzeczywistość współczesnego wyzwania, jakim jest utrata poczucia grzechu, jest głoszenie kerygmatu. Jego treść i zawarta w niej Boża moc jest bezpośrednią odpowiedzią na sytuację człowieka, a także stanowi na nią realne antidotum. Bóg tak umiłował świat, że dał swojego Syna (por. J 3,16), aby wziął na siebie grzech oraz jego skutki, w tym także brak poczucia tego, co dobre, a co złe, i umarł za grzeszników, a także dla ich usprawiedliwienia (por. Rz 4,25). Zmartwychwstając i udzielając daru Ducha Świętego, uczynił realnym przemianę człowieka we współpracy z Bożą łaską.

Cantalamesa wskazuje na trzy rzeczywistości, które należy zaakcentować mierząc się z takim wyzwaniem. Jeśli współczesny świat utracił poczucie grzechu, to dlatego, że oddalił się od Boga, należy więc głosić Dobrą Nowinę o Bogu, a dokładniej poprzez głoszenie i świadectwo życia, przybliżyć Boga do ludzi. To głoszenie powinno być obwieszczeniem prawdziwego obrazu Boga, nie zniekształconego przez kulturę, wyprojektowanego przez człowieka lub zdemonizowanego przez szatana. Chodzi o biblijny kerygmat o Bogu jako Ojcu. W sposób szczególny, ze względu na interesujący nas kontekst, warto podkreślić prawdę o Bożym miłosierdziu⁶⁰⁷. Jeśli istnieje problem z nazwaniem i uświadomieniem sobie grzechu, to zawsze właściwą odpowiedzią, po ogłoszeniu Dobrej Nowiny o kochającym Bogu, jest mówienie z całą prawdą oraz otwartością, o tym czym jest grzech i jakie są jego skutki. W tym wątku należy wyakcentować jego indywidualny wymiar⁶⁰⁸, nie jakoby nie istniał wymiar społeczny, ale ze względu na konieczność osobistego uświadomienia sobie tej kwestii i przyjęcia jej, aby całą osobą zaangażować się w proces nawrócenia. Na końcu przechodzi się do zwycięstwa nad grzechem dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. To On jest Zbawicielem i Tym, który pokonał grzech. Człowiek nie musi sam zmagać się z rzeczywistością grzechu i jego skutkami w swoim życiu.

Orędzie do współczesnego świata brzmi: nie lękaj się, Jezus przynosi pokój i prawdziwą wolność. To On prowadzi do Ojca, który jest miłosierny i wypełnia życie człowieka pokojem większym, niż udawanie bezgrzeszności. Kerygmat przywraca lub stwarza relację do Boga, a pośrednio kształtuje sumienie i moralność człowieka. Przyjęcie Dobrej Nowiny dokonuje

⁶⁰⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 159.

⁶⁰⁷ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 101-102.

⁶⁰⁸ „Jeżeli Chrystus umarł «za mnie» i «za moje grzechy», oznacza to, że ja zabiłem Jezusa z Nazaretu, że moje grzechy Go «zdruzgotały». Piotr z mocą głosił to trzem tysiącom słuchaczy w dniu Pięćdziesiątnicy: «tego Męża, który z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście» (Dz 2,23; por. Dz 3,14). Święty Piotr z pewnością wiedział, że spośród owych trzech tysięcy, a także innych, do których kieruje to samo oskarżenie, nie wszyscy byli obecni na Golgocie, aby osobiście wbijać gwoździe, ani nawet przed Piłatem, aby domagać się ukrzyżowania Jezusa. A jednak trzy razy powtarza te straszne słowa i słuchacze, pod działaniem Ducha Świętego, uznają ich prawdziwość także w odniesieniu do siebie samych” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 159).

przemiany z braku poczucia grzechu na brak potrzeby udawania o swojej bezgrzeszności lub brak poczucia definitywnej przegranej z powodu grzechu.

2.2.2.2. Swoboda moralna i panseksualizm

Konsekwencją utraty poczucia grzechu i kształtowania przekonania, że w przyjemności należy upatrywać źródła szczęścia oraz kryterium wartości życia jest swoboda moralna jak również kult seksu. Współczesny świat dokonuje niemal absolutyzacji cielesności, a także promuje panseksualizm, czyli otwarcie seksualności człowieka na każdego i wszystko, mówiąc o wszechstronnej miłości, niezależnej od wieku, płci czy preferencji seksualnej⁶⁰⁹. To wszystko jest wzmocnione teorią relatywizmu moralnego, według którego normy moralne są względne, uwarunkowane czasem, kulturą, rozwojem danego społeczeństwa, a w związku z tym nie istnieje żadna obiektywna norma oceny ludzkiego zachowania.

Dodatkowym wyzwaniem jest także tendencja, aby „usprawiedliwiać wszelaką molarną swobodę i perwersję seksualną”⁶¹⁰. Współczesny świat korzysta przy tym z najnowszych osiągnięć nauki, które, wskazując na uwarunkowania ludzkiej psyche lub ewolucji norm kulturowych i społecznych, tłumaczą różne zachowania, uwalniając tym samym od odpowiedzialności moralnej. Wszelkiego rodzaju ideologie, w tym także panseksualizm, posługując się nauką tworzą permissywne teorie oraz stwarzają poczucie, że wszystko co służy przyjemności czy realizacji jednostki jest dopuszczalne i pożyteczne, a dodatkowo naukowe uzasadnione. Ojciec Cantalamessa zauważa także, że niektóre permissywne teorie „przedarły się do samego Kościoła (...) gdzie usprawiedliwia się (...) praktyki oraz inne nieuporządkowania wyraźnie potępione przez Słowo Boże. Zdarza się, że słyszymy z ust kogoś, kto powinien wyklądać ludowi zdrową naukę, uwagi wprawiające w zdumienie swoją płytkością, tak jak ta, którą słyszałem na własne uszy: «Bóg ciebie kocha takim, jakim jesteś; Bóg pragnie przede wszystkim, abyś się zrealizował, dlatego, jeżeli jesteś ««taki»» i jeśli czujesz, że realizujesz się w tym, nie przejmuj się i idź na przód! Bóg jest Ojcem!». Tak jakby można było się «zrealizować» poza wolą Bożą, w grzechu!”⁶¹¹. Czy to poprzez teorie scjentystyczne, czy poprzez wymuszanie, aby Kościół dostosował do standardów świata swoje nauczanie, przemilczając pewne kwestie bądź ułaskawiając je wszechpotężnym bożym miłosierdziem, próbuje się przekonać świat o konieczności i sprawiedliwości liberalnego podejścia do etyki seksualnej.

⁶⁰⁹ Por. <http://digilander.libero.it/pansexuality/introduzioneE.html> [dostęp: 13.04.2017].

⁶¹⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 308.

⁶¹¹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 308-309.

Ważnym spostrzeżeniem duchowym, na jakie zwraca uwagę o. Raniero, jest ukrywająca się pod tą (ale i pod każdą inną), ideologią negacja lub walka z Bogiem. Na gruncie swobody seksualnej, połączonej z nastawieniem hedonistycznym, chodzi o bunt przeciwko Bogu, który narzuca i ogranicza. Hasłem przewodnim staje się wołanie: „ja sam decyduje o sobie” lub „to moja sprawa”. Walka o różne prawa, między innymi do aborcji, związków homoseksualnych jest w swej najgłębszej istocie głosem rewolty przeciwko Bogu i żądaniem absolutnej autonomii dla człowieka. Jako taka jest antytezą prawdy zbudowanej na Słowie Bożym zgodnie z którą nie należymy do siebie, ponieważ jesteśmy własnością Chrystusa (por. 1 Kor 6,19)⁶¹². Współczesny świat w podejściu do Boga jest pełen paradoksów, czasami odcina się od Niego, nie znając Go lub mając Jego nieprawdziwy obraz, a czasami zaprzecza Jego istnieniu jednocześnie z Nim walcząc.

W świetle tego wyzwania, o. Raniero zachęca do większej troski o wierność Ewangelii i jej gorliwe przepowiadanie, wypływające z kontekstu współczesnego świata, ale niedostosowane do jego moralnych standardów. To kerygmat ma kształtować rzeczywistość, nigdy odwrotnie. Chodzi o to, aby kerygmatu nie rozcieńczać i nie rozmywać⁶¹³ z lęku, że zostanie on odrzucony lub ze złudnej obawy, że skrzywdzi⁶¹⁴ on tych, do których się go głosi⁶¹⁵. Prawda podana w miłości przemienia życie, a przecież osobową treścią głoszenia jest Jezus Chrystus, a głosi się Go w Duchu Świętym. W związku z tym, przepowiadanie Dobrej Nowiny, nigdy nie może stać się jedną z form pobłażliwego tłumaczenia, ale poprzez ukazanie prawdy, ma być drogą do nawrócenia i jako owoc przynieść chrześcijańskie usprawiedliwienie⁶¹⁶. Współczesny świat dążący do usprawiedliwienia, może je w pełni odnaleźć tylko w Bogu, co więcej, nie jest to tylko światowe, nic nie przynoszące, zaaprobowanie danej rzeczywistości, ale realna moc boża prowadząca do zmiany życia. W tym tkwi cała różnica w rzeczywistości usprawiedliwienia,

⁶¹² Prawda wyrażona przez św. Pawła odnosi się w pierwszej kolejności, w znaczeniu ogólnym do wszystkich ludzi odkupionych przez Jezusa Chrystusa i nabytych Jego krwią. W tym sensie ma wymiar uniwersalny. Natomiast w sposób szczególnie „należenie do Boga” wynika z aktualizacji wydarzeń zbawczych dokonujących się w życiu człowieka za pośrednictwem sakramentu chrztu świętego. Por. KKK 1269; R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 308.

⁶¹³ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 142; R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 65; R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 62.

⁶¹⁴ Kerygmat może skrzywdzić człowieka tylko w jednej sytuacji, gdy jest głoszony niepełny lub rozcieńczony. Wtedy nie jest ukazywaniem pełni prawdy jaką jest Jezus. Taki, „rozwodniony kerygmat” pozbawia mocy Ewangelię, która powinna wieść do zbawienia (por. Rz 1,16).

⁶¹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 83.

⁶¹⁶ W tym miejscu autor nie wyjaśnia szczegółowo tego określenia, gdyż termin ten i jego rozumienie będzie przedmiotem analizy w rozdziale trzecim. W tym temacie: zob. W. Rakocy, *Usprawiedliwienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1419-1421; X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 1013-1016; W. Łydka, A. Zuberbier, *Usprawiedliwienie*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 338-341; G. Hierzenberger, *Usprawiedliwienie*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 2016, kol. 1367-1371; R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 107-132.

którego świat dać nie może i głęboki powód głoszenia kerygmatu. Jeśli świat szuka usprawiedliwienia, należy głosić Chrystusa, który jedynie usprawiedliwia (por. Rz 4,25).

Odpowiedzią na współczesną kulturę ubóstwiającą ciało jest, zdaniem o. Raniero, głoszenie teologii ciała, która przypomina Dobrą Nowinę, o tym że cały człowiek powołany jest do nieskończonej perspektywy wieczności i partycypacji w naturze boskiej. Afirmacja cielesności wynika z faktu jego stworzenia przez Boga, odkupienia przez Jezusa, powołania do świętości oraz zamieszkiwania przez Ducha Świętego. Te treści powinny być przedmiotem głoszenia. Dodatkowo Cantalamessa, bazując na Piśmie Świętym, nakłania, aby ciało stało się przestrzenią chwalenia Boga. „Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci. Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” (1 Kor 6,20). To znaczy, aby jego używanie było na chwałę Pana, ale także, aby stało się przestrzenią do wejścia z Nim w zbawczą relację. To zdecydowanie coś więcej, niż proponuje świat, w którym ciało służy do wyrażania siebie na zewnątrz, wchodzenia w relacje, a w kulturze hedonizmu służy jako narzędzie do samouwielbienia, czy doznawania przyjemności. Perspektywa chrześcijańska otwiera na transcendencję oraz wieczność, przynosząc nowe możliwości dla cielesności człowieka powołanego do więzi z Bogiem, a także oczyszczając motywację używania swego ciała. Bóg i chrześcijaństwo nie są przeciwko cielesności, wręcz przeciwnie, objawiają ją jako dar, aby wchodzić w relację miłości względem ludzi oraz Boga. Tylko odniesienie człowieka do zmartwychwstałego i uwielbionego Jezusa Chrystusa jest okazją do zbawienia, które obejmuje całego człowieka.

Odnosząc się do Pisma Świętego włoski teolog stwierdza: „nie należę do siebie; moje ciało jest świątynią Ducha Świętego i jest przeznaczone do zmartwychwstania (...). Za pomocą tej metody apostoł wskazuje nam raczej to na czym powinno opierać się nauczanie moralne i etyka seksualna, czy społeczna Kościoła, skąd czerpie on swą moc: nie na zepsutej naturze ludzkiej, ani też nie na prawym umyśle; nie na prawie, które przez grzech utraciło swą moc, ale na głoszeniu Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. Na zmartwychwstaniu i łasce”⁶¹⁷. Głoszenie teologii ciała powinno rozpocząć się od jej fundamentu kerygmatycznego. Bez niego ukazanie głębokiej wizji moralności chrześcijańskiej nie przyniesie rezultatu. Ojciec Cantalamessa proponuje, aby wychodząc od ogłoszenia śmierci Jezusa, ukazać ją jako motyw zachowania czystości, czyli chwalenia Boga. Jezus Chrystus za wielką cenę życia i wyniszczenia swojego ciała nabył ludzi dla Boga. I właśnie stąd wynika absolutna nowość chrześcijańskiego głoszenia jeśli chodzi o motywację zachowania czystości i ładu moralnego.

⁶¹⁷ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 63.

2.2.2.3. Skrajny pesymizm

Po zaniku poczucia grzechu i zliberalizowaniu przestrzeni moralnej człowiek zaczyna doświadczać w swojej egzystencji konsekwencji czynów jakich dokonał. Wśród nich jest utrata nadziei i sensu życia, których brak rodzi pustkę egzystencjalną oraz wprowadza w negatywny stosunek do świata. Nurt pesymistyczny, przejawiający się zdaniem Jana Pawła II gaśnięciem nadziei⁶¹⁸, jest dziś obecny w każdej przestrzeni życia człowieka i społeczeństwa. Ujęcie to zawęża perspektywę przeżywania życia do schopenhauerowskiego „ból istnienia”, a człowieka, za Heideggerem, sprowadza do „bytu ku śmierci”⁶¹⁹. Ponadto charakteryzuje się dostrzeganiem negatywnych stron rzeczywistości i brakiem wiary w lepszą przyszłość, celowość życia, czy ogólny sens. Dlatego pesymizm jest konsekwencją pozbawienia człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27) i przeznaczonego ku nieśmiertelności (por. Mdr 2,23), jego nadprzyrodzonego wymiaru. To gwałt zadany człowiekowi oraz jego naturze przez ideologie ateistyczne i sekularystyczne, prowadzący do absurdu istnienia, a także rozpacz⁶²⁰. Pesymizm należy do współczesnego kontekstu, w którym należy głosić Dobrą Nowinę. Jest on wyrazem życia przeżywanego niezgodnie z jego powołaniem i przeznaczeniem. Co więcej, pogłębiające się zapadanie człowieka w pesymizm, zdaniem o. Cantalamessy, jest wprost proporcjonalne do oddalania go od Boga.

Pesymizm obejmuje zarówno indywidualną egzystencję człowieka, jak również potężny nurt filozoficzno-kulturowy, niepozostający bez wpływu na współczesny świat. W sposób szczególny włoski teolog dostrzega jego skomasowane oddziaływanie w przestrzeni nauki i kultury oraz w wymiarze ich propagowania przez świat mediów, które obfitują w liczne wizje katastroficzne. Przewidywanie końca świata lub jakiejś tragedii apokaliptycznej wzbudzającej lęk oraz zagrożenie, to motywy obecne nieustannie w filmach, książkach, jak również popularnonaukowych czy naukowych hipotezach⁶²¹. Jeśli w duchu myślenia pesymistycznego

⁶¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, [9].

⁶¹⁹ Ciekawa, choć jedynie zasygnalizowana, jest chrystologiczna refleksja Cantalamessy, nadająca zupełnie nowy wymiar i sens użytemu przez Heideggera sformułowaniu. Włoski teolog identyfikuje samego Jezusa, który „narodził się, żeby móc umrzeć”, z owym „bytem ku śmierci”. Daje się w tym utożsamieniu dostrzec proegzystencję wyrażającą się poprzez uniżenie, przyjęcie konsekwencji grzechu i solidarność z człowiekiem, a także, co się z tym wiąże, wejście w dramat rzeczywistości życia ludzkiego, pozbawionego spełniającego celu i zmierzającego do definitywnego końca. Jednak Osoba Jezusa jest kresem bezcelowego bycia ku śmierci. Wydarzenie „Jego śmierci” oraz jej dopełnienie w fackie Zmartwychwstania, jest przełamaniem bólu istnienia oraz pesymizmu. Dzięki misterium paschalnemu, otwiera się nowy wymiar bycia człowieka, poszerzony o aspekt soteriologiczny, a w nim, personalistyczny, pneumatologiczny i teleologiczny. Dlatego śmierć w perspektywie chrystologicznej, jest bramą, przejściem i nowym początkiem. Jest Morzem Czerwonym, dzięki któremu wchodzi się do ziemi obiecanej. Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 150. 163-165.

⁶²⁰ Por. KDK 21.

⁶²¹ „Rozsypujące się mrowisko», «Umierająca planeta». Nauka coraz bardziej szczegółowo kreśli scenariusz ostatecznego rozpadu kosmosu. Ostygnięciu ulegnie Ziemia i pozostałe planety; ostygnięciu ulegnie Słońce i inne gwiazdy; ostygnie także każda jedna rzecz. Osłabnie światło, a na świecie pojawi się coraz więcej czarnych dziur.

świat nie zmierza w żadnym konkretnym kierunku i nie ma nadziei na jego poprawę, to ból oraz bezsens istnienia się pogłębiają. Kresem człowieka jest śmierć, a świata zagłada, zaś wszystko to w kontekście braku zrozumienia i pogodzenia się z nimi.

Skrajny pesymizm, jako skutek świata odłączonego od Boga i niewystarczalności materializmu czy scjentyzmu, prowadzi do pustki oraz kresu sensownego istnienia, czyli do nihilizmu egzystencjalnego. A od niego już tylko krok do relatywizmu czy nihilizmu moralnego. Dlatego to nie zagłada kosmiczna czy biologiczna jest w perspektywie chrześcijańskiej największą katastrofą i niebezpieczeństwem lecz odrzucenie Boga. Grzech to największe nieszczęście. To świadomy wybór, który z czasem prowadzi do walki z Bogiem, a później nawet do zakwestionowania Jego istnienia⁶²². Bóg, który jest początkiem i końcem, źródłem nadziei i sensu zostaje wymazany ze świadomości ludzi oraz świata. Wtedy pojawia się pesymizm jako skutek grzechu. Radość jak również świadomość celu charakteryzuje ludzi wierzących, pesymizm, a także brak nadziei pojawia się wśród tych, którzy odrzucają Boga gdyż to On jest wiecznym gwarantem sensowności i celowości świata oraz żyjącego w nim człowieka. Jak stwierdza o. Raniero: „Bóg nie pojednał świata ze sobą po to, aby go pozostawić samemu sobie i doprowadzić do nicości; przecież nie obiecał nam, że zostanie z nami do skończenia świata (Mt 28,20), a później sam jeden powróci do nieba, gdy to wszystko się stanie. «Ukochałem Cię miłością odwieczną» (Jr 31,3) – powiedział Bóg do człowieka, a obietnice Boga dotyczące «wiecznej miłości» nie są takie jak obietnice człowieka”⁶²³. Bóg jest tym, który nadaje sens oraz prowadzi historię dziejów. To On stworzył człowieka i świat, później go odkupił, a teraz prowadzi ku jego spełnieniu. Dlatego chrześcijańska wizja nie ma nic wspólnego z pesymizmem, czy pseudo apokaliptycznymi wizjami. Bóg jawi się jako źródło nadziei dla człowieka oraz sensu historii.

Celem kerygmatu, w kontekście pesymizmu współczesnego świata, będzie doprowadzenie do spotkania ze Zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem na wzór spotkania, którego doświadczyła Maria Magdalena (por. J 20,11-18). Tradycja, wyrażona w Sekwencji Wielkanocnej, podaje pełne zachwyty słowa Marii: „Zmartwychwstał już Chrystus, Pan mój i nadzieja, a miejscem spotkania będzie Galilea”. W tym fragmencie należy wskazać na trzy istotne dla tego rozważania sprawy. Marię Magdalenę, po śmierci Jezusa, można utożsamić ze współczesnym światem zanurzonym w pesymizmie. Doświadcza ona odejścia, odcięcia od

Pewnego dnia wyczerpie się i zakończy ekspansja, a rozpocznie się kurczenie, którego skutkiem będzie zmiana całej materii i wszystkich istniejących energii w zbitą strukturę o nieskończonej gęstości. Będzie miało miejsce *Big Crunch*, lub wielka implozja, a wówczas wszystko powróci do stanu pustki i ciszy, jak przed wielką eksplozją *Big Bang* przed pięćdziesięcioma miliardami lat. Oczywiście są to tylko hipotezy. Nikt nie wie, czy sprawy potoczą się w dokładnie ten właśnie sposób czy może w jakiś inny” (R. Cantalamessa, *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle Adoro te devote i Ave verum*, Kraków 2006, s. 145-146).

⁶²² Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 49.

⁶²³ R. Cantalamessa, *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle Adoro te devote i Ave verum*, Kraków 2006, s. 146.

Boga, który właśnie umarł. W jej życiu pojawia się cierpienie, pytanie o sens i cel. Razem z Jezusem umiera jej życie, a świat przestaje mieć znaczenie. Dobra Nowina polega na tym, że ta sytuacja nie jest definitywną przeszkodą, czy końcem. Jest ona możliwa do przemiany. Pośrodku bezsensu i osobistej tragedii Marii dochodzi do autentycznego spotkania ze Zmartwychwstałym, który jako Pan i Nadzieja przemienia jej życie, czyniąc to po raz kolejny (por. Mk 16,9). Pesymizm ustępuje realizmowi mocy zbawienia. Ono, gdy urzeczywistnia się w życiu człowieka, wpływa na sens oraz nadzieję, wyrывая z kłamstwa beznadziei. Dotyczy to każdego, kto rzeczywiście spotkał Zbawiciela. Dlatego Jezus mówi o spotkaniu w Galilei, aby również apostołowie mogli doświadczyć tej mocy oraz spotkania dającego sens i nadzieję. W tych spotkaniach jest również zapowiedź stałego przychodzenia Jezusa do ludzi, którzy utracili poczucie sensu, czy zrozumienia życia, które wciąż się realizuje, między innymi w kerygmacie. Jest to orędzie, które przybliży Boga do człowieka, w nim dokonuje się spotkanie napełniające nadzieją i przynoszące zrozumienie życia.

Głoszenie kerygmatu w kontekście pesymizmu, poza doprowadzeniem do spotkania z Bogiem oraz podważaniem myśli ateistyczno-sekularystycznej, jest też odkłamywaniem negatywnej wizji świata i życia człowieka. Treści kerygmatu (szczególnie ważne w tym kontekście), to prezentacja wydarzeń: stworzenia (*creatio ex amore*), odkupienia w Jezusie Chrystusie, uświęcenia oraz prowadzenia przez Ducha Świętego. To w nich zawarty jest początek i cel, a także sens. Kerygmat jest objawianiem Bożej wizji świata oraz Bożego zamysłu wobec człowieka jak również zaproszeniem go do partycypowania w nim. Jest to wejście na drogę nawrócenia i wiary, porzucenia swojej wizji, aby żyć zgodnie z zamysłem Bożym. Co więcej, człowiek odkrywa na tej drodze, że nie jest stworzony do bólu i cierpienia, ale szczęścia i spełnienia w Bogu, a źródłem jego dotychczasowego nieszczęścia było odrzucenie Dawcy życia. Głoszenie kerygmatu to Dobra Nowina, która jest orędziem przeciwnym do pesymistycznej, złej nowiny świata współczesnego.

Podsumowując, przepowiadanie pierwszego orędzia to głoszenie sensu oraz celu w Osobie Jezusa Chrystusa, który jako Zbawiciel jest też źródłem nadziei i w Nim dokonuje się spełnienie życia człowieka i świata. Chrystus jest Nadzieją, która wyzwala z pesymizmu, jest Sensem dziejów wyrывая z jarzma bezsensowności istnienia i przemijania, Chrystus jest Celem. Zdaniem Cantalamessy głoszenie kerygmatu jest oświeceniem Bożym światłem życia człowieka, wyciągnięciem z rozpacz i pesymizmu, by wprowadzić go w pełnię życia z Bogiem.

2.2.2.4. Ucieczka na zewnątrz i wszechogarniający hałas

Doświadczenie bólu egzystencjalnego, braku nadziei i sensu prowadzi do stylu życia nastawionego na bycie poza: poza sobą, poza myśleniem, poza świadomym i odpowiedzialnym przeżywaniem swojego życia. „Żyjemy w cywilizacji nastawionej całkowicie na zewnątrz. Człowiek wysyła sondy na krańce Układu Słonecznego, ale często zapomina o tym, co jest w jego sercu. Ucieczka, wyjście na zewnątrz, jest zawołaniem współczesnego człowieka. Istnieje wręcz literatura ucieczki, spektakle ucieczki. Ucieczka, jeśli można tak powiedzieć, została zinstytucjonalizowana”⁶²⁴. Mechanizm ten, znany jest już od wydarzenia w raj, gdzie człowiek po grzechu ucieka, nie potrafiąc sobie poradzić ani odnaleźć się w nowej sytuacji. Wydaje się, że współczesne ucieczki, choć często naukowo nazwane, czy filozoficznie uzasadnione, mają wiele wspólnego z prawdą biblijnego opisu. Ucieczka człowieka może być „od” siebie, swojego życia, sumienia, które wskazuje co jest dobre, a co złe, od Boga i religii, od drugiego człowieka, od odpowiedzialności, albo „do” wolności, spokoju, niemyślenia, kolejnego projektu, pracy, realizacji samego siebie, ucieczka do podboju świata, czy kosmosu. Obie często są ze sobą wewnętrznie powiązane, gdyż najczęściej ucieczka „od” jest podstawą ucieczki „do”. Egzystencjalny niepokój, lęk czy różnie przeżywany brak harmonii, a nierzadko także ból, prowadzą do skoncentrowania się na czymś zewnętrznym, co pozwoli zniwelować owo przykre doświadczenie. Fakt, że dzisiejszy świat zachęca, a czasami wręcz narzuca taki styl życia jest tylko konsekwencją wcześniej promowanych wizji, tak zwanych humanizmów bez Boga, które jako zjawisko prowadzą do degradacji człowieka i konieczności zagłuszania przez niego skutków takiego życia.

Pewnym środkiem pomagającym współczesnemu człowiekowi zapomnieć i uciekać jest hałas, który jest wszechobecny. Jak pisze Cantalamessa: „nie można żyć, pracować, uczyć się bez otaczających nas głosów czy muzyki. Mamy do czynienia z pewnego rodzaju *horror vacui*, strachu przed pustką, popychającym do ogłuszenia się. Nigdy sami, brzmi współczesne hasło”⁶²⁵. Człowiek, uciekając od siebie, unika wyciszenia, wewnętrznego namysłu, poważnie lęka się ciszy, dlatego wchodzi w „orgię hałasu czy wrzawę ogłuszającą jak narkotyk”⁶²⁶. A wszystko po to żeby nie myśleć, nie doświadczać bólu, aby uciec. O. Raniero spoglądając na współczesny świat próbuje diagnozować go, odwołując się do Pisma Świętego. Zestawienie współczesnego problemu z działaniem faraona wobec Izraelitów, jaką proponuje włoski kaznodzieja, wydaje się niezwykle trafne. „Praca tych ludzi musi stać się cięższa, aby się nią zajęli, a nie skłaniali się ku słowom Mojżesza” (Wj 5,9) – polecił faraon. Wydany bez słów, ale

⁶²⁴ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 134.

⁶²⁵ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 134.

⁶²⁶ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 134.

równie kategoryczny jest rozkaz współczesnych faraonów: „Hałas dla tych ludzi musi stać się cięższy, aby ich ogłuszył, przez co nie będą myśleć, nie będą dokonywać wolnych wyborów, ale pójdą za modą, którą im podsunie, kupią, co będziemy chcieli, będą myśleć zgodnie z naszą wolą!”⁶²⁷.

Przypatrzymy się tej diagnozie i postawionym w niej celom ogłuszania ludzi oraz promowania kultury ucieczki. Pierwszy z nich to odcięcie Izraelitów od głosu Mojżesza, a w zasadzie od głosu Boga, który mówił przez swojego sługę. Jest to jedna z najważniejszych taktyk każdej kultury, a także każdego prądu ideowego odrzucającego Boga – zagłuszyć Słowo Boże i uniemożliwić wejście w relację z Nim⁶²⁸. To warunek bycia w niewoli. Gdy Izraelici słyszą głos Boży i podążają za Mojżeszem wychodzą na wolność. Należy więc za wszelką cenę zagłuszyć słowa Boga oraz odrzucić, bądź zdyskredytować, Jego głoszące sługi. Drugie zamierzenie to próba totalitarnego przejęcia władzy i kontroli nad człowiekiem. Poprzez sprawienie, aby człowiek nie myślał samodzielnie, sam nie podejmował decyzji, by móc nim sterować jak również swobodnie kształtować jego myślenie oraz wizję świata.

Taka sytuacja jest z jednej strony konsekwencją życia w kulturze współczesnego świata, bez Boga i nadziei, która doprowadza człowieka do takiego stanu, że potrzebuje on zagłuszać siebie i uciekać, a z drugiej strony jest równocześnie formą dalszego wdrażania cywilizacji sekularyzmu. Ona również stanowi konkretne wyzwanie ewangelizacyjne, któremu Raniero Cantalamessa wytycza trzy kierunki.

Pierwszy z nich to obwieścić współczesnemu człowiekowi, uciekającemu i zagubionemu, Dobrą Nowinę o łasce i wolności. Łaska jest tym słowem, które podsumowuje całe orędzie chrześcijańskie – Ewangelia, czyli głoszenie łaski Bożej (por. Dz 14,3; 20,32). Dlatego Cantalamessa napisał „ogłaszamy Wam, że jesteście w łasce, to znaczy jesteście ogarnięci Bożą przychylnością; Bóg przez Chrystusa obdarowuje was pokojem i przychylnością”⁶²⁹. Najgłębszy powód ucieczki, czyli grzech i jego skutki są już pokonane. Dla zobrazowania tej rzeczywistości o. Raniero używa pewnego obrazu: „pomyślmy o skazanym na śmierć, od lat żyjącym w

⁶²⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 135.

⁶²⁸ Jednym ze sposobów takiego zagłuszenia jest zalew informacyjny. Jak zauważa Cantalamessa „żyjemy w epoce komunikowania masowego. Dwadzieścia cztery godziny na dobę media przekazują najnowsze wiadomości. Jeśli pozwolimy się ogarnąć potrzebie, by wiedzieć wszystko o wszystkim i o wszystkich, to będzie to koniec wszelkiego życia duchowego. Królestwo Boże ma swoje wieści odwieczne, zawsze nowe, do wysłuchania, a dla kapłanów (i innych keryksów) – do głoszenia. Ale kiedy pozwolimy ogarnąć się pasji do wieści światowych, nie potrafimy zrozumieć tamtych. Będą się nam wydawały czymś starym, banalnym. Nie będziemy głosić ich z mocą, bo nie żyją w nas z mocą (...). Ogromna większość wiadomości nie ma żadnego znaczenia następnego dnia, a może jeszcze tego samego wieczoru. Jest to tryumf ulotności. Innym potrzebnym dziś postem, jest post od obrazów. Nasza cywilizacja jest cywilizacją obrazu i to on stał się uprzywilejowanym nośnikiem ideologii światowej w reklamach, spektaklach, czasopiśmie. Niemożliwością jest wypełnić oczy takimi obrazami, a potem chcieć się modlić. Święty Jan pośród trzech pożądaności świata umieszcza również «pożądanłość oczu» (1 J 2,16). Dziś jest ona silniejsza niż kiedykolwiek” (R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 30-31).

⁶²⁹ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 32.

przygniatającej niepewności, zrywającym się na głos najmniejszego szmeru dochodzącego z celi. Co odczuwa w sercu, gdy niespodziewanie odwiedzi go kochana osoba, wymachująca kartą papieru i wołając: «Łaska, łaska! Okazano ci łaskę!» Wina przeradza w nim nowe uczucie; świat zmienia oblicze, a on staje się nowym stworzeniem. Podobny skutek powinny wywołać w słuchaczach słowa apostoła: «Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie, nie ma już potępienia» (Rz 8, 1)⁶³⁰. Ogłosić współczesnemu człowiekowi łaskę i wolność w Chrystusie. Doprowadzić go do skonfrontowania z faktem, że nie musi uciekać, co więcej, poprzez wiarę w Jezusa może realnie zmienić się jego sytuacja egzystencjalna, popychająca go dotychczas do ucieczki.

Druga sugestia włoskiego teologa mówi o wykorzystaniu istniejącej w człowieku tendencji do ucieczki „do” i chrześcijańskim przetransponowaniu jej na pragnienie wieczności. Jeśli głoszenie kerygmatu przyniesie, szeroko rozumiane, doświadczenie zbawienia zaś człowiek odkryje, że nie musi uciekać, wówczas jego wyjście poza siebie, wyjście „ku”, stanie się właściwą realizacją jego istoty. Jednak nie każde otwarcie i pragnienie szukania spełnienia poza sobą będzie otwarciem duchowo owocnym. Cała rola misji ewangelizacyjnej polega na tym, aby ludzką transcendentność ukierunkować ku Bogu objawionemu w Jezusie Chrystusie. Istnieją bowiem liczne sekty, psudoduchowości oraz świeckie religie⁶³¹, a także akcje charytatywne, które są pewnym wyjściem poza świat jednostki, czy to w rzeczywistość duchową, czy świat drugiego człowieka. Jednak to tylko imitacja ukierunkowania ku jednemu Zbawicielowi człowieka i świata.

Człowiek przeżywający głęboko samego siebie odkrywa prawdę o tym, że nie jest tylko materią, ale istnieje w nim element duchowy. Wtedy rozpoczyna się w nim proces duchowego rozwoju. Taka sytuacja jest już sukcesem wobec współczesnych tendencji zawężających życie do wymiaru materialnego. Jednak, jak to już zostało zaznaczone, w takiej sytuacji należy wzmożyć wysiłki ewangelizacyjne, aby człowieka wprowadzić w życie duchowe, czyli życie z Ducha Świętego, wysłużone przez dzieło paschalne Jezusa Chrystusa i realizujące się w Kościele⁶³².

Ostatnim wskazaniem, dla głoszenia Dobrej Nowiny w tym kontekście jest, według o. Cantalamessa, potrzeba zaprezentowania bogactwa duchowości chrześcijańskiej. Jest to zatem kontynuacja poprzedniego kroku. Człowiek uciekający od siebie, w którym cisza budzi lęk i który nigdy nie chce zostać sam, może odkryć, że wszystkie te przestrzenie lęków oraz pragnień

⁶³⁰ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 32.

⁶³¹ Por. J. Fryczowski, *Moralny wymiar wiary w świetle nauczania Jana Pawła II*, Bielsko-Biała 2009, s. 34.

⁶³² Por. M. Chmielewski, *Vademecum Duchowości Katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 19-21.

mogą być wypełnione w Bogu. „Ten kto wierzy, nigdy nie jest sam”⁶³³ i doświadcza obecności Bożej w swoim życiu, zgodnie z obietnicą Jezusa: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20), ale także wchodzi w to tajemnica świętych obcowania i angelologia. Głoszenie duchowości, wyrastającej z ziarna kerygmatu, to również wprowadzanie w modlitwę i nauka właściwego przeżywania ciszy, która nie napawa lękiem, ale wypełnia pokojem, gdyż jest rzeczywistością spotkania ze Zmartwychwstałym (por. J 20,19-20).

2.2.2.5. Magia i satanizm

Współczesny, technicznie wysoko rozwinięty i uprzemysłowiony świat, jak zauważa Cantalamessa, „aż kipi od wszelkiego rodzaju magów, spirytystów, przepowiadaczy horoskopów, sprzedawców talizmanów i amuletów, sekt w których centrum kultu znajduje się szatan. Nasza sytuacja niewiele różni się od tej w wiekach XIV–XVI, znanych z przywiązywania wagi do diabolicznych zjawisk (...). Praktyki mające w centrum szatana (...) stały się fenomenem społecznym i komercyjnym istniejącym na wielką skalę”⁶³⁴. Dlaczego tak jest? Dlaczego obecna cywilizacja jest tak otwarta na magię, zabobony czy sekty? Taka sytuacja, zdaniem włoskiego kapucyna, jest wynikiem dwóch czynników. Pierwszy z nich to skrajna reakcja na radykalny sekularyzm, który staje się w ten sposób substytutem wyrugowanej duchowości i potrzeby *sacrum*, zaś drugi, jest to bezpośrednie działanie złego ducha⁶³⁵. Rzeczywistość satanizmu, magii jest bowiem obszarem jego panowania i otwiera mu możliwość wpływu na ludzi.

Człowiek, który jest *capax Dei*⁶³⁶, w sytuacji usunięcia odniesienia do Boga i możliwości przeżywania swojego życia w relacji do Niego, szuka innego wyjścia ku czemuś poza nim samym. Dąży ku transcendencji. Bowiem „w głębi każdego człowieka pojawia się potrzeba nowego kontaktu z boskością; kontaktu, który byłby w stanie rozszerzyć dusze oraz dać jej siłę, radość, nadzieję i chwalebne poczucie istnienia”⁶³⁷. Taka sytuacja objawia wewnętrzną potrzebę człowieka do trwania w relacji przekraczającej jego samego, a także nadającej sens życiu, aż po wieczność. Wykazuje także niewystarczalność świata proponowanego przez ateizm, racjonalizm, sekularyzm czy scjentyzm. Rozwój techniki, nieograniczone możliwości, dobrobyt materialny, a zwłaszcza postulowana świeckość, nie są w stanie wypełnić pustki egzystencjalnej i nadać sensu życiu. Nie są też w stanie sprawić, aby człowiek żył wiecznie. Dlatego promowanie świata bez

⁶³³ Homilia inauguracyjna papieża Benedykta XVI wygłoszona 24.04.2005 roku, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inauguracja_24042005.html [dostęp: 12.04.2017].

⁶³⁴ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 120; por. K. Góźdz, *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary*, Lublin 2009, s. 515.

⁶³⁵ Por. R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 104.

⁶³⁶ Por. KKK 27-49.

⁶³⁷ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 52.

Boga staje się przyczyną szukania przez człowieka spełnienia osobowego w magii, sektach i zabobonach.

Drugą przyczyną wzrastającego popytu na praktyki satanistyczne, czary oraz wróżbiarstwo jest, zdaniem włoskiego kapucyna, realna obecność i działanie w świecie złego ducha. To właśnie szatan kusi i zachęca ku takim działaniom, bo choć przez współczesny świat jest uważany za wytwór wyobraźni, mit, to właśnie on *de facto* stoi za wszelkimi formami praktyk magicznych. Jak zauważa Cantalamessa, niezależnie czy „w większości przypadków chodzi jedynie o szarlataństwo, wystarczy bezbożna intencja, z jaką ktoś posługuje się tą sztuką, lub się nią interesuje, aby sprawić, że znajdzie się on pod władzą szatana. On działa właśnie przez kłamstwo i blef, lecz efekty jego działania wcale nie są złudzeniem”⁶³⁸. Zły duch, wciągając ludzi w religijność *New age* lub w inne duchowości magiczne, uzurpuje sobie władzę nad nimi i w taki sposób przeciwstawia się królestwu Boga w świecie⁶³⁹. Poza tym w rzeczywistości magii uwydatnia się szatańska pokusa bycia jak Bóg. Jak ujmuje o. Raniero: „ukrytą siłą, która kieruje magią, jest pragnienie władzy. Cel maga został po raz pierwszy odpowiednio określony przez węży w ogrodzie Eden (...). Odwieczna ambicja adepta czarnej magii polega na zdobyciu władzy nad całym wszechświatem i uczynieniu samego siebie bogiem”⁶⁴⁰. Szatan kształtuje w ten sposób człowieka na swój wzór i podobieństwo, aby pragnął władzy oraz źle wykorzystał pragnienie bycia jak Bóg, do jakiej został powołany w stworzeniu i odkupieniu.

W związku z powyższym można stwierdzić, że we współczesnym świecie pojawia się pewnego rodzaju rozdwojenie. Z jednej strony dąży się do negacji Boga i całej rzeczywistości duchowej oraz do usunięcia jakichkolwiek odniesień do wiary czy religii. Postępuje proces sekularyzacji dlatego wszystko, nawet najbardziej istotne wydarzenia, jeśli tylko religijne, należy wytłumaczyć naturalnie i zastąpić je świeckimi odpowiednikami. Z drugiej zaś strony pojawia się duża ilość praktyk magicznych, wiary w horoskopy, a ludzie stają się bardziej zabobonni oraz tłumaczą swoje życie poprzez odniesienie do pseudo religii czy duchowości. Coraz częściej obecne są także w kulturze praktyki satanistyczne. Zjawisko współistnienia tych rzeczywistości opisuje O. Cantalamessa, komentując przygotowania do obchodów drugiego milenium. „Nietrudno bowiem przewidzieć, że rok dwutysięczny będzie stosowną okazją do narastania zabobonów, pseudo religijności, prorocत्व apokaliptycznych, czy po prostu świąt i obchodów

⁶³⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 49.

⁶³⁹ Bardziej szczegółowo temat wpływu osobowego zła na człowieka w perspektywie *New age* podejmuje dokument Papieskiej Rady ds. Kultury i Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, wydany w 2003 roku. W tym temacie zob. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009; B. Ferdek, *Duchowość jako interioryzacja dogmatu*, „Studia Gnesnensia” XXXI (2017), s. 19-31.

⁶⁴⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 49.

świeckich, jako swego rodzaju «*ludi saeculares*» z tym niebezpieczeństwem, że na drugi plan zejdzie rzeczywiste wydarzenie, jakie przypomina ta data, czyli przyście na ziemię Syna Bożego i początek odkupienia człowieka»⁶⁴¹.

To rozdwojenie widoczne jest także w podejściu do szatana. Dla ateistów i osób skrajnie odrzucających Boga negacja rzeczywistości duchowej, aniołów, obcowania świętych, czy szatana i duchów złych jest kolejnym założeniem *a priori*. Szatan jest uznawany za postać mitologiczną, nierealną lub symbol literacki. W żadnym wypadku nie jest traktowany w kategoriach prawdziwie istniejącego, osobowego i realnego bytu, który ma wpływ na życie ludzi. Nie istnieje żadna rzeczywistość duchowa, ani dobra, ani zła, panuje materializm. Druga grupa ludzi reprezentuje postawę otwarcia na rzeczywistość magii i zabobonów, w centrum której stoi zły duch. Wydaje się, że tę grupę można podzielić na dwie mniejsze. Tych, którzy świadomie wybierają szatana poprzez praktyki satanistyczne i okultystyczne, oraz tych, którzy, choć nie wierzą w Jego obecność czy działanie, nieświadomie stają się otwarci na rzeczywistość osobowego zła. Na tym też polega taktyka działania złego ducha w świecie, aby pozostając w ukryciu, realnie oddziaływać na ludzkie życie⁶⁴².

Dla ewangelizatora i teologa, jakim jest o. Cantalamessa, odpowiedź jaką proponuje jest wciąż ta sama. Należy ewangelizować i głosić kerygmat, by przywrócić właściwe miejsce Bogu w świecie i w życiu ludzi. Stanowisko włoskiego teologa w temacie potrzeby przepowiadania kerygmatu w dobie sekularyzmu i procesu sekularyzacji zostało już przedstawione. Warto jednak podkreślić jakie elementy kerygmatu proponuje on w odniesieniu do sytuacji, jaką jest zainteresowanie magią i zabobonami.

Po pierwsze należy głosić krzyż Jezusa Chrystusa, który jest znakiem objawiającym sens życia ludzkiego, nadzieją nieśmiertelności, a także realną mocą wierzących do pokonywania zła w swoim życiu. Jak stwierdza Cantalamessa: „coś takiego właśnie działo się dzięki głoszeniu krzyża na początku chrześcijaństwa. Przepowiadanie apostoelskie jak fala niepohamowanej nadziei i radości zburzyła wszystko to, w czym człowiek w dobie upadającego cesarstwa rzymskiego poszukiwał ucieczki: kultu misteryjne, magię, czary, nowe religie. Miało się wrażenie, że dla świata nadeszła nowa wiosna»⁶⁴³. Chodzi więc o to, aby na nowo zajaśniało misterium krzyża (*fulget crucis mysterium*), nie znaku hańby oraz przekleństwa, ale miłości, przebaczenia i sensu. Znaku różnego od amuletów, talizmanów czy figurek bożków, aby człowiek nie musiał w praktykach magicznych szukać wypełnienia swojego życia. Przepowiadanie ma postawić odbiorców przed faktem, iż wydarzenie krzyża może nadać i

⁶⁴¹ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 11.

⁶⁴² Por. K. Kralka, *Szkoła walki duchowej*, Ząbki 2016, s. 152-158.

⁶⁴³ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 52.

nadaje sens życiu, jedna człowieka z Bogiem i otwiera perspektywę wieczności. Pragnienie potęgi oraz władzy jest pokusą szatańską lecz dzięki wydarzeniu krzyża zostaje przemienione, stając się faktycznie źródłem mocy, ale by oddawać swe życie i służyć drugiemu człowiekowi. Każda pokusa w świetle krzyża traci swą moc, w życiu człowieka wierzącego. „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1Kor 1,18).

Ojciec Raniero, nawiązując do wyznania św. Pawła: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ga 6,14), zachęca do pełnego dumy głoszenia krzyża Chrystusowego i związanego z nim zwycięstwa. To właśnie ten aspekt – zwycięstwo Jezusa na krzyżu, poprzez mękę i śmierć – jest niezwykle ważny w kontekście (nietraktowanego przez niektórych poważnie) zwrotu ku kultom magicznym czy praktykom satanistycznym. Głoszenie zwycięstwa krzyża jest potrzebne, aby pozwolić doświadczyć potęgi i mocy przesłania chrześcijańskiego, aby poprzez zestawienie z realizmem śmierci krzyżowej i ukazać realność pokonanej w ten sposób rzeczywistości złego ducha. Przepowiadaniu zbawienia w Jezusie powinno towarzyszyć obwieszanie tryumfu nad złem, grzechem i śmiercią nie jako iluzorycznymi rzeczywistościami, ale konkretnie istniejącymi. Pokonane zło ukazuje znikomość mocy szatańskiej w obliczu wcielonego Syna Bożego oraz dzieła odkupienia. Jest to skonfrontowanie prawdziwości i mocy chrześcijaństwa z wszelkimi pseudo religiami czy praktykami magicznymi. „To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża. Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił je na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu w triumfie” (Kol 2,14-15). Na tym polega Dobra Nowina, że choć zło istnieje, to Jezus jest silniejszy od niego, zaś realna obecność i wpływ szatański na życie ludzkie jest niczym w porównaniu z tym, co może uczynić Bóg. Sens życia, realizacja siebie, wpływ na swoje życie, pragnienie nieśmiertelności i powodzenia tego nie przynosi moc złego ducha, ani żadna ucieczka, ale jest dostępne poprzez wiarę w Chrystusie Jezusie.

Ostatnią rzeczą na jaką zwraca uwagę o. Raniero jest to, aby głosić prawdziwe nawrócenie, czyli naśladowanie Jezusa jako drogę do pełnej realizacji człowieka. Tylko poprzez podążanie za Jezusem, w Duchu Świętym, człowiek jest w stanie odkryć kim jest, do czego jest powołany i jak może zrealizować w pełni swoje życie. Nie potrzebuje do tego żadnych magicznych mocy, lecz łaski i mocy płynącej od Jezusa. Rzeczywistość nawrócenia zakłada także wybór wykluczający inne bóstwa i rzeczywistości duchowe sprzeczne z chrześcijaństwem. Prawdziwa *metanoia* jest ich bezpośrednim odrzuceniem i wyborem królestwa Bożego. Takie chrystologiczne skoncentrowanie czyni człowieka wolnym, przywracając go jemu samemu, a w związku z tym otwartym na podążanie za Jezusem oraz

wzrastanie z Ducha Świętego. Głoszenie nawrócenia to zaproszenie do chrystoformizacji, czyli drogi stawania się synem w Synu i upodobnienia się do Niego.

Głoszenie kerygmatu w dobie szerzących się praktyk magicznych i zabobonów wydaje się właściwe i niezbędne. Jest to bowiem przypomnienie, jak również urzeczywistnienie prawdy, że spełnienie człowieka możliwe jest dzięki dziełu odkupienia dokonany na krzyżu przez Jezusa i nie zapewni go żadna magia, ani pseudoduchowość, gdyż brak w nich jedyne Zbawiciela człowieka i świata. Co więcej, z racji na powszechne skutki ofiary krzyżowej Jezusa i wysłużonej w ten sposób nadziei, należy głosić ją każdemu człowiekowi. Ma ona realną moc przemiany życia.

2.2.2.6. Reinkarnacja

Kolejną konsekwencją radykalnego sekularyzmu i materializmu w świecie współczesnym jest duża popularność reinkarnacji. Jest to wynikiem przedstawiania jej jako możliwości kontynuowania życia, czym odpowiada na ludzkie pragnienie nieśmiertelności, odrzucone przez skrajny materializm. Daje także możliwość cieszenia się obecnym życiem bez ograniczeń, wynikających z obawy przed końcem życia, śmiercią i sądem. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to „rażące nieporozumienie”⁶⁴⁴. W oryginalnym kontekście, w którym kształtowała się idea reinkarnacji, nie jest ona środkiem na przedłużenie radości życia, ale raczej karą, która wydłuża cierpienie⁶⁴⁵. Reinkarnacja to nie pocieszenie, ale perspektywa strachu, niepewności i kary. Każde kolejne wcielenie duszy, w zależności od różnych filozofii i religii, zależy od postępowania, ale także od pragnienia danej duszy, karmy czy przeznaczenia. Na pewno łączy się z niewiedzą, co stanie się z duszą człowieka po śmierci. Jak zauważa o. Raniero, w krajach zachodnich, taka idea reinkarnacji jest zupełnie nieznaną, gdyż przeszła metamorfozę i została dostosowana do mentalności konsumizmu oraz hedonizmu, przez co stała się czymś atrakcyjnym.

Zniekształcona idea reinkarnacji jest dla współczesnego człowieka jedną z form ucieczek od poważnego traktowania życia i śmierci oraz brania odpowiedzialności za własne czyny. Dzieje się tak dlatego, że odwołując się do pojęcia przeznaczenia lub karmy czy też konsekwencji poprzednich wcieleń, usprawiedliwia się postępowanie człowieka. Dodatkowo, perspektywa kolejnego życia, rzadko kiedy łączona z konsekwencją postępowania, stwarza

⁶⁴⁴ R. Cantalamessa, *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012, s. 117.

⁶⁴⁵ Zarówno w środowisku greckiej filozofii oraz wschodnich medytacji jak również religii, celem duszy jest uwolnienie się od ciała, które jest traktowane jako więzienie, i tego co materialne, aby zjednoczyć się z absolutem, definiowanym jako pierwotna przyczyna, idea, duchowa substancja czy Brahman.

przyzwolenie na korzystanie z życia do woli. Reinkarnacja przynosi też ukojenie dla lęku przed definitywnym końcem życia.

Zjawisko reinkarnacji, dostosowanej do mentalności współczesnego świata, jest remedium na lęk przed kresem istnienia lub przed karą za postępowanie człowieka. Stara się w ten sposób wypełnić pustkę i brak sensu oraz odpowiedzieć na najgłębsze pragnienia, a także obawy człowieka. Taki stan jest z całą pewnością konsekwencją wykluczenia chrześcijańskiej prawdy o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym. Za mało głosi się Jezusa lub za mało wierzy się Jego słowom, w których zapowiedział: „«Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki. Wierzysz w to?»" (J 11,25-26). Gdy nie ma wiary, nie ma też jej owoców, a wtedy rodzą się niecierpliwe próby wypełnienia tego, co może w człowieku wypełnić jedynie Bóg. W obliczu zjawiska reinkarnacji, a jeszcze bardziej przyczyn, które prowadzą do jej przyjęcia, należy wzmocnić przepowiadanie Dobrej Nowiny. Wzbudzać wiarę i rozkochiwać w Jezusie. Cantalamessa także w tym przypadku nie ma wątpliwości, że treści kerygmatu pokrywają się z tym, co jako substytut proponuje magia, reinkarnacja czy inne pseudo duchowości. Dobra Nowina o Jezusie umarłym i zmartwychwstałym, który usprawiedliwia, wprowadza pokój i wyzwala z grzechu oraz zaprasza do osobowej relacji, do życia wiecznego, jest przesłaniem, którego potrzebuje współczesny człowiek, szukający ukojenia lęku w reinkarnacji. Jezus Chrystus, głoszony i obecny w kerygmacie, jest w stanie stanąć przed każdym grobem, do którego wpędziła człowieka współczesna kultura i wyprowadzić go z powrotem do życia.

2.3. Zagrożenia kerygmatu

W teologii o. Raniero Cantalamessy nowa ewangelizacja i głoszenie kerygmatu jest właściwą drogą oraz skutecznym narzędziem, aby realnie odpowiedzieć współczesnemu, nieraz zagubionemu, człowiekowi na jego pytania, a także rodzące się w nim pragnienia. Jest to także sposób, aby doprowadzić, nawet niewierzącego człowieka, do przemieniającego życie spotkania z Bogiem i wprowadzić w rzeczywistość wiary oraz zbawienia⁶⁴⁶. Dlatego na wszystkie współczesne wyzwania czy zagrożenia włoski teolog odpowiada głosem kerygmatu, ukazując jego wewnętrzną zdolność do uobecniania mocy wydarzenia paschalnego, wyprowadzenia z niej adekwatnej odpowiedzi dla człowieka w każdym czasie, przy pełnej afirmacji dla jego wolności. Kerygmat jest prezentacją, ogłoszeniem perspektywy całkowicie spełniającej człowieka i odpowiadającej jego najgłębszym osobowym pragnieniom, które

⁶⁴⁶ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 63.

niezrealizowane w Bogu, powracają w wielu innych rzeczywistościach, negujących Boga lub zastępujących zbawienie przez Niego ofiarowywane.

Krzyk braku nadziei, egzystencjalnej pustki oraz lęku, charakterystyczny dla współczesnego świata, powinien spotkać się z pełnym życia i dającym życie w pełni orędziem kerygmatu. Jego rola jako orędzia dynamicznego, autorytatywnego, sperancyjnego, a przede wszystkim zbawczego i prowadzącego do spełnienia osobowego jest niezastąpiona we współczesnym świecie. Jednak nawet orędzie kerygmatu może ulec negatywnym wpływom kultury relatywizmu czy sekularyzacji, jak również niewłaściwemu zrozumieniu samej jego istoty. Z tego też względu należy zwrócić szczególną uwagę, aby to orędzie rodzące do życia wiary, nie stało się jednym z wielu innych przekazów lub propagowanych ideologii. W tym właśnie celu zostaną omówione zagrożenia, które mogą uczynić orędzie kerygmatu nieskutecznym i zniweczyć łaskę spotkania z Bogiem.

Zagrożeniem dla kerygmatu będzie każde światowe oddziaływanie dążące do odarcia go z rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale także niewłaściwe zrozumienie jego istoty⁶⁴⁷, wpływające na wypaczenie związane z jego treścią lub formą. Wszystko to, co czyni kerygmat słowem pustym oraz nieskutecznym⁶⁴⁸ jest jego zagrożeniem i czymś czego należy unikać, aby nie zniweczyć jego mocy. Owe zjawiska zostaną przedstawione w dwóch grupach, odpowiadających materialnemu i formalnemu aspektowi kerygmatu, które o. Raniero Cantalamessa odczytuje, jako istotne niebezpieczeństwa. Z pewnością nie wyczerpują one wszystkich możliwych wariantów zagrożeń dla kerygmatu.

2.3.1. Dogmatyczne (treściowe)

Ta grupa zagrożeń, w sposób szczególny, dotyczy wiary w Osobę Jezusa Chrystusa, Boga oraz człowieka, który jest jedynym Panem i Zbawicielem. Zagrożenia dogmatyczne będą więc koncentrować się wokół odpowiedzi na pytanie kim jest Jezus, a zatem wiary w Jego bóstwo, człowieczeństwo i jedną Osobę, czyli prawdami ustalonymi na pierwszych soborach powszechnych Kościoła. Poza tym zagrożenia dogmatyczne będą wynikać z podejścia do kluczowych dla kerygmatu wydarzeń chrystologicznych – śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a także roli Ducha Świętego jako duszy ewangelizacji oraz właściwego zrozumienia istoty, a także zawartości treściowej kerygmatu. Jak twierdzi o. Cantalamessa: „jeśli waha się i jest niepewne samo jądro zwiastowania, to, które mówi o Osobie Jezusa Chrystusa, to chrześcijański okrzyk –

⁶⁴⁷ Słowo istota odnosi się w tym kontekście do pewnej mentalności kerygmatycznej, czyli sposobu działania wynikającego z przyjęcia, zrozumienia i doświadczenia tego czym jest kerygmat. Nie odkrycie jego mocy i wewnętrznej zasady działania, tzn. jego istoty, będzie zawsze prowadzić do niewłaściwego posługiwania się kerygmatem.

⁶⁴⁸ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 65.

kerygmat – pęka w swym najpiękniejszym miejscu, tracąc jakąkolwiek możliwość przenikania do serc”⁶⁴⁹. Każde zagrożenie kerygmatu wpływa deformująco na obraz Jezusa, prowadząc do wypaczeń w wierze. Co więcej pozbawia skuteczności oraz mocy zbawczej, która przemienia człowieka, a w związku z tym, odbiera rację istnienia i sens głoszenia tego przekazu. Dlatego priorytetem jest właściwe rozeznanie, a także nazwanie zagrożeń oraz skuteczne ich wyeliminowanie z rzeczywistości kerygmatu. Jak stwierdza Napiórkowski: „zła dogmatyka, to zła teologia i złe nauczanie; dobra dogmatyka to podstawa dobrej teologii i dobrego nauczania”⁶⁵⁰. Można więc również skonstatować, że złe podstawy dogmatyczne, to zły kerygmat.

2.3.1.1. Błędy chrystologiczne

W centrum przepowiadania kerygmatu znajduje się Osoba Jezusa Chrystusa. Jej przekaz, aby był skutecznym wprowadzeniem w relację osobową i zbawczą, powinien uwzględniać dane Objawienia i ich właściwe odczytanie przez magisterium Kościoła. Dlatego prawda chrystologiczna była definiowana przez wieki na drodze rozeznania i refleksji duchowej, wysiłków teologicznych i praktyki duszpasterskiej, aby znaleźć swój wyraz w orzeczeniach dogmatycznych. Tak ujmuje to o. Raniero: „Kościół podczas soborów zawarł zasadnicze treści swej wiary w Jezusa Chrystusa w trzech stwierdzeniach: Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem; Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem; Jezus Chrystus jest jedną Osobą. Jest to swego rodzaju dogmatyczny trójkąt, w którym bóstwo i człowieczeństwo są dwoma bokami, a Osoba – wierzchołkiem. Co jest zresztą prawdziwe również z historycznego punktu widzenia. Najpierw, w toku walki z herezją gnostycyzmu, obroniono człowieczeństwo Chrystusa. Następnie, w IV wieku, w walce przeciwko arianizmowi, obroniono Jego bóstwo. W końcu, w toku kontrowersji chrystologicznych z V wieku – jedność jego Osoby”⁶⁵¹.

Trójkąt dogmatyczny: Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem; Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem; Jezus Chrystus jest jedną Osobą, o którym pisze o. Cantalamessa, to trzy podstawowe prawdy dotyczące wcielonego Syna Bożego, których zanegowanie lub nieortodoksyjna próba interpretacji miałyby poważne konsekwencje dla orędzia kerygmatu. Jednak takie sytuacje miały już miejsce w historii, kiedy to herezje chrystologiczne podważały oficjalne nauczanie i proponowały alternatywną drogę mówienia o Jezusie, jawiąc się jako zagrożenie wiary, kerygmatu i jedności Kościoła. To, co jest istotne ze względu na

⁶⁴⁹ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 151.

⁶⁵⁰ S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 72.

⁶⁵¹ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 113-114.

podjmowany temat, to nie szczegółowa analiza herezji, ale ich konsekwencje dla rzeczywistości kerygmatu. Zostaną one zaprezentowane zgodnie z kolejnością trójkąta dogmatycznego.

2.3.1.1.1. Negacja człowieczeństwa

Prawda o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, a zarazem o realizmie wcielenia, była podważana już w pierwszych wiekach, między innymi przez doketów i apellitów⁶⁵². Istnienie problemu potwierdza list św. Jana, który wskazuje jasną regułę rozeznawania: „po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch Antychrysta, który – jak słyszeliście – nadchodzi i już teraz przebywa na świecie” (1 J 4,2-3). Poglądy negujące przyjęcie ciała lub mówiące o jego pozorności i niecierpięliwości są herezjami kontestującymi wydarzenie inkarnacyjne, w którym Słowo prawdziwie stało się ciałem (por. J 1,14)⁶⁵³. Inną odmianą kwestionowania ludzkiej natury Jezusa była próba jej dezintegracji, którą zaproponował Apolinary, twierdząc, że Jezus Chrystus przyjął człowieczeństwo, ale bez elementu duszy rozumnej (*nous*)⁶⁵⁴. Stąd drugi rodzaj zagrożenia dla prawdy o człowieczeństwie Jezusa, czyli ujęcie, przyjmujące ludzką naturę, ale w jej umniejszonym stopniu. Jednak, każde naruszenie prawdy antropologicznej w ramach Osoby Jezusa nie pozostanie bez konsekwencji na prawdę chrystologiczną i soteriologiczną.

Wartym zauważenia jest także zagrożenie, w którym, choć nie neguje się człowieczeństwa Jezusa to jednak poprzez jednostronne podkreślanie bóstwa, zatracą się perspektywę związaną z naturą ludzką. Taka tendencja i jej konsekwencje pojawiły się w średniowieczu, gdy w pewnym okresie, zbyt skoncentrowanie w wykładzie Credo na dogmacie Trójcy Świętej i przedstawianie Jezusa jako Boga, Zbawiciela, Króla i Pana, w oderwaniu od Jego człowieczeństwa oraz ziemskiego życia, spowodowało potrzebę szukania bliższych pośredników u Boga, niż sam Jezus Chrystus. W ten sposób odgórnie przedstawiana prawda chrystologiczna doprowadziła do rozwoju kultu świętych oraz relikwii. Pojawia się także idea pośrednictwa Maryi i świętych. To samo w sobie nie jest złe, ale już przekonanie, że Chrystus jest zbyt odległy, zbyt boski i święty dla zwykłego, grzesznego człowieka stoi w oczywistej sprzeczności z prawdą o wcieleniu jak również z całym przesłaniem Ewangelii. Staje się także zaprzeczeniem koncepcji kerygmatu, w której chodzi o przybliżenie Jezusa i wprowadzenie w doświadczenie zbawienia. Dlatego źle postawione akcenty w głoszeniu, nawet gdy wprost nie neguje się prawdy inkarnacyjnej i jej realizmu lub nie dokonuje się dezintegracji

⁶⁵² Zob. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993.

⁶⁵³ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 112-113.

⁶⁵⁴ Por. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000, s. 511-513.

człowieczeństwa Jezusa, mogą Go raczej oddalać i utrudniać wejście z Nim w osobową relację. Dla teorii kerygmatu staje się to niezwykle istotna przesłanka. Głoszona w sposób nierównomierny, albo niepełny, podstawowa prawda chrystologiczna, owo chrystologiczne credo, wpływa na świadomość religijną, praktyki wiary oraz życie wiernych. Dysproporcja i źle postawione akcenty w przepowiadaniu kerygmatu mogą doprowadzić do niewłaściwego obrazu Boga i wielu wypaczeń w praktyce ludu Bożego i samego Kościoła.

Wszystkie herezje poddające w jakiejś mierze w wątpliwość stwierdzenie, że Jezus jest prawdziwym człowiekiem lub przeakcentowania bóstwa względem człowieczeństwa, należy odczytywać jako zagrożenie dla rzeczywistości odkupienia i udziału natury ludzkiej w zbawieniu, zgodnie z patrystycznym paradygmatem „to, co nie zostało przyjęte, nie zostało też odkupione”. Dla kerygmatu ma to ogromne znaczenie, gdyż podważenie człowieczeństwa Jezusa uniemożliwia przepowiadanie Dobrej Nowiny o Bogu wcielonym, bliskim człowiekowi, podobnym do niego we wszystkich oprócz grzechu. Pozbawia także racji głoszenia Jezusa jako pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi (por. 1 Tm 2,5). Na koniec kerygmat traci także najważniejszą swoją oś, jaką jest rzeczywistość zbawienia dokonanego przez Jezusa, prawdziwego człowieka i prawdziwego Boga. Skoro nie jest On człowiekiem, albo nie jest nim w pełni, to rodzi się wątpliwość, czy ludzie są i czy mogą być odkupieni. A także, czy i w jaki sposób mogą uczestniczyć w zbawieniu. Natomiast niewłaściwe rozłożenie akcentów, jednostronnie podkreślające bóstwo Jezusa, oddala Go od człowieka i w ten sposób przeczy logice kerygmatu. Przestaje on być radosnym proklamowaniem dokonanego przez Jezusa dzieła zbawczego i jego skutków, jak również przybliżaniem Boga do człowieka, a staje się raczej niepokojącym pytaniem o przyszłość człowieka, jego relację do Boga oraz spełnienie osobowe.

2.3.1.1.2. Negacja bóstwa

W historii zdecydowanie więcej było herezji negujących bóstwo Jezusa niż Jego człowieczeństwo. Do najważniejszych należy zaliczyć arianizm, z zaprzeczeniem boskości, ale i preegzystencji Jezusa wyrażonej w sformułowaniu „był taki czas, w którym nie było Syna”. Poza Ariuszem poglądy redukujące bóstwo i sprowadzające chrystologię do zwykłej antropologii znaleźć można u ebionitów, uważających Jezusa za normalnego człowieka narodzonego z Maryi i Józefa, ale także u Artemona, Pawła z Samosaty, Marcelego z Ancyny czy Fotyna⁶⁵⁵. Dodatkowo wszystkie te herezje były też w jakiś sposób związane z teorią adopcjonistyczną bądź modalistyczną. W ich przekonaniu Jezus, który nie jest Bogiem, jest

⁶⁵⁵ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 110-111; R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 166-171.

wyjątkowym człowiekiem dlatego, że w czasie chrztu w Jordanie został napełniony Duchem Świętym oraz został zaadoptowany, a także w sposób szczególny przyjęty przez Boga. Miało się to wyrażać w słowach: „Tyś jest mój syn umiłowany” (por. Mk 1,11; Mt 3,17; Łk 3,22). Jednak wydarzenie chrztu przyjętego od Jana nic nie zmieniło w ontologii. Jezus, nazwany Synem Bożym, dalej pozostał człowiekiem, stając się jedynie wybranym i poprzez Bożą adopcję wyjątkowym, wśród wszystkich innych ludzi. Modaliści natomiast widzieli w Jezusie modus, czyli sposób działania Boga lub formę Jego objawiania. Człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu, Jego życie, słowa oraz czyny to ludzka działalność, w której w sposób nadzwyczajny działał i był obecny Bóg.

Próbując analizować konsekwencje myślenia i nauczania negującego bóstwo Jezusa, należy za o. Cantalamessą rozpocząć od stwierdzenia, że „bóstwo Jezusa jest kamieniem węgielnym (...). Po odrzuceniu tego kamienia wali się na siebie cały gmach wiary chrześcijańskiej”⁶⁵⁶, nie pozostawiając nienaruszonym także kerygmatu. W pismach włoskiego teologa można znaleźć trzy grupy zagrożeń kerygmatu, rodzących się jako owoc redukcji nadprzyrodzonego wymiaru Osoby Jezusa. Są to upadek dotychczasowej chrześcijańskiej koncepcji Boga, redukcyjny system traktowania wiary i myślenia o rzeczywistości w ogóle oraz zawężenie chrystologii i soteriologii do kwestii antropologicznej, a także poszukiwanie świeckich sposobów zbawienia.

Odrzucenie bóstwa Jezusa wpływa na trynitarny horyzont pojmowania Boga i wiary chrześcijańskiej. Jeśli Jezus nie jest Bogiem, to również Bóg nie jest w trzech Osobach, a zatem ulega załamaniu koncepcja Trójcy Świętej z całą jej nowością oraz oryginalnością objawioną w chrześcijaństwie. Nauka katolicka stwierdza, że Bóg jest wiecznie Ojcem w relacji do swojego jedyne Syna, który wiecznie jest Synem tylko w relacji do swego Ojca⁶⁵⁷. Jeśli Jezus nie jest Bogiem, to również Bóg nie jest Ojcem – nie obowiązują już bowiem relacje wewnątrztrynitarnie. Co prawda w jakimś szerokim znaczeniu można nazwać Boga ojcem, wskazując na niego jako na początek lub stwórcę⁶⁵⁸, jednak jest to już tylko czysto przenośnie

⁶⁵⁶ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 160.

⁶⁵⁷ Por. KKK 240; K. Góźdz, *Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa*, w: *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Góźdz, J. Lekan, Lublin 1999, s. 110.

⁶⁵⁸ KKK 238-239 „Wzywaniu Boga jako «Ojca» jest znane w wielu religiach. Bóstwo często jest uważane za «ojca bogów i ludzi». W Izraelu Bóg jest nazywany Ojcem, dlatego że jest Stwórcą świata (por. Pwt 32,6; Ml 2,10). Bóg jest Ojcem jeszcze bardziej z racji Przymierza i daru Prawa danego Izraelowi, Jego «synowi pierworodnemu» (Wj 4,22). Jest także nazywany Ojcem króla Izraela (por. 2 Sm 7,14). W sposób zupełnie szczególny jest «Ojcem ubogich», sierot i wdów, którzy są objęci Jego miłującą opieką (por. Ps 68,6). Określając Boga imieniem «Ojciec», język wiary wskazuje przede wszystkim na dwa aspekty: że Bóg jest pierwszym początkiem wszystkiego i transcendentnym autorytetem oraz że równocześnie jest dobrocią i miłującą troską obejmującą wszystkie swoje dzieci” KKK 238-239.

lub nominalnie sformułowanie niezakorzenione w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej i jej relacjach.

Dalszą konsekwencją będzie zakwestionowanie istoty Boga jako miłości. Jak mówić o odwiecznym Bogu, który jest miłością, gdy nie ma osoby do bezwarunkowego okazywania swej istoty i bycia dla drugiego? „Kogo kocha Bóg? – pyta Cantalamassa. Ludzkość? Wszechświat? Jest to jednak miłość, odpowiednio: od paru milionów albo miliardów lat. A wcześniej czym był, jeśli nie chodziło o miłość? Może chodzi przypadkiem o miłość w tym sensie, że od całej wieczności przewidział i przeznaczył swego Syna Jezusa, czyli w tym sensie, że od zawsze kocha coś, co jeszcze nie jest, ale będzie? Wówczas jednak Bóg jest nadzieją, nie miłością! Albo Bóg kochałby nieskończoną miłością swój «sposób» istnienia, skoro Syn jest uważany za sposób, a nie rzeczywistość czy hipostazę? Ale to nie byłaby ani nadzieja, ani miłość, lecz próżność”⁶⁵⁹. Kwestionowanie bóstwa Jezusa prowadzi bezpośrednio do zanegowania Trójcy Świętej, Bożego Ojcostwa, a także tego, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4,8b). W takiej perspektywie kerygmaticzne przesłanie wydaje się być rozbrojone u samych podstaw, stając się bezużytecznym przekazem, gdyż większość jego postulatów jest zwykłą fikcją. Bóg głoszony w kerygmacie nie istnieje, podobnie jak dzieło zbawienia. Warto nadmienić, że podobnie jak w przypadku zaprzeczenia prawdziwego człowieczeństwa Jezusa, także dezawuowanie bóstwa Jezusa prowadzi do problemu związanego z dziełem zbawienia. *Cur Deus homo?* pytał św. Anzelm, odpowiadając, że zbawienie potrzebuje wspólnego działania Boga i człowieka, które stało się faktem w Osobie Jezusa Chrystusa, dzięki dwóm Jego naturom. Jeśli zaneguje się prawdziwość którejkolwiek z nich podważy to także rzeczywistość soteriologiczną oraz jej skuteczność.

Drugą grupę zagrożeń określa Cantalamessa jako redukcyjny system traktowania wiary. Według niego redukcjonizm jako podejście, które wraz z sekularyzmem, pragnie zamknąć i wyjaśnić całą rzeczywistość w kategoriach świeckich, przenika z uniwersyteckich kręgów i literatury specjalistycznej do powszechnego sposobu myślenia oraz interpretowania świata. Staje się podstawowym elementem kultury masowej, która przyjmuje go w sposób bezkrytyczny. Taka sytuacja ma również miejsce na gruncie wiary, która poddana oddziaływaniu redukcyjnemu, chociażby odrzucającemu bóstwo Jezusa, staje się jej karykaturą. Cantalamessa twierdzi, że „efektem takiego procesu jest milczące i obłudne akceptowanie dwóch wiar i dwóch chrześcijaństw, nie mających ze sobą nic wspólnego, oprócz nazwy. Pierwszym jest chrześcijaństwo z *Credo* Kościoła, ze wspólnymi deklaracjami ekumenicznymi, w których nadal wyznaje się wiarę w Trójcę Przenajświętszą i pełne bóstwo Chrystusa. Drugim zaś – «realne» chrześcijaństwo szerokich warstw społeczeństwa i kultury, w którym, w ślad za niektórymi

⁶⁵⁹ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 162.

«modnymi» teologami, te same prawdy są zupełnie inaczej interpretowane»⁶⁶⁰. Owo współlistnienie oficjalnego nauczania Kościoła i ortodoksyjnej drogi wiary z subiektywną wiarą wynikającą z absolutnej autonomii jednostki, interpretującej ją po swojemu, z charakterystycznymi dla niej przejawami w postaci selektywności prawd wiary, negacji zwłaszcza nauczania moralnego Kościoła oraz redukcji elementów nadprzyrodzonych, jest jednocześnie zagrożeniem i wyzwaniem dla kerygmatu. Zagrożeniem, ponieważ pierwsze orędzie w swej istocie jest autorytatywne, interpretujące i podporządkowujące sobie rzeczywistość, a nie na odwrót. Jest też przekazem ortodoksyjnym oraz wzywającym do wiary, zgodnej z nauczaniem Kościoła, a ono *a priori* jest negowane i odrzucane. Może stać się to także z kerygmatem jako jego częścią. Wyzwaniem, gdyż tylko kerygmat będzie właściwą drogą do przejścia od utworzonej przez siebie wiary, polegającej na negowaniu licznych jej zasad, do prawdziwej wiary w Boga. Głoszenie kerygmatu jako podstawowej treści nowej ewangelizacji, będzie działaniem *contra* istnieniu „dwóch wiar i dwóch chrześcijaństw”.

Ostatnią grupę stanowią konsekwencje związane z całkowitym sprowadzeniem Osoby Jezusa Chrystusa do wymiaru ludzkiego. Należy bowiem stwierdzić, że negowanie bóstwa Jezusa jest równoznaczne z przyjęciem założenia, że jest On tylko człowiekiem, być może wyjątkowym, wybranym, może prorokiem, ale nadal człowiekiem⁶⁶¹. Takie ujęcie pociąga za sobą szereg zagrożeń dla wiary oraz przekazu dokonującego się w kerygmacie. Jest to bowiem radykalne zawężenie całej chrystologii i soteriologii do rzeczywistości antropologicznej, które stanowi redukcje chrześcijańskiej nowości, a także wyjątkowości. Jak stwierdza Cantalamessa: „Czym różni się w takim razie chrześcijaństwo od islamu, pomijając może etykę? Syntezą islamu jest zdanie: «Nie ma Boga poza Allahem, a Mahomet jest jego prorokiem». Synteza takiego – negującego bóstwo Jezusa – chrześcijaństwa brzmi: «Nie ma Boga poza Jahwe, a Jezus Chrystus jest jego prorokiem»»⁶⁶². Usunięcie z wiary chrześcijańskiej prawdy o bóstwie Jezusa prowadzi do powrotu na poziom starotestamentalny lub poziom innych religii. Dodatkowo kult i uwielbienie Jezusa, obecne w chrześcijaństwie, przy założeniu, że nie jest On Bogiem czyni je zwykłym bałwochwalstwem w centrum którego stoi stworzenie, a nie Bóg.

Jeśli Jezus jest tylko człowiekiem, to na równi z poddaniem w wątpliwość wyjątkowości chrześcijaństwa i jego nadprzyrodzonego charakteru kwestionuje się wyjątkowość oraz skuteczność wysłużonego przez Niego zbawienia. Nasuwa się pytanie: czym jest owo dzieło, którego dokonał? Czy zbawienie głoszone w Kościele jest rzeczywistością realną, prawdziwą,

⁶⁶⁰ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 154.

⁶⁶¹ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 111.

⁶⁶² R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 162.

nadprzyrodzoną i skuteczną? Dla kerygmatu, istotnym będzie także, czy to wydarzenie urzeczywistnia się w trakcie jego proklamacji.

Poza postawieniem pod znakiem zapytania tych rzeczywistości negacja bóstwa prowadzi także do specyficznego sposobu lub nawet stylu myślenia o zbawieniu. Redukcja boskości Jezusa odbiera tej rzeczywistości jej nadprzyrodzony i uniwersalny charakter, obejmujący wszystkich ludzi, wszystkich czasów. Może to także prowadzić do ukazywania Jezusa jako przykładu dążenia oraz realizowania zbawienia, które pozbawione elementu transcendentnego staje się czynem człowieka. W konsekwencji taki styl myślenia ograniczania kwestię soteriologii wyłącznie do sfery działania człowieka i otwiera go na szukanie świeckich oraz materialistycznych dróg zbawienia czy samozbawienia. Wiele takich przykładów zostało już wskazanych przy okazji omawiania wyzwań sekularyzmu, scjentyzmu i racjonalizmu. U ich źródeł, poza skrajnym indywidualizmem i antropocentryzmem, będzie znajdowało się odrzucenie bóstwa Jezusa i Boga jako takiego. Tendencja myślenia o zbawieniu w kategoriach świeckich stoi w opozycji do przesłania kerygmatu ukazującego zbawienie jako dar od Boga.

Podobny skutek będzie dotyczył rzeczywistości łaski. Negacja bóstwa Jezusa doprowadzi do redukcji charytologicznego wymiaru, gdzie łaska nie będzie już samoudzielaniem się Boga, nieoczekiwanym oraz niezasłużonym darem przewyższającym wszelkie oczekiwania. Zostanie też pozbawiona wymiaru personalistycznego i chrystologicznego, w którym to sam Chrystus wchodzi w zbawczą relację osobową i obdarowuje człowieka. Podobnie jak zbawienie, również „łaska Chrystusa» zostanie sprowadzona, jak w pelagianizmie, do przykładu Chrystusa”⁶⁶³. Znaczenie Chrystusa ograniczy się więc jedynie do wzoru i naśladowania Go, pozbawionego wewnętrznego, a przede wszystkim bożego uzdolnienia. Łaska nie jest darem nowego życia, ale przykładem jak powinno się postępować. Kerygmat głoszący Jezusa jedynie jako człowieka, jest nauczaniem moralnym, ukazującym wzór jakim był Jezus Chrystus. Jednak to głoszenie nie jest już kanałem łaski i możliwością autentycznej przemiany życia pod jej wpływem. Kerygmat staje się pustym przepowiadaniem jesusologii⁶⁶⁴.

Ostatecznie zredukowanie Jezusa tylko do wymiaru człowieczeństwa prowadzi do niemożności urzeczywistnienia się Jego obecności w czasie głoszenia kerygmatu. „Jeśli Jezus jest tylko człowiekiem, choćby nawet eschatologicznym prorokiem, to nie może przenikać sumienia każdego człowieka, również tego, od którego dzieli go dwa tysiące lat”⁶⁶⁵. Nie może być także podmiotem kerygmatu. Jezus pozostaje osobą historyczną, zamkniętą w przeszłości.

⁶⁶³ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 184.

⁶⁶⁴ Jezusologia lub jezologia to refleksja nad Jezusem odrzucająca Jego tożsamość jako Syna Bożego i negująca Jego bóstwo. W związku z tym koncepcje uprawiające jesusologię nie przyjmują orzeczeń chrystologicznych soborów powszechnych ani innych form nauczania Kościoła dotyczących Osoby Jezusa Chrystusa. Jezusologia koncentruje się głównie na historycznej postaci Jezusa z Nazaretu i jako taka jest nauką o człowieku, nie o Bogu.

⁶⁶⁵ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 187.

Negacja bóstwa uniemożliwia wejście z Nim w osobową relację. Głosząc kerygmat o Jezusie człowieku, przywołując słowa i wydarzenia z Jego życia, nie staje się On obecny i nie jest źródłem zbawienia, ani nowego życia dla odbiorców takiego orędzia.

2.3.1.1.3. Negacja jednej Osoby

Jezus jest jedną boską hipostazą. Ta ostatnia prawda z trójkąta dogmatycznego została sprecyzowana przez sobór w Chalcedonie. Nigdy nie zanikła „różnica natur z powodu zjednoczenia, a raczej pozostaje zauważona właściwość każdej z dwóch natur i jednoczy się w jednej Osobie i w jednej hipostazie”⁶⁶⁶. Nie można Go zatem dzielić na dwie osoby, ani ich w Nim rozróżniać, ponieważ jest jeden i ten sam Syn Jednorodzony, Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus. Jednak również to orzeczenie chrystologiczne było na różne sposoby podważane, a poglądy nieortodoksyjne dotyczyły zasadniczo trzech aspektów. Niektóre, jak nestorianizm, monofizytyzm, czy monoteletyzm koncentrowały się na połączeniu dwóch natur w Osobie Jezusa, nie zachowując przy tym różnic i właściwości obu natur. Owo połączenie zawsze było związane z umniejszeniem lub utratą cech jednej z nich. Inna grupa herezji dotyczyła samego zagadnienia Osoby Jezusa. Podkreślano, że Jezus to wprawdzie jedna osoba, ale ludzka, w której w jakiś sposób działa i objawia się światu Bóg. Osoba Jezusa miała być pewną przestrzenią, w której można odkryć Bożą obecność. Ten kierunek, po raz kolejny, w pewnej mierze redukuje bóstwo Jezusa, sprowadzając je do wymiaru jedynie antropologicznego. Ostatnia grupa teorii to przyjęcie kierunku całkowicie odrzucającego kategorię osoby w definiowaniu Jezusa Chrystusa. W świetle tych poglądów Jezus jest bardziej działaniem lub energią, niż Osobą⁶⁶⁷.

Negowanie dogmatu o Osobie Jezusa, w taki czy inny sposób, rodzi pytanie o możliwość poznawania i wchodzenia z Nim w osobową relację. Pociąga to za sobą również podważenie dotychczasowego rozumienia Boga, wiary i rzeczywistości zbawienia. Odtąd zbawienie przestaje być darem udzielanym w ramach osobowej relacji wiary między Bogiem, a człowiekiem. Przedmiotem wiary nie jest już osobowy Bóg, a raczej jakaś boska energia lub działanie. Wiara w Jezusa mogłaby być pewnym doświadczeniem takiego działania. Pozostaje otwartym pytanie czy byłoby ono rozumowe i wolne, czy raczej mechaniczne, a także w jaki sposób człowiek mógłby wejść w orbitę jego oddziaływania. Po raz kolejny zaprzeczenie jednej prawdzie wiary pociąga za sobą dezintegrację całego systemu wiary i wewnętrzną sprzeczność między poszczególnymi jej prawdami.

⁶⁶⁶ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 74.

⁶⁶⁷ Por. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 156.

Takie podejście do zagadnienia Osoby całkowicie odrzuca w swej teologii o. Cantalamessa. Jak stwierdza: „chrześcijaństwo nie jest nauką, lecz nade wszystko Osobą, Jezusem Chrystusem (...). Głoszenie tej Osoby jest rzeczą najistotniejszą, ponieważ u podstaw każdej relacji jest spotkanie osób”⁶⁶⁸. Dlatego tak istotnym w jego teologii jest proklamowanie kerygmatu, gdyż traktuje go jako przestrzeń, w której urzeczywistnia się zbawienie, a sam Jezus staje się obecny. Przepowiadanie stwarza możliwość spotkania z Nim i decyzji człowieka jako osobowego partnera wiary⁶⁶⁹, czy chce wejść w zbawczą relację z Osobą Jezusa Chrystusa. Nacisk położony na osobiste spotkanie z Jezusem nie jest oznaką subiektywizmu czy sentymentalizmu, ale jest podstawą komunikacji z Bogiem, mającą swoje biblijno-dogmatyczne uzasadnienie. Z drugiej strony spotkanie keryksa z Jezusem i trwanie z Nim w komunii osobowej jest podstawą chrześcijańskiego głoszenia i tajemnicą jego siły. Stąd każda próba negowania dogmatu o Osobie Jezusa Chrystusa jest jednocześnie zagrożeniem dla kerygmatu. Odbiera mu perspektywę urzeczywistniania osobowego wejścia w relację z Jezusem i doświadczenia zbawienia, jak również staje się podważeniem roli keryksa jako świadka i mistagoga.

Podsumowując, można stwierdzić za Pascalem, że „źródłem wszystkich herezji jest wyłączenie jedynie niektórych prawd”⁶⁷⁰. Dla orędzia kerygmatycznego podważenie, negacja lub złe postawienie akcentów dotyczące prawdy chrystologicznej i wynikających z niej konsekwencji soteriologicznych, jest według Cantalamessy, najpoważniejszym zagrożeniem dogmatycznym. Kerygmat bez ortodoksyjnej nauki o Jezusie Chrystusie przestaje być proklamowaniem zbawienia i sprawianiem Bożej obecności. Zanegowanie człowieczeństwa, bóstwa lub jednej Osoby Jezusa Chrystusa podważa rację bytu orędzia kerygmatu i sensowność jego głoszenia. Traci on bowiem swoją skuteczność i duchową moc przemiany rzeczywistości. Nie jest już nowoewangelizacyjnym krzykiem pełnym życia, ale kolejnym pustym przekazem współczesnego świata. Aby tak się nie stało, potrzeba troski o prawowierność nauki, gdyż, jak podkreśla włoski teolog, ortodoksja jest zawsze „owocem odbywającego się dniami i nocami wyważonego i bolesnego rozeznawania”⁶⁷¹, byle nie zatracić tego, co w wierze, począwszy od kerygmatu, najważniejsze.

⁶⁶⁸ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 112-113.

⁶⁶⁹ Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, s. 334.

⁶⁷⁰ B. Pascal, *Myśli*, 862, Warszawa 2008, s. 423.

⁶⁷¹ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 165.

2.3.1.2. Przekcentowanie lub kwestionowanie wydarzeń paschalnych

Kerygmat w ścisłym sensie to głoszenie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, który poprzez mękę, śmierć, a później zmartwychwstanie dokonał dzieła zbawienia. Najprostsze ujęcie treściowe będzie wyrażało się w słowach „Jezus umarł” i „Jezus zmartwychwstał”. W związku z tym, każda dialektyka „albo-albo”⁶⁷², ale także łagodniejsza od niej, próba silniejszego zaakcentowania jednego z tych wydarzeń zbawczych kosztem drugiego zaburzy wewnętrzną strukturę kerygmatu, prowadząc do wypaczenia całości orędzia. Taka sytuacja nie pozostanie też bez konsekwencji na życie wiary odbiorców kerygmatu, nieraz prowadząc do niewłaściwego obrazu Boga. Ojciec Cantalamessa wielokrotnie przestrzega przed przejawami takiego zagrożenia kerygmatu. Stwierdza on, że „w duszpasterstwie, jako odpowiedź na ludzkie cierpienie, nie wystarczy przepowiadanie, że również Bóg cierpi (...). Słaba strona nauki o cierpieniu (...) u niektórych autorów, polega na tym, że opiera się ona na «Bogu ukrzyżowanym». Nie zajmują się w wystarczającym stopniu zmartwychwstaniem, to znaczy zwycięstwem już odniesionym nad cierpieniem i śmiercią”⁶⁷³. Proklamując kerygmat nie wystarczy objawić tylko części Dobrej Nowiny, a więc prawdy o cierpieniu i śmierci Jezusa Chrystusa, bo ona sama w sobie prowadzi tylko do odkrycia solidarności Boga z człowiekiem, w żaden sposób nie zmieniając jego sytuacji. Zbawienie dokonane w Jezusie to daleko więcej, niż tylko solidarność i obecność. „Krzyż poznaje się lepiej patrząc na jego skutki, niż na jego przyczyny, które często pozostają dla nas misteryjne i niewyjaśnione”⁶⁷⁴. Dlatego skoncentrowanie wyłącznie na wydarzeniu męki i śmierci nie jest głoszeniem Dobrej Nowiny i urzeczywistnianiem zbawienia.

Analogicznie, zagrożeniem kerygmatu będzie również jednostronne podkreślanie wydarzenia zmartwychwstania w oderwaniu od wydarzenia śmierci Jezusa. Proklamacja orędzia opartego wyłącznie na radości wielkanocnej, wszechmocy Bożej, zwycięstwie nad szatanem i śmiercią oraz fackie uwolnienia z jarzma grzechu, będzie prowadziła z jednej strony do tryumfalizmu i mentalności ewangelii sukcesu⁶⁷⁵, a z drugiej do jej odrzucania jako rzeczywistości niezgadzającej się oraz nieobecnej, w takiej formie, w życiu odbiorców. Ponadto pseudokerygmat zbudowany wyłącznie na wydarzeniu zmartwychwstania będzie przekazywać zdeformowane rozumienie zbawienia. Może być ono horyzontalnie zawężone lub zredukowane o wymiar nadprzyrodzonej przemiany, przybierając formę zewnętrznego usprawiedliwienia niedotykającego ontologicznie człowieka, a więc podobnie do protestanckiego ujęcia Marcina

⁶⁷² Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 120.

⁶⁷³ R. Cantalamessa, *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003, s. 25.

⁶⁷⁴ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 123.

⁶⁷⁵ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 120.

Lutra. Głoszenie zbawienia w Jezusie, opartego wyłącznie na Jego zwycięstwie, może także skutkować transponowaniem zbawienia na rzeczywistość eschatologii, z racji nie realizowania się jej w prezentowanym wymiarze w trakcie życia człowieka. Wydaje się, że negatywnych skutków i ich modyfikacji może być więcej zwłaszcza, że są one powieleniem wielu istniejących już wcześniej błędów i herezji. Kerygmat w takim ujęciu nie będzie orędziem skutecznym, a każde przeakcentowanie czy oderwanie jednego wydarzenia od historiozbawczego kontekstu będzie zagrożeniem dla kerygmatu, które dodatkowo może przyczyniać się do wypaczenia Dobrej Nowiny i wiary jej adresatów.

Warto także zaznaczyć, że o wiele poważniejszymi teologicznymi konsekwencjami są obciążone próby kwestionowania autentyczności bądź historyczności wydarzeń stanowiących jądro kerygmatu. Historia zna wiele hipotez odnoszących się krytycznie do wydarzenia śmierci czy zmartwychwstania⁶⁷⁶. I choć fakt śmierci jest historycznie potwierdzony w wielu, niezależnych od Ewangelii, źródłach⁶⁷⁷, to jednak na przestrzeni wieków pojawiały się próby kwestionowania samego cierpienia lub cielesno-osobowej partycypacji Jezusa w Jego śmierci. W myśl poglądów doketów czy apellitów Jezus nie uczestniczył osobowo w wydarzeniu staurologicznym ze względu na pozorność lub gwiezdną materię swego ciała i przynależną jej cechę niecierpielności⁶⁷⁸. Nie można w takim razie mówić o autentyczności tego wydarzenia. Inną próbą zakwestionowania wydarzenia śmierci krzyżowej była hipoteza letargu H. Paulusa⁶⁷⁹. Nie kwestionował on co prawda pozorności ciała i cierpienia na krzyżu, jednak uważał, że Jezus

⁶⁷⁶ „W Stanach Zjednoczonych bestsellerem stało się wydanie *Ewangelii Tomasza*, która jest przedstawiana jako ewangelia «oszczędzająca nam ukrzyżowania». Nie widzi ona konieczności zmartwychwstania i nie nakazuje wiary w Boga zwanego Chrystusem (...). Ludzie, którzy nigdy nie zadaliby sobie trudu przeczytania poważnej analizy historycznych tradycji na temat Męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, są zafascynowani każdą nową teorią głoszącą, że On nie był ukrzyżowany, nie umarł, zwłaszcza jeśli ciąg dalszy historii zawiera opis ucieczki z Marią Magdaleną do Indii (czy do Francji, jak głosi uaktualniona wersja). Teorie te pokazują, że jeśli chodzi o Mękę Jezusa, na przekór ludowemu powiedzeniu, fantazja przewyższa rzeczywistość i jest, niestety, bardziej dochodowa” (R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 59).

⁶⁷⁷ Teologia fundamentalna dzieli teksty potwierdzające historyczność życia i śmierci Jezusa na świadectwa żydowskie, a wśród nich wymienia *Dzieje dawne Izraela* Józefa Flawiusza, świadectwo Lucjana z Samosaty, list Mary syna Serapiona, babilońską wersję *Talmudu* oraz rabinacką księgę *Toledoth Jessuah*, rzymskie *Roczniki* Tacyta, *Żywoty cesarów* Swetoniusza, świadectwo dworskiego kronikarza Tallosa Samarytanina oraz islamskie wskazując na koraniczne sury mówiące o Jezusie. Zaznaczyć należy, że wiarygodność tych dzieł, w większości, nie jest kwestionowana, a także to, że ich autorzy byli obojętnie lub nawet wrogo nastawieni do chrześcijaństwa, przez co ich zapisy wzmiankujące Jezusa zyskują na autentyczności. Żydowskie, rzymskie i islamskie świadectwa dotyczące Jezusa, w sposób niezależny od przekazów ewangelicznych, potwierdzają historyczność Jego Osoby – to, że istniał taki ktoś jak Jezus – oraz fakt końca Jego życia, jakim była śmierć krzyżowa albo chociaż jeden z tych elementów. Zob. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 563-569; J. Mastey, M. Rusecki, *Historyczność Jezusa Chrystusa*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Lublin-Kraków 2002, s. 509-516; M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i Żyje*, Warszawa 2006, s. 48-57; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2003, s. 164-179; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 217-241.

⁶⁷⁸ Por. M. Zborowski, *Typologie chrystologiczne, czyli Orygenesowa próba odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jezus, na podstawie komentarzy i homilii do ewangelii synoptycznych*, „Resovia Sacra” 22 (2015), s. 374-375.

⁶⁷⁹ Heinrich Paulus (1761-1851) – niemiecki teolog, dokonujący egzegezy odmitologizowującej Pismo Święte. Jego hipoteza letargu jest jedną z naturalistycznych prób wytłumaczenia wydarzenia zmartwychwstania.

przeżył wydarzenie krzyża, a z letargu ocknął się w grobie⁶⁸⁰. Taka perspektywa przekreślałaby zbawcze roszczenia związane z męką i śmiercią Jezusa oraz czyniła nieuzasadnionym przepowiadanie kerygmatu.

Również kluczowe dla kerygmatu wydarzenie zmartwychwstania doczekało się licznych teorii i wyjaśnień kwestionujących jego realizm i historyczność. Pierwsza teoria, która kształtuje się jeszcze za czasów apostoelskich, to pogląd oskarżający chrześcijan o oszustwo, bazujące na kradzieży ciała Jezusa z grobu. Fakt ten potwierdza nawet Ewangelia (por. Mt 27,62-66; 28,11-15). Jeśli jednak przyjąć, jak czyni to wspomniana już hipoteza letargu, że Jezus w ogóle nie umarł, to chrystofanie nie dowodzą wcale zmartwychwstania Jezusa, ale bardziej potwierdzają tezę o przeżyciu męki i krzyża. W ramach badań nad Pismem Świętym metodami historii form i historii redakcji powstaje także koncepcja rozdzielająca Jezusa historii i Chrystusa wiary. Bultmann, jako jeden z pierwszych⁶⁸¹, zakłada, że pierwotne chrześcijaństwo wierzyło w zmartwychwstanie i głosiło kerygmat, co wcale nie oznacza, że wydarzenie to faktycznie i historycznie miało miejsce. Chrystus wiary zmartwychwstał w świadomości uczniów, w kerygmie apostoelskiej, ale niekoniecznie w historii. Jego zmartwychwstanie zapisane na kartach Ewangelii to raczej przejaw projekcji lub wymysłu uczniów i należy te fragmenty Pisma Świętego odmitologizować⁶⁸². Mimo wszystko rola zmartwychwstania głoszonego przez apostołów wywarła i wciąż wywiera ogromny wpływ na życie ludzi. Jezus żyje w przepowiadaniu uczniów. Teoria ta, zwana też interpretacją prezentystyczno-egzystencjalną⁶⁸³, doczekała się licznych modyfikacji, a sprawa Jezusa z Nazaretu toczyła się dalej, doprowadzając do pogłębionych badań teologiczno-biblijnych, również na polskim gruncie⁶⁸⁴. Również drugie wydarzenie zbawcze, kluczowe dla głoszenia kerygmatu było wielokrotnie kwestionowane i podważane. Jednak każda próba zanegowania historyczności i realizmu zmartwychwstania powinna być skonfrontowana z fragmentem listu św. Pawła do Koryntian: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 12-14). Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał głoszenie kerygmatu traci swój sens, jak

⁶⁸⁰ Por. M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i Żyje*, Warszawa 2006, s. 94-95.

⁶⁸¹ Zagadnienie to podejmowali przed R. Bultmannem, H.S. Reimarus i D.F. Strauss. Jednak od R. Bultmanna i M. Dibeliusa jest ono argumentowane na podstawie wyników pracy nad Pismem Świętym w oparciu o metodę historii form i historii redakcji.

⁶⁸² Krytykę o. Cantalamessa, dotyczącą odmitologizowania chrześcijaństwa Bultmanna, można przeczytać: zob. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 150-192, a zwłaszcza s. 172-175.

⁶⁸³ Por. M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i Żyje*, Warszawa 2006, s. 122.

⁶⁸⁴ Zob. W. Granat, E. Kopeć, *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982; J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987; J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011; K. Romaniuk, *Jezus historii a Chrystus wiary. Refleksje metodologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23 (1976), z. 1, 39-48; M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i Żyje*, Warszawa 2006.

stwierdza Apostoł Narodów, staje się daremne, a wiara w Jezusa i łaska zbawienia próżna. W ten sposób kwestionowanie rezurekcyjnego przesłania kerygmatu staje się nie tylko jego zagrożeniem, ale i zakwestionowaniem jego istoty.

Na koniec warto przyjrzeć się porównaniu, jakie przywołuje w tym kontekście o. Cantalamessa. W obrazie krzyża, zbitego z dwóch belek, upatruje on absolutnej i historiozbawczej nierozzerwalności obu wydarzeń paschalnych: śmierci i zmartwychwstania. Ich rozdzielanie lub usunięcie będzie niweczeniem możliwości aktualizacji ich owocu, jakim jest zbawienie i nowe życie w Chrystusie. Zagrożenie przeakcentowania zniweczy poprzez wypaczenie ortodoksyjnej wiary i zbawienia, a negowanie autentyczności przez zaprzestanie proklamowania kerygmatu jako orędzia pozbawionego sensu oraz racji istnienia. Bez męki i śmierci, głoszonych jako powiązanych ze sobą i równie istotnych wydarzeń zbawczych, kerygmat nie będzie Dobrą Nowiną, stanie się raczej zaprzeczeniem logiki Ewangelii i Bożej ekonomii.

2.3.1.3. Redukcja wymiaru pneumatologicznego

„Fundamentalnym grzechem współczesnej myśli chrześcijańskiej – jak stwierdza Cantalamessa – jest próba uczynienia z ludzkiej siły przekonywania, stopnia akceptacji i wewnętrznej, rozumowej prawdy, Ducha Świętego”⁶⁸⁵. To dokładne odwrócenie logiki kerygmatu, którą św. Paweł wyraził słowami: „mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2,4-5). Zagrożeniem kerygmatu będzie większa koncentracja na technicznym przygotowaniu i ludzkiej mądrości niż na mocy przekonywania Ducha Świętego. Nacisk kładziony wyłącznie na retorykę, sztukę argumentowania i mądrość słowa, a także przygotowanie teologiczne czy doświadczenie keryksa, bez odniesienia do rzeczywistości duchowego przygotowania oraz działania Boga w kerygmacie, może skutkować przekonaniem, że to w ludzkiej zdolności, przygotowaniu i sposobie głoszenia tkwi cała moc kerygmatu. Naturalistyczne ujęcie kerygmatu, jego przepowiadanie nie będzie rodzić do prawdziwej wiary, u podstaw której jest osobowe spotkanie z Bogiem, ale do wiary rozumowej opartej na przyjęciu określonych prawd lub wiary emocjonalnej wynikającej z poruszającej argumentacji. Tylko Osoba Ducha Świętego może przeniknąć całoosobowo i zrodzić do osobowej wiary. Próba przeniesienia mocy przekonywania, jako typowego dla Ducha Świętego działania w historii zbawienia, na ludzkie sposoby jest uzurpowaniem i zastępowaniem Bożego działania.

⁶⁸⁵ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 176.

Podejście redukujące element nadprzyrodzony w kerygmacie, czyli sprowadzenie kerygmatu do mądrości światowej, a przekonywania i mocy Ducha do ludzkich zabiegów, w wyniku którego powstaje naturalistyczne orędzie kerygmatyczne jest całkowitym zaprzeczeniem istoty kerygmatu. Nie można mówić o kerygmacie w oderwaniu od Ducha Świętego, bo całość tego orędzia jest na wskroś pneumatologiczna. Działanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej obejmuje prowadzenie i uzdalnianie keryksa do głoszenia, moc i skuteczność słowa, czyli treści przekazu, urzeczywistnianie zbawienia i obecności Jezusa Zmartwychwstałego, a także oddziaływanie na serce odbiorcy⁶⁸⁶. Duch Święty jest mocą i duszą każdego przepowiadania, ale można Go także nazywać osobową i boską metodą kerygmatu⁶⁸⁷. W związku z tym, każda próba redukcji pneumatologicznej będzie jednocześnie całkowitą destrukcją kerygmatu jako orędzia nadprzyrodzonego, soteriologicznego i personalistycznego. Bez Osoby Ducha Świętego kerygmat staje się zwykłą propagandą oraz przekazem treści religijnych nie mających żadnego wpływu na realną przemianę życia⁶⁸⁸.

2.3.1.4. Reistyczne ujęcie kerygmatu

W swej teologii kerygmatu o. Raniero Cantalamessa bezsprzecznie podkreśla rolę pierwszego orędzia jako przekazu chrystologicznego ukierunkowanego na osobowe poznanie Jezusa Chrystusa⁶⁸⁹. Nie chodzi w nim o to, by poznać pojęcia czy dogmaty, czyli o wymiar tylko reistyczny, lecz by poznać bezpośrednio, w osobistym spotkaniu, samego Jezusa. Jest to wejście i budowanie z Nim osobowej komunii, które przekracza wymiar intelektualny. Ma charakter całościowy, przenika cały świat osoby. Dlatego istotą właściwego podejścia oraz zastosowania kerygmatu nie jest traktowanie go „jako przekazu doktryny, lecz jako przekazu istnienia”⁶⁹⁰. W nim dokonuje się samoudzielenie się Boga człowiekowi, to doświadczenie, które jest pewnego rodzaju mistycznym zasmakowaniem i dotknięciem wydarzenia Jezusa, a przez to wejściem na drogę zbawienia. Kerygmat jako orędzie personalistyczne, chrystologiczne i

⁶⁸⁶ Duch Święty przekonuje, zawstydzają (*elegksei*) (por. J 16,8) oraz przeszywa lub przebija serca (*katenygēsān*) (por. Dz 2, 37). Więcej o roli przekonywania Ducha Świętego i Jego działania w kerygmacie zob. K. Guzowski, *Duch dialogujący*, Lublin 2016, s. 97-99; A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostoelskim*, Częstochowa 1989, s. 139-146.

⁶⁸⁷ „Duszą każdego chrześcijańskiego głoszenia Słowa Bożego jest nie jakaś rzecz, ale Osoba, która jest równocześnie duszą Kościoła. Podstawowa zasada chrześcijańskiego przepowiadania brzmi: «Głosić Chrystusa w Duchu Świętym» lub bazując na pierwszym liście św. Piotra «Głosić Ewangelię mocą Ducha Świętego» (por. 1 P 1,12). Chrystus albo Ewangelia określają treść przepowiadania, to, co ma się głosić; «mocą Ducha Świętego» wskazuje na sposób, czyli metodę głoszenia» (R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 43-44).

⁶⁸⁸ Por. M. Widenka, *Fenomen katolickich kerygmatycznych szkół nowej ewangelizacji*, „Studia Pastoralne” 2010, nr 6, s. 270.

⁶⁸⁹ Por. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 110-124.

⁶⁹⁰ R. Cantalamessa, *Siostra śmierć*, Kraków 1994, s. 40-41.

soteriologiczne prowadzi do poznania i wiedzy daleko przekraczającej wiedzę teoretyczną, chociaż jest z nią całkowicie zgodne.

Rozwijając refleksję dotyczącą przekazu istnienia i obecności Boga w kerygmacie, włoski teolog skupia uwagę na dwóch jego przejawach: wydarzeniu zmartwychwstania oraz przejściu od Jezusa jako przedmiotu głoszenia do Jezusa, który staje się aktywnie obecny i mówiący w kerygmacie. Oba te przejawy, choć wydaje się nie jedyne, podkreślają nadprzyrodzoną rzeczywistość dokonującą się w trakcie proklamowania pierwszego orędzia. Wydarzenie zmartwychwstania jest z jednej strony faktem historycznym, z drugiej zaś jest rzeczywistością transhistoryczną, zdolną do uobecniania się w czasie. Dlatego Cantalamessa podkreśla, że „Chrystus zmartwychwstaje w kerygmacie, czyli w chwili, gdy jest z wiarą przepowiadany przez Kościół, co oznacza, że zmartwychwstaje zawsze. Jest Tym, kto zmartwychwstaje nieustannie. Pragnie zmartwychwstać (...) i oczekuje, że głosząc w «Duchu» Jego zmartwychwstanie, sprawimy, iż zmartwychwstanie rzeczywiście”⁶⁹¹. Głoszenie kerygmatu w teologii włoskiego kapucyna jest „sprawianiem zmartwychwstania”, to znaczy tworzeniem przestrzeni, aby mogło się ono dokonać i zaktualizować w życiu ludzi, dzięki mocy Ducha Świętego. W innych słowach ujmie to polski dogmatyk Czesław Bartnik, przypisując kerygmatowi moc sakramentalną, gdzie obecność Chrystusa jest misteryjna, ontyczna i żywa⁶⁹². Warto podkreślić, że owo sprawianie obecności czy zmartwychwstania zawsze dokonuje się w Osobie Ducha Świętego. Tylko w taki, pneumatologiczny, sposób kerygmat jest orędziem przekazującym istnienie, sprawiającym zmartwychwstanie oraz wprowadzającym w osobową relację z Jezusem Chrystusem.

Drugim wymiarem przekazywania istnienia, żywej obecności Boga, która dokonuje się w kerygmacie, jest, zdaniem Raniero Cantalamessa, rzeczywistość przejścia od „Jezusa głoszonego, Jezusa biernego, «przedmiotu» przepowiadania, do Jezusa «podmiotu», Jezusa nauczającego”⁶⁹³. Dlatego właśnie kerygmat nie jest wyłącznie przekazem doktryny o Chrystusie, ale jest przekazem samego Chrystusa, to znaczy przestrzenią, w której sam Jezus jest obecny, mówi i daje się usłyszeć⁶⁹⁴. Jest to możliwe na mocy zmartwychwstania, czyli po wydarzeniu Wielkanocy, gdy nowy, uwielbiony sposób egzystencji Jezusa stał się faktem. „Nie żyje już «według ciała», ale «wedle Ducha»”⁶⁹⁵, i w taki sam sposób przemawia w kerygmacie, przy współpracy z keryksem. Dokonując namysłu i próbując wytłumaczyć tę tajemnicę o. Cantalamessa dokonuje fenomenologicznego opisu tego zjawiska, stwierdzając: „mamy tu do

⁶⁹¹ R. Cantalamessa, *Tajemnica Paschalna u Ojców Kościoła*, w: *Przesłanie Zmartwychwstania*, red. G. Sztok, Kraków 2007, s. 83.

⁶⁹² Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 628-629.

⁶⁹³ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 73.

⁶⁹⁴ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 136.

⁶⁹⁵ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 73.

czynienia z czymś nieuchwytnym i tajemniczym, jak zawsze w przypadku przyjścia Boga. Jest to rodzaj interferencji nakładającej się w pewnej chwili na głos kaznodziei tak, że on tego nawet nie dostrzega”⁶⁹⁶. Za to słuchacz poruszony łaską doświadcza i odczuwa tę wyjątkową moc. Zdaje się to znajdować potwierdzenie w teologii biblijnej, bazującej zwłaszcza na dwóch tekstach św. Pawła: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśliby nie zostali posłani? Jak to jest napisane: Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę! Ale nie wszyscy dali posłuch Ewangelii. Izajasz bowiem mówi: Panie, któż uwierzył temu, co od nas posłyszał? Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 14-17) oraz „Usiłujecie bowiem doświadczyć Chrystusa, który przeze mnie przemawia, a nie jest słaby wobec was, lecz ukazuje w was moc swoją” (2 Kor 13,3).

Oba teksty poruszają kwestię przemawiania Chrystusa przy współdziałaniu keryksa. Kluczowym wskazaniem, dla analizowanego tematu, są dwa pytania z listu do Rzymian: „Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?” (Rz 10,14). Głoszenie jest w nich ukazane jako warunek usłyszenia Chrystusa, a w konsekwencji także wiary w Niego. Święty Paweł nie ma wątpliwości, że można usłyszeć Chrystusa w głoszonym przez keryksa orędziu, co więcej, sam jako herold Chrystusa, zaprasza Koryntian, aby usiłowali Go doświadczyć w jego posłudze. Co ważne, Jezus nie tylko utożsamia się lub zewnętrznie podpisuje pod głoszonym orędem, ale sam jest Jego aktywnym głoszącym i w mocy Ducha zaczyna mówić do człowieka. Kwestią otwartą pozostaje więc wzajemna współpraca boskiego i ludzkiego keryksa, ale wydaje się, że można ją poprzez analogię odnieść do rzeczywistości natchnienia biblijnych autorów, którzy także, zachowując wolność, współpracowali z Bogiem. Keryks to prorok, to usta Chrystusa, które wypowiadają Boże słowa. Orędzie głoszone przez apostołów i ich następców jest mową samego zmartwychwstałego Jezusa, który je transcenduje. Kerygmat jest więc rzeczywistością teandryczną.

Kerygmat jest przekazywaniem istnienia, gdyż jest to szczególne orędzie, w którym obecny i zmartwychwstały Jezus przemawia do człowieka. Jego słowo jest żywe i skuteczne (por. Hbr 4,12), prowadzi do wiary (por. Rz 10,14), objawia Jego moc (por. 2 Kor 13,3) i urzeczywistnia zmartwychwstanie. Reistyczne zredukowanie kerygmatu zawęży go tylko do przekazu doktryny, wiedzy czy informacji uniemożliwiając osobowe spotkania z Bogiem. Taki kerygmat nie urzeczywistni zmartwychwstania, a Chrystus nie stanie się w nim aktywnym keryksem mówiącym do człowieka. Reistyczne ujęcie pozbawi kerygmat rzeczywistości nadprzyrodzonej, a przez to zasadniczą treść jaką jest przekazanie istnienia i zbawienia nie

⁶⁹⁶ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 69.

zrealizuje się w trakcie jego proklamowania. Gdy kerygmat przekazywany jest tylko jako pewne orędzie wprowadzające, zbiór początkowych informacji bądź suche fakty dochodzi do pozbawienia tego, co jest jego niezwykłością, czyli mocy samego Boga. Takie podejście to poważne zagrożenie oraz błąd dotyczący istoty kerygmatu jako orędzia teandrycznego. Reistyczne ujęcie kerygmatu pozbawia go wymiaru nadprzyrodzonego i personalistycznego.

2.3.1.5. Teologizowanie kerygmatu

Głoszenie kerygmatu w jego szerokim znaczeniu materialnym, utożsamiającym go niemal z całą teologią we współczesnym świecie jest podwójnym błędem. Z jednej strony, należy za postulatami teologii kerygmatycznej i współczesnymi nurtami takimi jak teologia ewangelizacji czy wezwaniami Kościoła do nowej ewangelizacji, odkryć i uświadomić sobie czym jest kerygmat *sensu stricto* i *largo*, a także poznać jego wymiar materialny i formalny. Następnie konsekwentnie stosować to orędzie jako jakościowo inne od pozostałych form przepowiadania, nie traktując go na równi z teologią. Co najmniej zaniedbaniem dogmatycznym jest sytuacja, w której teologia systematyczna błędnie nazywa i stosuje pojęcie kerygmatu oraz stającą za nim rzeczywistość. Z drugiej strony potrzeba namysłu nad współczesnym kontekstem świata i właściwym rozeznaniem potrzeb odbiorców Dobrej Nowiny, aby skutecznie głosić Ewangelię jak również wprowadzać w rzeczywistość zbawienia najpierw na drodze kerygmatycznej, a dopiero później na drodze sakramentalnej. Jeśli jedno i drugie zadanie pozostanie niezrealizowane, wówczas takie głoszenie kerygmatu jest poważnym zagrożeniem, ponieważ sam przekaz teologiczny nie daje życia, a jego treści dla ludzi nieewangelizowanych są zbyt trudne i nieprzystające do ich życia, co w konsekwencji doprowadzi do ich odrzucenia. Niewłaściwe zastosowanie kerygmatu stworzy pewien obraz tej rzeczywistości, który zdyskwalifikuje prawdziwe przesłanie i jego istotę.

Temat rozumienia kerygmatu, jak i współczesnego kontekstu, został już dokładnie omówiony w tej pracy. W tym miejscu warto tylko wymienić kilka przejawów teologizowania treści będących zagrożeniem dla kerygmatu. Takim przejawem jest założenie, że kerygmat ma charakter protestancki i należy „dodać mu katolickiego wymiaru”, wplatając w jego treść naukę o sakramentach, świętych i Maryi⁶⁹⁷. Teologizowaniem jest też rozłożenie treści kerygmatu na części pierwsze i dokonywanie najdrobniejszych analiz biblijno-dogmatycznych każdego szczegółu lub zastąpienie przepowiadania kerygmatu głosem jego teorii, czyli wiedzy o pierwszym orędziu. Takie przesłanie, mimo że zawiera treści kerygmatu, nie jest skutecznym przepowiadaniem ze względu na cel, jakim jest przekaz wiedzy, jak i na przyjętą metodę.

⁶⁹⁷ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 155-157.

Zagrożeniem jest również łączenie kerygmatu z katechezą oraz teologią prowadzące do zaniku jego wyjątkowego i dającego życie charakteru. Chodzi jednak o takie scalanie, które nie zachowuje jego właściwości oraz cech istotowych i sprowadza to orędzie do takiego samego przekazu treści jak w katechezie czy wykładzie uniwersyteckim. Na koniec warto także wspomnieć o głoszeniu pod pozorem kerygmatu parytezy chrześcijańskiej. Choć ważna, nie jest ona treścią kerygmatu w sensie ścisłym i podobnie jak cała teologia, jej miejsce znajduje się na kolejnym etapie rozwoju duchowego i wiedzy religijnej człowieka. Zagrożeniem jest także wykorzystanie orędzia kerygmatu do moralizatorstwa oraz faryzejskiego pouczenia innych.

2.3.2. Pastoralne (formalne)

Zagrożenia pastoralne kerygmatu dotyczą jego aspektu formalnego, obejmującego zarówno formę jak i osobę głoszącego, wpływając w ten sposób, pośrednio, także na treść przepowiadania. Kerygmat, którego celem jest doprowadzenie do żywej i zbawczej relacji z Bogiem, w dużej mierze zależy od osoby go przepowiadającej. Dlatego istotnym będzie odpowiednie rozeznanie takiej osoby przez Kościół lub jego reprezentantów, a także jej przygotowanie do pełnienia misji. Powinno ono obejmować takie elementy jak: przygotowanie teologiczne, formacje duchową, życie sakramentalne, wzrastanie we wspólnotcie, jak również posłanie Kościoła do głoszenia Ewangelii. Jednak z punktu widzenia teorii kerygmatu pierwszym i najważniejszym czynnikiem jest osobiste doświadczenie zbawienia, rodzące do nowego życia i osobowej relacji z Bogiem, a także osobiste doświadczenie skuteczności i mocy kerygmatu. Wybór keryksa powinien charakteryzować się szukaniem świadka, który później będzie odpowiednio formowany zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i duchowym.

Dla logiki kerygmatu brak dwóch wymienionych wyżej rzeczywistości, czyli osobistego doświadczenia zbawienia oraz skuteczności przeżytego w swym życiu kerygmatu, stają się źródłem pastoralnych zagrożeń kerygmatu. Pierwszy podważa autentyczność przekazywanych treści ze względu na teoretyczny wymiar takiego głoszenia oraz brak świadectwa i osobowego poznania Boga. Drugi może rodzić w osobie keryksa niepewność i niewiarę w działanie Boga w czasie proklamowania orędzia, a także brak zachwyty dla Boga, działającego w tak prosty sposób. W konsekwencji doprowadzając do lekceważenia tego orędzia. Dlatego, gdy pierwsze głoszenie jest przepowiadane przez nauczycieli, ludzi wątpiących lub nieprzekonanych, a nie przez świadków⁶⁹⁸, nie osiągnie swojego celu. Dodatkowo keryksa powinna, zdaniem kaznodziei Domu papieskiego, charakteryzować spójność życia i głoszonych przez niego treści. W tym celu wprowadza on dwa paradygmaty „Jezus jest Panem” i „w mocy Ducha Świętego”, które

⁶⁹⁸ Por. J.H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy, dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 163-165.

jednocześnie mówią o stylu posługi, jak i o sposobie przeżywania swojej codzienności przez keryksa. Według nich, życie oraz głoszenie Ewangelii powinno opierać się na całkowitym panowaniu Boga i otwartości na działanie Ducha Świętego⁶⁹⁹. A to jest konsekwencją przyjęcia kerygmatu i odrodzenia się do nowego życia. Wiarygodnym świadkiem będzie także keryks żyjący we wspólnocie Kościoła, prowadzący życie sakramentalne i formujący się we wspólnocie czy stowarzyszeniu w ramach Kościoła powszechnego. Analogicznie każdy brak w wyżej wymienionych aspektach, a także nieprzygotowanie związane z merytorycznym czy duchowym profilem głoszącego, będzie oddziaływało na przepowiadanie kerygmatu. Jaki ewangelizator, taka ewangelizacja, jaki keryks, taki głoszony przez niego kerygmat. Toteż zdaniem Cantalamessy właściwy wybór i przygotowanie osób głoszących kerygmat jest początkiem rzeczywistości nowej ewangelizacji. W sposób szczególny potrzeba takiej formacji w czwartej fazie ewangelizacji, gdzie protagonistami stają się osoby świeckie.

Celem punktu dotyczącego zagrożeń pastoralnych nie jest charakteryzowanie osoby keryksa i przygotowania duchowo-teoretycznego do głoszenia kerygmatu. Jednak dla właściwego zrozumienia omawianego zagadnienia pewne minimum odnoszące się do osoby głoszącego zostało zawarte w tym wstępie. Chodzi bowiem o ukazanie kilku przykładów zagrożeń pastoralnych, których źródłem jest brak ukształtowanej mentalności kerygmatycznej, a szerzej, formacji duchowej i teologicznej do głoszenia Ewangelii. Z tej przyczyny zaprezentowane przykłady zagrożeń pastoralnych jednocześnie ukażą niewłaściwe i pozbawiające skuteczności podejście do pierwszego orędzia, jak również potrzebę kształtowania mentalności kerygmatycznej.

2.3.2.1. Niewłaściwa relacja do Słowa

Jednym z poważniejszych zagrożeń dla kerygmatu jest grupa niewłaściwych postaw jakie keryks może przyjąć wobec Słowa Bożego, które jest żywe i skuteczne (por. Hbr 4,12). Relacja wobec Niego może przybierać postać redukowania, manipulacji lub fundamentalistycznej lektury⁷⁰⁰, ale także stawiania Mu granic i nie przyjmowania do swojego życia. Jak twierdzi o. Cantalamessa: „Słowo buntuje się przeciwko redukowaniu go do poziomu ideologii. Jest ona tym, co pozostaje, gdy Słowu Bożemu odbiera się energię, gdy oddziela się je od transcendentnej i osobowej rzeczywistości Boga, przez co przestaje być Słowem, które dysponuje moją osobą i

⁶⁹⁹ Por. Punkt 2.1.2.2. tego rozdziału; R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006, s. 65; zob. także M. Zborowski, *Rola aklamacji „Jezus Panem” w teologii kerygmatycznej. Studium na podstawie twórczości o. Raniero Cantalamessy*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 449-465.

⁷⁰⁰ Por. S. Szymik, *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013, s. 167-171.

prowadzi, gdzie chce, ale to ja posługuje się nim i naginam do mojej woli”⁷⁰¹. Głoszenie kerygmatu ma być głoszeniem wielkich dzieł Boga (por. Dz 2,11), a nie wspaniałych teorii czy poglądów popartych Pismem Świętym, tylko dla ich uwiarygodnienia i potwierdzenia. W historii Ewangelia wielokrotnie była traktowana instrumentalnie dla poparcia ludzkich zamierzeń i propagowania tego, co akurat było modne. Dlatego także dziś zagrożeniem dla kerygmatu jest naginanie Słowa do głoszonego przekazu lub dokonywanie swobodnej interpretacji fragmentów biblijnych, niezgodnej z Tradycją⁷⁰² i zasadami korzystania z Pisma Świętego określonymi w dokumentach magisterium Kościoła⁷⁰³. Kerygmat będzie także zagrożony wówczas, gdy przepowiadanie Dobrej Nowiny zostanie zupełnie oderwane od przekazu biblijnego i stanie się religijnym głoszeniem świeckiego zbawienia. Wszelkie próby manipulowania czy redukcji Słowa, a także odrywania się od niego jako źródła, będą prowadziły do wypaczeń i jako takie są realnym zagrożeniem kerygmatu.

Przejawem relacji do Słowa jest także jego czytanie i poznawanie, jak również otwartość na przenikanie i kształtowanie przez nie życia człowieka. Jak stwierdza kaznodzieja Domu papieskiego: „ludzkie doświadczenie i słowo nie są wcale wyłączone z przepowiadania Kościoła, ale muszą być poddane Słowu Bożemu, muszą mu służyć. Jak w Eucharystii ciało Chrystusa upodabnia do siebie przyjmującego je, nie zaś na odwrót, tak w nauczaniu Słowo Boże, które jest przecież mocniejszym źródłem życia, musi poddawać sobie i upodabniać do siebie ludzkie słowo, a nie na odwrót”⁷⁰⁴. Dlatego dla osób powołanych do głoszenia Ewangelii niejako obowiązkiem staje się nieustanne „spożywanie” Słowa i pozwalanie mu, aby przenikało ich do głębi swą treścią i mocą.

W takim kontekście zagrożeniem kerygmatu będzie pewna granica jaką keryks postawi Słowu Bożemu, nie czytając Go wcale lub poznając je zewnątrz bądź tylko „dla innych”. Takie ograniczenie lub zamknięcie będzie negatywnie wpływać na jakość przepowiadania, dlatego że w kerygmacie, poza przekazaniem pewnego stałego treściowo przekazu, chodzi przede wszystkim o odkrycie woli Bożej względem człowieka *hic et nunc* oraz objawienie zbawczej perspektywy na jego życie. A przecież jej znajomość nie jest automatyczna. Rodzi się z nieustannego wsłuchiwanie w Boże Słowo i podporządkowywanie się Mu. Tylko wtedy orędzie kerygmatu będzie nowe, żywe i pełne Ducha Świętego, jeśli będzie powstawało jako owoc medytowania i dialogowania ze Słowem. Dlatego ograniczenie obecności Słowa w życiu

⁷⁰¹ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 66.

⁷⁰² Zob. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, Kraków 2008.

⁷⁰³ Temat ten podejmują współczesne dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* z roku 1993, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* z roku 2008 oraz *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* wydania w 2014 roku.

⁷⁰⁴ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 66-67.

keryksa, każdy brak lektury Słowa, nie napełnianie się jego treściami, ale także brak osobistego dialogu oraz nie dopuszczanie, aby to Słowo w pierwszej kolejności kształtowało i przenikało życie głoszącego będzie deformowało, a także spłycało przekaz pierwszego orędzia. Kerygmat będzie pozbawiony charakteru soteriologicznego i transcendentnego, który choć zawsze jest łaską objawia się jako rzeczywistość teandryczna, związana ze współpracą człowieka.

2.3.2.2. Nieprzyjęcie mądrości Bożej

Punktem wyjścia dla namysłu dotyczącego kerygmatu zestawionego z mądrością jest fragment z listu św. Pawła do Koryntian (por. 1 Kor 1,17-25)⁷⁰⁵. To właśnie Apostoł Narodów jako pierwszy zestawia ze sobą obie kategorie – świata ze swoją mądrością i rzeczywistość Boga z Jego mądrością. Taka konstrukcja może z pozoru wyglądać jako zanegowanie elementu racjonalnego. Zdaje się to także potwierdzać św. Paweł, gdy pisze, że świat w swej mądrości nie poznał Boga. Jednak owa „antyteza istnieje nie pomiędzy poznaniem racjonalnym i wiarą, ale pomiędzy zamknięciem się w logice czysto ludzkiej, a otwartością na Bożą mądrość. Paweł przedstawia to za pomocą antytezy: mądrość świata – mądrość Boga”⁷⁰⁶. Podobnie jak to miało miejsce w wypadku wyzwania racjonalizmu, chodzi o właściwe postawienie akcentów. Boży plan zbawienia zakłada otwarcie się na pierwszorzędną rolę Boga i jego działanie, czyli wejście w logikę wiary. Tą samą logiką kieruje się orędzie kerygmatu. Mądrość tego świata jest raczej trudnością w poznaniu oraz przyjęciu Bożej perspektywy, chociaż jej nie wyklucza. Problem nie leży w samej *sophi*, ale w pokładaniu w niej większej ufności niż w Bogu. Takie podejście będzie przejawiało się nazwaniem kerygmatu głupstwem, nie odkrywając w nim prawdziwej mocy i mądrości bożej.

Należy dobrze zrozumieć znaczenie stosowanego przez św. Pawła terminu mądrość Boża, czyniąc refleksję nad nie wejściem w logikę Bożego działania i nie przyjęciem Jego mocy i mądrości w posłudze keryksa. Próby wyjaśnienia są liczne, ale ich zestawienie daje pewien obraz tej szczególnej rzeczywistości. Stwierdzenie pojawiające się w liście do Koryntian jest odnoszone do objawienia, czyli tego, co zostało dane i odsłonięte człowiekowi, w sposób

⁷⁰⁵ Przytoczenie w tym miejscu omawianego tekstu św. Pawła wydaje się konieczne i pożyteczne dla lepszego zrozumienia omawianej problematyki. „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża. Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia. Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę. Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1, 17-25).

⁷⁰⁶ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2009, s.130.

szczególny na kartach Pisma Świętego. Mądrością Bożą jest wszystko, co Bóg objawił człowiekowi dla Jego zbawienia, a także pewne poznanie Boga odsłaniające logikę i motywy Jego działania. Człowiek poznając Słowo, wchodzi niejako w mentalność oraz mądrość Bożą. Pojawiają się także interpretacje sugerujące, iż Boża mądrość to poszerzenie, dzięki wierze, horyzontów i perspektyw, w obliczu której wszelkie wartości i sprawy tego świata wydają się mniej znaczące. W tym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, w której otwartość na mądrość Bożą skutkuje umiejętnością krytycznego wartościowania oraz spoglądania na rzeczywistość doczesną jako nie mogącą się równać z perspektywą wieczności i Boga. To poniekąd dar patrzenia na świat oczami wiary. Mądrość Boża w historii Kościoła była także utożsamiana z darem Ducha Świętego lub charyzmatem. Jednak te interpretacje są zbliżone do poprzedniego ujęcia. Na koniec warto podkreślić pierwotny zamysł św. Pawła, polegający na zestawieniu mądrości Bożej z mądrością świata. Ta kontrastująca komparacja przynosi odkrycie, że mądrość Boża jest czymś transcendentnym wobec człowieka, nie przynależy do tego świata. Może stać się udziałem człowieka, poprzez przyjęcie jej jako daru, nie zaś poprzez jego własne starania. Ludzkie, racjonalizujące próby skategoryzowania oraz nazwania tej rzeczywistości kończą się jej odrzuceniem i nazwaniem jej głupstwem. Mądrość Boża to zaproszenie do wejścia na drogę racjonalnej, ale nie zracjonalizowanej wiary, gdzie istnieją przesłanki, które w swej prostocie, przekraczają logikę człowieka i zapatrzoną w siebie mądrość światową.

W świetle powyższego, zagrożeniem kerygmatu będzie jego rozważanie, mające swoje źródło w nieprzyjęciu Bożej mądrości oraz logiki Jego działania. Będzie ono dotyczyło postawy głoszącego, ze względu na odbiorców kerygmatu, jak i na niego samego. Można bowiem, z jednej strony „rozwodnić kerygmat krzyża w ludzkiej mądrości, aby można go było przyjąć nie dlatego, że pochodzi od Boga, ale jeśli już, to dlatego iż człowiek stwierdził, że odpowiada on temu, co także on uznał za godne uwagi, gdyż mieści się w pewnej wizji świata”⁷⁰⁷. W takim głoszeniu redukuje się element nadprzyrodzony, aby człowiek objął swym zrozumieniem przesłanie, a później stał się decydem dotyczącym jego treści i ich przyjęcia. Jest to odwrócenie porządku, w którym to człowiek staje się „Panem”. „Jednak kerygmat nie jest czymś, czym może rozporządzać, gdyż to właśnie on rządzi wszystkim”⁷⁰⁸, zauważa włoski teolog. Pozbawienie kerygmatu wymiaru nadprzyrodzonego, jego oddziaływania oraz przeszywania serca i uczynienia go jednym z wielu przekazów, wobec których człowiek staje jako rozporządzający i w pełni panujący nad przesłaniem, sam decydując na ile je przyjąć i na ile pozwolić jemu kształtować swoje życie, jest zanegowaniem istoty kerygmatu. Postawa – skoro

⁷⁰⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 65.

⁷⁰⁸ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 21.

Grecy szukają mądrości dajmy im mądrość – jest zagrożeniem, a także zaprzeczeniem kerygmatu.

Z drugiej strony kerygmat może zostać rozwodniony ze względu na osobę przepowiadającego. Keryks nasycający kerygmat dogmatami, teologią czy katechezą lub zastępujący pierwsze orędzie innymi formami wykładu wiary (o czym była już mowa przy zagrożeniach dogmatycznych), również przeczy idei kerygmatu. Taka postawa przepowiadającego może mieć dwa źródła. Po pierwsze głoszący kerygmat keryks jako pierwszy doświadcza mocy Bożej i jest zaproszony do przyjęcia łaski Bożej przemieniającej życie. Dopiero później przychodzi czas na świadczenie i proklamowanie kerygmatu. Jednak brak zgody na wejście w taką relację z Bogiem będzie implikowało przepowiadaniem treści teologicznych. Bowiem bezpieczniej jest głosić wiedzę i fakty, niż być świadkiem. Drugi powód to obawa keryksa przed odrzuceniem przesłania kerygmatu jako zbyt infantylnego i głupiego (gdyby oceniać go przez pryzmat mądrości świata) lub przesłania zbyt wymagającego (jeśli faktycznie poruszy serca, a łaska Boża wezwie człowieka do nawrócenia). Rozwodnienie kerygmatu może mieć miejsce dlatego, że odbiorcy nie do końca chcą słuchać pierwszego orędzia wzywającego do przemiany, oczekując wszak treści Bożych, wartościowych, ale takich, które mogli by objąć wyłącznie swoim rozumem. Głoszący dostosowuje przesłanie do swoich odbiorców, przestając być keryksem, a stając się bardziej głosicielem, mówiącym to, co inni pragną usłyszeć.

Podsumowując zagrożenie rozwadniania kerygmatu, warto przytoczyć ocenę o. Cantalamessa w tej kwestii. Stwierdza on jednoznacznie, że „odzianie w słowa ludzkiej mądrości (i marności) kerygmatu krzyża jest popełnieniem tej samej zniewagi, której dopuścili się żołnierze, kiedy zarzucili na ramiona ubiczowanego i obnażonego Jezusa purpurowy płaszcz, a do ręki dali mu namiastkę berła”⁷⁰⁹. Taka postawa, niezależnie od powodów, jest naruszeniem relacji z Bogiem, przejawem nie wejścia w logikę Jego mądrości i zniweczeniem łaski kerygmatu.

2.3.2.3. Wygładzanie przekazu ze względu na odbiorcę

Zagrożeniem dla kerygmatu, na jakie wskazuje o. Raniero, jest postawa głoszącego, w której obawia się on, aby głoszeniem nikogo nie urazić lub, by przekaz przez jakieś czynniki kulturowe nie został źle zrozumiany⁷¹⁰. Bowiem kerygmat jako głoszenie autorytatywne

⁷⁰⁹ R. Cantalamessa, *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007, s. 65.

⁷¹⁰ Przez złe zrozumienie kerygmatu, Cantalamessa określa zagrożenie wygładzania, czyli dostosowania treści kerygmatu ze względu na specyficzny kontekst, w którym ma on być głoszony. Jest to wypaczenie zasady

oznajmia prawdę o Bogu i człowieku, a częścią tej prawdy są rzeczywistości, które odbiorcy często negują lub odrzucają. Niezrozumienie istoty przekazu, a także brak jego osobistego przeżycia, a więc niewłaściwa postawa wobec kerygmatu i jego treści, może rodzić niepewność w jaki sposób mówić, na przykład o grzechu i jego skutkach w życiu ludzi oraz o cenie zbawienia jaką była śmierć Jezusa Chrystusa. Dodatkowo czy łączyć ją z grzechem indywidualnego człowieka i jego odpowiedzialnością za to wydarzenie. Taka kwestia, jak wskazuje włoski kapucyn, wysuwana jest względem środowiska żydowskiego, wobec głoszenia kerygmatu czy modlitwy o nawrócenie⁷¹¹.

Takie wątpliwości, związane z troską, aby nikogo nie urazić bądź nie sprawić wrażenia oskarżania człowieka, a także, by głoszenie kerygmatu nie rodziło żadnych podziałów (na tle religijnym, narodowościowym czy kulturowym), prowadzą do unikania jasnego i czytelnego głoszenia tego przesłania. Konsekwentnie należało by unikać głoszenia kerygmatu, albo chociaż jego fragmentów, zwłaszcza związanych z odpowiedzialnością za grzech i jego skutki, aby nie zniechęcać nikogo do wiary w Boga. Tym samym postawa lęku, obawy, a także zabiegania o pewną poprawność polityczną przekłada się od razu na zmiany treściowe i wypaczenie samego kerygmatu. Zagrożenie pastoralne nie pozostaje bez wpływu na jego wymiar dogmatyczny.

Przekonanie, że usunięcie kwestii grzechu i odpowiedzialności wolnego człowieka za swoje czyny nie zniweczy orędzia kerygmatu, a uczyni go bardziej przyjmowanym i skutecznym jest mylna. Bez ogłoszenia rzeczywistości grzechu, człowiek nie może zrozumieć swojego życia i oddalenia od Boga, co więcej, nie dostrzegając przyczyny i nie rozpoznając swego stanu faktycznego nie otworzy się na rzeczywistość zbawienia. A to ona jest urzeczywistniającą się historiozbowczo treścią pierwszego przepowiadania. Nie stanie się ona jego udziałem bez uprzedniego uznania swojej winy i odpowiedzialności. Nie może być mowy o potrzebie Zbawiciela tam, gdzie nie ma świadomości grzechu. Dlatego dostosowywanie głoszenia do pewnej poprawności politycznej i dobrego samopoczucia słuchaczy naznaczone jest zawsze fałszywą troską o jedność czy dobro odbiorców, gdyż koncentruje się tylko na wymiarze chwilowego odczucia, a nie sięga wymiaru eschatologicznego.

Założenie, że przepowiadanie Dobrej Nowiny może kogoś urazić, albo zniechęcić jest wyrazem niewłaściwego zrozumienia istoty Ewangelii. Jak przypomina o. Raniero: „najstarsze sformułowanie misterium paschalnego: kerygmat (...) nie wymienia nigdy Żydów jako przyczyny śmierci Chrystusa, lecz przeciwnie – mówi o «naszych grzechach»: «Chrystus umarł za nasze grzechy i został wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia» (por. Rz

inkulturacji, w której chodzi o dostosowanie formy i sposobu przekazu, nigdy treści. Ich zmiana jest zagrożeniem dogmatycznym kerygmatu, mającym swoje źródło w niewłaściwej postawie keryksa.

⁷¹¹ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 83.

4,25; 1 Kor 15,3). Również symbole wiary, które wzmiankują o Poncjuszu Piłacie, mówiąc o ukrzyżowaniu i śmierci Chrystusa, nie wspominają nic na temat Żydów. Z pewnością niektórzy przywódcy żydowscy odegrali aktywną rolę w skazaniu Jezusa na śmierć (...). Ich wkład jednak stanowił zaledwie przyczynę materialną. Jeśli bowiem podkreśla się te konkretne okoliczności, przypisując im znaczenie nie tylko historyczne, ale również teologiczne, wtedy nie traci się z oczu powszechnego i kosmicznego znaczenia śmierci Chrystusa. Czyniąc to, nie banalizuje się także dramatyizmu odkupienia, czyniąc zeń efektu przypadkowych okoliczności. «On bowiem – pisze św. Jan – jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata» (1 J 2,2) Jest ofiarą przebłagalną za grzechy całego świata: także tego człowieka, który o tym nie wie lub który w to nie wierzy»⁷¹².

Teologia kerygmatu nie zmierza nigdy do potępienia. Celem orędzia jest urzeczywistnienie zbawienia i wprowadzenie w nie każdego człowieka oraz ukierunkowanie go na pełnię nadziei w osobowej relacji z Jezusem Chrystusem. On jest ofiarą przebłagalną (por. 1 J 2,2). Warunkiem wejścia w tę relację jest prawda, ale nie skazująca czy oskarżająca, ale miłosierna, ukazująca i uzdalniająca do przemiany. Grzech jako rzeczywistość obiektywna nie może zostać pominięty, ale głosi się go ku nawróceniu, aby ofiara Jezusa nie była daremna. Keryks głosząc Dobrą Nowinę nie czyni się sędzią, ale naśladowując Jezusa świadom jest niewiedzy ludzi (por. Łk 23,34), i za św. Piotrem powtarza: „działaliście w nieświadomości” (por. Dz 3,17). Ta świadomość ludzkiej nieświadomości czyni głoszenie oraz samego głoszącego wolnym od oceniania i oskarżania, a jednocześnie odkrywa, a także potwierdza potrzebę głoszenia kerygmatu. Zaprzestanie głoszenia kerygmatu z lęku przed urażeniem człowieka lub grupy ludzi związane jest z niezrozumieniem istoty kerygmatu i niewłaściwym obrazem Boga, który staje się obecny w trakcie tego szczególnego przepowiadania.

Przykład grzechu i mówienia o nim w kontekście narodu żydowskiego może być rozciągnięty na wszystkich odbiorców. Nikt bowiem nie chce być oskarżany. Taka sytuacja tworzy pewien model postępowania, polegający na dostosowywaniu treści kerygmatu do środowiska słuchaczy. Zasada inkulturacji polegająca na dostosowaniu formy przekazu niezmiennych treści do możliwości i kultury słuchacza ulega zmianie na dostosowanie i zmianie samej treści. I jako taka, jest ona szczególnym pastoralnym i dogmatycznym zagrożeniem kerygmatu.

Poza szeroko analizowaną kwestią grzechu, która najczęściej bywa pomijana lub wygładzana w ramach głoszenia kerygmatu ze względu na odbiorcę, o. Cantalamessa, dużo krócej, mimo to wskazuje na rzeczywistość panowania Jezusa. Jest ona fundamentalną prawdą, jaką przynosi orędzie kerygmatu, a jednak, jak zaznacza włoski kapucyn, na przestrzeni historii

⁷¹² R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 83.

pojawiały się wątpliwości, czy w każdym środowisku powinna być ona głoszona. Powodem takich wątpliwości jest obecność w różnych kulturach podobnych symboli czy figur panowania, które mogłyby wpływać na niewłaściwe zrozumienie przesłania o panowaniu Jezusa Chrystusa. Cantalamessa przytacza przykład takich obaw, jakie wysuwano w kontekście ewangelizacji Azji, gdzie twierdzono, że: „nie ma sensu mówić o Bogu-Człowieku i o Zbawicielu absolutnym, gdzie ten wzorzec łatwo miesza się z wieloma innymi analogicznymi figurami, obecnymi w religiach azjatyckich”⁷¹³. Jednak włoski teolog od razu dodaje, że „również na początku, kiedy chrześcijaństwo stykało się ze światem pogańskim, istniało to niebezpieczeństwo. Jakie rozwiązanie przyjęli apostołowie i ich następcy? Z pewnością nie przemilczania jedynego panowania Chrystusa, ale głośnego przepowiadania go, troszcząc się równocześnie o odróżnianie go od wszelkiego innego: «Jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów – pisze św. Paweł – dla nas istnieje tylko jeden Bóg (...) oraz jeden Pan, Jezus Chrystus» (1 Kor 8,5nn). Fakt, że pogański świat hellenistyczny pełen był postaci «zbawicieli» (...), był dla nich bodźcem. Zresztą, idąc tym śladem, trzeba by zaprzestać głoszenia w Azji również Trójcy Świętej, ponieważ może zostać pomieszana z hinduistyczną Trimurti”⁷¹⁴. Również i w tym przypadku mamy do czynienia z odwróconą zasadą inkulturacji. Aby orędzie o panowaniu Jezusa nie zostało źle zrozumiane lub rozmyte. A wszystko to z obawy o szczególne środowisko odbiorców, podważa się jego słuszność i niezbędność w głoszeniu kerygmatu. Podstawowa prawda o Jezusie jako Panu, zostaje wygładzona lub pominięta, a jej redukcji towarzyszy utrata stojącej za nią rzeczywistości mocy Bożej, zdolnej zbawić człowieka.

2.3.2.4. Zastępowanie go innymi formami pomocy

Istotnym zagrożeniem dla kerygmatu dzisiaj, jest niedostrzeżenie jego przydatności, a wręcz konieczności, w każdych warunkach w jakich znalazł się współczesny człowiek oraz przeniesienie priorytetu z przepowiadania Dobrej Nowiny, na wszelkiego rodzaju działalność dobroczynną i pomoc charytatywną. To oczywiście, że „Kościół jest powołany, by stać przy ukrzyżowanych dzisiaj: ubogich, cierpiących, upokorzonych i poniżonych”⁷¹⁵. Jednak zawężenie pomocy do jednej płaszczyzny, jaką jest pomoc materialna lub wsparcie medyczne czy socjalne, nie jest wystarczające. Jak stwierdza o. Raniero: „to mogą robić wszyscy, także ci, którzy nie znają zmartwychwstania”⁷¹⁶. Każdy człowiek, niezależnie od swojej sytuacji w jakiej się

⁷¹³ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 146-147.

⁷¹⁴ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 146-147.

⁷¹⁵ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 123.

⁷¹⁶ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 123.

znajduje, potrzebuje także łaski i miłosierdzia, potrzebuje spotkać się z Bogiem, który przychodzi do Jego życia i może je realnie przemienić⁷¹⁷.

Zaprzestanie przepowiadania i skoncentrowanie się tylko na działalności charytatywnej jest niezgodne z Ewangelią i postępowaniem samego Jezusa, który „rozmnażał chleby, a jednocześnie także Słowo”⁷¹⁸. Warto także dodać, za Cantalamessą, że „czasami nawet przez trzy dni z rzędu najpierw udzielał Słowa, a następnie troszczył się także o chleby. Nie samym bowiem chlebem żyje ubogi, lecz każdą nadzieją i każdym Słowem, które wychodzi z ust Bożych. Ubodzy mają święte prawo usłyszeć całą Ewangelię, w niepomniejszonym i przystosowanym do wygody wydaniu”⁷¹⁹. Zadaniem Kościoła, na wzór Jezusa, jest więc troska zarówno o głoszenie Dobrej Nowiny, jak i o rzeczywistość materialną.

W swej refleksji dotyczącej ludzkiej biedy o. Raniero wylicza cztery rodzaje ubóstwa⁷²⁰, każdorazowo wskazując głoszenie kerygmatu jako jedną z najważniejszych postaw, jakie można wyświadczyć człowiekowi znajdującemu się w takiej sytuacji. I to zarówno wobec ubóstwa materialnego, a jeszcze bardziej wobec ubóstwa duchowego. Należy to czynić, ponieważ kerygmat i zawarte w nim przesłanie, jak już to wspomniano wielokrotnie, ma moc przemiany życia, a jednym z przejawów tej łaski jest objawianie sensu. Dlatego, jak stwierdza kapucyn, „Kościół musi dawać nadzieję, głosić, że cierpienie nie jest absurdem, ale że ma sens, ponieważ będzie powstanie z martwych. Kościół musi uzasadnić tę nadzieję, która w nim jest (por. 1 P 3,15). To światło poranka wielkanocnego odsłoniło pierwszej wspólnotie chrześcijańskiej sens śmierci Chrystusa bardziej, niż refleksja nad Jego wcześniejszym życiem. Także dzisiaj, tylko w świetle zmartwychwstania Chrystusa i w nadziei naszego, można zrozumieć sens cierpienia i sens śmierci”⁷²¹. Rolą Kościoła jest wielopłaszczyznowa konfrontacja z rzeczywistością biedy i cierpienia człowieka w każdym czasie, która będzie łączyła aspekt duchowy i materialny. Przeniesienie punktu ciężkości z jednego na drugi będzie prowadziło do spotęgowania biedy bądź to duchowej, bądź materialnej. Kerygmat jest orędziem wrywającym z ubóstwa, nadającym sens, przynoszącym zrozumienie i ukierunkowującym na przyszłość. Jako taki, spełnia rolę społeczną, dając duchowe podstawy zakorzenione w łasce Bożej, do przemiany życia doczesnego. Nie alienuje od świata, ale bardziej w nim zakorzenia.

⁷¹⁷ Por. M. Zborowski, *Głoszenie «Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego» jako życie miłosierdziem w teologii kerygmatycznej o. Raniero Cantalamessy*, [w druku].

⁷¹⁸ R. Cantalamessa, *Ubóstwo*, Kraków 2001, s. 31.

⁷¹⁹ R. Cantalamessa, *Ubóstwo*, Kraków 2001, s. 31.

⁷²⁰ Chodzi o ubóstwo materialne negatywne i pozytywne, a także o ubóstwo duchowe, również negatywne i pozytywne.

⁷²¹ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 123.

2.3.2.5. Rezygnacja z głoszenia

Moc kerygmatu objawia się wówczas, gdy jest on proklamowany i gdy pozwala się Jezusowi w Duchu Świętym przenikać serca ludzi. Objawiająca się wówczas łaska jest propozycją, która może być przyjęta albo odrzucona przez odbiorcę. Zgromadzeni w dniu Pięćdziesiątnicy ludzie przejęli się do głębi serca i przyjęli wiarę w Chrystusa (por. Dz 2, 37-41), natomiast, serca słuchaczy Szczepana zawrzały gniewem (por. Dz 7,54) i odrzucili orędzie, mimo że żaden z nich nie był w stanie sprostać Duchowi z natchnienia którego przemawiał (por. Dz 6,10). W jednym i drugim przypadku orędzie było szansą nawrócenia, a łaska zbawienia i aktualizacji misterium paschalnego, możliwością przemiany i spełnienia życia w Bogu.

Nie wnikając w analizę powodów, dlaczego człowiek w swej wolności odrzuca Boga i Jego propozycję zbawienia, należy podkreślić, że najpoważniejszym zagrożeniem pastoralnym w odniesieniu do kerygmatu jest rezygnacja z jego głoszenia. Święty Paweł pisze o tym w liście do Rzymian: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?” (Rz 10,14). Zaniechanie głoszenia należy więc rozumieć jako pozbawienie człowieka szansy na osobowe i egzystencjalne poznanie Boga i uwierzenie w Niego. Teandryczny wymiar pierwszego orędzia sprawia, że łaska zbawienia działająca w kerygmacie i poprzez to orędzie nie zaktualizuje się sama. Domaga się współpracy keryksa i jego woli, aby głosić Dobrą Nowinę o Jezusie umarłym i zmartwychwstałym.

Kerygmat jest skutecznym orędziem zbawczym, a zasiane podczas Jego przepowiadania ziarno Słowa wzrasta w glebie ludzkiego serca. Jest ono żywe i skuteczne (por. Hbr 4,12), a przede wszystkim jest duchem i życiem (por. J 6,63). Rolą keryksa nie jest koncentrowanie się na owocach, ale na przepowiadaniu, czyli na zasiewie Słowa, które potrzebuje współdziałania głoszącego, aby zrealizować swoje posłannictwo. Dlatego o. Cantalamessa podkreśla, że przeszkodą i zagrożeniem dla kerygmatu jest taka postawa głoszącego, w której zaprzestanie on głoszenia tego orędzia. Liczne dotychczas wskazane powody, jak chociażby niewłaściwa relacja wobec Słowa Bożego, brak osobistego doświadczenia skuteczności kerygmatu, nieprzyjęcie drogi mądrości Bożej, nieufność w moc tego orędzia lub niewiara wynikająca z braku osobowej relacji z Bogiem, mogą uzasadniać taką postawę. Jednak wobec osób, które poznały moc kerygmatu i same doświadczyły łaski przemiany życia na drodze proklamowania Ewangelii, w sposób szczególny odnoszą się słowa Jezusa: „Biada wam, uczonym w Prawie, bo wzięliście klucze poznania; samiście nie weszli, a przeszkodziliście tym, którzy wejść chcieli»” (Łk 11,52). Biada tym, którzy znają moc kerygmatu, ale rezygnują z jego głoszenia.

Podsumowując powyższe rozważania dotyczące roli kerygmatu w dobie nowej ewangelizacji, należy z całą pewnością stwierdzić, że jest to orędzie fundamentalne dla wzbudzenia wiary, wprowadzenia w osobową więź z Jezusem Chrystusem i doświadczenia zbawienia. Powrót do tego orędzia oraz jego szczególnie wzmożone zwiastowanie na poszczególnych etapach historii wynika z przemian dokonujących się na świecie. Na podstawie analizy czterech fal ewangelizacji wykazano, że to kontekst głoszenia Ewangelii (czyli świat, w którym żyją odbiorcy przesłania, a także jego charakterystyczny klimat ideowo-kulturowy negatywnie oddziaływujący na kwestie wiary) wpływa na powrót do kerygmatu w sensie ścisłym. Za każdym razem, gdy na horyzoncie działalności Kościoła pojawiają się ludzie niewierzący lub tacy którzy nie doświadczyli w swym życiu łaski zbawienia, priorytetem staje się głoszenie kerygmatu, jako orędzia skutecznego i zbawczego. Żywa wiara rodzi się podczas jego proklamowania, ponieważ orędzie jest mową Boga do człowieka. Ponadto, kontekst świata, w którym ma być głoszona Ewangelia wpływa również na wybór keryksa. Bowiem dla skuteczności pierwszego orędzia nie bez znaczenia jest również to kto będzie zwiastunem Dobrej Nowiny. Selekcja właściwego keryksa, odpowiedniego na dany etap historii zbawienia, powinna być syntezą analizy rzeczywistości i prowadzenia Bożego. Ponadto, każdy keryks winien cechować się i żyć duchowością kerygmatu (co wyrażają paradygmaty „Jezus Panem”, „w Duchu Święty” i bycie świadkiem).

Czwarta fala ewangelizacji, która dokonuje się obecnie, czyli współczesny kontekst głoszenia Ewangelii, charakteryzuje się, według Cantalamessy, tendencją do negowania lub zastępowania Boga i daru Jego zbawienia. Omówione kierunki sekularyzmu, scjentyzmu oraz skrajnego racjonalizmu są egzemplifikacją systemowego jak również ateistycznego działania zmierzającego do wykluczenia wpływu religii na życie człowieka, a także próbą wykazania absurdu hipotezy Boga. W zamian oferują one spełnienie człowieka w kategoriach świeckich i materialnych. Przeprowadzona analiza ukazała, że wpływ owych prądów myślowych na współczesny świat kształtuje drugą jego charakterystyczną cechę, a mianowicie ogromne zagubienie człowieka żyjącego w świecie bez Boga. Obie tendencje są dla Cantalamessy wyzwaniem, które można przezwyciężyć jedynie na drodze zwiastowania orędzia kerygmatu. Ma ono zdolność inkarnacji, czyli wcielenia się w dany kontekst lub sytuację oraz zbawczego jej przeobrażenia.

Tak zarysowana charakterystyka współczesnego wrogo nastawionego, a nawet walczącego z wiarą i Bogiem świata staje się wołaniem o ponowną ewangelizację. Jednak jak wykazano w przeprowadzonej w tym rozdziale analizie, ewangelizacja w szerokim znaczeniu to

całokształt działalności Kościoła, w której wyróżnia się trzy rodzaje: misje *ad gentes*, ewangelizację zwyczajną, czyli duszpasterstwo oraz nową ewangelizację. Jednak ze względu na fakt, że głównymi odbiorcami w czwartej fali ewangelizacji są ludzie ochrzczeni, ale nie trwający w zbawczej relacji z Jezusem i ci, którzy odeszli od Kościoła, właściwą drogą dotarcia do takich odbiorców, spośród wszystkich działań ewangelizacyjnych Kościoła, jest rzeczywistość nowej ewangelizacji. Jej istotę można wyrazić za pomocą siedmiu czynników: nowy kontekst, nowy odbiorca, nowy zapal, nowe metody, nowe środki wyrazu, nowe wymagania względem keryksa oraz nowa treść. Nowa ewangelizacja, której centralnym przesłaniem jest kerygmat w sensie ścisłym, jest właściwą odpowiedzią na współczesne wyzwania negujące wiarę i Boga, a także drogą do ich przewyciężenia. Jeśli sekularyzacja dąży do wyłączenia każdej rzeczywistości spod wpływów religii, to głoszenie kerygmatu jest sprawianiem obecności Bożej oraz przywracaniem świata i ludzi panowaniu Boga.

Dostrzeżenie niezastąpionej roli kerygmatu w dobie nowej ewangelizacji, a także jego znaczenia dla współczesnego człowieka, wiąże się, dla włoskiego teologa, z koniecznością podjęcia refleksji, a także potrzeby odpowiedniego przygotowania do proklamowania tego orędzia. Cantalamessa zarysowuje bowiem kilka czynników, które jego zdaniem mogą być zagrożeniem dogmatycznym i pastoralnym dla skuteczności tego orędzia. Dlatego potrzeba z jednej strony pogłębienia teologicznego, aby nie popełniać błędów chrystologicznych, unikać redukcji wymiaru nadprzyrodzonego i reistycznego traktowania Osoby i roli Ducha Świętego, a także niezgodnego z historią zbawienia i zamysłem Bożym stawiania akcentów w czasie proklamowania misterium paschalnego. Z drugiej zaś strony, zagrożenia pastoralne bardziej niż z nieprzygotowania teologicznego mogą wynikać z niewiary w Boga lub braku doświadczenia skuteczności kerygmatu w swoim życiu, a w związku z tym egzystencjalnym oraz zbawczym niezrozumieniem jego istoty. To właśnie te czynniki wpływają później na dostosowywanie Słowa i mądrości Bożej do siebie, jako przestrzeni, którymi chce się samodzielnie dysponować. To zaś prowadzi do eliminowania i nieuwzględniania mocy nadprzyrodzonej, rozładniania kerygmatu, manipulowania, redukowania, a nawet dostosowywania i wygładzania jego przekazu. Co więcej, niedostrzeżenie przemieniającej i nadającej sens życiu ludzkiemu roli kerygmatu oraz niedoświadczenie ich przez keryksa, skutkuje bardzo często zastępowaniem go innymi formami pomocy, a w końcu całkowitą rezygnacją z jego głoszenia. Reasumując, wszystkie czynniki, które osłabiają przekaz kerygmatu lub blokują działanie łaski są zagrożeniami pierwszego orędzia, a tym samym zagrożeniami nowej ewangelizacji. Zdaniem włoskiego teologa, każdy keryks chcący skutecznie ewangelizować i doprowadzić do zbawczego spotkania z Jezusem Chrystusem we współczesnym świecie powinien ich unikać.

3. Teologiczny wymiar treści kerygmatu

Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie jest centralnym przesłaniem Ewangelii oraz orędziem, które należy głosić wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16,15). W związku z tym nie dziwi fakt, że rzeczywistość soteriologiczna stanowi również główną treść kerygmatu, ale także, co niezmiernie ważne, jest celem pierwszego zwiastowania Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Kerygmat ogłasza zbawienie, ale i urzeczywistnia tę rzeczywistość. Prowadzi do takiego osobowego spotkania z Bogiem, po którym można, jak w przypadku Zacheusza, stwierdzić: „Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu” (Łk 19,9). Dlatego po zapoznaniu się z obecnością i rolą kerygmatu w Kościele na przestrzeni wieków, zaprezentowaną w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, a także po analizie współczesnego kontekstu i ukazaniu niezastąpionej roli pierwszego orędzia w dobie nowej ewangelizacji w rozdziale drugim, w poznawaniu rzeczywistości kerygmatu należy skoncentrować się i wyjaśnić teraz soteriologiczny wymiar treści kerygmatu.

Proklamowana w kerygmacie Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie jest niezmiernie bogatą znaczeniowo rzeczywistością, obejmującą odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie, rozumiane jako przebóstwienie i życie wieczne. Terminy te jak również ich zakresy semantyczne przenikają się wzajemnie, a wyrażane przez nie rzeczywistości pozostają ze sobą w ścisłej relacji. Przysparza to wielu trudności zarówno teoretycznych jak i praktycznych. Skoro bowiem proklamowana jest Dobra Nowina o zbawieniu, to można postawić pytanie, co tak naprawdę się głosi? Co oznacza owo zbawienie? Ponadto, jeśli pierwsze zwiastowanie Ewangelii urzeczywistnia to, co się przepowiada, to jakie zbawienie staje się udziałem odbiorców kerygmatu? Dlatego analiza oraz wyjaśnienie treści teologicznej kerygmatu domaga się w pierwszej kolejności precyzacji na gruncie terminologii soteriologicznej, która pomoże uniknąć problemów dogmatycznych i pastoralnych.

Następnie w analizie tej należy pamiętać o podstawowej strukturze kerygmatu: Jezus umarł za grzesznika i zmartwychwstał (bądź został wskrzeszony) dla jego usprawiedliwienia. W niej, jak zauważa Cantalamessa, „wyraźnie widać dwie płaszczyzny: płaszczyznę historii lub nagicznych faktów «umarł», «wskrzeszony z martwych» oraz płaszczyznę wiary lub znaczenia faktów «za nasze grzechy», «dla naszego usprawiedliwienia». Możemy powiedzieć, że mamy tu do czynienia z płaszczyzną «samą w sobie» i płaszczyzną «dla nas». Dla apostoła obie płaszczyzny są niezbędne do osiągnięcia zbawienia, nie tylko płaszczyzna wiary («dla mnie»), ale również płaszczyzna historyczna. Stwierdza bowiem, że gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, to nasza wiara była by próżna, czyli daremna (por. 1 Kor 15,14), właśnie

dlatego, że to wiara w wydarzenie historyczne albo w interwencję Boga w historii, wydarzenie historyczne jest jej treścią. Zresztą, także płaszczyzna tajemnicy «dla nas» ma swoje korzenie w historii (...) bowiem Jezus już w trakcie ziemskiego życia, zwłaszcza podczas Eucharystii, pokazał, że jest świadomy, iż umiera «za grzechy wielu»⁷²². W ten sposób włoski teolog kreśli kolejny wymóg dotyczący analizy treści teologicznej wydarzeń zbawczych głoszonych w kerygmacie. Z jednej strony zdarzenia te powinny być osadzone w historii, ukazane na podstawie dostępnych badań, dowodów jak również w kontekście historyczno-kulturowym danej epoki, ale jednocześnie nie wolno w nich pomijać wymiaru nadprzyrodzonego. Potrzeba zatem inkarnacyjnego otwarcia na to, co ludzkie i naturalne oraz na to, co boskie i transcendentne. Analiza powinna obejmować zarówno rozum jak i wiarę. Dopiero taka synteza da dostęp do zrozumienia oraz osobowego przyjęcia rzeczywistości zbawienia.

W związku z powyższym, teologiczny wymiar treści kerygmatu o. Raniero Cantalamessa omawia na dwa sposoby. Pierwszym jest dogmatyczno-pastoralna refleksja nad rzeczywistością zbawienia, w której wyjaśnia: pojęcia, zakres tej rzeczywistości, autora zbawienia, przytacza obrazy i porównania, a także ukazuje dwa aspekty – negatywny, którym jest wyzwolenie z grzechu i spod prawa oraz pozytywny, którym jest dar Ducha Świętego (oba są elementami konstytutywnymi zbawienia). W ten sposób precyzuje on rzeczywistość zbawienia, która urzeczywistnia się w trakcie głoszenia kerygmatu. Natomiast drugi sposób eksplikacji polega na pogłębionej, teologiczno-duchowo-egzystencjalnej analizie podstawowych faktów proklamowanych w kerygmacie, czyli wydarzeń męki i śmierci oraz zmartwychwstania Jezusa. Poprzez nie Bóg dokonał zbawienia, z nich wypływa ta łaska. Ponadto ich proklamowanie stwarza obecność zbawienia i czyni ją dostępną dla człowieka. Dlatego nie da się odłączyć refleksji dotyczącej soteriologii od wydarzeń głoszonych w kerygmacie. Trzeba poznać ich istotę, wiedzieć co oznaczają oraz jakich treści i znaczeń są nośnikami. Droga namysłu dogmatycznego powinna być także uzupełniona wskazówkami pastoralnymi podkreślającymi co z wydarzeń śmierci i zmartwychwstania głosić w trakcie proklamowania kerygmatu i w jaki sposób to czynić, aby prowadziły do zbawienia, gdyż jak stwierdza Cantalamessa „jest rzeczą pewną, że również dzisiaj, tak jak to miało miejsce w początkach Kościoła, Ewangelia nie utoruje sobie drogi «mądrością słowa», lecz tajemniczą potęgą krzyża»⁷²³ i łaski wpływającej z misterium paschalnego.

Istniejąca w tekstach o. Cantalamessy charakterystyka teologicznych treści kerygmatu wpływa na złożony z trzech paragrafów układ tego rozdziału. W pierwszym zostanie zaprezentowana refleksja dotycząca rzeczywistości zbawienia, obejmująca teologiczną

⁷²² R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 22.

⁷²³ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 6.

precyzację pojęć: odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie, soteriologię włoskiego teologa oraz ukazanie dwóch aspektów rzeczywistości zbawienia w ich wymiarach dogmatycznym i pastoralnym. To właśnie na podstawie refleksji o aspektach negatywnym i pozytywnym najlepiej widać, że niemożliwym jest oddzielenie zbawienia od wydarzeń chrystologicznych głoszonych w kerygmacie. Bowiem „gdy przyjrzymy się tekstom paschalnym – 1 Kor 5,7-8 i Rz 6,1nn – odkryjemy w nich dwa słowa-klucze, którymi apostoł streszcza konsekwencje wypływające z Paschy Chrystusa: jedno to oczyszczenie, drugim zaś jest nowość. «Wyrzucicie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem». Pierwsza rzecz bardziej bezpośrednio łączy się ze śmiercią Chrystusa, druga zaś z Jego Zmartwychwstaniem. Chrystus został złożony w ofierze: oczyszćcie się! Chrystus powstał z martwych: wkraczajcie w nowe życie! Nie chodzi tu o dwie oddzielne lub przeciwstawne rzeczy, lecz są one ze sobą ściśle związane. Pierwsza prowadzi do drugiej, gdyż nie ma nowego życia bez oczyszczenia z grzechu”⁷²⁴. Nie można więc mówić o zbawieniu, nazwanym w przytoczonym tekście przez Cantalamessę oczyszczeniem i nowym życiem, oraz o doświadczeniu tej rzeczywistości bez wydarzeń paschalnych. Dlatego też w drugim paragrafie przybliżone zostanie misterium męki i śmierci Jezusa obejmujące motywacje Jezusa, zagadnienie cierpienia Syna Bożego, jak i całej Trójcy Świętej. Śmierć Jezusa zostanie zaprezentowana w charakterystycznym dla o. Cantalamessy biblijno-kontekstualnym świetle. Całość zostanie uzupełniona przybliżeniem misterium krzyża oraz jego kerygmaticzną prezentacją, a nadto ukazane zostaną owoce głoszenia śmierci Jezusa. Na koniec omawiania misterium śmierci przedstawione zostanie dogmatyczne i pastoralne znaczenie formuły „za nas”. Natomiast trzeci paragraf traktować będzie o drugim wydarzeniu chrystologicznym głoszonym w kerygmacie, czyli o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Jego pogłębionej prezentacji dokona Cantalamessa ukazując wymiar historyczny, spojrzenie wiary oraz teologiczną refleksję dotyczącą trynitarnego charakteru rezurekcji. Zmartwychwstanie będące fundamentalnym wydarzeniem dla chrześcijaństwa i zbawienia zostanie zanalizowane także pod kątem owoców jego przepowiadania oraz, paralelnie do drugiego paragrafu, dokonana zostanie analiza roli zindywidualizowanego dopowiedzenia „dla mnie”.

Cały rozdział dotyczący treści teologicznych kerygmatu posiada charakterystyczny dla tego orędzia rys dogmatyczno-pastoralny. Natomiast analiza w nim dokonana służy zarówno jako pogłębienie teologiczno-duchowe rzeczywistości soteriologicznej głoszonej w kerygmacie, a także jako praktyczna pomoc w jego przepowiadaniu. W ten sposób Cantalamessa, jako teolog i kaznodzieja, wpisuje się swoją refleksją w rzeczywistość nowej ewangelizacji.

⁷²⁴ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 111.

3.1. Zbawienie

Bóg w swej miłości stworzył człowieka, a później, gdy przez grzech zerwał on komunie ze swoim Stwórcą, nie pozostawił go samemu sobie. Już na kartach księgi Rodzaju zapowiedział dla niego ratunek (por. Rdz 3,15). Ta protoewangelia stała się Ewangelią, gdy nadeszła pełnia czasu i Bóg zesłał swego Syna, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo (por. Ga 4,4-5). Dzieło zbawienia jest więc Bożą inicjatywą i ratunkiem dla człowieka. Dzięki niemu, na nowo, możliwa jest relacja z Bogiem, życie w wolność oraz perspektywa wiecznego szczęścia w niebie. Dlatego też Dobra Nowina o zbawieniu staje się przedmiotem przepowiadania, aby każdy człowiek mógł usłyszeć, przyjąć, uwierzyć, a wierząc mieć życie wieczne (por. J 20,31). Tak rozumiana rzeczywistość dokonanej przez Boga zbawienia, wciąż dostępnego dla człowieka, będzie przedmiotem teologicznej analizy w tym punkcie. Obejmować ona będzie wyjaśnienie pojęć związanych z soteriologią, uniwersalizm zbawczy oraz wynikające z niego zadanie głoszenia Dobrej Nowiny. Ponadto włoski teolog przybliży rzeczywistość zbawienia poprzez obrazy i porównania, jak również zwraca uwagę na postawy jakie człowiek może przyjąć wobec tego daru. Na koniec przedstawia dogmatyczno-pastoralną charakterystykę treści zbawienia, dzieląc ją na dwa aspekty: negatywny i pozytywny.

3.1.1. Teologiczna precyzacja pojęć

Zanim zaprezentowana zostanie rzeczywistość zbawienia, jako głoszonej w kerygmacie Dobrej Nowiny, i jej ujęcie w myśli o. Raniero Cantalamessy należy dokonać niezbędnej precyzacji pojęć związanych z soteriologią. Po pierwsze, należy zauważyć, że do misterium dokonanej przez Jezusa Chrystusa i jego skutków odnosi się wiele terminów takich jak: odkupienie, wykupienie, pojednanie, odrodzenie, pokój, usprawiedliwienie, uświęcenie, uwolnienie, uzdrowienie, darowanie grzechów, wybawienie, nowe stworzenie, nowe życie, chrystoformizacja, przebóstwienie i zbawienie. Po drugie, trzeba zaznaczyć, że te terminy nierzadko przysparzają problemów z powodu braku precyzyjnego wyodrębnienia ich zakresu znaczeniowego, a później konsekwentnego ich stosowania. W efekcie istnieje pokaźna liczba terminów opisujących rzeczywistość zbawienia, których używa się zamiennie, taktując jak synonimy, co jednak nie w każdej konfiguracji jest teologicznie dopuszczalne. W takiej sytuacji, dla teologicznej poprawności i niezbędnej precyzacji, zostanie dokonana eksplikacja trzech podstawowych terminów – odkupienie, usprawiedliwienie oraz zbawienie. Ich wybór znajduje potrójne uzasadnienie: ze względu na ich istotny związek z analizowaną w ramach tej pracy teologią kerygmatu i całym dorobkiem teologicznym o. Cantalamessy, ze względu na wiodącą

rolę tych pojęć w teologii, a także ze względu na to, że porządkują i systematyzują używanie pozostałych terminów soteriologicznych, będąc dla nich swego rodzaju punktem odniesienia. Ponadto analiza ta ma ukazać treść przepowiedania kerygmatycznego w jej teologicznej perspektywie i uzasadnieniu.

3.1.1.1. Odkupienie

Pierwszym określeniem jest odkupienie (hebr. *padah* – wykupić, okupić się, *gaal, hosia*)⁷²⁵, które, w języku hebrajskim, dosłownie opisuje trzy przenikające się wzajemnie rzeczywistości: po pierwsze, kupić coś z powrotem, odzyskać utraconą rzecz lub osobę; po drugie, wynagrodzić komuś za coś lub za kogoś, zadośćuczynić za popełnioną krzywdę czy zło; po trzecie, wyswobodzić, uwolnić od zła lub wyratować przed karą, okazać miłosierdzie. Przełożenie hebrajskiego słowa na język grecki a potem łaciński miało charakter kontekstowy, szukano słów najlepiej oddających jego pierwotne znaczenie (gr. *lytron* – opłata, wykup; *lytrois* – odkupić, wykupić, łac. *redemptio, redimere* – wykupić, spłacić dług, przywrócić prawa). Nie zagłębiając się w meandry analiz językowych, zakres znaczeniowy terminu odkupienie w ogólnym sensie religijnym, bazującym na leksykalnym tłumaczeniu, można wyjaśnić jako odzyskanie człowieka przez Boga, zadośćuczynienie Bogu i wyzwolenie człowieka ze zła.

Przechodząc od językowego i religijnego znaczenia na grunt teologiczny, odkupienie należy odczytywać w kontekście wydarzenia stowrzenia, upadku pierwszych ludzi i podjętej przez Boga próby przywrócenia utraconej komunii. Człowiek stworzony przez Boga, na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26), był niejako „Jego własnością”, Jego dziełem. Jednak obdarzony wolną wolą, w obliczu próby, dokonał wyboru i odwrócił się od Stwórcy. Wybierając nieposłuszeństwo sprowadził na siebie stan niewoli. Zerwał komunię z Bogiem i w jakiejś mierze przestał należeć do Niego, ale także i do samego siebie. Grzech oraz jego skutki są stanem dezintegracji, wyobcowania, niewoli w mocy szatana i zła moralnego, a w konsekwencji zła fizycznego. W tej sytuacji Bóg zapowiedział (por. Rdz 3,15), a później podjął inicjatywę odwrócenia tego stanu i odzyskania swej własności, „swojego człowieka” oraz zadośćuczynienia za zło religijno-moralne wywołane jego odejściem⁷²⁶. Pełna realizacja odkupienia dokonała się w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa. To On stał się „sprawą między Bogiem a ludzkością”, w

⁷²⁵ Zob. H. Witczyk, *Odkupienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 309-311; X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 599-604; W. Łydka, *Odkupienie*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 19-23; A. Ohler, *Odkupienie*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 2016, kol. 870-871.

⁷²⁶ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 729.

Nim Bóg podjął dzieło naprawy, a także odzyskiwania człowieka. Można wręcz stwierdzić, że dzieło odkupienia ma charakter chrystologiczny⁷²⁷.

Odkupienie ściśle łączy się z Jezusem Chrystusem, a wręcz się w Nim uosabia – Jezus dokonał odkupienia. Jednak bardzo szybko powstało pytanie, w jaki sposób i w którym momencie to się wydarzyło. Namysł chrystologiczny związany z tą kwestią zaowocował ukształtowaniem się dwóch tendencji. W pierwszej akcentowano prymat wcielenia, sugerując, że odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa opiera się wyłącznie na strukturze ontycznej, pośredniczącej między Bogiem i człowiekiem. Chrystus odkupił człowieka przez to kim jest. Jego bosko-ludzki byt ukształtował się w wydarzeniu inkarnacyjnym, dlatego można twierdzić, że Chrystus dokonał odkupienia już przez sam fakt wcielenia. Natomiast druga tendencja mówiła o tym, że odkupienie jest aktem, to znaczy konkretnym działaniem podjętym przez Jezusa. W tym ujęciu punkt ciężkości spoczywa więc na wydarzeniach misterium paschalnego – Chrystus dokonał odkupienia poprzez mękę, śmierć, zmartwychwstanie oraz wniebowstąpienie. Należy jednak stwierdzić, że całe życie Jezusa ma charakter redempcyjny⁷²⁸ a wypracowanych odpowiedzi nie należy rozpatrywać przeciwstawnie, lecz komplementarnie. Bowiem odczytywane w całości przynoszą głębsze rozumienie rzeczywistości odkupienia. Można więc za św. Pawłem powiedzieć, że Chrystus jest odkupieniem (por. 1 Kor 1,30), a w związku z tym Jego Osobę i dzieło należy odczytywać w całości oraz harmonii.

Odkupienie to Chrystusowy akt nawiązania na nowo duchowego związku między ludzkością a Bogiem, to przywrócenie osobowej komunii między Stwórcą a stworzeniem. Zostało ono zrealizowane poprzez usunięcie wszelkich przeszkód i stworzenie warunków umożliwiających realizację planów Bożych względem człowieka. Dlatego w odkupieniu dostrzec można dwie grupy owoców. Jedna to usunięcie przeszkód, czyli wyzwolenie z grzechu i wszelkich jego konsekwencji, mocy złego, niewoli upadku duchowego, czy spod władzy ciemności. Odkupienie to dzieło wykupienia, ponownego nabycia przez Boga swoich dzieci, które popadły w niewolę z własnej winy. W drugiej grupie odkupienie oznacza także zmianę egzystencji duchowej, nowego ducha, nową moralność, nowe życie osoby ludzkiej, „jakąś nową egzystencję mistyczną w Chrystusie”⁷²⁹. Dzięki odkupieniu człowiek znowu staje się Boży, powraca do domu Ojca z niewoli i staje się bratem Jezusa. Reasumując, odkupienie jest nie tylko zgładzeniem grzechu oraz jego konsekwencji, wykupieniem z niewoli i zadośćuczynieniem, ale

⁷²⁷ Por. Cz. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 14.

⁷²⁸ Por. KKK 515; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, Poznań 2002, s. 241-242.

⁷²⁹ Cz. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 14.

także nową sytuacją bytową, odrodzeniem egzystencji ludzkiej w Bogu, a także otworzeniem dla człowieka perspektywy zbawienia.

Odkupienie zostało zrealizowane przez Jezusa Chrystusa dwa tysiące lat temu. Jednak istnieje różnica pomiędzy dokonaniem wydarzeniem i jego skutkami, a jego aktualizacją w życiu człowieka wierzącego. Dlatego teologia rozróżnia te aspekty oraz wykazuje, że wydarzenie redempcyjne „jest w swej strukturze dwubiegunowe: jest odkupienie czynne i obiektywne (*redemptio activa et obiectiva*), czyli realne działanie Boże, oraz jest odkupienie bierne i subiektywne (*redemptio passiva et subiectiva*), czyli osobowa, autonomiczna i wolna recepcja odkupieńczego działania Bożego, nawiązanie osobowej i wewnętrznej więzi z Osobą Jezusa Chrystusa”⁷³⁰. Pierwsze z nich realnie się dokonało, otwierając jednocześnie możliwość przyjęcia oraz osobowego korzystania z tej rzeczywistości. Odkupienie obiektywnie urzeczywistniło się i wszystko co z nim związane jest dostępne dla człowieka. Jednak od jego osobowej, wolnej decyzji zależy uczestnictwo w łasce odkupienia⁷³¹. W tej optyce widać jak istotną rolę pełni głoszenie kerygmatu, które jest ogłaszaniem odkupienia w znaczeniu obiektywnym, celem jego aktualizacji w życiu odbiorców. Kerygmat służy osobowemu przyjęciu daru wysłużonego przez Jezusa. Jest łaską wprowadzającą w łaskę odkupienia.

Podsumowując, rzeczywistość odkupienia wiąże się z Osobą i dziełem Jezusa Chrystusa. Obejmuje ona aspekt pozytywny oraz negatywny. Jest wyzwoleniem człowieka z grzechu i jego konsekwencji, a także pełnym zadośćuczynieniem, jak również odrodzeniem człowieka, otwarciem dla niego zbawczej perspektywy. Odkupienie dokonane oczekuje przyjęcia przez człowieka w ramach wolnej, osobowej decyzji, która owocuje aktualizacją rzeczywistości redempcyjnej i jej skutków w życiu człowieka. Przyjęcie odkupienia jest jednocześnie przyjęciem Jezusa Chrystusa.

3.1.1.2. Usprawiedliwienie

Drugim pojęciem, ważnym ze względu na precyzację i zrozumienie szeroko pojętego misterium zbawczego, jest usprawiedliwienie (hebr. *sedeq* – sprawiedliwość, prawość, słuszność; *sedeqah* – zgodność z prawem, dokładność, wierność, a także osiągnięcie triumfu)⁷³². W Starym Testamencie znajdują się trzy podstawowe znaczenia słów utworzonych z rdzenia *sdq*. Pierwsze to sprawiedliwość, prawość i moralność, drugie zgodność z prawem Bożym, wierność i świętość, a

⁷³⁰ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 729.

⁷³¹ Por. K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 250-251.

⁷³² Zob. W. Rakocy, *Usprawiedliwienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1419-1421; X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 1013-1016; W. Łydka, A. Zuberbier, *Usprawiedliwienie*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 338-341; G. Hierzenberger, *Usprawiedliwienie*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 2016, kol. 1367-1371.

trzecie sprzyjanie ze strony Boga⁷³³. Są to więc znaczenia definiujące sprawiedliwość w odniesieniu do przestrzegania praw i zwyczajów. Sprawiedliwy jest to ten, kto żyje zgodnie z normami danego prawa, ludzkiego bądź Bożego. Warto jednak zauważyć, że teologia Starego Testamentu wskazuje też na wierność Boga samemu sobie i wynikającą z tego faktu przychyłność wobec człowieka. Bóg jest sprawiedliwy i jako taki udziela łaski człowiekowi. Starotestamentalne rozumienie sprawiedliwości zostało oddane podobnymi znaczeniowo terminami w języku greckim i łacińskim (gr. *dikaiosyne* – sprawiedliwość; *dikaiosis* – usprawiedliwienie; łac. *iustitia* – sprawiedliwość; *iustificatio* – usprawiedliwienie). Usprawiedliwienie jest więc uczynieniem kogoś sprawiedliwym, a także jest wytłumaczeniem i uniewinnieniem. Może ono być zewnętrzne, polegające na obwieszczeniu tego faktu, jak również, za sprawą łaski i przychyłności Bożej, być wewnętrzną przemianą człowieka.

Teologicznie usprawiedliwienie oznacza realną i osobową łaskę, działanie ze strony Boga na rzecz człowieka. Obejmuje ono przenikające się wymiary: negatywny oraz pozytywny. Bowiem usprawiedliwienie to uniewinnienie człowieka przed sądem Bożym, to odpuszczenie grzechów, zdjęcie groźby kary Bożej. To także przejście, o którym pisał św. Paweł: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). Człowiek usprawiedliwiony ze stanu grzesznika staje się prawdziwie sprawiedliwy w Bogu. Łaska usprawiedliwienia, w wymiarze negatywnym, dokonuje się poprzez otwarcie na Boże działanie i przemianę człowieka. Usprawiedliwienie, w wymiarze pozytywnym, to wprowadzenie na nowo w komunię z Bogiem, ale to także Boża interwencja w celu udoskonalenia moralno-duchowego człowieka oraz uzdolnienia go do wzrastania. Usprawiedliwienie jest łaską podźwignięcia, usuwa obciążenie starego człowieka, a także uzdalnia do stawania się nowym stworzeniem⁷³⁴. Jest uzdolnieniem do życia odkupieniem i zmierzania ku zbawieniu.

Usprawiedliwienie jest realną przemianą, która urzeczywistnia się w człowieku na mocy dzieła odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Jednak nie jest to tylko zewnętrzny akt ogłoszenia człowieka sprawiedliwym, bez uzdolnienia go do zmiany, jak chciał Marcin Luter⁷³⁵. Człowiek realnie doświadcza przemiany, a nie jedynie ogłoszenia, że Bóg patrzy na niego jak na usprawiedliwionego. Taka koncepcja ukazywałaby nieprawdziwy obraz Boga, który nie angażuje się i nie pomaga swojemu stworzeniu, zaś jego miłosierdzie byłoby jedynie niedostrzegającym prawdy spojrzeniem na człowieka. Stanowisko to, jako niezgodne z

⁷³³ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 729.

⁷³⁴ Por. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, Lublin 2012, s. 161.

⁷³⁵ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2012, s. 513-517.

objawieniem i tradycją Kościoła, zostało odrzucone. Usprawiedliwienie jest łaską przemiany wewnętrznej i uzdolnieniem do wzrastania osobowego.

Usprawiedliwienie na gruncie religijnym urzeczywistnia się w relacji osób. A personalny wymiar zawsze zakłada wolną odpowiedź i zaangażowanie obu stron. Dlatego usprawiedliwienie należy rozpatrywać odgórnie, jako Boże działanie usprawiedliwiające człowieka, łaskę, którą Bóg oferuje wychodząc ku człowiekowi, ale także oddolnie, jako ludzkie działanie, polegające na poddaniu się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga. Człowiek w swej wolności wyraża zgodę na ingerencję łaski Bożej przemieniającej i usprawiedliwiającej. Chodzi więc o zauważenie, a także podkreślenie strony subiektywnej, czyli wejścia człowieka w przestrzeń oddziaływania oraz doświadczania łaski usprawiedliwienia. Kwestią sporną w historii, od samego początku chrześcijaństwa, były przeciwstawne postawy w zakresie oddolnego włączenia się człowieka w rzeczywistość usprawiedliwienia. Czy osiąga się je poprzez wiarę czy poprzez uczynki (por. Rz 3,27)? Chodzi oczywiście jedynie o kwestię subiektywności usprawiedliwienia. Obiektywnie jest ona łaską i działaniem Boga, niezależnym w swej istocie od człowieka. W postawionej przez św. Pawła alternatywie, zdecydowanie opowiada się on, a za nim Kościół, za usprawiedliwieniem osiąganym dzięki wierze, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa (Rz 3,28). To wiara jest bramą do rzeczywistości usprawiedliwienia, to ona jest ową aktywnością człowieka. Usprawiedliwienie przyjmuje się odpowiadając wiarą, która wyraża się zgodą na działanie łaski.

Istotnym jest też dopowiedzenie, że wybór i wskazanie wiary, jako mającej wpływ na usprawiedliwienie, nie podważa roli uczynków⁷³⁶. W odniesieniu do nich, należy podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, same uczynki nie czynią człowieka sprawiedliwym, co najwyżej w wymiarze naturalnym, ale na pewno nie nadprzyrodzonym. A po drugie, uczynki mają wynikać z życia wiarą, a więc być świadectwem i przejawem życia usprawiedliwionego. Ich wykonywanie nie jest już tylko działaniem ludzkim, ale teandrycznym, jest odpowiadaniem na łaskę działającą w człowieku. Zatem wskazanie wiary, jako aktywności pozwalającej wejść w rzeczywistość usprawiedliwienia, określa hierarchię i wzajemne odniesienie wiary do uczynków.

Podobnie jak w przypadku odkupienia, również usprawiedliwienie odnosi się do Osoby Jezusa Chrystusa. Przede wszystkim dlatego, że łaska usprawiedliwienia, w porządku historiozbawczym, opiera się na dziele odkupienia dokonanym przez Niego, jak również dlatego, że Jezus sam w sobie jest sprawiedliwością Bożą (por. 1 Kor 1,30). Z Niego wytryskuje źródło uświęcenia i w Nim dostępna jest dla ludzi łaska usprawiedliwienia. On sam jest ucłowieczoną

⁷³⁶ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 110.

sprawiedliwością, uhistorycznioną świętością Boga, osobowym zdarzeniem sprawiedliwości⁷³⁷. Ontologicznie oraz immanentnie Jezus zawsze był i jest święty, sprawiedliwy, czysty – taki też udziela siebie innym. W tej łasce objawia się Jego proegzystencja, toteż w osobowym spotkaniu z Jezusem, człowiek może przyjąć odkupienie, a później doświadczyć usprawiedliwienia. Rolą człowieka jest więc recepcja tej łaski i współpraca z nią w swoim życiu. Chrześcijańska egzystencja polega na poddaniu się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga. Przyjęcie usprawiedliwienia nierozzerwalnie łączy się z przyjęciem Osoby i dzieła Jezusa, oraz zgodą na Jego działanie w życiu człowieka. Głoszenie kerygmatu, sprawiając obecność Bożą, umożliwia spotkanie z Jezusem, zaś ogłaszając wielkie dzieła Boże (por. Dz 2,11) pobudza wolę człowieka do odpowiedzi wiary. Kerygmat jest rzeczywistością, w której może dokonać się usprawiedliwienie człowieka. Ogłasza on łaskę i prowadzi do jej przyjęcia. Tym samym kerygmat staje się początkiem nowej egzystencji chrześcijańskiej⁷³⁸.

Reasumując, usprawiedliwienie jest łaską przemiany istoty, a także otwarciem nowego wymiaru egzystencji człowieka. Obejmuje ona usunięcie obciążenia niesprawiedliwością i grzechem oraz udoskonalenie do życia sprawiedliwością pochodzącą z osobowej relacji z Jezusem Chrystusem. Usprawiedliwienie nie jest tylko zewnętrznym aktem uznania za sprawiedliwego, ale jest nadprzyrodzoną rzeczywistością, realnie i całoosobowo zmieniającą człowieka. Doświadcza on usprawiedliwienia dzięki wierze, to ona jest podstawą jego partycypacji w tej łasce. Jak stwierdza św. Paweł: „człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa” (Rz 3,28). Dzieje się tak dlatego, że życie wiary jest trwaniem w komunii z Jezusem, a jego praktyczna realizacja jest bosko-ludzką współpracą. Życie usprawiedliwieniem to właściwa chrześcijaninowi egzystencja, która prowadzi do pełni zbawienia.

3.1.1.3. Zbawienie

Precyzacja teologiczna wydarzenia soteriologicznego obejmuje także wyjaśnienie terminu zbawienie. Jest on najbardziej ogólnym, syntetycznym i podstawowym pojęciem, a także najczęściej używanym określeniem za pomocą, którego opisuje się rzeczywistość soteriologiczną. Zbawienie wyrażano w Starym Testamencie za pomocą wielu różnych terminów (hebr. *eszer* – szczęście; *tobah* – dobro, pomyślność; *jesza* – czynić wolne pole, wyzwalać z niebezpieczeństwa; *jeszuah* – pomoc Boża, wsparcie, zwycięstwo dane od Boga; *theszuah* – ratunek, pomoc, ocalenie, odsiecz; *szalom* – pokój, pomyślność; *barak* – udzielać

⁷³⁷ Por. Cz. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 24-25.

⁷³⁸ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 31-34.

błogosławieństwa). Znaczne zawężenie semantyczne pojawiło się w języku greckim (gr. *soteria* – zbawienie; gr. *sodzo* – uzdrawiam, ocalam, zbawiam) i łacińskim (łac. *salus* – zbawienie; *salvo* – leczę, ratuję, wyzwalam, zbawiam)⁷³⁹, gdzie zastosowane terminy wyrażają zwykle dwa aspekty. Negatywny, mówiący o ratunku od śmierci, wyratowaniu z choroby czy klęski oraz pozytywny, wskazujący na zachowanie przy życiu, utrzymanie w pożądanym stanie i zabezpieczenie przetrwania.

Słowo zbawienie występowało w hebrajskim języku potocznym, opisując relacje międzyludzkie w wielu kontekstach codzienności. Tym pojęciem nazywano pomoc, ochronę życia, przyjsie z ratunkiem, gdzie zbawicielem był drugi człowiek. Termin zbawienie ma więc swoje naturalne i niezwiązane z rzeczywistością religijną zastosowanie. Dopiero opisywana na kartach Pisma Świętego rzeczywistość zbawienia coraz bardziej koncentruje się na interwencji Boga. Nie jest to już tylko relacja człowiek-człowiek, ale przede wszystkim człowiek-Bóg. Zbawienie zyskuje więc wymiar nadprzyrodzony. Uwidacznia się to już w Starym Testamencie, gdzie ludzkie i naturalne rozumienie zbawienia łączone jest właśnie z mocą i potęgą Jahwe. To Bóg jawi się odtąd jako jedyny Zbawiciel, jedyna życiodajna siła oraz ratunek dla człowieka, w każdej życiowej sytuacji. Objawienie w Starym Przymierzu wskazuje, że Bóg interweniuje w historii, prowadzi naród wybrany, ochrania go, podtrzymuje jego egzystencję, daje mu Prawo i to, co w danej chwili jest niezbędne dla jego przetrwania. Zbawienie jako ratunek dotyczy wybawienia ze zła i grzechu, ale także z niebezpieczeństwa śmierci, bezradności, nieszczęść, kataklizmów, nędzy, niewoli, wrogów. Jahwe wpływa na całą egzystencję ludzką, tylko od Niego należy oczekiwać zbawienia. Czasem zdarza się, że tym, który przynosi zbawienie jest człowiek, jak w przypadku króla Cyrusa (por. Iz 44,28)⁷⁴⁰, ale wówczas jego działanie jest odczytywane jako interwencja Boga, który jako Pan historii może za pośrednictwem dowolnie wybranego człowieka, okazać swoją łaskę. Starotestamentalna wizja zbawienia, choć jest relacją Boga i człowieka oraz wzmiankuje wolność od grzechów, to jednak w zdecydowanej większości rozumiana jest i koncentruje się na interwencjach Boga na rzecz człowieka i jego życia doczesnego. Jest pogłębieniem naturalnego rozumienia zbawienia o wymiar nadprzyrodzony, ale jednocześnie przygotowaniem pod jego duchowe i eschatologiczne rozumienie, objawione na kartach Nowego Testamentu.

Pełnia objawienia dokonana w Jezusie Chrystusie rozwija i poszerza rozumienie rzeczywistości zbawienia. Nowy Testament odkrywa bowiem cztery nowe wymiary

⁷³⁹ Zob. H. Witczyk, *Zbawienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1300-1302; X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 1117-1124; W. Łydka, *Zbawienie*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 410-415; H. Schüngel, *Zbawienie*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 2016, kol. 1474-1477.

⁷⁴⁰ Por. L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 149.

rzeczywistości soteriologicznej. Po pierwsze, zbawienie zyskuje poza wymiarem doczesnym, który także jest obecny, przede wszystkim wymiar duchowy, opisywany dwuaspektowo. Zbawienie to wolność od grzechów, szatana, zła, śmierci oraz bytów duchowych, a także łaska nowego życia, a więc bogactwo trwania w komunii z Bogiem, to jest pokój, radość, odnowienie i życie z Ducha Świętego. A zatem zbawienie to interwencja Boga, nie tylko dotycząca zewnętrznego wymiaru życia człowieka, ale jego wymiaru wewnętrznego, a jeszcze bardziej osobowego. Bóg jest Zbawicielem dającym wolność i zapraszającym osobę ludzką do nowego wymiaru egzystencji. Druga nowość polega na objawieniu uniwersalizmu zbawienia. Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Dar zbawienia jest propozycją dla każdego, nie ma w nim elitarnego zawężania odbiorców do danej grupy czy narodu. Jest to łaska nawiązania komunii z Bogiem, która przemienia człowieka i, jako dar z woli Bożej, jest przeznaczona dla wszystkich. Kolejna nowość to chrystologiczny wymiar rzeczywistości soteriologicznej. Bowiem nowotestamentalnym zbawieniem nazywa się Osobę Jezusa Chrystusa i dzieło, którego dokonał. Samo Jego imię objawia tę tożsamość i misję. To On wchodzi w historię, realizując zadanie zbawienia świata (por. J 3,17) poprzez słowa oraz czyny, a także będąc Zbawicielem (por. Dz 4,12), co zostało ogłoszone już w chwili Jego narodzenia (por. Łk 2,11). Wraz z Jezusem Chrystusem zbawienie zostało upersonifikowane. Jezus to Bóg i Zbawiciel (por. Tt 2,13). Ostatnią nowością, opierającą się na dotychczasowych wskazaniach, jest otwarcie zbawienia na rzeczywistość eschatologiczną. Wolność od grzechów, odnowienie egzystencji ludzkiej wysłużone przez Zbawiciela, którym jest Jezus Chrystus, ma na celu zapoczątkować komunię człowieka z Bogiem trwającą na wieki. Zbawienie nie jest tylko interwencją doczesną, posiadającą ograniczony zakres oddziaływania, ale jest łaską Boga ukierunkowaną na osobowe oraz wieczne spełnienie człowieka w Bogu.

W ujęciu systematycznym, nie analizując szczegółowo wszystkich teorii⁷⁴¹, zbawieniem można nazwać interwencję Bożą, w której dokonuje się uratowanie człowieka, poprzez uwolnienie go od jego grzechów i udzielenie mu łaski Bożego życia, ukierunkowane na wieczne trwanie z Bogiem w komunii osób. To łaska zjednoczenia światów osobowych oraz przebóstwienia natury ludzkiej. Zbawienie jest „pełnią” bytu ludzkiego, jest jego dokończeniem, spełnieniem, a także ukoronowaniem ludzkiej egzystencji personalnej. Jest ono związaniem z bogactwem istnienia Chrystusa, napełnieniem stworzenia samym Bogiem. Zbawienie to udział w

⁷⁴¹ We współczesnej teologii istnieje wiele różnych teorii zbawienia: teoria miłości staurologicznej (P. Tillich), teoria mistycznej kenozy (H.U. von Balthasar), teoria metafizyki możliwego (A. Gesche), teoria omegalizacji personogenetycznej (Cz. Bartnik), teoria obecności (G. O'Collins), czy teoria ustanowienia komunii (G. Greshake). Każda, we właściwy dla siebie sposób, opisuje rzeczywistość zbawienia, akcentując inny aspekt tegoż misterium. Autor jedynie wymienia te poglądy dla całościowej prezentacji teologicznej ponieważ jego celem nie jest dogłębna ich analiza, ale ogólne zaprezentowanie pojęcia zbawienia i zestawienie go z pozostałymi pojęciami występującymi na gruncie soteriologii.

boskiej naturze i pełna komunია z Osobami Bożymi. Taki wymiar zbawienia dostępny jest dzięki Jezusowi Chrystusowi na mocy Jego dzieła dokonanego dla człowieka. Partycypacja w tej rzeczywistości jest łaską udzielaną w relacji do jedyne go Zbawiciela, która domaga się przyjęcia i współpracy. Streszczając, zbawienie ma wymiar personalny, komunijny, chrystologiczny, charytologiczny oraz eschatologiczny. Jego aktualizacja w życiu człowieka dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu, można zatem mówić także o wymiarze pneumatologicznym. Zbawienie to ostateczna forma bytowania nowego stworzenia.

Podsumowując, zbawienie jest pomocą oraz ratunkiem Boga dla człowieka, które obejmuje wymiar doczesny i zwnętrzny, a także wymiar duchowy egzystencji ludzkiej. Każda zbawcza interwencja Boga zmierza do przemiany, jak również nawiązania osobowej relacji, która otwiera przed człowiekiem nieskończoną perspektywę życia. Głosząc w kerygmacie zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa, głosi się, że Bóg może zainterweniować w życie człowieka, w każdej jego przestrzeni, ale przede wszystkim ma moc wyrwać go z niewoli grzechów i dać nowe, przemienione łaską życie. Kerygmat, wprowadzając w relację z jedynym Zbawicielem i aktualizując wydarzenia zbawcze, staje się początkiem drogi ku wieczności. Proklamowanie kerygmatu w dobie nowej ewangelizacji jest narzędziem zbawienia, jest przestrzenią, w której Bóg wychodzi ku człowiekowi, gdzie może dokonać się wszystko to, co nazywa się zbawieniem: spotkanie z Jezusem Chrystusem, Boża interwencja w życie człowieka, udzielenie łaski realnej przemiany życia oraz zaproszenie na drogę relacji i wzrastania w komunii osób, aż do pełnego spełnienia personalnego w Bogu, przebóstwienia, a także udziału w Bożej naturze. Kerygmat jest łaską ogłaszania i urzeczywistniania zbawienia.

3.1.1.4. Wzajemne relacje

Zaprezentowana analiza leksykalno-teologiczna trzech pojęć – odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia – używanych do opisywania rzeczywistości soteriologicznej, przyniosła poznanie ich treści. Jednocześnie wykazała, że nie są one dostatecznie wyodrębnione i nie oznaczają dokładnie tego samego, choć często używane są zamiennie. Łączy je bez wątpienia odniesienie do wydarzeń zbawczych (zwłaszcza misterium paschalnego), a także wymiar chrystologiczny, wiążący je z Osobą i dziełem Jezusa Chrystusa i z Niego czerpiący zbawczą skuteczność, ponadto podwójny aspekt ich struktury (pozytywny i negatywny) oraz egzystencjalne przełożenie na życie człowieka. Jednak te wspólne dla nich elementy nie uprawniają jeszcze do pełnego utożsamienia rzeczywistości opisywanych przez omawiane pojęcia. Celem teologicznej precyzacji zostanie zaprezentowana wzajemna relacja pomiędzy

wspomnianymi pojęciami, która ułatwi także zrozumienie głoszonej w kerygmacie rzeczywistości zbawienia.

Odkupienie, w porównaniu do usprawiedliwienia i zbawienia, jest aktem jednorazowym oraz dokonany. Chronologicznie jest pierwsze wobec pozostałych rzeczywistości soteriologicznych, stwarzając przesłanki do ich urzeczywistnienia, a w konsekwencji do odnowy i przemiany człowieka. Akt ten inicjuje, jak również spełnia sam Bóg – jest to Jego działanie, niezależne od człowieka. To akt miłości uprzedzającej, który w jakiejś mierze wyraża św. Paweł, mówiąc, że Jezus umarł za grzeszników (por. Rz 5,6). Odkupienie to rzeczywistość dokonana, a usprawiedliwienie i zbawienie to proces dokonujący się w człowieku we współpracy z łaską Bożą, możliwy do zaistnienia dzięki wydarzeniu redempcyjnemu. Dzieło odkupienia obiektywnie zmieniło sytuację oraz układ sił duchowych. Jest ono faktem historycznym związanym z Osobą i dziełem Jezusa Chrystusa. W odkupieniu zrealizowało się pokonanie zła i naprawienie stosunków między Bogiem a człowiekiem. Ponadto, stało się ono początkiem procesu pojednania oraz wejścia na drogę odnowienia. Odkupienie jest, więc punktem wyjściowym, dzięki ofierze wyzwolającej z niewoli, a także umożliwiającej powrót do Boga. Jeśli zbawienie jest czymś ostatecznym, eschatologicznym spełnieniem, a usprawiedliwienie procesem dojrzewania duchowego we współpracy z łaską Bożą, to odkupienie jest pierwszym krokiem na tej drodze, jest bólem rodzącej się nadziei, w której już jesteśmy zabawieni (por. Rz 8,24).

Usprawiedliwienie można określić jako główny skutek rzeczywistości odkupienia. Jak pisze św. Paweł, ludzie „dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3,24). Usprawiedliwienie polega na likwidowaniu różnych i ciągłych barier zła, grzechu, śmierci oraz wprowadzaniu na nowo w komunię z Bogiem. Jest to łaska udoskonalająca w wymiarze moralno-duchowym. W człowieku jest to pierwsza konsekwencja wiary w akt odkupienia, akceptacja działania Bożego w stosunku do człowieka i w człowieku. Usprawiedliwienie to spotkanie z Bożą łaską przemieniającą oraz odbudowującą w nas podobieństwo do Boga. Przypomina ono wzrastanie osoby na spotkanie z Bogiem, jest procesem oczyszczania i dojrzewania wewnętrznego. Dokonuje się ono dzięki Bogu zamieszkującemu w człowieku. Usprawiedliwienie jest łaską przemiany egzystencji grzesznej na świętą na drodze wiary, nawrócenia i rozwoju ukierunkowanego na zbawienie, czyli pełne zjednoczenie z Bogiem⁷⁴².

⁷⁴² W życiu duchowym człowieka uświęcanego da się zauważyć cechy lub postawy wynikające z obecności i działania w jego życiu osobowej łaski Bożej. Można wśród nich wyliczyć: wzrastające posłuszeństwo Duchowi Świętemu, heroizm cnót, wewnętrzną jedność i harmonię, szczególne zrozumienie prawd wiary, rozróżnianie duchów, stały stan łączności z Bogiem i poczucie Bożego synostwa, miłość jako dominująca cecha oraz źródło postępowania, wolność, pokój i radość. Należy też dodać, że wewnętrzny dynamizm życia człowieka

Zbawienie to proces osobowego spełnienia człowieka w komunii z Bogiem, obejmujący całość jego egzystencji. Jako takie jest punktem finalnym procesu usprawiedliwienia, a wcześniej przyjęcia daru odkupienia. Bowiem zbawienie, w pełnym tego słowa znaczeniu, powinno być zawsze rozpatrywane w perspektywie wieczności eschatologicznej. I w tym sensie jest ono przedmiotem nadziei. Poza tym, zbawienie jest pojęciem mającym najszerszy zakres znaczeniowy, dlatego można je stosować zamiennie także do rzeczywistości odkupienia i usprawiedliwienia, ale odwrotnie już nie zawsze. Ostatecznie obejmuje ono wszystkie ich treści: zgładzenie grzechów, dar łaski, nową egzystencję, kształtowanie umysłu, woli i działań ludzkich, przyjęcie wiary, nadziei i miłości, dążenie do szczęścia, radość, działanie Boże ingerujące w świat, rekapitulację, budowę Ciała Mistycznego, komunię z Bogiem. Chcąc wprowadzić techniczne uściślenie, można by, więc mówić o zbawieniu w sensie szerokim, czyli takim, w którym wyraża ono te same treści, co rzeczywistość opisywana przez terminy odkupienie i usprawiedliwienie oraz w sensie ścisłym, obejmując swym zakresem jedynie treści właściwe temu terminowi. Zbawienie w sensie ścisłym uwypukla dopełnienie egzystencji ludzkiej, czyli wymiar eschatologiczny. W tym sensie zbawienie jest łaską otwarcia dla człowieka nowych i spełniających go rzeczywistości. Jest to miłość dopełniająca, życie wieczne w szczęśliwości, zjednoczenie światów osobowych, przebóstwienie i pełnia osobowej relacji z Bogiem. Sama istota zbawienia polega na wejściu osoby ludzkiej w wewnątrzsobowe życie Trójcy Świętej. Reasumując, zbawienie w sensie ścisłym to proces, który rozpoczyna się od odkupienia, realizowany jest na drodze usprawiedliwienia, obejmującego aspekt negatywny i pozytywny, prowadząc do pełnego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Natomiast chcąc wyrazić to samo, używając szerokiego pojęcia zbawienia, należałoby stwierdzić, że człowiek przyjmuje zbawienie, doświadcza go i współpracuje z łaską zbawczą oraz stale zmierza do zbawienia.

Dodatkowym rozróżnieniem odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia, poza zakresami znaczeniowymi i ich wzajemnymi relacjami historiozbawczymi, może być ich odniesienie do ekonomii trynitarnej. W rozpatrywaniu tych trzech pojęć soteriologicznych „można, na zasadzie apropiacji, dopatrywać się śladów ekonomii trynitarnej: odkupienie przez ofiarę i zmianę sytuacji stworzenia należałoby przypisywać wcielonemu Synowi Bożemu, usprawiedliwienie Duchowi Świętemu, działającemu przez łaskę oczyszczającą i uświęcającą, a zbawienie *in genere* Bogu Ojcu, który podjął inicjatywę całego procesu zbawczego i dokonuje w nim nowego stworzenia”⁷⁴³. Ma ono jednak charakter teoretyczny, gdyż na zasadzie perychorezy należy

usprawiedliwionego i wzrastającego ku pełni zbawienia charakteryzuje się zmianą w sposobie bytowania, a także działania. A wszystko to za sprawą uświęcającego działania Boga i współpracy człowieka. Zob. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, Lublin 2012, s. 244-247.

⁷⁴³ G. Barth, *Zbawienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1303; por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 734.

stwierdzić, że zbawienie w znaczeniu szerokim, obejmujące łaskę usprawiedliwienia i dar odkupienia, jest w całości działaniem Bożym⁷⁴⁴. W tej linii idą też rozważania Cantalamessy, który w każdym wydarzeniu zbawczym akcentuje jego trynitarny wymiar⁷⁴⁵. Zbawienie jest dziełem Boga w Trójcy Jedynej.

Proklamowana w kerygmacie Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie jest głosem odkupienia, wprowadzeniem w rzeczywistość usprawiedliwienia i rozpoczęciem procesu zbawienia w sensie ścisłym⁷⁴⁶. Nawet najbardziej zwięzła forma przepowiadania pierwszego orędzia „Jezus umarł za nas” i „zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia” wyraźnie zawiera owo rozróżnienie, wskazując zarówno na wymiar redempcyjny, jak i justyfikacyjno-soteriologiczny. Dla porównania, gdy przyjmiemy najszersze znaczeniowo rozumienie pojęcia zbawienie, wówczas pierwsze orędzie jest po prostu zwiastowaniem zbawienia i wprowadzaniem w jego doświadczenie. Z perspektywy odbiorcy skutek jest dokładnie taki sam. Wydawać by się mogło, że nie ma sensu dokonywać, aż tak precyzyjnych i teologicznych dywagacji. Nie jest to jednak do końca prawdą. Na gruncie katolickim kerygmat jest początkiem drogi wiary, która winna się rozwijać oraz wzrastać. Współgra to z soteriologicznym porządkiem i logiką trzy etapowego procesu – od odkupienia, przez usprawiedliwienie do zbawienia. Ogłoszenie zbawienia, bez jego właściwego doprecyzowania, mogłoby sugerować osiągnięcie celu w momencie jego ogłoszenia i przyjęcia przez odbiorcę. Kerygmat byłby w tej sytuacji jednocześnie początkiem i kresem. Nadmienić należy, iż istnieją wspólnoty protestanckie, które uznają wyznanie „Jezusa Panem” za przyjęcie łaski zbawienia oraz gwarant znalezienia się w rzeczywistości wiecznej. Rozróżnienie teologiczne ważne jest także z perspektywy głoszącego kerygmat. Kształtuje ono świadomość keryksa, porządkuje jego

⁷⁴⁴ Perychoreza (gr. *perichóresis*; łac. *circumincessio* – wzajemne udzielanie się przez przechodzenie lub *circuminsessio* – współprzenikanie) to termin oznaczający wzajemne przenikanie się Osób Bożych i wzajemnie Ich zamieszkiwanie w sobie. Biblijną podstawą są słowa wypowiedziane przez Jezusa zapisane głównie przez ewangelistę Jana „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30) oraz „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10,38; 17,21). Natomiast ekonomia Ducha w kwestii perychorezy objawiona została przez św. Pawła, który pisząc do Koryntian stwierdza: „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Po raz pierwszy w teologii termin ten został użyty przez Grzegorza z Nazjanzu w odniesieniu do przenikania się natur w Jezusie. Do Trójcy Świętej zastosował go Jan Damasceński, natomiast dogmatem wiary prawda ta stała się na soborze we Florencji w 1442 roku. Została sformułowana w następujący sposób: „Z powodu tej jedności Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty jest cały w Ojcu, cały w Synu” (*Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 167; KKK 255). Zob. J. Królikowski, *Niektóre aspekty trynitologii współczesnej*, „*Analecta Cracoviensia*” 47 (2015), s. 7–23; E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 192-196; R. Cantalamessa, *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003, s. 13-15.

⁷⁴⁵ Por. R. Cantalamessa, *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003, s. 23-25; R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 118-122.

⁷⁴⁶ W taki sposób, z punktu widzenia dogmatycznego, należy rozumieć określenie „doświadczenie zbawienia”, które często pojawia się w teologii kerygmatu i teologii ewangelizacji. Doświadczyć zbawienia to przyjąć wysłużone przez Jezusa Chrystusa odkupienie i jego skutki, wejść na drogę usprawiedliwienia, rozpocząć proces przemiany i nawrócenia, pozwalając Bogu działać w swym życiu oraz obrać jako cel swojego życia zbawienie w Bogu. W tym znaczeniu określenie to używane jest również w tej pracy.

własne przeżycie kerygmatu, jak również doświadczenie zbawienia (rozumianego szeroko), przyczyniając się w ten sposób do lepszego jego przepowiadania. Właściwe rozróżnienie czyni bowiem głoszenie jaśniejszym i bardziej logicznym, a także daje odpowiednią wizję oraz cel, do którego prowadzi się osoby ewangelizowane. Kerygmat i teologia nie są sprzeczne, a ich współpraca czyni łaskę Bożą obecną w przepowiadaniu, subiektywnie, bardziej owocną. Rozważania dotyczące pojęć i terminów soteriologicznych mają służyć formacji keryksów, oczyszczeniu nieprawdziwych obrazów zbawienia i jego egzystencjalnych implikacji oraz lepszemu zrozumieniu kerygmatu, a także skuteczniejszemu jego zwiastowaniu.

3.1.2. Soteriologia o. Raniero Cantalamessy

W refleksji soteriologicznej o. Raniero Cantalamessa posługuje się wszystkimi omówionymi terminami: odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie, uwzględniając ich biblijne i teologiczne znaczenie oraz zastosowanie w przestrzeni kerygmatu. Jednak zdarzają się teksty, w których opisuje on rzeczywistość soteriologiczną jedynie za pomocą pojęcia zbawienie (w znaczeniu szerokim), będąc świadomym, że „zbawienie objawia się jako wyzwolenie, oświecenie, odkupienie, przebóstwienie”⁷⁴⁷. W takich właśnie przypadkach, dokonana wcześniej analiza pomaga dostrzec, kiedy termin ten jest synonimem dzieła odkupienia lub procesu usprawiedliwienia, a kiedy określa eschatologiczne spełnienie i pełnię osobową w Bogu⁷⁴⁸. Innymi słowy, kiedy oznacza rzeczywistość głoszoną w kerygmacie i tę, do której przyjęcia zaprasza się w czasie jego głoszenia, a także tę, która staje się owocem przyjętego orędzia. Warto również zaznaczyć, że włoski kapucyn zdecydowanie częściej czyni termin zbawienie (w znaczeniu szerokim) synonimem rzeczywistości oddawanej przez pojęcie odkupienie, a prawie w ogóle nie zdarza się to wobec terminu usprawiedliwienie. Dlatego właśnie prezentację soteriologii o. Cantalamessy rozpocznie wyjaśnienie pojęć zbawienia i usprawiedliwienia. W dalszej części tego punktu znajdować się będzie także zagadnienie powszechności zbawienia, jak również jego implikacji związanych z przepowiadaniem Osoby Jezusa Chrystusa, jak również wypracowany przez włoskiego teologa model soteriologiczny oraz obrazy stosowane dla opisanie rzeczywistości soteriologicznej. Całość zakończy biblijno-kontekstualna charakterystyka pięciu postaw, jakie człowiek może przyjąć względem rzeczywistości zbawienia. Synteza myśli soteriologicznej o. Cantalamessy dokonana w tym punkcie będzie bazowała na przeprowadzonej wcześniej analizie językowo-teologicznej i dorobku kaznodziejsko-teologicznym włoskiego teologa.

⁷⁴⁷ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 73.

⁷⁴⁸ Problem ten dotyczy także tłumaczeń z języka oryginalnego, gdzie precyzyjne pojęcie teologiczne bywa oddawane za pomocą innego terminu, mającego szersze znaczenie, niż termin wyjściowy.

3.1.2.1. Terminy

Zbawienie według Cantalamessa „przerasta oczekiwania człowieka, gdyż jest darem bezinteresownym, niespodziewanym działaniem Boga na rzecz człowieka. Zbawieniem, jakiego «ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg, tym, którzy Go miłują» (1 Kor 2,9)”⁷⁴⁹. Jest ono łaską i rzeczywistością osobowej komunii z Bogiem-Trójcą, w którą wprowadza człowieka Jezus Chrystus⁷⁵⁰. Zbawienie to przede wszystkim perspektywa eschatologiczna, w której następuje pełne przeobróżenie człowieka. Przechodząc zaś do szerokiej definicji Cantalamessa stwierdza, że: „zbawienie, którego dokonuje Chrystus, oznacza – od strony negatywnej – uwolnienie od grzechu i od złych mocy, a od pozytywnej – podarowanie nowego życia, wolności dzieci Bożych, Ducha Świętego i nadziei życia wiecznego”⁷⁵¹. Widać, że eksplikacja dokonana przez włoskiego teologa natchodzi się znaczeniowo z rzeczywistością odkupienia i łaską usprawiedliwienia. Ponadto, włoski profesor zauważa, że zbawienie ma wymiar praktyczny, egzystencjalny i doświadczalny. „Dla pierwszych chrześcijan zbawienie nie było tylko prawdą objawioną, w którą należało wierzyć; było rzeczywistością doświadczaną w życiu i radośnie głoszoną w liturgii. Dzięki Słowu Bożemu i sakramentom wierzący byli przekonani, że żyją w tajemnicy zbawienia dokonywanego przez Chrystusa”⁷⁵². Zbawienie jest więc rzeczywistością, która realnie kształtuje życie człowieka, przyjmującego je z wiarą oraz wchodzącego w osobową relację z Jezusem. Zbawienie jest dziełem Boga, ale zawsze domaga się przyjęcia ze strony człowieka. Zależność między aktywnością ludzką, a łaską Bożą włoski teolog tłumaczy w następujący sposób: „nie możemy się zbawić dzięki uczynom, ale nie można się też zbawić bez uczynków. Tym, co nas naprawdę zbawia jest Pascha Chrystusa, czyli Jego ofiara i zmartwychwstanie, lecz Pascha Chrystusa będzie dla nas bezskuteczna, jeśli nie stanie się naszą Paschą. Moralne i ascetyczne zaangażowanie nie jest przyczyną zbawienia, ale musi być jego rezultatem. A zatem nie oczyszczam się z grzechu, aby się zbawić, lecz oczyszczam się z grzechu, ponieważ zostałem zbawiony, ponieważ Chrystus został złożony za moje grzechy”⁷⁵³.

Cantalamessa zauważa, że „tytuł Zbawiciel (*Soter*) przyjął się stosunkowo późno w dziejach Nowego Testamentu, w chwili, kiedy wiara chrześcijańska zetknęła się z kulturą hellenistyczną, gdzie były rozpowszechnione kultury tzw. *soteroi* (...). Ale jego treść pochodzi ze świata judaistycznego i z Biblii. Potwierdzeniem tego jest fakt, że pierwszy tekst, najwcześniejszy w porządku czasowym, w którym odnosi się do Jezusa tytuł Zbawiciela, w

⁷⁴⁹ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 153.

⁷⁵⁰ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 153.

⁷⁵¹ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 73.

⁷⁵² R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 73.

⁷⁵³ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 110.

Nowym Testamencie, mówi o zbawieniu końcowym ciała, co było czymś najbardziej odległym mentalności greckiej: «Jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swojego chwalebego ciała» (Flp 3,20-21)⁷⁵⁴. Mamy tu do czynienia ze zbawieniem rozumianym jako przebóstwienie, a także całkowita przemiana egzystencji ludzkiej na podobieństwo Zmartwychwstałego. Tak rozumiana rzeczywistość soteriologiczna jest zbawieniem w sensie ścisłym, eschatologicznym, czymś zupełnie nieznanym mentalności greckiej. Drugi wymiar tytułu Zbawiciel, ważny dla włoskiego teologa, wskazuje, że „zbawienie, o którym mówi się w przypadku Jezusa, nie jest jedynie wybawieniem od chorób czy niebezpieczeństw życiowych, jak w przypadku wybawiających bóstw hellenistycznych, ale jest przede wszystkim «wybawieniem od grzechu», zbawieniem radykalnym i wiecznym. W ten sposób zostaje wytłumaczone samo imię Jezusa: «Nadasz Mu imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów» (por. Mt 1,21)⁷⁵⁵. W tym przypadku tytuł Zbawiciela obejmuje dzieło odkupienia, zadośćuczynienia i ekspiacji za grzech oraz podkreśla wymiar duchowy dzieła dokonanego przez Jezusa. Na podstawie tych dwóch przykładów widać wyraźnie, że tytuł Zbawiciela, podobnie jak pojęcie zbawienia, ma szeroki zakres znaczeniowy, którym obejmuje zarówno rzeczywistość odkupienia jak i zbawienia w sensie ścisłym. Jezus jest Zbawicielem i z Nim związana jest cała rzeczywistość soteriologiczna.

Warto zwrócić uwagę, że chociaż całe życie Jezusa ma wymiar zbawczy (o czym była już mowa), to Cantalamessa podkreśla w nim trzy szczególne misteria: „wcielenie jest momentem, w którym ukonstytuowała się Osoba Zbawiciela, Boga i człowieka, który będąc człowiekiem, może nas reprezentować i walczyć o nas, a będąc Bogiem, to co robi, posiada wartość nieskończoną i uniwersalną, która umożliwia Mu zbawienie wszystkich, którzy zbliżają się do Niego. Misterium Paschalne jest momentem, którym tak ukonstytuowana Osoba, wypełnia decydujące dzieło zbawienia, niszcząc grzech przez swoją śmierć i odnawiając życie swoim zmartwychwstaniem. W końcu Pięćdziesiątnica jest tym momentem, w którym Duch Święty zstępując na Kościół, a potem w chrzcie na każdego wierzącego, aktualizuje i przekazuje przez wieki odkupienie zrealizowane przez Chrystusa⁷⁵⁶. Te trzy wydarzenia chrystologiczne, nazwane przez mediolańskiego profesora misteriami wiary, w sposób najbardziej wyraźny, objawiają rzeczywistość zbawienia i sposób jego realizacji. Należy też zauważyć, że tworzą spójną całość i bez któregośkolwiek z nich pozostałe nie miałyby racji bytu. Trzy wydarzenia, moment wcielenia, później męka, śmierć i zmartwychwstanie oraz zesłanie przez uwielbionego Chrystusa, Ducha Świętego, razem stanowią rzeczywistość zbawczą, która jest Dobrą Nowiną

⁷⁵⁴ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 129.

⁷⁵⁵ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 130.

⁷⁵⁶ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 89.

proklamowaną, a także urzeczywistniającą się w kerygmacie. Rzeczywistość soteriologiczna wiąże się z wydarzeniem Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa.

Cantalamessa poprzez wyjaśnienie czym jest sprawiedliwość Boża, tłumaczy rzeczywistość usprawiedliwienia. Sprawiedliwość Boża nie oznacza kary, czy zemsty Boga w stosunku do człowieka, przeciwnie, wskazuje na akt poprzez, który Bóg czyni człowieka sprawiedliwym, nie zewnętrznie, ale udzielając łaski jego przemiany od wewnątrz. W ten sposób Cantalamessa definiuje usprawiedliwienie. Jest to działanie Boga, który udziela swej sprawiedliwości człowiekowi⁷⁵⁷. Przy czym, tę sprawiedliwość można też rozumieć, zdaniem włoskiego teologa, jako dobroć Bożą oraz Jego miłość i miłosierdzie. Bóg usprawiedliwia, udzielając swej łaski oraz obdarowując sprawiedliwością. Usprawiedliwienie to dar, łaska i inicjatywa Boga, to absolutnie bezinteresowne działanie dla człowieka i w człowieku. Taka charakterystyka pozwala Cantalamessie porównać tę rzeczywistość soteriologiczną do królestwa Bożego. Jak stwierdza: „to, co Jezus zamyka w wyrażeniu «królestwo Boże» – to znaczy zbawczą inicjatywę Boga, Jego bezinteresowne działanie dla zbawienia człowieka – św. Paweł nazywa «sprawiedliwością Bożą» (...). Chodzi w nich o tę samą podstawową rzeczywistość, o to samo działanie Boże”⁷⁵⁸.

W rzeczywistości usprawiedliwienia Cantalamessa akcentuje prymat łaski, gdyż najpierw objawia się Boże działanie, a dopiero później następuje odpowiedź człowieka. Nigdy odwrotnie. Usprawiedliwienie nie dokonuje się ze względu na zasługi człowieka, ale jest darmowym darem, dlatego też przyjąć go można jedynie decyzją wiary. To ona jest wyrazem zgody na działanie Boga i przejawem nawrócenia, odrzucającym własną sprawiedliwość pochodzącą z Prawa na rzecz sprawiedliwości pochodzącej od Boga (por Rz 10,3). Cantalamessa mocno łączy rzeczywistość usprawiedliwienia z decyzjami wiary i nawrócenia. Tylko poprzez wiarę człowiek doświadcza usprawiedliwienia, czyli dostępuje owoców odkupienia oraz rozpoczyna egzystencję nowego stworzenia w Jezusie Chrystusie. Usprawiedliwienie przez wiarę stanowi początek życia nadprzyrodzonego.

Na koniec, należy podkreślić, że w Jezusie Zbawicielu wypełniają się również zapowiedzi prorockie, w Nim następuje zbawcze odkrycie sensu i jedności. Włoski kaznodzieja uwypukla to stwierdzając, że „o ile przy pomocy profetycznych odniesień oraz słów «chwała ludu Jego, Izraela» Jezus został przedstawiony światu jako linia graniczna spotkania i przejścia między Starym i Nowym Testamentem, o tyle z drugiej strony słowami «światło na oświecenie pogan» został On przedstawiony jako granica spotkania między Izraelem a resztą ludzkości, jako Ten, który zburzy rozdzielający mur i «z dwóch» uczyni «tylko jeden naród» (por. Ef 2,14).

⁷⁵⁷ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 63-65.

⁷⁵⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 66.

Jezus oznajmia zatem przejście nie tylko od starego do nowego, ale również od jednostki do ogółu, od jednego narodu do wszystkich narodów. Jego zbawienie jest «przygotowane wobec wszystkich narodów», ale to przejście dalekie od umniejszania Izraela przyczyni się do jego wzrostu. Istotnie, to właśnie będzie jedynym przywilejem Izraela, że Mesjasz, który jest «jego chwałą», będzie również «światłem na oświecenie pogan». W pewnym sensie można powiedzieć, że chwała Izraela polega na tym, że Chrystus jest światłem pogan. To znaczy, że zbawienie jest powszechne w swoim przeznaczeniu, ale «bierze początek od Żydów» (por. J 4,22)⁷⁵⁹. W Jezusie mają swój kres napięcia dotyczące ludzkości, a także podziałów na Żydów i pogan. W Nim, jako Bogu i człowieku, zbawienie osiąga wymiar powszechny, jednoczący ludzi wszystkich czasów i narodów, jak również łączy całą rzeczywistość stworzoną. Jezus jest Zbawicielem świata i kosmosu.

3.1.2.2. Powszechność zbawcza i głoszenie Jezusa

W związku ze stwierdzeniem powszechności zbawienia w Jezusie Chrystusie i jego wymiaru kosmicznego, rodzi się kolejna kwestia związana z wykładem soteriologicznym, którą podnosi włoski teolog. Chodzi o rozumienie owej powszechności zbawczej dokonanej przez Jezusa i ukazanie głównych linii jej rozwoju. Jak stwierdza Cantalamessa, „refleksja teologiczna nad związkiem pomiędzy Jezusem a zbawieniem dokonała się historycznie w dwóch środowiskach lub w dwóch odrębnych kontekstach: w kontekście eklezjologicznym i w kontekście chrystologicznym. W pierwszym zatroszczono się o ustalenie «kto» jest zbawiony przez Chrystusa; w drugim «co» jest zbawione przez Chrystusa. Wynikiem debaty w pierwszym przypadku była pewność wiary, że Jezus jest Zbawicielem wszystkich ludzi; w drugim, że Jezus jest Zbawicielem całego człowieka: ciała, duszy, woli, wolności, a nawet całego kosmosu i historii. Można powiedzieć, że w pierwszym przypadku potwierdzono rozległość zbawienia, a w drugim jego głębię czy rozmiar. W obydwóch przypadkach refleksja teologiczna skryształizowała się niejako w oczywistą prawdę: «Poza Kościołem nie ma zbawienia» (*Extra Ecclesiam nulla salus*) w pierwszym przypadku, a «To, co nie zostało przyjęte, nie zostało też zbawione» (*Quod non est assumptum non est sanatum*) w drugim⁷⁶⁰. Streszczając zagadnienie powszechności zbawienia w Jezusie Chrystusie, można powiedzieć, że obejmuje ono wszystkich ludzi, całego człowieka i świat. Oba kierunki zostaną pokrótce omówione w oparciu o nauczanie włoskiego teologa.

⁷⁵⁹ R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 67.

⁷⁶⁰ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 131.

Linia eklezjologiczna wskazuje, że to Jezus jest jedynym Zbawicielem oraz Pośrednikiem między Bogiem i wszystkimi ludźmi (por. 1 Tm 2,5). W związku z tym, gdziekolwiek na świecie człowiek doświadcza zbawienia, dokonuje się to zawsze na mocy zasług Jezusa Chrystusa i za Jego osobowym pośrednictwem. Łaska zbawcza ma wymiar chrystologiczny, a przez to również eklezjologiczny. Rola Kościoła określana jest jako „zwyczajna droga zbawienia”⁷⁶¹, zawierająca pełnię środków zbawczych. Jednak w wyniku refleksji teologicznych, uważa się, iż zbawienie może dokonywać się także poza widzialnymi granicami Kościoła, co stwierdza Sobór Watykański II, mówiąc, że „Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia, w sposób Bogu wiadomy (*modo Deo cognito*), do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”⁷⁶². W taki sposób interpretowana jest obecnie starożytna zasada *extra Ecclesia nulla salus*, odnosząca zbawienie do Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, a także mistycznie związanego z Nim Kościoła, którego jest Głową (por. Ef 4, 15-16; Kol 2,19). Wymiar eklezjologiczny jest rozumiany jako niewykluczający tych, którzy pozostają poza widzialnymi granicami Kościoła i nie wyznają wiary chrześcijańskiej. Bowiem tam, gdzie dokonuje się zbawienie, działa Jezus Chrystus w mocy Ducha Świętego, tam też uobecnia się Jego Mistyczne Ciało. Kierunek ten w teologii nazywany jest inkluzywizmem⁷⁶³.

Zasadne jest według Cantalamessy nauczanie Kościoła wskazujące na Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela wszystkich ludzi, jak również udział Kościoła w kwestiach zbawienia, tylko na podstawie odkrycia, a także przyjęcia prawdy chrystologicznej. Jezus Chrystus to prawdziwy człowiek i prawdziwy Bóg. To jedna Osoba boska. Na tym fundamencie chrystologicznym opiera się uniwersalność oraz absolutność dzieła zbawienia. Dlatego jakkolwiek próba dezintegracji albo relatywizowania Osoby Jezusa Chrystusa wpływa na kwestie soteriologiczne i eklezjologiczne. Cantalamessa przytacza w tym kontekście trzy teorie funkcjonujące w przestrzeni pluralizmu religijnego, w których uznaje się rolę zbawczą innych religii, niezależną

⁷⁶¹ Por. RMi 55.

⁷⁶² Por. KDK 22.

⁷⁶³ Inkluzywizm – to katolickie stanowisko teologiczno-religijne, które przyznaje religiom pozachrześcijańskim posiadanie elementów zbawczych na podstawie powszechnej zbawczej woli Boga (por. 1 Tm 2,3-5), z jednoczesnym podkreśleniem tego, że Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem zbawienia, co oznacza, że chrześcijaństwo jest religią wyjątkową i dopełnia wszystkie istniejące religie. Inkluzywizm nie zgadza się z poglądami ekskluzywistów i pluralistycznymi teoriami religii. Według inkluzywizmu poza Jezusem Chrystusem nie ma innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni (por. Dz 4,12) i jeśli ktoś doświadcza rzeczywistości soteriologicznej, nawet poza widzialnymi granicami Kościoła, dokonuje się to na mocy zasług Jezusa Chrystusa i w mocy Ducha Świętego, Dokonawcy zbawienia. Inkluzywizm suponuje, że jeśli gdzieś dokonuje się zbawienie człowieka, tam jest Chrystus, a razem z Nim Jego Mistyczne Ciało jakim jest Kościół. Por. I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 204-210; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 498-500. Pogląd inkluzywistyczny znajdziemy także w dokumencie watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Chrześcijaństwo a religie” (zob. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religion_pl.html) [dostęp: 2.06.2018].

od Jezusa i Jego dzieła. Pierwszą z nich jest teoria wyższości chrześcijaństwa, mówiąca, że jest ono jedynie bardziej zaawansowanym historycznie wyrazem prawdy, które inne religie z czasem także osiągną. Jest to różnica stopnia odkrycia ekonomii Bożej i wynikającej z niej rozwoju, ale nie jakości. Prawdy obecne w innych religiach nie są w żaden sposób odniesione czy przyporządkowane do Jezusa, bo mogą rozwinąć się niezależnie od Niego. W tej koncepcji Jezus jest najwyższym i najdoskonalszym objawieniem Boga, ale nie Bogiem, dlatego nie traktuje się dzieła zbawienia dokonanego przez Niego jako jedynego, prawdziwego i absolutnie uniwersalnego. W tej teorii przyznaje się rolę zbawcą innym rzeczywistością religijnym, ponieważ wcześniej zanegowano bóstwo Jezusa. W konsekwencji doszło do zrelatywizowania kwestii soteriologicznych, które są zależne od objawienia, stopnia jego odczytania i rozwoju religii⁷⁶⁴. Inna tendencja mówi o wyższości objawieniowej Logosu w stosunku do Chrystusa. W jej świetle „wszystkie religie, łącznie z chrześcijaństwem dążą ku bezwzględności Słowa Bożego, które na różne sposoby i według różnych bogactw usiłuje wyrazić się w dziejach ludzkich”⁷⁶⁵. W tej perspektywie, zbawienie jest złączone ze Słowem Przedwiecznym, a nie Jego wyrazami historycznymi. Jezus Chrystus nie jest więc, i nie może być, uniwersalnym i absolutnym Zbawicielem świata, będąc jednym z wielu sposobów manifestowania się Logosu w dziejach. Co więcej, związanie zbawienia jedynie ze Słowem Przedwiecznym stawia pod znakiem zapytania udział w zbawieniu natury ludzkiej, w myśl zasady *quod non est assumptum non est sanatum*. Nestoriańskie wprowadzenie dezintegracji w ramach Osoby Jezusa podważa więc roszczenia absolutności zbawczej Jezusa Chrystusa, poddaje w wątpliwość przebóstwienie natury ludzkiej oraz rozmywa wyjątkowość chrześcijaństwa. Na końcu, Cantalamessa przytacza kontekst azjatycki, w którym proponuje się bardziej skoncentrowanie na chrystopraksji, niż na chrystologii. Ta próba polega na przeciwstawianiu ontologii i soteriologii, czyli istoty a działania Jezusa. Nie dostrzegając, że skuteczność praksji jest pochodną tego, kim jest Jezus *in se*. Poza tym, takie ujęcie jest, zdaniem włoskiego teologa, próbą ograniczenia całego dyskursu religijno-zbawczego jedynie do rzeczywistości naturalnych. Soteriologię sprowadza się do socjologii, a redukcjonizm ten pozwala zająć się jedynie działaniami, funkcjami, przebiegiem, a nie istotą rzeczywistości zbawienia. W związku z tym również azjatycki model dezawuuje rzeczywistość soteriologiczną, deprecjonując Osobę Jezusa oraz chcąc oderwać Jego działania od Jego samego. Bez odkrycia prawdy chrystologicznej zbawienie będzie pozbawione wymiaru nadprzyrodzonego.

⁷⁶⁴ Por. I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 260-267.

⁷⁶⁵ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 140.

Dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa Chrystusa obejmuje nie tylko wszystkich ludzi, ale także całego człowieka. Dlatego drugi kontekst, o którym wspomina Cantalamessa, to linia chrystologiczna koncentrująca się na tym „co” zostało zbawione, a więc na głębi rzeczywistości zbawienia. Obejmuje ona wymiar antropologiczny i kosmiczny. Ten pierwszy, rozwijał się w przeszłości w trzech sukcesywnych fazach. Najpierw pod wpływem gnostyków i doketów przyjęto, że Jezus przyjął prawdziwe ludzkie ciało, jak również, że dokonał zbawienia człowieka w ciele (*caro salutis cardo*). Na tej podstawie uznano, że chrześcijańskie zbawienie nie jest „od ciała”, ale jest także zbawieniem „ciała”, czyli przedmiotem uczestniczącym w zbawieniu. Druga faza wiązała się z herezją Apolinarego kwestionującego istnienie duszy i rozumu ludzkiego w ramach człowieczeństwa Jezusa. Skoro rozum ludzki jest ułomny, to, według teologa z Laodycei, Chrystus nie mógł przyjąć rozumu, aby na tak niepewnym fundamencie oprzeć sprawę zbawienia świata. Odpowiedzią na tak skrajne poglądy było opracowanie funkcjonującej do dziś zasady, która jest wręcz paradygmatem jeśli chodzi o przedmiot zbawienia, brzmiącej *quod non est assumptum non est sanatum*. Jej autor, Grzegorz z Nazjanzu, dowodzi, że wszystko w człowieku, zwłaszcza to, co wykroczyło przeciwko Bogu, potrzebuje zbawienia. A to, co potrzebuje zbawienia zostało przyjęte przez Jezusa Chrystusa. Dlatego przedmiotem zbawienia jest również rozum człowieka. Ostatnia faza natomiast, związana jest z herezją monoteletów, w której negowano, w ramach Osoby Chrystusa, istnienie wolnej woli różnej od Boskiej. Kwestionując przez to, po raz kolejny, pełnię człowieczeństwa i ludzkiej natury wcielonego Syna Bożego. Jednak i w tym przypadku zastosowanie znajduje reguła św. Grzegorza, mówiąca, że wszystko co ma być zbawione, zostało przyjęte przez Jezusa. Przez to, zbawienie osiąga najgłębszy punkt w człowieku, jego wolną wolę. Uzdrowienie dociera tam, gdzie dokonał się grzech, czyli w przestrzeni wolności i decydowania, w której pierwotnie okazuje się nieposłuszeństwo samemu Bogu. Dlatego Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa z jednej strony objawia prawdziwe oblicze ludzkiej wolności, a z drugiej, czynią ją przedmiotem zbawienia. Reasumując, zbawienie w wymiarze antropologicznym obejmuje ciało, duszę, rozum, wolną wolę, czyli całego człowieka.

Wyszczególnione dotąd aspekty człowieczeństwa zostały odkryte i nazwane już w kontekście sporów chrystologicznych w okresie starożytnym. Jednak zdaniem o. Cantalamessy każda rzeczywistość właściwa naturze ludzkiej, nawet jeśli nieznaną w dawnych wiekach, objęta jest zbawczym działaniem Chrystusa. Potwierdza to także zasada św. Grzegorza z Nazjanzu – „to co nie zostało przyjęte, nie zostało uzdrowione”. Włoski teolog zwraca na to uwagę, gdyż, jak wskazuje, współcześnie wraz z rozwojem nauki, odkrywane są kolejne sfery człowieka. Ma on na myśli przede wszystkim, odkrytą stosunkowo niedawno, podświadomość ludzką. Również ona objęta jest zbawczą recepcją, która dokonała się w Osobie Jezusa Chrystusa, gdyż także On

„przeżywał swoją podświadomość, ponieważ «był człowiekiem podobnym do nas we wszystkim, oprócz grzechu», a podświadomość nie jest grzechem”⁷⁶⁶ i przynależy do natury ludzkiej. Jednakże włoski teolog dodaje w tym kontekście jeszcze jedną ważną przesłankę, stwierdzając, że „światło, jakie tajemnica Chrystusa rzuca w ten ciemny i niepokojący obszar naszej egzystencji, jakim jest podświadomość, nie ogranicza się jedynie do prostego faktu, że ją przyjął i jej doświadczył, choć i to oznacza już wiele. On pomaga nam zejść bez lęków również w to nasze «podziemie», by rozproszyć urojenia i niepokoje, również z niego uczynić materię ofiary, okazję wzrastania w prawdzie i wolności”⁷⁶⁷. Zbawienie podświadomości w Jezusie Chrystusie to solidarność z człowiekiem, jak również odkupienie tej przestrzeni, czyli uwolnienie od grzechów i wpływów zła, personalistyczne odkrywanie, przeżywanie i uzdrawianie tej sfery⁷⁶⁸, a także właściwe człowiekowi wzrastającemu w wierze, świadome łączenie tej rzeczywistości z ofiarą Chrystusa. Podświadomość staje się kolejną po ciele, rozumie i wolnej woli rzeczywistością antropologiczną, która jest przedmiotem zbawienia, ale jednocześnie może służyć pełni zbawienia oraz świętości człowieka.

Poza wymiarem antropologicznym, włoski teolog wskazuje także na wymiar kosmiczny zbawienia, rozszerzając w ten sposób horyzont na historię i cały wszechświat. Zdaniem o. Raniero „Chrystus bierze na siebie całą historię, aby doprowadzić ją do tego celu, dla którego była pierwotnie przeznaczona, czyli do komunii z Bogiem”⁷⁶⁹. Nie jest to jednak wizja apokatastazy, zakładająca z góry przewidziany skutek. Chodzi bardziej o osobową współpracę Boga z człowiekiem i jego wolną wolą. W personalnej relacji Bóg nasycza oraz przemienia rzeczywistość historii. Dlatego z jednej strony jest ona obszarem, w którym dokonuje się zbawienie, a jednocześnie z drugiej jest rozjaśniana blaskiem rzeczywistości soteriologicznej stając się jej uczestniczką. Jezus jest Zbawicielem i Panem historii, do Niego należy czas i wieki⁷⁷⁰, Jemu one podlegają, On je odkupił i przemienia, prowadząc do eschatologicznej pełni. Takie skonkretyzowanie przedmiotu zbawienia staje się punktem wyjścia do wskazania na cały świat stworzony. Skoro historia i dzieje to również kosmos przeniknięty i ogarnięty Bożym działaniem jawi się jako przedmiot zbawienia. „Wszystko od Niego w całości otrzymuje życie i przezeń jest podtrzymywane: pojedyncze stworzenia jako jednostki i wszechświat stworzony jako całość”⁷⁷¹. Chrystologiczne dzieło zbawienia obejmuje swym uświęcającym działaniem także świat i wszystko co się na nim znajduje. Co więcej, jak stwierdza św. Paweł, „wszystko w

⁷⁶⁶ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 164.

⁷⁶⁷ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 164.

⁷⁶⁸ Dla Cantalamessy zbawcze oddziaływanie łaski nie wyklucza odwoływania się do medycyny i korzystania z jej narzędzi dla dobra człowieka. Działanie łaski może samoistnie rozwiązać liczne problemy psychiczne człowieka, ale bardzo często, droga uzdrowienia jest drogą współpracy ze specjalistami.

⁷⁶⁹ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 162.

⁷⁷⁰ Por. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 152.

⁷⁷¹ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 162.

Nim ma istnienie” (Kol 1,17b). Szczególnym wymiarem tej perspektywy jest dla włoskiego teologa Eucharystia. Jest ona rzeczywistą obecnością Chrystusa w świecie oraz elementem kluczowym, który pozwala łączyć z Chrystusem cały świat, jak również go przeobrażać. Wymiar kosmiczny obejmuje więc odkupienie czasu i świata, a także prowadzenie go ku wiecznej przemianie. We współczesnej refleksji teologicznej, wychodzącej naprzeciw rozwojowi nauk, znaczące miejsce odgrywać będzie zaangażowanie chrześcijan w dzieło przemiany świata. Znajdzie ono swój wyraz na gruncie ekologii, ochrony przyrody, rozwijających się możliwości biotechnologicznych, podboju kosmosu, a więc nie tylko w pamięci o uczestnictwie świata w rzeczywistości zbawienia, ale także w konkretnych działaniach wobec materii, ze względu na ten fakt⁷⁷².

Podsumowując, w wymiarze kosmicznym zbawienia, Cantalamessa zauważa że „znaczenie powszechne i kosmiczne, jakie za Biblią my, chrześcijanie, przypisujemy Jezusowi Chrystusowi, nie jest amplifikacją retoryczną czy żądaniem arbitralnym lub maksymalistycznym. Nie jest konieczną konsekwencją centralnego punktu naszej wiary, czyli tego, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym i Bogiem. Przypisywanie Chrystusowi świata jako pola działania, nie jest zaszczytaniem Chrystusa, ale zaszczytem dla świata”⁷⁷³. Analogicznie, odnosi się to także do wymiaru antropologicznego. Obecność Jezusa i relacja z Nim ubogaca, spełnia i prowadzi do pleromizacji osobowej człowieka. Dokonuje się to na drodze wolności oraz pełnej afirmacji osoby. Powszechność zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa jest łaską odkupienia, uświęcenia, jak również zaproszeniem do pełni zbawienia wszystkich ludzi i całego człowieka. Obejmuje też, w jakiejś mierze, cały świat. Zarówno wymiar eklezjologiczny, wskazujący kto został zbawiony, jak i wymiar chrystologiczny, koncentrujący się na tym co zostało zbawione, wiążą rzeczywistość soteriologiczną z osobą Jezusa Chrystusa. Gdziekolwiek na świecie aktualizuje się łaska zbawienia dzieje się to w odniesieniu do jedyne Zbawiciela i ktokolwiek jej doświadcza korzysta z dzieła przez Niego dokonanego.

Z pewnością bezwzględne i powszechne znaczenia zbawczego Osoby Chrystusa⁷⁷⁴, zrodziło się chrześcijańskie poczucie odpowiedzialności za innych ludzi oraz troska o ich

⁷⁷² Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 166; Zob. C. Naumowicz, *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7 (2009) 1, s. 221-233.

⁷⁷³ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 168.

⁷⁷⁴ Jedyne pośrednictwo i powszechność zbawienia w Jezusie Chrystusie jest wyrażone wprost w wielu miejscach Pisma Świętego: „Odpowiedział mu Jezus: «Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie» (J 14,6); „A oto znów przemówił do nich Jezus tymi słowami: «Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia»” (J 8,12); „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni»” (Dz 4,12); „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6); „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” (1 Tm 2,5).

zbawienie, wyrażająca się zapalem misyjnym i zwiastowaniem Ewangelii, nawet za cenę własnego życia. Bowiem odkrycie, a także przyjęcie z wiarą, że Chrystus jest najwyższą, ostateczną i normatywną propozycją zbawienia, jaką Bóg przedstawia światu, nierozdzielnie łączy się z uznaniem, że wszyscy ludzie mają potrzebę i prawo do korzystania z tego daru zbawienia⁷⁷⁵. Z tego powodu należy głosić Ewangelię *ubicumque et semper*, z najgłębszą motywacją jaką jest pragnienie dzielenia z innymi tego niezmiernego daru, jakim jest dla świata Chrystus i dokonane przez niego zbawienie⁷⁷⁶. To pragnienie jest owocem osobowego, przemieniającego życie spotkania z Jezusem. Dlatego przepowiadanie kerygmatu, działalność ewangelizacyjna i misje nie są dla teoretyków wiary. „Biada mi gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16) może prawdziwie powiedzieć jedynie ten, który sam doświadczył jej zbawczej mocy w swym życiu. Przyjęcie kerygmatu uzdalnia oraz prowadzi do jego przepowiadania. To przekonanie znajduje swoje potwierdzenie w nauczaniu włoskiego teologa, który nieustannie wskazuje, że nie da się połączyć prawdziwej i osobowej wiary z postawą zachowywania jej dla siebie. „Skoro Chrystus jest światłem dla pogan, kim jesteśmy my, umieszczając to światło «pod korcem»?”⁷⁷⁷. Zwłaszcza, gdy liczba osób nieznających Chrystusa stale wzrasta⁷⁷⁸. Dlatego wciąż aktualny „pozostaje ostatni nakaz Chrystusa: «Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!» (Mk 16,15). Nadal też pozostaje otwarta misja *ad gentes*, która nie miałaby racji istnienia, gdyby Ewangelia nie była przeznaczona dla wszystkich narodów”⁷⁷⁹. Chrystus oddał życie z miłości do wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zostali stworzeni przez Jego Ojca i są Jego braćmi. Nie czyni żadnych różnic, a Jego zbawcza ofiara jest uniwersalna⁷⁸⁰. Powszechny zakres dzieła zbawczego dokonanego przez Jezusa jest podstawą do przepowiadania Go całemu światu oraz wszystkim ludziom⁷⁸¹. Jedyność, powszechność i bezsporność odkupienia dokonanego przez Chrystusa jest samym sercem kerygmatu⁷⁸².

Włoski teolog czyni też ważne dopowiedzenie, wskazując, że świadomość chrześcijan dotycząca absolutnej wyjątkowości, uniwersalizmu zbawczego i jedyne go pośrednictwa Jezusa Chrystusa jest stale poddawana w wątpliwość i „zaczyna się kruszyć”. Według niego „są osoby, które pytają same siebie, czy Chrystus jest rzeczywiście jedyną Drogą prowadzącą do Boga, czy jest rzeczą konieczną otwarte głoszenie Chrystusa i czy nie wystarczy popierać wartości religijnych narodów (...) by ludzie w nich żyjący byli «lepszymi muzułmanami» lub «lepszymi

⁷⁷⁵ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 132.

⁷⁷⁶ Por. J. Królikowski, *Syn Boży i nasz Zbawiciel*, Kraków 2014, s. 136.

⁷⁷⁷ R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 76.

⁷⁷⁸ Por. RMi 3.

⁷⁷⁹ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 135.

⁷⁸⁰ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 132.

⁷⁸¹ Por. KKK 851.

⁷⁸² Por. R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 72.

hinduistami»⁷⁸³? Przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje przede wszystkim w dwóch czynnikach. Pierwszy z nich to brak osobistego doświadczenia wiary, przeżycia kerygmatu i zbawczej relacji z Chrystusem. Nie poznawszy Go i nie doświadczywszy nigdy Jego działania w swoim życiu, tkwiąc we współczesnym zsekularyzowanym i promującym relatywizm świecie, zmniejsza się przekonanie o wyjątkowości Jezusowego pośrednictwa i potrzebie jakiegokolwiek relacji z Nim. Bez wiary zrodzonej w spotkaniu z Osobą Jezusa oraz działania Ducha Świętego większość argumentów pozostanie bezskuteczna. Drugim powodem, na jaki wskazuje włoski teolog, jest łatwiejszy niż w dawnych czasach kontakt z wyznawcami innych religii, a przez to, odkrycie istnienia licznych pośredników i zbawicieli w innych kulturach. Wątpliwości wzmacnia też fakt pojawiania się na gruncie chrześcijaństwa różnych stanowisk dotyczących zbawczej roli innych religii. Wszak, skrajne poglądy pluralizmu religijnego, o których była już mowa, wskazują na pewną niezależność innych fenomenów religijnych oraz wyznań od misterium Chrystusa. To wszystko razem rodzi pytania, wątpliwości, a także wpływa na podważenie rzeczywistości zbawienia i Osoby Jezusa Chrystusa, a przez to na osłabienie roli kerygmatu, w którym są one głoszone. Co jednak charakterystyczne dla włoskiego teologa, reakcją na oba wskazane czynniki jest, według niego, wzmożone przepowiadanie pierwszego orędzia.

Właściwą odpowiedzią na podstawowy problem, czyli brak osobistego doświadczenia zbawczego, jest głoszenie kerygmatu i świadectwo życia ludzi wierzących. Zwłaszcza w dobie nowej ewangelizacji rola pierwszego orędzia, prowadzącego do wejścia w osobową relację z Bogiem, jest niezastąpiona⁷⁸⁴. O wiele ważniejsze są racje, jakimi posługuje się włoski teolog, wyjaśniając zasadność głoszenia kerygmatu w kontekście pluralizmu religijnego *de facto*. Cantalamessa, w swoim uzasadnieniu, skierowanym do głoszących kerygmat⁷⁸⁵, stwierdza, że wiara chrześcijańska nie burzy, ale raczej „czyni prawdziwymi” oczekiwania i intuicje zbawcze innych religii. Daje możliwość zintegrowania w Jezusie tego, co w danej religii jest elementem prawdy, dobra i piękna. Nasiona Logosu, bo o nich mowa, rozrzucone poza chrześcijaństwem zmierzają do tego, by być zintegrowane w całym Logosie, którym jest Chrystus. Sprzyja temu przepowiadanie Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, sprawiające Jego obecność. Dopiero wówczas, oczekiwanie na Zbawiciela, które obecne jest w sercach ludzi, niezależnie od wyznawanej wiary, ma możliwość pełnego i osobowego zrealizowania. To, czego często szuka się po omacku, objawione zostało w Chrystusie. Co więcej, w głoszeniu Ewangelii innym osobom nie chodzi o to, aby wyparły się one swoich wartości religijnych, często bardzo

⁷⁸³ R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 71.

⁷⁸⁴ O roli kerygmatu dla wzbudzenia wiary w dobie nowej ewangelizacji traktuje cały drugi rozdział niniejszej dysertacji.

⁷⁸⁵ Należy podkreślić, że całość argumentacji skierowana jest przede wszystkim do współczesnych keryksów, którzy, choć mają osobiste doświadczenie i wiedzą co przyniosło spotkanie Jezusa w ich życiu, obawiają się czy świadectwem o Jezusie i głoszeniem Ewangelii nie urażą ludzi innych wyznań.

wzniosłych, ale by je uzupełniły i zobaczyły z innej perspektywy. Chrystus, przybywając do tych narodów i do tych kultur, powtarza to, co niegdyś mówił na temat prawa mojżeszowego: „Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17b). Głoszenie Chrystusa Cantalamessa prezentuje, jako możliwość wypełnienia, integracji oraz spełnienia życia i najgłębszych oczekiwań każdego człowieka, niezależnie od wyznawanej wiary. Świadczenie i proklamowanie kerygmatu to przejaw służby innym ludziom, wypływający z naśladowania Jezusa, który również przyszedł, aby służyć (por. Mt 20,28). Warto także pamiętać, że proklamowanie Ewangelii jest uniżeniem się Boga i propozycją Jego łaski, która nie zawsze musi być przyjęta. Kerygmat, a w Nim sam Bóg, przenika na wskroś osobę, ale nigdy nie zabiera jej wolności. Dlatego, zdaniem włoskiego kaznodziei, można bez obaw proklamować Dobrą Nowinę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie każdemu człowiekowi. Jest ona darem, nie ograniczeniem lub zniewoleniem.

Ponadto, głoszenie Chrystusa osobom innej wiary, poganom czy światu, nie przynosi chwały samemu Chrystusowi, ale jest zaszczytem dla tych odbiorców. A odnalezienie siebie w Bogu i odkrycie Jego prawdy nie jest dla człowieka poniżające – wręcz przeciwnie. Dlatego głoszenia kerygmatu nie powinien powstrzymywać fakt, że ludzie są religijni oraz mają wzniosły i humanistyczny system wartości. Dla potwierdzenia tego włoski teolog przytacza wydarzenie z życia św. Pawła, który „po przybyciu do Aten uświadomił sobie i otwarcie oświadczył Ateńczykom, że «są bardzo bojący się bogów», znaczy to, iż są bardzo religijni (lub nawet: najbardziej religijni ze wszystkich). Mógłby więc być powiedzieć do siebie samego: Po co niepokoić ten naród, który posiada już religię tak wyróżniającą się oraz filozofię tak wzniosłą, nowym nauczaniem i do tego obcym ich kulturze? Pozostawmy ich przy ich wierzeniach! Tymczasem on tak nie powiedział, wprost przeciwnie, uznał, że właśnie dlatego, iż naród ten jest bardzo religijny, potrzebuje głoszenia mu Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Religijność naturalna lub filozoficzna oraz kerygmat wiary są dwiema rzeczami zupełnie różnymi między sobą, które jednak się nie wykluczają”⁷⁸⁶.

3.1.2.3. Model soteriologiczny i obrazy zbawienia

W dorobku o. Raniero Cantalamessa odnaleźć można liczne przykłady, obrazy lub porównania, mające na celu przystępne wyjaśnienie analizowanej rzeczywistości teologicznej, jak również wyakcentowanie takich aspektów, które mogą przemknąć niezauważone w czysto teoretycznym wywodzie naukowym. Najczęściej pochodzą one z Pisma Świętego, lektury Ojców Kościoła lub życia codziennego. Nie inaczej rzecz się ma z rzeczywistością soteriologiczną w odniesieniu, do której włoski teolog stosuje tę metodę. Najpierw swoją

⁷⁸⁶ R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 73.

refleksję wzbogaca formując swoisty model soteriologiczny, a później przytaczając dwa obrazy – jeden zaczerpnięty z Nowego Testamentu, a drugi pochodzący z życia ludzkiego. Wszystkie wspomniane rzeczywistości mają charakter pomocniczy i aspektowy. Nadto, cechuje je prostota i bezpośredniość wyrazu, bazująca na symbolu lub przykładzie z życia, a także egzystencjalne oddziaływanie. Dzięki temu znajdują swoje zastosowanie na gruncie przepowiadania kerygmatu.

Dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa Chrystusa jest faktem, który staje się najważniejszą treścią Dobrej Nowiny. Jest również celem przepowiadania, które ma wprowadzać w jego osobowe doświadczenie. Jednak dla wyjaśnienia, w jaki sposób się ono dokonało powstało na przestrzeni wieków wiele teorii i modeli soteriologicznych. Każdy z nich jest próbą podejmowaną w celu wyrażenia, w kategoriach teologicznych, zbawczego charakteru wydarzenia Jezusa przy uwzględnieniu tradycyjnego przekazu wiary, a jednocześnie aktualnych tendencji w szeroko pojętym rozwoju kulturowym danej epoki⁷⁸⁷. Chodzi więc o namysł teologiczny nad rzeczywistością zbawienia i eksplikację, w jaki sposób oraz czego dokonało ono w rzeczywistości duchowej. Modele są próbą przybliżenia misterium zbawienia, zaś ich rola i obecność ma doniosłe znaczenie dla wiary i teologii⁷⁸⁸. Należy je zawsze odczytywać w całości nauczania teologicznego⁷⁸⁹.

W tradycję przybliżania tego, czym jest zbawienie i co dokonało się dzięki Osobie i dziełu Jezusa Chrystusa za pomocą modeli soteriologicznych, wpisuje się również o. Raniero Cantalamessa. Także on, bazując między innymi na patrystycznych porównaniach, tworzy swoją propozycję wyjaśnienia rzeczywistości soteriologicznej, a wypracowany przez niego model, można nazwać modelem „udziału w zwycięstwie”. Dla nie zatarcia oryginalności myśli, zaproponowany przez Cantalamessę model, zostanie najpierw przytoczony w całości, a dopiero później zostanie zaprezentowane krótkie jego podsumowanie.

„Wyobraź sobie – pisze o. Raniero, że na stadionie odbyła się heroiczna walka. Pewien siłacz zmierzył się z tyranem i z ogromnym trudem i cierpieniem zwyciężył go. Ty nie walczyłeś ani się nie trudziłeś, ani nie odniosłeś ran; lecz jeżeli z trybun podziwiasz owego siłacza, jeśli radujesz się z powodu jego zwycięstwa, jeżeli przygotowujesz dla niego wieniec zwycięstwa, dla niego pobudzasz tłum do entuzjazmu, jeśli z radością oddajesz pokłon zwycięzcy i składasz pocałunek na jego czole; jeżeli uwielbiasz go do tego stopnia, że uznajesz za swoje jego zwycięstwo, z pewnością będziesz miał udział w nagrodzie zwycięzcy. Lecz jest coś bardziej wzniosłego: przypuśćmy, że zwycięzca w ogóle nie potrzebuje nagrody, która zdobył, lecz nade wszystko pragnie, aby uhonorowany został jego zwolennik, a jako nagrodę za swoją walkę

⁷⁸⁷ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987, s. 383.

⁷⁸⁸ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 748.

⁷⁸⁹ Zob. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.

uznaje uwieńczenie przyjaciela; czyż w takim przypadku ów człowiek nie otrzyma wieńca laurowego, chociaż ani się nie trudził, ani nie odniósł ran? Oczywiście, że go otrzyma! Coś podobnego zachodzi między nami i Chrystusem. Chociaż nie trudziliśmy się jeszcze i nie walczyliśmy (to znaczy nie mając żadnych zasług), to jednak z wiarą śpiewamy hymny i wysławiamy walkę Chrystusa, podziwiamy Jego zwycięstwo, chylimy czoła przed Jego trofeum, którym jest krzyż, i ze wszystkich sił okazujemy niewypowiedzianą miłość dla Niego; naszymi czynimy Jego rany i śmierć”⁷⁹⁰.

Model zaproponowany przez Cantalamessę zawiera próbę wyjaśnienia zasadniczych kwestii soteriologicznych. Poprzez metaforę walki na stadionie ukazana jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób dokonało się zbawienie. Była to walka okupiona wieloma cierpieniami i ofiarami, walka zmierzająca do pozbawienia mocy i pokonania przeciwnika. Włoski teolog identyfikuje tę walkę z wydarzeniami paschalnymi, poprzez które następuje całkowite rozbicie zła, szatana i grzechu. Dalej, odkupienie jest niczym innym, jak zwycięstwem odniesionym nad przeciwnikiem, a także pozbawieniem go mocy i realnych wpływów. Dzięki dziełu odkupienia zostaje rozbijona potęga osobowego zła. Wieniec zwycięstwa, potwierdzający odniesioną victorię, jest obrazem rzeczywistości zbawienia. Jezus wysłużył, zwyciężył i wygrał zbawienie. Jednak, jak zauważa włoski teolog, ów zawodnik, będący symbolem Jezusa, nie potrzebuje tej nagrody. Nie zmagął się on w walce dla siebie. To przejaw chrystologicznej proegzystencji, która znajduje swój wyraz w kerygmatycznych sformułowaniach „za mnie” i „dla mnie”⁷⁹¹. W ten sposób model soteriologiczny odkrywa prawdę, że nagroda wysłużona przez Jezusa przeznaczona jest dla człowieka. Jej otrzymanie, jak również udział w rzeczywistości zbawczej dokonuje się w relacji osobowej, ale także poprzez konkretne zaangażowanie człowieka. Nie jest nim żadna zasługa ludzka, gdyż walka i jej zwycięstwo dokonało się niezależnie od człowieka. Według modelu Cantalamessy jest nim

⁷⁹⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 73; Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 125; Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 78. Porównanie użyte przez Cantalamessę zaczerpnięte jest z twórczości Jana Chryzostoma (350-407), który w jednej ze swych homilii stwierdził: „Poznałeś zwycięstwo? Poznałeś sposób zwycięstwa? Poznaj także, jak to zwycięstwo dokonało się bez naszego trudu! My nie zbroczyliśmy krwią oręża, nie staliśmy w szyku bojowym, nie odebraliśmy ran ani nie widzieliśmy wojny, a przecież otrzymaliśmy zwycięstwo: walka była Pana, a wieniec nasz. Gdy więc zwycięstwo jest również nasze, zanućmy dziś wszyscy, jako żołnierze, zwycięską pieśń i wielbijmy Pana, mówiąc: «Pochłonięta została śmierć w zwycięstwie Gdzie jest śmierci, zwycięstwo twoje? Gdzie ościę twój, piekło?»» (Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947, s. 159). Ukazany za pomocą obrazu militarnego udział człowieka w zwycięstwie Jezusa Chrystusa, zostaje przez włoskiego teologa przetransponowany na metaforykę sportową, bliższą współczesnemu człowiekowi. Przy czym, owa kompilacja obrazów, nie stoi w sprzeczności z twórczością Jana Chryzostoma, który wielokrotnie posługiwał się porównaniami z dziedziny sportu, a zwłaszcza atletyki. Zob. J.A. Sawhill, *The use of athletic metaphors in the Biblical homilies of St. John Chrysostom*, Princeton 1928; T. Gacia, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007.

⁷⁹¹ Więcej w punkcie 3.2.6. i 3.3.3. tego rozdziału.

przyjęcie Osoby i dzieła Jezusa, a także całosobowe zaangażowanie oraz przeżywanie tych wydarzeń razem z Nim w Duchu Świętym, czemu służyć ma metafora kibicowania i stadionu. Kerygmat jawi się jako narzędzie ogłaszające zwycięstwo, a także wprowadzające w udział w tym zwycięstwie. Dla potwierdzenia rzeczywistości zbawczej jako walki, w której to Bóg odnosi zwycięstwo i daje w nim udział człowiekowi, włoski teolog odwołuje się do Pisma Świętego. „W starotestamentalnej Księdze Kronik czytamy o tym, że Bóg w obliczu walki decydującej o przeżyciu ludu Izraela przez usta proroka wypowiedział takie oto słowa: «Nie wy będziecie tam walczyć. Jednakże stawcie się, zajmijcie stanowisko, a zobaczycie ocalenia dla was od Pana» (2 Krn 20,17a). Słowa te znalazły swe ostateczne wypełnienie w tej najważniejszej bitwie, w walce stoczonej przez Jezusa przeciwko księciu tego świata»⁷⁹².

Poza modelem „udziału w zwycięstwie”, włoski teolog wykorzystuje także wydarzenia z Pisma Świętego dla opisanego tego, co dokonuje się w rzeczywistości soteriologicznej. Zdaniem Cantalamessy, na gruncie biblijnym, doświadczenie Chrystusowego zbawienia wspaniale obrazuje historia św. Piotra tonącego w jeziorze (por. Mt 14,22-33)⁷⁹³. Ten biblijny obraz przynosi bowiem kilka znaczących wskazań soteriologicznych. Pierwszym, zarazem najbardziej oczywistym, jest zdefiniowanie zbawienia jako Jezusowej interwencji dla ocalenia człowieka. Zbawienie jest ratunkiem życia, nie tylko w wymiarze doczesnym, ale i wiecznym. Po drugie, scena ta ułatwia zrozumienie dialogiczności lub relacyjności rzeczywistości soteriologicznej. Bóg przychodzi z propozycją pomocy, nigdy jednak jej nie narzucając. Wyciąga On swą dłoń, zaś człowiek pozostaje wolny i nie musi się jej uchwycić. Nawet tak skrajna sytuacja nie determinuje jego zwrotu ku Bogu. Po trzecie, doświadczenie zbawczej interwencji, czy to w wymiarze materialnym czy duchowym, a nadto właściwe jej odczytanie, wpływa na rozwój wiary człowieka. Począwszy od aktu zbawczej interwencji w życiu człowieka może rozwijać się stała i osobowa relacja prowadząca do pełni zbawienia.

W biblijnej scenie uratowania Piotra, poza wymienionymi już soteriologicznymi aspektami, włoski teolog dostrzega dwie szczególnie ważne kwestie. Sytuacja opisana w Ewangelii, w pierwszym rzędzie, jest dla Cantalamessy obrazem doświadczenia zbawienia i tego, co Bóg w nim czyni dla człowieka. Bowiem scena ta, odczytana uniwersalnie, ukazuje sytuację człowieka, który pogrąża się w pewnej otchłani zabierającej mu życie. Topi się, nie radzi sobie, powoli umiera. Jezioro może symbolizować każdą rzeczywistość ściągnącą człowieka w dół, pochłaniającą jego wolność, życie, miłość. Dodatkowo, kontekst kulturowy wzbogaca ten obraz o informację mówiącą, że jezioro było uznawane za miejsce zamieszkiwania

⁷⁹² R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 78.

⁷⁹³ Zob. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 89-93.

i królowania złych duchów⁷⁹⁴. W związku z tym, sytuacja, w której ktoś zanurza się lub topi się w jeziorze, można odczytywać jako działalność osobowego zła wciągającego człowieka. Sytuacja jest więc wyrazem walki o człowieka, zarówno o jego życie doczesne, jak i duchowe. Być zanurzonym w jeziorze, to być w stanie zniewolenia, w sytuacji zmierzającej niechybnie do śmierci. W całkowitym kontraście do takiej sytuacji człowieka prezentowany jest Jezus, który chodzi po wodzie jeziora i mówi: „Nie bójcie się”. Objawia przez to swoje panowanie nad rzeczywistością zła i licznych rzeczywistości pozbawiających człowieka wolności. On nad nimi króluje i ma moc wyrwać człowieka z każdej niewoli. Jego wyciągnięta dłoń oraz ratunek jaki przynosi (w tej konkretnej sytuacji Piotrowi, a ogólnie każdemu człowiekowi), jest dla o. Raniero próbą opisanego tego, co dokonuje się w odkupieniu – wyciągnięcie z jeziora. Zbawienie, utożsamione w tym przypadku z rzeczywistością redempcyjną, jest wyrwaniem człowieka z mocy zła i grzechu, jest uwolnieniem, a także uratowaniem życia. Wydobycie człowieka z jeziora zła, grzechu, śmierci oraz postawienie go na suchym lądzie jest łaską zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. W taki sposób odczytane wydarzenie z życia św. Piotra staje się przykładem zbawienia i przynosi obrazowe zrozumienie tej rzeczywistości.

Drugi aspekt ważny dla rzeczywistości zbawczej, na który zwraca uwagę Cantalamessa, to stałość owoców dzieła dokonanego przez Jezusa Chrystusa i nieskończona możliwość ich aktualizacji w życiu człowieka. Dzięki łasce, zawsze i w każdej chwili, istnieje możliwość ratunku i powrotu do życia z Bogiem. Bowiem, jak stwierdza Cantalamessa, „codziennie doświadczamy tonięcia: w grzechu, oziębłości, zniechęceniu, niewierze, wątpliwości, przyzwyczajeniu. Wiara jest kroczeniem po krawędzi przepaści ze świadomością, że w każdej chwili można stracić równowagę i spaść w tę przepaść, że także my możemy wpaść w niewiarę. W takiej sytuacji bardzo pocieszające jest odkrycie, że za każdym razem, kiedy to się stanie, czeka na nas wyciągnięta ręka Chrystusa, gotowa nas podźwignąć, jeśli tylko jej szukamy i uchwycimy się jej”⁷⁹⁵. Wydarzenie z życia św. Piotra jest więc Dobrą Nowiną dla każdego człowieka, objawiając pewien określony typ działania Jezusa dla ratowania człowieka. Wyciągnięta ręka Chrystusa jest wyrazem Jego proegzystencji i niezmiennej gotowości przychodzenia z łaską odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia do człowieka. Jest znakiem trwałej dyspozycji Boga do wejścia w osobową relację z człowiekiem, nawet w najtrudniejszym dla niego momencie. To znak Jego obecności oraz zbawczej woli.

Na koniec, Cantalamessa przybliży teologiczną wizję zbawienia, zarazem ukazując jego inną perspektywę poprzez odwołanie się do przykładu zaczerpniętego z ludzkiego życia. Kiedy

⁷⁹⁴ Zob. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik Symboliki Biblijnej*, Warszawa 2003, s. 142. 542-543. 754; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 43.

⁷⁹⁵ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 92.

młoda kobieta, zaraz po ślubie, oczekuje na swoje pierwsze dziecko, nagle dowiaduje się, że jest chora. Może powstrzymać rozwój choroby poprzez leczenie, ale wtedy na pewno utraci swoje ukochane dziecko. W takiej sytuacji, w której nierzadko znajdują się kobiety, chodzi o dokonanie wyboru. Zdarzenie, które przytacza Cantalamessa, mówi o matce, która zdecydowała się nie poddawać terapii⁷⁹⁶. W konsekwencji przychodzi na świat mała dziewczynka, ale jej mama umiera. Przenosząc ten przykład na grunt teologiczny, można mówić o zbawieniu, jako o darze nowego życia, zrodzonym ze śmierci drugiej osoby. Należy także podkreślić, że w takiej sytuacji śmierć jest konsekwencją dobrowolnej decyzji kogoś, kto ma władzę i prawo wyboru, a także kogoś, kogo miłość do drugiego motywuje, aby oddać swoje życie. Owa gotowość, wolność, pragnienie życia dla drugiego, nawet za cenę śmierci, jest najwyższym wyrazem i dowodem miłości. Dlatego włoski kaznodzieja, stosując właściwy kerygmatici zabieg indywidualizacji i utożsamiania, stwierdza, że „to my jesteśmy takim dzieckiem”, to my jesteśmy istotami narodzonymi ze śmierci. Jezus umarł za nas, jako za grzeszników. Śmierć krzyżowa to szczególny poród, a wołanie ukrzyżowanego Syna Bożego jest krzykiem kogoś, kto rodzi do życia. Dobrowolnie i z miłości ofiarowuje siebie dla drugiego. Zbawienie to dar życia wyrastający ze śmierci.

W dalszej części włoski teolog zwraca uwagę na życie owej dziewczynki po śmierci mamy. Można się zastanawiać, co będzie czuła, gdy dorośnie i pozna prawdę. I znów, opierając się wyłącznie na doświadczeniu i psychologiczno-pedagogicznym odczytaniu tej rzeczywistości, Cantalamessa charakteryzuje, że dzieci, których matka umarła wydając je na świat, noszą w sobie jakąś tajemnicę, starają się zachować każde wspomnienie, opowieść, a nawet najmniejsze słowo dotyczące ich matki. Odróżniają ludzi na podstawie tego, co i w jaki sposób o niej mówią. Jej śmierć wypisana jest w ich własne istnienie, z niej się narodzili i wszystko w życiu wydaje się im mało ważne w stosunku do tego, co uczyniła dla nich ich mama. Poświęcenie życia przez matkę wpływa na nich, kształtuje ich świadomość i postępowanie. Ten prosty obraz z życia codziennego znamionuje także życie człowieka odkupionego, wchodzącego w rzeczywistość usprawiedliwienia. Jednak ową relacją nie jest odniesienie do matki, ale zbawca wież z Jezusem Chrystusem, który oddał samego siebie. Usprawiedliwienie to życie w tej perspektywie. Wyraża się ono przede wszystkim w odkryciu związku pomiędzy „moim” życiem, a śmiercią Jezusa, jej całoosobowym uświadomieniu, pamiętaniu oraz przyjęciu „tak zrodzonego życia” jako daru. W konsekwencji przemiana to egzystencję człowieka, sprawia, że jego życie przeżywane jest w stałym i osobowym odniesieniu do Jezusa. Głoszona w kerygmacie Dobra Nowina o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa zmienia całkowicie wymiar egzystencji ludzkiej.

⁷⁹⁶ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 137-139.

Macierzyński sposób wyjaśnienia zbawienia posiada zadaniem Cantalamessa pewną ważną zaletę. „Mówi nam coś nowego, coś, co uzupełnia i po części koryguje wizję «prawniczą», bazującą na pojęciu ceny za «wykupienie». W przypadku matki umierającej po to, aby dać życie, związek pomiędzy jej śmiercią a życiem dziecka nie jest związkiem zewnętrznym, lecz wewnętrznym. Nie tkwi w kimś innym – w ojcu – kto ze względu na tę śmierć daje życie, lecz tkwi w samej miłości tego, kto daje życie. Życie naprawdę rodzi się ze śmierci”⁷⁹⁷. Dzięki temu porównaniu włoski teolog wydobywa także głębię relacyjną w rzeczywistości soteriologicznej. Odkrywa jej bliskość, intymność, personalizm i wewnętrzny charakter. Należy jednak stwierdzić, że to wyjaśnienie, jak każda analogia, nie jest całkowicie wyczerpujące i w związku z tym należy odczytywać je w całości kontekstu soteriologicznego. Ma ono jedynie pokazać pewien aspekt, dawać głębsze zrozumienie zbawienia, ale samo w sobie nie jest kompletne. Co więcej, w obraz ten wpisane jest nawet pewne przeciwieństwo, które jednak przez kontrast uwypukla moc miłości Bożej względem człowieka. Trzeba bowiem zauważyć, że dziecko przed narodzeniem nie uczyniło nic przeciwko matce, nie było i nie jest „nieprzyjacielem”, którym był każdy człowiek, zanim Chrystus darował mu życie. Dzieło zbawienia jest aktem miłości dającej życie, miłości większej niż śmierć i grzech człowieka.

3.1.2.4. Postawy wobec zbawienia

Zbawiciel, który miał przyjść, obiecany i zapowiadany, przyszedł i nie należy oczekiwać innego. Jest nim Jezus Chrystus. W Nim i przez Niego dokonano się zbawienie świata. Jest to rzeczywistość obiektywna, doskonała oraz nieustannie dostępna dla człowieka każdego czasu i narodu, choć wydarzyła się dwa tysiące lat temu. W swej soteriologicznej refleksji, poza omówionym już aspektami, włoski teolog kreśli także charakterystykę pięciu nurtów, bądź tendencji, ludzkich oczekiwań i rozumienia zbawienia. Tłem dla tej analizy jest kontekst społeczno-religijny Izraela w czasach Jezusa, w którym różne grupy – saduceuszy, faryzeuszy, esseńczyków, zelotów, a także ubogich Jahwe – oczekiwały na mające dopiero nadejść zbawienie. Ich nastawienie wobec rzeczywistości zbawczej Cantalamessa traktuje jako „wzory religijnej mentalności, które w różnych postaciach znajdują się w prawie wszystkich epokach historycznych”⁷⁹⁸. Zatem analizę biblijno-kulturową, którą przeprowadza włoski teolog, można zaaplikować także do czasów współczesnych, ponieważ każda epoka czeka na doświadczenie zbawienia, jak również na właściwe sobie „nowe odwiedziny Boga”. Co więcej, w dobie nowej ewangelizacji, analiza ta wydaje się szczególnie aktualna i potrzebna. Zwłaszcza w obliczu

⁷⁹⁷ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 138-139.

⁷⁹⁸ R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 100.

współczesnych negacji Boga i zbawienia oraz wysuwania alternatywnych, sekularystycznych propozycji spełnienia ludzkiego życia. Współczesny kontekst charakteryzuje się także nieświadomym oraz często nienazwanym pragnieniem zbawienia, raczej nieobecnym w starożytności dla której niewiara lub ateizm były marginalnymi zjawiskami⁷⁹⁹. Dziś natomiast wielu ludzi nawet nie wie, że ich tęsknota, pustka egzystencjalna czy poczucie niespełnienia i braku sensu jest oczekiwaniem tego, co daje osobowa relacja ze Zbawicielem, którego odrzucili. Biblijno-kulturowy namysł włoskiego teologa pozwala więc dostrzec pięć różnych tendencji rozumienia i przeżywania rzeczywistości zbawienia. Służy także jako narzędzie pastoralnego rozeznania współczesnego kontekstu, w którym głoszona ma być Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie.

Pierwszą tendencją jest postawa prezentowana przez saduceuszy, należących do elity arystokratycznej, z której wywodzili się najwyżsi kapłani. Szukali oni zgody, a nawet pełnej i niejako bez zastrzeżeń integracji z otaczającym ich światem na płaszczyźnie politycznej, kulturowej oraz religijnej. W kwestiach wiary byli otwarci na zmiany reguł i swobodniejszą interpretację zapisów Prawa, przez co można ich uznać za religijnych liberałów. Ponadto, saduceusze i ich zwolennicy nie wierzyli w anioły i duchy (por. Dz 23,8), zmartwychwstanie (por. Mk 12,18) i jakkolwiek rzeczywistość wykraczającą poza ludzkie rozumowanie i zależącą wyłącznie od Objawienia. Choć byli oni religijni i odpowiedzialni za kult w swoim narodzie, swoją postawą wprowadzali pewien naturalizm, racjonalizm i namiastki sekularyzmu. Zbawienie rozumiane przez Saduceuszy to zwykła ewolucja i coraz pełniejsza integracja ziemskich wartości⁸⁰⁰. Jest ono utożsamiane z postępem oraz rozwojem, niezwiązanym z rzeczywistością nadprzyrodzoną. To, co charakteryzuje tę tendencję to sekularyzm, naturalizm, przyjaźń i integracja ze światem. W konsekwencji zbawienie staje się kategorią świecką, związaną z ludzkim rozwojem i światowością.

Drugą grupą religijną byli faryzeusze, którzy bronili zdecydowanego oddzielenia się od świata, zwłaszcza od jego zwodniczych idei. Pozostawali także w opozycji do kapłańskiej arystokracji saduceuszy, którą uważali za zbyt liberalną i demokratyczną. Charakteryzowało ich przykładanie wagi do zewnętrznych form religijności, pobożności oraz tradycyjnych rytów. Faryzeusze bronili wierności w stosunku do tego co przeszłe, jednakże przez przeszłość rozumiejąc nie ową przeszłość godną najwyższego szacunku, która pochodzi od patriarchów i proroków, ale tę przeszłość najbliższą, powygnaniową, w której się uformowali, którą przyswoili podczas studiów w szkołach rabinackich, bądź te, do której skłaniają się ich ideologiczne lub

⁷⁹⁹ Por. W. Granat, *Ateizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1030-1031.

⁸⁰⁰ Por. R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 100.

polityczne upodobania⁸⁰¹. Chodzi o trzymanie się tradycji starszych i uchylanie przykazań Bożych, na rzecz ludzkiej wykładni (por. Mk 7,1-13)⁸⁰². Jest to tradycjonalizm na swój użytek. Tendencja faryzeuszy w stosunku do kwestii zbawienia przejawia się poszukiwaniem własnej sprawiedliwości pochodzącej z przestrzegania prawa⁸⁰³. Niestety może to prowadzić do fałszywego poczucia bezpieczeństwa i wyniosłości w stosunku do braci, które łatwo staje się ich potępieniem⁸⁰⁴. Ogólnie Faryzeuszy charakteryzował dystans, oddzielenie, formalizm, przywiązanie do zasad i tradycji, które umacniały ich zdobywanie sprawiedliwości oraz świętości. Nie odnosili się do woli Bożej i Boga jako Prawodawcy, ale do litery prawa, w której przestrzeganiu dostrzegali możliwość wysłużenia sobie zbawienia. Nie jest więc ono darem od Boga, ale czymś wypracowanym i wysłużonym, zależącym od dokładności i skrupulatności w przestrzeganiu prawa. Tendencja ta koncentruje się na szukaniu siebie oraz swojej sprawiedliwości. Oczekiwanie zbawienia to zmierzanie do postawy jaką posiadał Szaweł z Tarsu, mówiąc, że co do sprawiedliwości legalnej stał się bez zarzutu (por. Flp 3,6).

Poza saduceuszami i faryzeuszami panoramę społeczno-religijną tworzyli także esseńczycy. Była to grupa, która kontestując świątynię, kult i zbyt łagodne stosowanie prawa moralnego, a także ówczesny świat, tworzyła zamknięte grupy religijne, żyjące z dala od ludzi. Charakteryzowały się one pełną żarliwością i radykalizmem. Esseńczycy praktykowali modlitwę, ubóstwo, post i celibat, a wszystko to, żyjąc w oddaleniu od świata. Ich wizja zbawienia to ekskluzywizm soteriologiczny. Zbawienie było zarezerwowane tylko dla członków danej grupy i tylko dla czystych i godnych. Jak stwierdza Cantalamessa, brakowało w tej postawie „serca otwartego na zbawienie wszystkich (...), które jest charakterystyczną cechą serca Boga oraz świętych”⁸⁰⁵. Tendencja esseńczyków oznacza radykalne wyrzeczenie i praktyki religijne prowadzące do czystości i świętości oraz izolowanie się od świata jako nie dość dobrego i świętego, a zwłaszcza takiego, w którym nie można osiągnąć zbawienia. Taki styl miał gwarantować osiągnięcie spełnienia. Jest ono jednak tylko dla wybranych i świętych.

Czwartą tendencją, która ucieka się do gwałtu i rewolucji, aby sprowadzić przyjsście królestwa Bożego oraz Jego sprawiedliwość na ziemię, jest postawa zelotów. Chcieli oni poprzez swoje działanie przyspieszyć nadejście zbawienia, byli bowiem przekonani, że istnieje związek między ich aktywnością, a nastaniem nowej rzeczywistości⁸⁰⁶. Zbawienie, którego oczekiwali zeloci miało charakter bardziej polityczny niż religijny i mocno wiązało się z chęcią obalenia władzy okupującej ich państwo. Chcieli przez zbrojne wyzwolenie zbudować królestwo

⁸⁰¹ Por. R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 92.

⁸⁰² Por. W. Rakocy, *Faryzeusze*, Lublin 2002, s. 143-144.

⁸⁰³ Por. R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 101.

⁸⁰⁴ Por. W. Rakocy, *Faryzeusze*, Lublin 2002, s. 149-150.

⁸⁰⁵ Por. R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 101.

⁸⁰⁶ Por. R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 102.

Boże. Tendencje tę charakteryzuje aktywizm, walka oraz pragnienie wprowadzenia sprawiedliwości za wszelką cenę. Zbawienie jest zawężone do perspektywy horyzontalnej i politycznej. Choć zelotów cechuje duża gorliwość, to ich błąd polega na odrzucaniu słabości oraz pokory, twierdząc, że Bóg nie wybiera więcej tego, co jest słabe według świata, ale to co silne. Tendencja ta wiąże się też z narzuceniem Bogu swojego sposobu działania, przyspieszaniem, bądź wymuszaniem *kairosu*. Zbawienie to wolność w znaczeniu zewnętrznym, od tych, którzy ciemieją, a także ustanowienie swoich praw, sprawiedliwych i szanujących ich przekonania religijne. Tendencja ta jest cofaniem się do teokratycznego ustroju Starego Testamentu, gdzie królestwo Boże i królestwo polityczne są tym samym⁸⁰⁷.

Dla pewnego kontrastu, do przytoczonych dotychczas grup, o. Raniero wymienia i opisuje także ubogich Jahwe lub pobożnych Ewangelii, którzy stanowili raczej grupę duchową, niż społeczną. Są to poszczególne jednostki, jak Zachariasz i Elżbieta, Symeon, Anna, Józef i Maryja, Jan Chrzciciel i wielu innych, nieznanymi z imienia, dla których najwyższą wartością jest Bóg⁸⁰⁸. Czekają oni na odkupienie Izraela, ale oczekują go od Najwyższego, w całości, z pełną nadzieją i pewnością oddając się w Jego ręce. Ich Bóg nie jest Bogiem polemicznym, ukształtowanym na miarę własnego ugrupowania, służącym za narzędzie dla drugorzędnych celów, ale jest Bogiem Ojców i dawnych proroków. Żyją w niezwyklej bliskości z Duchem Świętym, który jest właściwym sposobem ukazywania się żywego i prawdziwego Boga. Żyją w perspektywie ściśle „pneumatologicznej”, zanurzeni „w Duchu”, będąc nieustannie wrażliwi na Jego prowadzenie, któremu poddają się z wiarą i w pełnym posłuszeństwie. Dostrzegają działanie Boga w swoim życiu i odpowiadają na nie zachwytem oraz radosnym uwielbieniem.

Od saduceuszów różnią się wiarą, a także doświadczeniem wymiaru nadprzyrodzonego – aniołów i Bożego prowadzenia. Świat duchowy jest dla nich realny, obecny, ale nie odrywa ich od rzeczywistości i świata. W przeciwieństwie do faryzeuszów sięgają do patriarchów, czyli początków działania Boga w narodzie wybranym, jak również żyją obietnicami danymi przez proroków. Nie koncentrują się na sprawach drugorzędnych, kochają Prawo, ale chcą być przede wszystkim sprawiedliwi wobec Boga, nie wobec samych siebie lub innych ludzi. Nie ma w nich postawy wyniosłego porównywania, pokornie stają w prawdzie o sobie. Sprawiedliwości i zbawienia szukają u Boga. Ich wierność Prawu wynika z wewnętrznego posłuszeństwa Bogu, jako jego Prawodawcy. W przeciwieństwie do esseńczyków nie oddalają się od ludzi, nie zakładają elitarnych grup, bo zbawienie dokonuje się w konkretnej rzeczywistości, a nie w kreowanej na siłę izolacji. Dlatego żyją w świecie, pośród ludzi i zwyczajnych spraw. W swej codzienności trwają w relacji do Boga i oczekują Jego działania. Zbawienie dla ubogich Jahwe

⁸⁰⁷ Por. R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 102.

⁸⁰⁸ Por. L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 164.

jest dziełem Boga i zależy od Niego. Obejmuje cały wymiar osoby ludzkiej. W przeżywaniu zbawienia nie koncentrują się jedynie na jego zewnętrznych przejawach, ale także na wymiarze duchowym. Ich środkiem współpracy z Bogiem jest modlitwa, wsłuchiwanie się w Bożą wolę, otwartość na Jego natchnienia i wypełnianie swoich obowiązków. Nie walczą zbrojnie w wielkich zrywach jak zeloci, ale przewyciężają swoje słabości i ograniczenia, by móc lepiej służyć Bogu.

Omówione przez Cantalamessę tendencje, prezentowane przez poszczególne grupy oraz ich rozumienie zbawienia, można odnaleźć w teorii i praktyce współczesnych nurtów filozoficznych, kulturowych i religijnych. Rzeczywistość zbawienia, fundamentalna dla wiary i życia człowieka, treść i owoc głoszenia kerygmatu, nieustannie przepowiadana przez Kościół, jest również nieustannie konfrontowana, poddawana krytyce, kreowana od nowa, uwspółcześniana, wykrzywiana bądź banalizowana i odrzucana. Dzisiaj istnieje tendencja saduceuszy, którą można poniekąd odnaleźć w poglądach sekularyzmu, racjonalizmu, ateizmu i scjentyzmu, proponującymi zbawienie w kategoriach doczesności i zrealizowania poprzez rozwój i używanie⁸⁰⁹. Człowiek sam realizuje zbawienie w materialnym wymiarze i w żadnej mierze nie jest ono związane z nadprzyrodzonością, a tym bardziej z Osobą Jezusa Chrystusa. Istnieją też współcześni faryzeusze, którzy najczęściej są ludźmi bardzo religijnymi, którzy wierzą jednak we własne możliwości i swój plan zbawienia. Według nich sprawiedliwość i doskonałość to przestrzeganie wymogów Ewangelii oraz stawanie się bez zarzutu w jej świetle, a także wykonywanie wszystkich poleceń i przykazań Kościoła. W relacji do Boga są tymi, którzy zapracowują sobie na miłość, zbawienie i błogosławieństwo Boże. Nie mają osobowej relacji z Jezusem Chrystusem, nie przyjmują łaski zbawienia. W ich rozumieniu zbawienie nie jest darem darmo danym, ale wysłużonym u Boga poprzez święte życie i dobre uczynki. Są wierzącymi na zewnątrz, nie doświadczając i nie znając mocy łaski zmieniającej serce. Taka sytuacja ukazuje, że współcześni faryzeusze, których odnaleźć można także wśród chrześcijan, są adresatami kerygmatu. To im należy głosić podstawową Dobrą Nowinę o Ewangelii łaski Bożej. Również poglądy zbliżone do esseńczyków można odnaleźć w różnych grupach religijnych, pseudoreligijnych czy sektach, uważających się za jedynych dysponentów zbawienia. Wstąpienie do takiej grupy, przestrzeganie specjalnych rytuałów i stylu życia gwarantuje zbawienie. Co więcej, w takim myśleniu zawiera się także wykluczanie innych, arbitralne osądzanie kto może, a kto nie może być zbawiony. Wszelkie filozofie i grupy czyniące się absolutnymi posiadaczami zbawienia i wiedzy jak można je osiągnąć, odzwierciedlają dziś, zdaniem Cantalamessy, mentalność esseńczyków. Postawa zelotów także jest obecna w

⁸⁰⁹ Szerzej zostały one omówione w ramach charakterystyki współczesnego kontekstu przepowiadania kerygmatu, w drugim rozdziale niniejszej dysertacji.

dzisiejszych czasach, zwłaszcza tam, gdzie dostrzegalna jest niesprawiedliwość społeczna. Tendencji tej doszukiwać się można w niektórych skrajnych poglądach teologii wyzwolenia.

Analiza dokonana przez Cantalamessę pokazuje istnienie pluralizmu stanowisk dotyczących rzeczywistości soteriologicznej, tak w czasach Jezusa, jak i obecnie⁸¹⁰. Prezentowane przez grupy saduceuszy, faryzeuszy, esseńczyków i zelotów rozumienie zbawienia charakteryzuje redukcja jego nadprzyrodzonego charakteru i przeakcentowanie roli człowieka. Odpowiedzią na taki stan rzeczy jest zawsze zwiastowanie prawdziwego Zbawiciela Jezusa Chrystusa, który także jest typem ubogiego⁸¹¹ oraz wprowadzanie w osobową relację z Nim. Zbawienie obejmuje całego człowieka i jego życie. Jest to rzeczywistość nadprzyrodzona oraz charytologiczna. Egzemplifikacją ogłaszanego w kerygmacie zbawienia i życia w tej perspektywie są ubodzy Jahwe.

3.1.3. Treść zbawienia

Misterium Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa ma charakter soteriologiczny, a wysłużona i zaproponowana człowiekowi łaska zbawienia jest niezmiernie bogatą rzeczywistością. W treści zbawienia można wyróżnić dwie grupy, z których jedna charakteryzuje się uwolnieniem, zniszczeniem i pokonaniem tego co degradowało osobę ludzką, natomiast drugą można opisać jako obdarowanie, nową jakość i swego rodzaju „ulepszenie” egzystencji człowieka. Dlatego włoski teolog określa te grupy mianem aspektu negatywnego i pozytywnego zbawienia. Oba wymiary stanowią elementy konstytutywne rzeczywistości soteriologicznej oraz, co ważne, oba wzajemnie się uzupełniają, przenikają i są od siebie zależne. Ten dychotomiczny podział znajduje potwierdzenie w Piśmie Świętym, gdzie opis takiej struktury zbawienia można odnaleźć już w zapowiedziach proroków. Przykładowo, Ezechiel wyraził to w następujący sposób: „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej

⁸¹⁰ Poza ukazaniem pluralizmu poglądów przyjmowanych wobec zbawienia, na podstawie kontekstu społeczno-religijnego Izraela, Cantalamessa opisuje również nieco inną, współczesną systematykę tychże postaw, dzieląc stanowisko wobec zbawienia na dwie grupy: religijną i naukową. Według tej pierwszej zbawienie nie jest czymś co przychodzi z zewnątrz, ale jest potencjalnie obecne w samym człowieku. Polega ono na wejściu w harmonię i rytm z energią i życiem całego kosmosu. Nie potrzeba zatem zbawiciela, ale przewodnika lub guru, który będzie uczył sposobów samorealizacji. Zbawienie jest odkryciem siebie i autozrealizowaniem. Natomiast światopogląd ateistyczny uważa, że jedynym zbawieniem jest to, które proponuje nauka, a polega ono na znajomości tego, jak rzeczy się mają, bez złudnego szukania celu i sensu w kosmosie. Człowiek jest przypadkiem, nie warunkuje go żadne pochodzenie inne niż biologia, i nie ma żadnego zrealizowania poza nim samym (Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 76-79).

⁸¹¹ Jezus Chrystus uniżony i służący wypełnia w swoim życiu ideał ubogiego Jahwe. Począwszy od narodzin, poprzez doświadczenie na sobie całego niedostatku kondycji ludzkiej, aż do dramatu opuszczenia przez Boga i śmierci. A z drugiej strony, jest również Tym, który całkowicie pokłada ufność w Bogu i od Niego oczekuje ratunku i działania w każdej chwili swojego życia. Potrafi dziękować, szukać woli Bożej, kocha Prawo i go przestrzega, żyje wśród ludzi i dla ludzi. Ponadto sama wyjątkowość Osoby Jezusa Chrystusa sprawia, że jest On personalną egzemplifikacją prawdy, że zbawienie jest dziełem Boga (zob. L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 160-165).

zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (Ez 36, 25-27). Elementem negatywnym zbawienia, w ujęciu Ezechiela, jest oczyszczenie od zmazy i bożków, natomiast elementem pozytywnym jest nowe serce oraz tchnięcie Ducha. Przykład ten wyraźnie obrazuje rozróżnienie treściowe w ramach jednej rzeczywistości zbawienia przy jednoczesnym ukazaniu wzajemnego związku obu aspektów. Uwolnienie z grzechu stanowi bowiem warunek przyjęcia Ducha Świętego, a wyzwolenie spod władzy grzechu jest konieczne, aby móc przejść pod panowanie Jezusa, które dokonuje się w Duchu Świętym.

Opisując te dwa aspekty zbawienia Cantalamessa odwołuje się także do biblijnego obrazu bukłaków i wina (por. Mk 2,22). W jego świetle stwierdza, że Bóg nie wlewa młodego wina, którym jest Duch Święty, do starego bukłaku, czyli serca pozostającego w niewoli. Najpierw dokonuje się zbawienie w znaczeniu odkupienia, a dopiero w jego konsekwencji, możliwy jest dostęp do wymiaru pozytywnego. Dla potwierdzenia włoski teolog przytacza wypowiedź świętego Augustyna: „masz być wypełniony dobrem, wylej zło! Miodem chce cię Bóg napęłnić, jeśli jesteś pełen octu, gdzie podziejesz miód?”⁸¹². Dychotomiczny podział treści zbawienia jest więc obecny w tradycji biblijnej, patrystycznej, a później znajduje swe odzwierciedlenie w namyśle teologicznym kolejnych epok.

Zarysowany ogólnie podział treści zbawienia na aspekt negatywny i pozytywny będzie przedmiotem opracowania tego punktu. Za każdym razem, w oparciu o teksty włoskiego teologa, omówiona zostanie treść danego aspektu, następnie wskazanie praktyczne dotyczące jej indywidualizacji i osobowej recepcji. Poza wymiarem dogmatycznym, dotyczącym treści zbawienia, opisana zostanie także droga pastoralna, dzięki której można osobowo doświadczyć rzeczywistości zbawienia. Bowiem dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, w każdym jego wymiarze, pozostanie nieowocne dla człowieka, jeśli nie zostanie przez niego przyjęte w duchu personalnym. Ta troska nie tylko o poznanie, ale o ogłoszenie prowadzące do przyjęcia zbawienia, właściwe dla nastawienia kerygmatycznego, cechuje analizę i całą teologię kerygmatyczną włoskiego teologa dotyczącą treści zbawienia.

⁸¹² Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 426.

3.1.3.1. Aspekt negatywny

„Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Posyła więc swojego Syna, nie po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony (por. J 3,17). Osoba i dzieło Jezusa są Bożym ratunkiem dla człowieka, który na skutek grzechu utracił wolność, doświadczył dysharmonii osobowej oraz oddalił się od Boga i możliwości zbawienia. Wybór grzechu zabił w nim życie Boże, zranił jego naturę, wpłynął na relację do siebie samego, drugiego człowieka, świata, a przede wszystkim do Boga. Pierwotne dzieło stworzenia zostało skażone, a powstała między Bogiem a ludźmi przepaść (por. Iz 59,2) domagała się rekapitulacji, jednak ta nie była w mocy człowieka. Tym, który jej dokonał był wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus, prawdziwy człowiek i prawdziwy Bóg. Charakterystyka dzieła zbawienia w aspekcie negatywnym będzie obejmowała opis tego, co zostało pokonane oraz tego, co zostało wyzwolone przez Jezusa Chrystusa, jak również drogę do osobowego przyjęcia wysłużonej dla człowieka łaski.

3.1.3.1.1. Wymiar dogmatyczny

Negatywny aspekt zbawienia (utożsamiany z odkupieniem) obejmuje wszystko to, co zostało pokonane przez Jezusa Chrystusa w dokonany przez Niego dziele zbawienia. Zalicza się do nich wszelkie rzeczywistości pozbawiające wolności, deformujące osobowy wymiar człowieczeństwa oraz zagradzające drogę człowiekowi do Boga i pełni zbawienia, a także ich konsekwencje. Chodzi przede wszystkim o szatana, zło, grzech, śmierć, przemoc, jak również potępienie, niepewność, niewolę, podziały, wrogość i nienawiść. Najogólniej można stwierdzić, iż negatywny aspekt zbawienia dotyczy pokonania osobowego zła, grzechu i licznych jego skutków, z których najważniejsza jest śmierć⁸¹³. Wszystkie one zostały obiektywnie i definitywnie zwyciężone przez Jezusa Chrystusa. On pokonał ich przemoc „nie przeciwstawiając jej większej przemocy, lecz poddając się jej i pokazując całą jej niesprawiedliwość i bezużyteczność (...). W ten sposób Jezus ukazał nowy rodzaj zwycięstwa, które św. Augustyn zawarł w trzech słowach: *Victor quia victima* – dlatego był Zwycięzcą, że był również Ofiarą”⁸¹⁴. Przez to odkupienie w Jezusie przynosi wolność, która nie jest jedynie wartością humanistyczną, ale jest nadprzyrodzoną łaską, pozwalającą w pełni realizować swoje człowieczeństwo⁸¹⁵.

⁸¹³ „Śmierć utraciła swój oścień, jak wąż, którego jad jest już w stanie wyłącznie uspić ofiarę na kilka godzin, ale nie może jej zabić” (R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 149).

⁸¹⁴ R. Cantalamessa, *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle Adoro te devote i Ave verum*, Kraków 2006, s. 111.

⁸¹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 39.

Ważnym elementem dla zrozumienia zbawienia w aspekcie negatywnym jest zwrócenie uwagi, że rzeczywistości pokonane przez Jezusa, zwłaszcza Szatan i jego pokusy prowadzące do grzechu i niewoli, nadal pozostają aktywne. „Po zmartwychwstaniu Chrystusa walka z Szatanem nadal toczy się w Jego ciele. Apokalipsa mówi, że Smok, pokonany przez Chrystusa «odszedł rozpocząć walkę z resztą potomstwa Niewiasty» (por. Ap 12,17). Dlatego też św. Piotr apostoł nakazuje wierzącym: «bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając kogo pożreć» (1 P 5,8)”⁸¹⁶. Rodzi się w związku z tym pytanie, czy wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa nic się nie zmieniło? I czy dzieło zbawienia jest skuteczne? Włoski teolog objaśnia tę rzeczywistość dwupoziomowo. Skuteczność dzieła odkupienia jest, jego zdaniem, obiektywna i niepodważalna. Co do tego nie ma wątpliwości. Chrystus zwyciężył. Jednak łaska zbawienia domaga się, dla jej owocności w wymiarze indywidualnym, osobowej recepcji człowieka⁸¹⁷. Jeśli ktoś nie przyjmuje zbawienia w Jezusie Chrystusie to nadal pozostaje pod władzą grzechu i choć może być wolny to nie korzysta z łaski wysłużonej przez Jezusa. Natomiast wpływ zła na człowieka wchodzącego w zbawczą relację z Chrystusem faktycznie istnieje, ale jest ograniczony, co więcej, ulega przeobrażeniu. Jak stwierdza Cantalamessa „szatan w swojej potędze nie może już działać z taką samą wolnością. Co więcej, myśli, że działa dla osiągnięcia jednego celu, lecz osiąga coś zupełnie przeciwnego. Wbrew własnej woli służy sprawie Jezusa i Jego wybranych (...). Bóg sprawia, że działanie diabła służy oczyszczeniu i większej pokorze Jego wybranych”⁸¹⁸. Dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa ma moc przekształcenia działań złego oraz pozbawienia go szkodliwości i osiągnięcia celów, które zaplanował wobec człowieka. Dla trwających w łasce Jezusa nawet pokusy i działanie szatana, jeśli przeżywane w łączności z Bogiem, stają się błogosławieństwem, wpływając na wzrastanie w usprawiedliwieniu i drodze ku pełni zbawienia. Nawet popełnione grzechy, o ile oddane Bogu, mogą stać się *felix culpa*. Jak określił to św. Paweł: „wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru” (Rz 8,28). Człowiek przyjmujący dzieło zbawienia doświadcza wolności, ku której wyswobodził go Chrystus (por. Ga 5,1), a wszelkie doświadczenia, zmagania, pokusy czy grzechy przeżywane w osobowej relacji z Bogiem stają się materią jego oczyszczenia i wzrastania. Jest to również aspekt chrystoformizacji, czyli upodabniania się do Jezusa, który podlegając pokusom i cierpieniom wyprowadził z nich łaskę dla człowieka. Ostatecznie należy stwierdzić, że zbawienie nie eliminuje wolności człowieka, który może wybrać zło, ale ma moc transformacji zła i wyprowadzenia z niego dobra. Opisany

⁸¹⁶ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 118.

⁸¹⁷ Por. K. Fromont, *Radość głoszenia Dobrej Nowiny, czyli... zdań kilka o kerygmacie*, Lublin 2004, s. 20-21.

⁸¹⁸ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 118.

mechanizm współistnienia zła, pomimo zwycięstwa Jezusa i jego przeobrażonej roli, należy odnieść do wszelkich rzeczywistości pokonanych obiektywnie przez Jezusa Chrystusa.

Aspekt negatywny zbawienia, poza rzeczywistościami pokonanymi oraz zwyciężonymi przez Jezusa, dotyczy także tego, co poza człowiekiem zostało uwolnione i może korzystać z łaski odkupienia. Wśród nich włoski teolog w sposób szczególny wskazuje na świat, piękno, czas i przestrzeń, wszak dzieło zbawienia obejmuje całe dzieło stworzenia. Początków tej myśli doszukiwać się można już w tradycji żydowskiej ukazującej, że Pascha Izraela miała wymiar kosmiczny. Dokonała się ona dokładnie w rocznicę stworzenia świata⁸¹⁹, stąd wyjście z niewoli egipskiej nazywane jest nowym lub ponownym stworzeniem. A skoro nawet Pascha żydowska odnoszona była do rzeczywistości stworzenia świata, to również wypełniająca i przewyższająca ją Pascha Chrystusa posiada wymiar kosmiczny. Jednak jej znacznie nie jest już tylko przypomnieniem stworzenia świata czy częściowym jego uwolnieniem, ale rzeczywistym i uniwersalnym jego odnowieniem (*renovatio mundi*). Dzieło Jezusa Chrystusa nazywane jest ponownym stworzeniem, odrodzeniem, odnowieniem lub poprawieniem świata. Jest jego przygotowaniem do mającej nadejść w czasach eschatologicznych nowej ziemi i nowego nieba (por. Ap 21,1). Jego powszechność i skuteczność wypływa z bosko-ludzkiej natury Osoby Jezusa. W związku z tym poza człowiekiem również świat partycypuje w łasce zbawienia. W aspekcie negatywnym, który jest przedmiotem analizy, jest to tak zwane *renovatio mundi in pristinum*, czyli odnowa wsteczna polegająca na przywróceniu pierwotnego stanu rzeczy, pierwotnej nieskazitelności świata. Jest to dzieło polegające na odkupieniu i uwolnieniu świata od tego, co niszczy zamysł Boży względem tej rzeczywistości i wprowadza dysharmonię⁸²⁰. Dotyczy więc aspektu wolności i pierwotnego zamysłu Stwórcy, w przeciwieństwie do *renovatio mundi in melius*, czyli odnowy ulepszającej oraz udoskonalającej jakościowo świat stworzony.

Świat stworzony i odkupiony składa się z wielu poziomów i wymiarów. Jedynym z nich jest rzeczywistość piękna. Jak zauważa o. Raniero Cantalamessa „odkupienie Chrystusa rozszerza się także na piękno (...) bowiem również ono potrzebuje być zbawione”⁸²¹. W jakiej mierze? Dotyczy to zdaniem włoskiego teologa dwóch głównych aspektów. Tym, co zniewala rzeczywistość piękna jest w pierwszej kolejności grzech, dlatego odkupienie piękna jawi się jako uwolnienie człowieka od brzydoty grzechu. Tak rozumiane zbawienie, w wymiarze

⁸¹⁹ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 98.

⁸²⁰ „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,19-22). Prawdę tę wyraża również starożytny hymn *Exultet*: „Raduj się, ziemi, opromieniona tak niezmiernym blaskiem, a oświecona jasnością Króla wieków, poczuj, że wolna jesteś od mroku, co świat okrywa”.

⁸²¹ R. Cantalamessa, *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003, s. 71.

kalotycznym, pokrywa się z podstawowym rozumieniem zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa⁸²². Natomiast druga przestrzeń, domagająca się uwolnienia, to ludzkie pojmowanie piękna, jego akcentowanie i przeżywanie. Wyzwolenie w tej przestrzeni związane jest z odkryciem głębi duchowej rzeczywistości piękna. Dokonuje się ono dzięki Osobie Jezusa, który odmówił sobie zewnętrznego wdzięku ze względu na miłość⁸²³. Pozwolił się огоłocić ze wszelkiego piękna⁸²⁴, wskazując tym samym, że istnieje coś więcej niż „umiłowanie piękna. Jest to piękno miłowania”⁸²⁵. W tym kontekście Cantalamessa pogłębia refleksję, stwierdzając, że istnieją trzy porządki piękna: „porządek piękna fizycznego, czyli ciała, porządek piękna intelektualnego i artystycznego, porządek piękna duchowego”⁸²⁶. Piękno miłowania należy do najwyższego porządku. Zatem zbawienie piękna to objawienie jego wymiaru wewnętrznego i duchowego oraz ukazanie pierwszeństwa piękna miłowania nad umiłowaniem piękna. Dzięki temu następuje wyzwolenie z postrzegania, a także przeżywania piękna jedynie w wymiarze zewnętrznym oraz niewłaściwego skoncentrowania, rozkoszowania się, jak również uzależniania wszystkiego w oparciu o piękno fizyczne. Wyzwolenie rzeczywistości kalotycznej polega więc na odkryciu jej głębi duchowej i uzdolnieniu do wyboru tego, co piękne duchowo.

Włoski teolog podkreśla również, iż piękno po wydarzeniach paschalnych nie jest czymś abstrakcyjnym, ale konkretnym. To miłość, aż po krzyż, miłość przyjmująca na siebie ludzką szpetotę, śmiertelność i grzech. Miłość, która służąc promieniuje blaskiem. Dlatego piękno ściśle wiąże się Chrystusem Sługą oraz ma wymiar chrystologiczny, służebny i ofiarniczy⁸²⁷. Jest to najwyższy poziom piękna. Zawarty jest w nim dar życia, proegzystencja, gotowość do ofiary i uniżenia. Piękno jest miłość „ze wszystkim tym, czego ona wymaga w wymiarze wierności, poszanowania drugiego, posłuszeństwa Bogu i celowości rzeczy, a zatem w wymiarze ofiary i wyrzeczenia”⁸²⁸. Wyzwolenie rzeczywistości piękna, w najwyższym stopniu, polega więc na odkryciu jej związku z Chrystusem i kontemplowania Jego piękna. To zaś ma wzbudzać pragnienie naśladowania Go w swoim życiu. Przyjęcie postawy miłości, służby i oddawania swojego życia to wybór do którego uzdalnia łaska. Reasumując, odkupienie piękna to wyrwanie z grzechu oraz objawienie jego głębszego wymiaru. Pokrywa się to z negatywnym aspektem zbawienia. Natomiast wejście na drogę chrystoformizacji i wybieranie piękna, wynikające z

⁸²² Por. A. Maliszewska, *Tajemnica Osoby Chrystusa w ujęciu Raniero Cantalamessa*, „Teologia Młodych” 1 (2012), s. 58.

⁸²³ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 99-102.

⁸²⁴ „Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał. Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic” (Iz 53,2-3).

⁸²⁵ R. Cantalamessa, *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003, s. 73.

⁸²⁶ R. Cantalamessa, *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003, s. 75.

⁸²⁷ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 102.

⁸²⁸ R. Cantalamessa, *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003, s. 74.

kontemplowania Jezusa Chrystusa, przynależy już do porządku usprawiedliwienia i wzrastania ku pełni zbawiania, jest więc pozytywnym aspektem rzeczywistości soteriologicznej.

Łasce uwolnienia, dzięki misterium odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, podlega także czas i przestrzeń⁸²⁹. Ich partycypacja w dziele zbawczym zawiera się w omówionym już wymiarze kosmicznym. Jednak włoskiemu teologowi, w zbawieniu czasu i przestrzeni, chodzi bardziej o uwolnienie człowieka oraz sposobu przeżywania przez niego tych rzeczywistości. Są one bowiem wykrzywione i wiążą się z doświadczeniem lęku przed śmiercią, jak również niezadowoleniem ze swojego życia. W związku z tym są przeszkodą w osobowym rozwoju człowieka ku pełni zbawienia. Odkupienie czasu to uwolnienie człowieka z szatańskiej niewoli, która przez bojaźń śmierci paraliżuje go i ogranicza (por. Hbr 2,15). Dar wolności obejmuje w tym przypadku co najmniej trzy podstawowe nieprawdy związane ze śmiercią⁸³⁰. Przede wszystkim jest wyzwoleniem z kłamstwa, że śmierć jest definitywnym kresem egzystencji. Dzięki Chrystusowi, który zwyciężył śmierć i umożliwił człowiekowi życie wieczne, śmierć nie jest końcem. Po wtóre, uwolnienie to obejmuje także wyzwolenie z ograniczającego człowieka lęku przed karą za jego postępowanie za życia. Wszak Jezus umarł za człowieka i za jego grzechy, jest On Dawcą usprawiedliwienia. Na koniec, odkupienie czasu dotyczy także lęku niezrozumienia i samotności w chwili śmierci. Śmierć dzięki wydarzeniom zbawczym jest osobowym spotkaniem z Bogiem i jak przez całe życie, tak i w ostatnich jego momentach, człowiek nie pozostaje sam. Doświadczenie zbawienia w przestrzeni czasu ma realny wpływ na wymiar egzystencjalny człowieka. Uwalnia ono z ograniczającego człowieka lęku przed śmiercią, gdyż „chrześcijanin doświadcza już teraz, w momencie, kiedy wierzy owego zwycięstwa nad śmiercią”⁸³¹.

Drugim lękiem jest szeroko rozumiane niezadowolenie człowieka ze swojego życia, pozycji społecznej i miejsca, w którym żyje. Jest ono rzeczywistością duchową o wiele bardziej niż psychologiczną. Bowiem jego źródłem jest grzech oraz wypaczenie wizji świata i wielkości proponowanej przez osobowe zło. Jest ono dodatkowo wzmacniane przez współczesne środki masowego przekazu, nieustannie pokazujące to, kim człowiek mógłby być lub kim nie jest, co mógłby robić, a czego nie robi. A wszystko to w oderwaniu od Boga jako źródła spełnienia człowieka. To rodzi poczucie frustracji, niespełnienia, niezadowolenia oraz nieprzyjęcia swojego losu, chociaż czasami bywa wręcz przeciwnie, staje się obsesyjną potrzebą wyjścia z anonimowości i chęcią zwrócenia na siebie uwagi otoczenia i kosztem innych. Zbawienie przestrzeni to odkrycie, jak również przyjęcie z wiarą, że Chrystus jest z człowiekiem,

⁸²⁹ Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 80.

⁸³⁰ Szerzej to zagadnienie zostanie omówione w kolejnym paragrafie.

⁸³¹ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 88.

kimkolwiek jest, gdziekolwiek jest i jakikolwiek zawód wykonuje. „Ta pewność wyzwala z obsesyjnej potrzeby wybijania się, robienia kariery, zajmowania najwyższych stanowisk”⁸³². Wiara w Chrystusa uwalnia także „od konieczności rozpychania się łokciami, od wychodzenia za wszelką cenę poza nasze ograniczenia, żeby być kimś; uwalnia nas od zazdrości wobec wielkich, jedna nas z samymi sobą i z miejscem, jakie zajmujemy w życiu, pozwala nam być szczęśliwymi i w pełni zrealizowanymi tam, gdzie jesteśmy”⁸³³. Jest to wyzwolenie z światowego i szatańskiego rozumienia władzy, znaczenia, uznania i dążenia do pozycji. Zbawienie przestrzeni obejmuje też wolność od opinii innych ludzi czy uzależniania swojego spełnienia od osiągnięć, zysków czy kariery. Dokonuje się to poprzez przyjęcie łaski odkupienia w osobowym spotkaniu z Jezusem i trwaniu z Nim w relacji, w swojej codzienności. Jak opisuje Cantalamessa: „Bóg nieskończony przyszedł i przychodzi do ciebie tam, gdzie jesteś”⁸³⁴. Przyjście Chrystusa we Wcieleniu, ciągłe ożywanie poprzez Eucharystię, sprawia, że każde miejsce jest pierwszym. „Z Chrystusem w sercu mamy świadomość, iż jesteśmy w centrum świata, choćbyśmy przebywali na najbardziej odległym zakątku ziemi”⁸³⁵. A owocem tego jest cudowny pokój⁸³⁶.

Streszczając powyższe, rzeczywistość zbawienia obejmuje zarówno czas jak i przestrzeń, przynosząc człowiekowi wyzwolenie od wszelkich lęków egzystencjalnych z nimi związanymi. Przyjęcie dzieła odkupienia ma więc realny, a także konkretny wpływ na jego życie. Zaś trwanie w relacji z Jezusem, który wcielił się w codzienność człowieka i w niej objawia moc zbawienia uzdalnia do przyjęcia i pełnego jej zaakceptowania. Co więcej, przemiana dokonująca się w ten sposób w człowieku sprawia, iż jego życie, praca, relacje i każdy wymiar codzienności staje się przestrzenią do wzrastania w świętości. Za pomocą tych dwóch przykładów oraz towarzyszącym im lękom egzystencjalnym, włoski teolog wykazuje realny wpływ dzieła odkupienia na „tu i teraz” człowieka. Pokonanie zła, szatana, śmierci i grzechu to nie abstrakcja, ale podstawa do uwolnienia każdej przestrzeni życia człowieka. Dzieło zbawienia w aspekcie negatywnym rodzi wolność i ogarniający całego człowieka pokój.

Po wymienieniu rzeczywistości pokonanych przez Jezusa, a także wskazaniu kilku przestrzeni uczestniczących w łasce odkupienia, a więc po omówieniu uwolnienia w wymiarze antropologicznym i kosmicznym, Cantalamessa ukazuje to dzieło także z nieco innej strony. Włoski teolog stwierdza, że zbawienie jest pokonaniem wszelkich istniejących barier pomiędzy

⁸³² R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 83-84.

⁸³³ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 82.

⁸³⁴ Jezus „nie zamieszkał w jednej z wielkich stolic tamtych czasów jak Rzym, Aleksandria czy Jerozolima, ale w małym opuszczonym miasteczku Galilei (...). W ten sposób prawdziwym centrum ówczesnego świata był nie Rzym, nie Jerozolima, ale Betlejem, *najmniejsze pośród miast Judy*, a po nim Nazaret, o którym mówiło się: *czy może być coś dobrego z Nazaretu?*” (R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 83).

⁸³⁵ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 82.

⁸³⁶ Por. R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012, s. 83-84.

człowiekiem a Bogiem: „między nami a Bogiem wznosiły się trzy rozdzielające mury: natury, grzechu i śmierci. Mur natury został zburzony we wcieleniu, kiedy natura ludzka i boska zjednoczyły się w Osobie Chrystusa, mur grzechu został usunięty na krzyżu i mur śmierci w zmartwychwstaniu”⁸³⁷. Ta uwaga poczyniona przez włoskiego teologa jest niezwykle cenna, co najmniej z kilku powodów. Po pierwsze, wiąże ona rzeczywistość zbawczą z całym życiem Jezusa, nie zawężając jej jedynie do jednego faktu czy wydarzenia. Podkreśla tym samym zbawczy sens całej egzystencji Osoby Jezusa Chrystusa. Po drugie, charakteryzuje dzieło zbawienia jako rzeczywistość przybliżania się Boga do człowieka i pokonywania przeszkód na drodze do bliskiej, osobowej z Nim relacji. To Bóg wychodzi ku człowiekowi, inicjuje dialog, szuka go, przekracza ograniczenia i burzy mury. Dlatego trzecim spostrzeżeniem jest podkreślenie autorstwa Boga jako Sprawcy zbawienia. Trzy wskazane przez Cantalamessę mury: ontologiczny, odkupieńczy i zbawczy w sensie ścisłym, to bariery, które nie są do pokonania przez człowieka. Zwyciężyć je mógł jedynie Bóg. Dlatego zbawienie to dzieło Boże, którego dokonuje On dla człowieka, dążąc do jego spotkania i obdarowania go tą łaską. Reasumując, rzeczywistość zbawienia, dzięki opisaniu jej przez Cantalamessę, jako zburzenie murów i dążenie Boga w kierunku człowieka, Jego przybliżania się i proegzystencji, uwypukla pozytywny wymiar negatywnego aspektu zbawienia.

3.1.3.1.2. Wymiar pastoralny

W aspekcie pastoralnym chodzi o osobowe przyjęcie tego wszystkiego, co dokonało się obiektywnie w dziele odkupienia. Używając języka biblijnego proces ten można opisać jako prawdziwe wyjście paschalne i jako „chwalebłą ucieczkę”⁸³⁸ z grzesznego Egiptu (por. Mdr 18,3). Dokonanie Paschy oznacza bowiem „wyrzucenie starego kwasu, aby stać się nowym ciastem”; przejście „od kwasu złości i przewrotności do praśnego chleba czystości i prawdy (por. 1 Kor 5,7-8); oznacza przejście „od grzechu do życia, od winy do łaski, od zmyy do świętości. Na drodze aktualizowania rzeczywistości wysłużonej przez Jezusa Chrystusa i wyzwiania się z rzeczywistości grzechu i jego konsekwencji o. Cantalamessa wyróżnia pięć etapów.

⁸³⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 150.

⁸³⁸ Polskie tłumaczenie mówi o „zaszczytnej tułaczce”, natomiast Cantalamessa posługuje się włoskim sformułowaniem *un glorioso migrare*, co można tłumaczyć jako chwalebne migrowanie lub przemieszczanie.

Uznać grzech

Współczesny świat zatracił poczucie grzechu⁸³⁹, nie jest on już czymś strasznym ani czymś czego się unika. Wręcz przeciwnie, prezentowany jest jako coś popularnego, atrakcyjnego i modnego. Co więcej, grzech nie jest definiowany jako działanie konkretnej osoby, ale jako pewna ogólna idea lub struktura. Współczesny nurt kulturowy, kształtujący mentalność ludzi, nie chce uwolnić się od grzechu, który jest w pełni akceptowany i pożądanym, chce jedynie zniwelować wyrzuty sumienia oraz odczuwalne egzystencjalnie skutki grzesznego stylu życia. W tym właśnie celu powstają przeróżne usprawiedliwiające teorie oraz redukujące wyjaśnienia naukowe. Można powiedzieć, że świat nie boi się grzechu, nie uznaje tego co robi za złe. Walczy jedynie z głosem sumienia, nawoływaniem Kościoła i chce pozbyć się odczuwalnych konsekwencji grzechu.

Dlatego pierwszy krok na drodze do przyjęcia, a także doświadczenia zbawienia jest niezmiernie trudny dla współczesnego człowieka. Uznać grzech, w dodatku swój własny, to pójście drogą całkowitej opozycji wobec mentalności świata. Wymaga porzucenia ukształtowanego przez współczesność myślenia, zaparcia się siebie i odrzucenia wszelkich usprawiedliwiających tendencji. Jest to jednak krok pierwszy i niezbędny, aby przyjąć łaskę zbawienia. Jak stwierdza włoski kapucyn „spróbuj wymazać grzech, a unicestwisz Chrystusowe odkupienie, pozbawisz znaczenia Jego śmierć. Chrystus walczyłby z wiatrakami, przelałby swoją krew na darmo”⁸⁴⁰. Negacja grzechu czyni niepotrzebnym szeroko rozumianą kwestię zbawienia, a także podważa rolę Jezusa Chrystusa i wartość relacji z Nim. Brak przyjęcia prawdy o grzechu nie pozwala doświadczyć przemiany życia. Co więcej, św. Jan w pierwszym liście dodaje, że jest to stan oszukiwania, nieprawdy, a więc braku harmonii w człowieku. „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” (1 J 1,8). A później dodaje, że „jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Boga kłamcą i nie ma w nas Jego nauki” (1 J 1,10). Stan odrzucania prawdy o grzechu wpływa więc na obraz Boga, prawdę o Nim i o człowieku, a także blokuje łaskę zbawienia wysłużonego przez Jezusa Chrystusa. Negacja tego stanu jest uniemożliwiającym jakąkolwiek przemianę zamknięciem. Natomiast proponowany przez włoskiego kapucyna krok uznania grzechu ma stać się otwarciem i początkiem nowego życia.

Według o. Raniero Cantalamessy można wyróżnić dwa poziomy uznania grzechu. Doktrynalny, polegający na przyjęciu biblijnej i kościelnej nauki na jego temat oraz egzystencjalny i indywidualny, w którym dochodzi do osobowego przeżycia tej rzeczywistości.

⁸³⁹ Autor pisał o tym szerzej w drugim rozdziale niniejszej dysertacji (punkt 2.2.2.1), w ramach charakterystyki współczesnego kontekstu głoszenia Ewangelii.

⁸⁴⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 160.

Za każdym razem jest to łaska. Jednak w przypadku tej pierwszej, człowiek może sprowadzić ją całkowicie do wymiaru intelektualnego. Natomiast poznanie egzystencjalne jest łaską przeżycia, osobowego wstrząsu, w którym człowiek całym sobą odkrywa prawdę czym jest grzech, dostrzega jego skutki w swoim życiu oraz rany, które grzesząc zadał sobie, ludziom i Bogu. Nie tylko wie, ale całoosobowo odczuwa. Decyzja uznania grzechu to połączenie obu poziomów, wiedzy i indywidualnego doświadczenia, a dokonanie tego kroku może mieć miejsce w przestrzeni kerygmatu. To podstawowe orędzie zawiera głoszenie prawdy o tym czym jest grzech, ale jednocześnie jest łaską urzeczywistnienia tego, co jest proklamowane. Jezus umarł za nas, za nasze grzechy. Dlatego w kerygmacie można indywidualnie, jak również egzystencjalnie wejść nie tylko w rzeczywistość zbawienia, ale wcześniej skonfrontować się, w takim samym sposób, z rzeczywistością grzechu i jego konsekwencji. Uznanie grzechu to osobowa decyzja człowieka oraz warunek i pierwszy krok na drodze partycypacji w zbawieniu. To łaska Boża, a także jeden z podstawowych celów kerygmatu – doprowadzić ewangelizowanego do decyzji uznania swojego grzechu⁸⁴¹.

Podsumowując, pierwszy krok w wyzwaniu się z niewoli grzechu polega na uznaniu go, jego straszliwej powagi, na przebudzeniu się ze snu, w którym pogrążają człowieka „wyziewy” tego świata⁸⁴². To uznanie, bardziej niż wiedza, ma być aktem osobowym, angażującym wszelkie władze człowieka. Dokonuje się przy współpracy z łaską Bożą. Kerygmat jest narzędziem uzdalniającym do odkrycia prawdy o grzechu i przestrzeni, w której można podjąć decyzję uznania tej prawdy.

Żałować za grzech

Postawą przybliżającą człowieka do Boga i umożliwiającą doświadczenie zbawienia jest nawrócenie, którego istotną częścią jest żal za grzechy⁸⁴³. W tym drugim opisywanym przez Cantalamessę kroku „człowiek nie tylko uznaje, że źle postąpił, lecz także smuci się z tego powodu, i to nie tylko ze względu na karę, na którą zasłużył i którą będzie musiał ponieść, ale jeszcze bardziej z powodu przykrości, którą przez grzech sprawił Bogu, zdradziwszy Jego wielką miłość. Boleje przez to, że grzech naraził Jezusa na cierpienie na krzyżu. Prawdziwy żal rodzi się tylko w obecności miłości”⁸⁴⁴. Dla owocności aktu żalu ważna jest bowiem motywacja, czyli to co rodzi się w sercu człowieka przenikniętym kerygmatem. Żal za grzechy to pierwsza możliwość przekroczenia siebie, a także miłości własnej jak również wyjścia poza strach, ból i rozczarowanie sobą, podporządkowując się wyrokom Bożym oraz w pełni ukierunkowując

⁸⁴¹ Por. *Seminarium Odnowy Wiary*, red. M. Zborowski, Ząbki 2017, s. 10-11.

⁸⁴² Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 160.

⁸⁴³ Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 47-48.

⁸⁴⁴ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 162.

swoje życia ku Bogu⁸⁴⁵. To przestrzeń miłości, która usuwa strach. Tak rozumiana motywacja żalu i jego przeżywania jest owocem działania Ducha Świętego. Warto także dodać, za włoskim kapucynem, że „żał za grzechy nie jest potrzebny Bogu, lecz nam. Bóg wymaga od człowieka żalu nie dlatego, że znajduje upodobanie w tryumfie czy upokarzaniu swego stworzenia, ale dlatego, że wie, iż jest on zbawienny dla ludzi, że jest jedynym godnym człowieka sposobem powrotu do życia i prawdy po popełnieniu grzechu”⁸⁴⁶. Żal, jako drugi krok w drodze przybliżania się do zbawiania, jest potrzebny człowiekowi i przemienia jego serce. To rzeczywistość, którą Bóg proponuje jako źródło nieustannej odnowy oraz przeżywania życia w perspektywie miłości. Bowiemy „łzy żalu” odnawiają człowieka i czynią go nowym człowiekiem, niedawno narodzonym niemowlęciem (por. 1 P 2,2)⁸⁴⁷. To jednak zawsze jest łaską Boga, który pragnie dla człowieka życia w obfitości.

W ramach analizy drugiego kroku pastoralnej recepcji rzeczywistości odkupienia, trzeba zauważyć, że głoszeniu kerygmatu mogą zasadniczo towarzyszyć dwie skrajne odpowiedzi słuchaczy, a żal za grzechy jest tylko jedną z nich. Obie opisuje włoski kapucyn na podstawie Dziejów Apostolskich. W dniu Pięćdziesiątnicy, słuchający mowy Piotra, „przejęli się do głębi serca” (Dz 2,37) i szukali wyjścia z sytuacji, w której tkwili. Zrodziło się w nich pragnienie nawrócenia. Jednak nieco dalej, apostołowie, głosząc Dobrą Nowinę przed Sanhedrynem, spotykają się z reakcją zupełnie odwrotną. Gdy członkowie Sanhedrynu usłyszeli kerygmat o Jezusie, „wpadli w gniew i chcieli ich zabić” (Dz 5,33). Podobna sytuacja miała także miejsce w przypadku przepowiadania Szczepana. Również jego słuchaczom „zawrzały gniewem serca i zgrzytali zębami na niego” (Dz 7,54). Te dwie skrajne postawy są reakcją na przepowiadanie Słowa Bożego, które jest „żywe, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). Głoszone w kerygmacie słowo przenika serce oraz objawia prawdę, a Duch Święty przekonuje o grzechu, przypomina o czynach człowieka, ale jeszcze bardziej wskazuje na dobroć i miłosierdzie Boga (por. J 16,8-11)⁸⁴⁸. Proklamowana Dobra Nowina

⁸⁴⁵ Żałować to według włoskiego teologa „otwierać się na wyroki Boże” i przestać osądzać po swojemu. Taka definicja żalu jest więc już nawróceniem i zawiera pewien rodzaj umierania dla siebie samego. Chodzi w nim o to, aby porzucić swój sposób myślenia, a przyjmować Bożą drogę, Boży osąd rzeczywistości.

⁸⁴⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 164.

⁸⁴⁷ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 114.

⁸⁴⁸ Termin przekonać (*elenxei*) oznacza także postawienie kogoś w świetle. W ten sposób przekonywanie przez Ducha Świętego jest rzucaniem światła na stan, w którym znajduje się dany człowiek. Zobaczenie prawdy dzięki temu pneumatologicznemu działaniu prowadzić może do postawy żalu lub wrogiego odrzucenia, ze świadomością jednak, że to, co się neguje lub odrzuca jest prawdą, tylko nie chce się jej przyjąć. Natomiast na pytanie w jaki sposób dokona się to przekonywanie, Augustyn Jankowski stwierdza, że: „w dziejach egzegezy padały dwie odpowiedzi: bądź na forum ludzkich sumień bądź poprzez kerygmat paschalny Kościoła. Obie te odpowiedzi można połączyć w jedną całość: warunkiem przeżycia w głębi sumienia takiej Bożej oceny życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest usłyszenie wpraw o tych faktach świadectwa apostołowskiego, wspartego mocą Ducha Parakleta” (A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989, s. 143).

porusza serca, przenika jego zamiary, ale pozostawia człowiekowi wolność. Pod wpływem przepowiadania można wejść albo na drogę żalu, pokuty i uznania głoszonych treści albo zatwardziałości serca i całkowitej ich negacji. Widać zatem wyraźnie istotną rolę kerygmatu, również w przypadku drugiego kroku. Głoszenie pierwszego orędzia może prowadzić do żalu za grzechy. To w kerygmacie Bóg przenika i bada serce człowieka, proponując mu łaskę żalu i nawrócenia.

Podsumowując, drugi krok na drodze wyzwania się z grzechu polega na żalu za grzechy. Przy czym, jak stwierdza Cantalamessa „nie jest wymagane, abyśmy zaraz, już teraz, odczuli to ukłucie w sercu i aby z naszych oczu popłynęły strumienie łez. To w dużym stopniu zależy od łaski i może się zdarzyć nagle lub przyjść z czasem, tak że nawet tego nie zauważymy. Wymaga się zaś od nas tego, abyśmy zapragnęli żalu za grzechy, mówiąc Bogu: «Daj mi poznać prawdziwą skruchę. Nie odmawiaj mi tej łaski zanim umrę!». Chcieć żałować oznacza już odczuwać żal”⁸⁴⁹. Ta dopowiedź Cantalamessy jest niezwykle istotna, podkreśla bowiem personalny wymiar rzeczywistości żalu. Jest ona reakcją na głoszenie kerygmatu, ale także decyzją człowieka. Prawdziwy żal za grzechy dokonuje się w relacji osób, a jego motywacją jest zawsze miłość.

Decyzja – zerwać z grzechem

Po uznaniu grzechu, a także po doświadczeniu żalu, kolejnym krokiem, który naturalnie wypływa z dwóch poprzednich jest chęć usunięcia grzechu ze swojego życia. Cantalamessa wskazuje, że powinna ona być wyrażona podjęciem osobowej decyzji zerwania z tą rzeczywistością. Ten krok polega na zrozumieniu, że w Chrystusie „umarliśmy dla grzechu” oraz postawienia swojej woli po stronie Boga i wysłużonej przez niego wolności. Chodzi o podjęcie szczerzej i nieodwołalnej decyzji o niepopelnianiu już więcej grzechu. Jak stwierdza Cantalamessa „tak sformułowana rzecz może się wydać zbyt ambitna i mało realna, lecz tak nie jest. Nikt z nas nie stanie się bezgrzeszny z dnia na dzień, ale nie tego od nas oczekuje Bóg”⁸⁵⁰. Oczekuje za to decyzji zostawienia grzechu i wyboru Jego. Po podjęciu takiego postanowienia i wyznaniu go⁸⁵¹, „grzech już nie «króluje» w twoim ciele z tego prostego powodu, że ty go nie

⁸⁴⁹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 165.

⁸⁵⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 166; por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Duchu Świętego*, Kraków 1994, s. 49-51.

⁸⁵¹ Cantalamessa daje przykład, w jaki sposób można dokonać tego kroku na drodze ku wolności i zbawieniu. W jaki sposób podjąć oraz wyrazić decyzję zerwania z grzechem. Według niego może to być najprostszą modlitwą. „Co konkretnie należy uczynić? W chwili skupienia, podczas rekolekcji lub nawet dzisiaj, powinniśmy stanąć w obecności Boga, upaść przed Nim na kolana i powiedzieć: «O Panie, Ty dobrze znasz moją słabość i ja także ją znam. Dlatego pokładając ufność jedynie w Twojej łasce i wierności, mówię Tobie, że odtąd chcę wyrzec się tej czy tamtej przyjemności, tej wolności, tej zażyłości, tej urazy, ««tego grzechu»». Chcę poważnie założyć, że odtąd mogę żyć bez niego. Między mną i grzechem – tym grzechem, który Ty znasz – wszystko skończone! Mówię koniec! Pomóż mi swoim Duchem. Odnów we mnie ducha niezwykłego, wzmocnij mnie duchem ochoczym.

chcesz, aby królował. Faktycznie bowiem królował on właśnie z twojej woli. Na pozór może się nawet nic nie zmienić, ludzie mogą w nas zauważać te same wady, lecz dla Boga coś jednak się zmieniło, ponieważ nasza wolność stanęła po Jego stronie”⁸⁵². W tym kroku Cantalamessa mocno akcentuje wymiar wolitywny, a więc wybór i chęć człowieka oraz fakt, że dokonuje się on w relacji osobowej człowieka do Boga. Na zewnątrz może być on nawet niedostrzegalny. Jednak za decyzją człowieka, który zrywa z grzechem staje Bóg i Jego łaska uzdalniająca człowieka. Włoski teolog podkreśla także, że decyzję zerwania z grzechem należy natychmiast wprowadzić w czyn, inaczej zostanie zaprzeczona. Należy podjąć działanie przeciwko tej głównej wadzie i przede wszystkim wygrać pierwszą próbę walki, żeby nie odzyskała nad człowiekiem swej władzy. Zerwanie z grzechem obejmuje także zerwanie i wyrzeczenie się wszelkich okazji do grzechu prowadzących⁸⁵³. Ten krok to faza postanowienia wyrażonego przyjęciem konkretnej postawy.

Należy podjąć decyzję zerwania z grzechem przy pomocy łaski Bożej. W taki sposób przedstawia się realizacja trzeciego kroku na drodze ku wolności i szeroko pojętemu doświadczeniu zbawienia. Realizacja tego kroku wpisuje się w rzeczywistość kerygmatyczną, w której należy podejmować decyzje wiary i przyjmować łaskę od Boga, odkrywając że zbawienie jest zawsze darem Bożym. Warto jednak zauważyć, że Cantalamessa, nie chcąc aby krok ten pozostał jedynie pewną generalną zasadą i zrywaniem z grzechem w ogóle, co może nie wydać właściwych owoców, przenosi na konkretną rzeczywistość tak ogólnie opisaną zasadę zerwania z grzechem. Zauważa bowiem, że każdy człowiek ma w swoim życiu jakiś taki jeden, stale powracający i różny od pozostałych grzech. Różny, bo bardziej dobrowolny niż inne. Grzech, do którego człowiek jest przywiązany, z którego nie chce się radykalnie wyzwolić. W nawiązaniu do życiorysu św. Augustyna, Cantalamessa charakteryzuje ten grzech, jako „ciągłe jutro”. Jutro z nim zerwę, ale jeszcze nie dziś⁸⁵⁴. I właśnie ten grzech powinien być przestrzenią doświadczenia uwolnienia. Trzeci krok na drodze ku zbawieniu powinien być decyzją zerwania z tym konkretnym grzechem. Nie ogólnym wyznaniem „zrywam z grzechem”, ale „zrywam z tym konkretnym grzechem”, który najbardziej wiąże moją wolność⁸⁵⁵. W tej przestrzeni człowiek ma

Rozumiem, że dziś umarłem dla grzechu” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 167).

⁸⁵² R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 167.

⁸⁵³ Z mądrości i zasad życia duchowego czerpie wielu współczesnych kaznodziei i ewangelizatorów, wśród których znajduje się o. Cantalamessa. Należy jednak stwierdzić, że formułowane do współczesnego człowieka wskazania wypływają z tradycji duchowej Kościoła, a podobne myśli jak prezentowane w tym punkcie przez włoskiego teologa można znaleźć u takich mistrzów duchowych jak Tomasz à Kempis czy Wawrzyniec Scupoli i wielu innych. Zob. Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, I, 11, 1-6; I, 13, 1-8, tłum. A. Kamińska, Warszawa 2007, s. 32-37; Wawrzyniec Scupoli, *Walka Duchowa*, XXIX, tłum. A. Dudzińska-Facca, Dębogóra 2002, s. 97-99.

⁸⁵⁴ Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 50.

⁸⁵⁵ „W naszym życiu dzieje się tak jak w przyrodzie. Zdarza się czasami, że na wierzchołkach wiekowych drzew oliwnych, o pniach popękanych i wyschłych, jednak wyrastają zielone, pełne życia gałązki, które w sezonie obsypują się dorodnymi oliwkami. Kiedy przyjrzymy się z bliska temu zjawisku, natychmiast znajdujemy

opowiedzieć się swą wolą po stronie Boga. Współpraca z łaską Bożą prowadzić będzie ku wolności, a jej owocność stanie się podstawą zrywania z kolejnymi grzechami.

Podsumowując, zerwanie z grzechem to decyzja człowieka, który dostrzegając jego skutki, a także doświadczywszy żalu, pragnie usunąć go ze swojego życia. Co ważne, podjęcie decyzji powinno być wprowadzone w czyn. Ten krok ku wolności jest działaniem człowieka, ale jego zaistnienie oraz owocność związana jest z łaską Bożą. W praktyce pastoralnej Cantalamessa podkreśla także, aby rozpocząć pracę nad sobą od rzeczywistości najbardziej zniewalającej człowieka. Tak aby pierwsze „nie” wobec grzechu zostało wyrażone w przestrzeni, w której wola człowieka najbardziej się rozsmakowała i przywykła do zgody na grzeszne działanie. Podjęcie decyzji zerwania z konkretnym zniewoleniem staje się owocne przy współpracy z Bogiem jako jedynym źródłem odkupienia. Doświadczenie skuteczności i aktualizacji odkupienia w życiu człowieka wpływa na podejmowanie kolejnych decyzji zrywania z grzechem, jak również podejmowania kolejnych kroków na drodze ku pełnej wolności.

Zniszczenie grzesznego ciała

Czwarty krok polega na odkryciu i przyjęciu dzieła odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Umierając na krzyżu zniszczył On bowiem całą rzeczywistość grzechu, grzesznego ciała, zła, a Jego zwycięstwo jest stale dostępne dla człowieka. Obiektywnie dokonało się i odtąd jest w stałej możliwości indywidualnej i subiektywnej aktualizacji w życiu człowieka. Można je przyjąć do swojego życia i doświadczyć łaski nazwanej przez św. Pawła zniszczeniem grzesznego ciała (por. Rz 6,6) lub odebrania serca z kamienia, jak prorokował Ezechiel (por. Ez 36,26). Obejmuje ona nie tylko aspekt negatywny, ale i pozytywny. Jednak omawiany krok koncentruje się jedynie na przyjęciu odkupienia obejmującego odpuszczenie grzechów, zostawiając uzdrawianie konsekwencji i skłonności do grzechu oraz dar Ducha Świętego dla nowego stworzenia na kolejne etapy wchodzenia w rzeczywistość zbawienia. Zniszczenie grzesznego ciała, czyli przyjęcie odkupienia, nie jest jedynie zerwaniem decyzją woli człowieka z konkretnym grzechem, ale wyzwoleniem z grzechów i początkiem całkowitego odnowieniem ludzkiej osoby.

Grzeszne ciało (por. Rz 6,6) lub serce z kamienia (por. Ez 36,26) to rzeczywistość utworzona w osobie ludzkiej poprzez kompromisy ze złem, grzechy, rany grzechowe, konsekwencje dezintegrujące osobę, pożądlivości, królowanie własnego ja. Innymi słowy to

wytłumaczenie: to dlatego, że w tej masie sękatego i wyschłego drzewa przebiega gdzieś jeszcze «żyłka» drzewa żywego, która zapuszcza się w glebę i pozwala roślinie na ciągłą wegetację i życie. Podobnie dzieje się czasami ze złą rośliną grzechu w naszym życiu. Powinna ona być zupełnie martwa i nie wydawać owoców, ponieważ nie chcemy grzechu, który tyle razy wyznawaliśmy i odrzucaliśmy, a który ona jednak nadal rodzi. Dlaczego? Ponieważ w naszym życiu istnieje jeszcze taka «zielona żyłka», która zapuszcza swoje korzenie w glebie naszej wolności” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 166-167).

dawny człowiek, który żyje dla siebie. Jednak, akceptując w personalnej decyzji dzieło odkupienia, aktualizuje się ono, dokonując zniszczenia starego człowieka. „To wiedzcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu” (Rz 6,6-7). Decyzja ta i owo przejście dokonuje się najpierw w rzeczywistości kerygmatu, gdzie można wejść w osobową relację z Jezusem, przyjąć łaskę odkupienia, które później znajduje swoje dopełnienie na gruncie sakramentalnym. Tym, co niszczy starego człowieka jest w pierwszej kolejności chrzest, następnie pokuta i pojednanie oraz przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej. Jak pisze Cantalamessa: „krew Chrystusa jest wielkim i potężnym «rozpuszczalnikiem», który może rozpuścić grzeszne ciało. Kościołowi została dana władza odpuszczania grzechów w imię Jezusa i mocą Ducha Świętego (...). On nie ogranicza się zatem do przekonywania nas o grzechu, On także wyzwala od grzechu”⁸⁵⁶.

Podsumowując, głoszenie kerygmatu prowadzi do odkrycia i przyjęcia odkupienia oraz do życia sakramentalnego, w którym obiektywnie się ono urzeczywistnia. Owocem przyjęcia odkupienia jest zniszczenie starego człowieka, czyli odpuszczenie grzechów i łaska wzrastania w nowym życiu.

Współpraca i zaangażowanie człowieka

Przedłużeniem czwartego kroku, czyli kolejnym etapem, po przyjęciu odkupienia, jest rozpoczęcie współpracy z łaską Bożą i wejście w pozytywny wymiar odkupienia. Bowiem dokonane dzieło odkupienia, które człowiek przyjmuje jako dar, odpuszcza grzechy i wyzwala z niewoli szatana, obejmuje ono także uzdrawianie konsekwencji grzechów w życiu osoby oraz tkwiącego w niej zarzewia grzechu i różnych pożądlwości. Włoski teolog zauważa, że choć to uzdrawianie jest łaską Bożą, a jego Sprawcą zawsze jest Bóg, to jednak człowiek może zaangażować się na rzecz niszczenia w sobie starego człowieka i wzrastania w nowym życiu. Zdaniem włoskiego teologa wspomagać owocność łaski Bożej w tej rzeczywistości można na dwa główne sposoby: poprzez cierpienie i uwielbienie Boga.

Cierpienie jest od zawsze obecne w życiu ludzi, jednak odkąd przeszedł i uświęcił je Syn Boży, ma ono moc przemiany wewnętrznej⁸⁵⁷. Jeśli przeżywane jest w łączności z Jezusem Chrystusem leczy rany grzechowe, niweluje moc pożądlwości, zrywa pozostające z dawnymi grzechami więzi, jest mocą przeciwko pokusom oraz pokutą za dawane grzechy. Pokonuje także podstawowy grzech samouwielbienia, egoizmu i pychy. W ten sposób cierpienie, przyjmowane

⁸⁵⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 170; por. W. Chlondowski, *Spełniona obietnica. Kim jest i jak działa Duch Święty?*, Cieszyn 2016, s. 118-124.

⁸⁵⁷ Por. A. Bartoszek, *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32 (1999), s. 364.

przez człowieka i przeżywane w łączności z Chrystusem, staje się narzędziem jego oczyszczenia i wzrastania w łasce odkupienia. Należy także zwrócić uwagę, że cierpienie w swoisty sposób jednoczy z męką Chrystusa, od której pochodzi wszelkie odpuszczenie grzechów. Poza umieraniem dawnego człowieka, cierpienie ma również wymiar pozytywny, przybliżający człowieka do Boga. Co więcej, bez tego związku z cierpiącym Jezusa wymiar negatywny nie miałby racji bytu.

Jak jednak powinna wyglądać współpraca z łaską Bożą i przeżywanie cierpienia? Według Cantalamessy „nie chodzi o poszukiwanie cierpienia, ale o przyjęcie w nowym duchu tego, które już jest obecne w naszym życiu. Powinniśmy nade wszystko uważać, aby nie zmarnować tej odrobiny «niezawinionego» cierpienia, które ma miejsce w naszym życiu, ponieważ ono w szczególnie sposób łączy nas z Chrystusem. Są to: upokorzenia, niesprawiedliwa krytyka, zniewagi, wrogość, która wyda się wynikać z uprzedzeń, a która powoduje tyle cierpienia. Pewien stopień zażyłości z Jezusem osiągnąć można tylko tą drogą: poprzez udział w Jego cierpieniach (Flp 3,10)»⁸⁵⁸. Ten chrystologiczny sposób przeżywania cierpienia jest szczególnie ważny dla włoskiego teologa. Bowiem na relacji z Jezusem, przeżywaniu z Nim swojej codzienności i upodabnianiu się do Niego polega nowy wymiar egzystencji człowieka. Jest to więcej niż tylko odkupienie w znaczeniu pozytywnym, jest to już wchodzenie w rzeczywistość usprawiedliwienia.

Oprócz przyjęcia cierpienia i chrystologicznego sposobu jego przeżywania, drugim zaangażowaniem człowieka dla zniszczenia „grzesznego ciała” jest, zdaniem włoskiego teologa, uwielbienie. W tej szczególnej modlitwie człowiek odrywa się od zapatrzenia w siebie i szukania swego, świadomie zapomina o sobie, chcąc na modlitwie być tylko dla Boga i ze względu na Niego samego. Na tym polega istota tej modlitwy. Bóg jest w centrum uwielbienia człowieka. Jemu oddaje cześć, błogosławi Jego łaskę i miłosierdzie, antycypując w ten sposób chwałę nieba. Co więcej, motywacją tej formy modlitwy nie jest zyskanie dla siebie jakiegoś dobra, ale uwielbienie Boga dla Niego samego. Dlatego ta modlitwa jest antygrzechem *par excellance*. Bowiem „jeżeli pierwotnym grzechem jest bezbożność, czyli odmowa uwielbienia i dziękczynienia należnego Bogu, to prawdziwym przeciwieństwem grzechu nie jest cnota, ale uwielbienie”⁸⁵⁹. Co za tym idzie, przeciwieństwem bezbożności jest pobożność. Rzeczywistość grzechu, w którym człowiek ogłasza swoje królowanie oraz jest skupiony wyłącznie na swoim „ja”, znajduje w czynności wielbienia Boga swoją antytezę.

Od strony negatywnej modlitwa uwielbienia oczyszcza człowieka z pychy i niszczy jego grzeszną dumę. Dlatego kto wielbi Boga, składa Mu najprzyjemniejszą ofiarę jaka istnieje, to

⁸⁵⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 171-172.

⁸⁵⁹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 172.

znaczy rezygnację z własnej chwały. W tym właśnie tkwi nadzwyczajna moc uwielbienia, moc płynąca z pokory. Jest to stawanie w prawdzie wobec siebie i Boga, przywracające właściwy porządek stwórczy. Tylko Bogu należna jest chwała i uwielbienie. Praktykowanie tej modlitwy usuwa więc z człowieka wszelkie pozostałości grzechowe stawiające w centrum jego samego oraz wszelkie tendencje do szukania chwały, czy poklasku u innych. Podobnie jak w przypadku cierpienia, również uwielbienie, poza aspektem oczyszczającym, zawiera wymiar pozytywny, rozwijający zbawczo relację człowieka z Bogiem. Przede wszystkim modlitwa uwielbienia uczy oddawać właściwe miejsce Bogu, nie tylko na modlitwie, ale i w życiu człowieka. Wprowadza Boży ład oraz harmonię w codzienność człowieka. Uczy przeżywać ją jako ukierunkowaną „na” i „dla” Boga. W konsekwencji całe życie człowieka staje się nieustannym odnoszeniem do Boga i przeżywaniem osobowej z Nim relacji. Uwielbienie jest drogą przemiany życia, a także kształtowania się mentalności człowieka odkupionego i usprawiedliwionego. Co więcej, jest ono także antycypacją rzeczywistości zbawienia wiecznego oraz ku niemu prowadzi.

Modlitwa uwielbienia jest cechą nowego życia. To modlitwa wyrwanych z niewoli, obdarowanych i ukochanych dzieci Bożych, które wiedzą, że łaską zostały zbawione (por. Ef 2,8). Wiedzą też, że ich wyzwolenie i odrodzenie jest darem Bożym, którego nie mogą sobie wysłużyć, ale jedynie przyjąć. Ta perspektywa kerygmaticzna, ukazująca prymat łaski, w szczególności sposób uzdalnia do modlitwy uwielbienia, której istotą jest tylko wielbienie Boga wypływające z miłości. Ona rodzi się w przestrzeni bezinteresownego obdarowania. Co więcej, człowiek przeżywający w ten sposób swoją relację do Boga doskonale wie, że nie istnieje dla niego taka sytuacja i rzeczywistość, której nie dałoby się zamienić w uwielbienie. Nawet sytuacja grzechu staje się przestrzenią do wielbienia, choć wiadomym jest, że nie dlatego, iż człowiek zgrzeszył, ale w tym, jak Bóg postąpił z grzechem i z człowiekiem jako grzesznikiem. Kerygmat wprowadza w rzeczywistą relację z Bogiem, w której człowiek jest nieustannie obdarowywany, a najgłębszą i najbardziej właściwą jego istocie odpowiedzią jest uwielbienie.

Reasumując, Cantalamessa wskazuje na dwa sposoby współpracy z Bogiem w zniszczeniu „grzesznego ciała” – cierpienie człowieka i uwielbienie Boga. Pierwsze z nich niszczy w człowieku „grzeszne ciało” pożądliwości, skłonności do grzechu, pozostające po przyjęciu łaski odkupienia i uzdalnia do wchodzenia w rzeczywistość nowej, usprawiedliwionej egzystencji. Swoją skuteczność czerpie z osobowej relacji z Jezusem. Jak stwierdził Jan Paweł II „cierpieć to znaczy stawać się jakby szczególnie podatnym, szczególnie otwartym na działanie zbawczych mocy Boga, ofiarowywanych ludzkości w Chrystusie”⁸⁶⁰. Natomiast drugi sposób, polega na przyjęciu postawy uwielbienia przenikającej całą egzystencję człowieka. Dzięki niej obumiera w człowieku egoizm i szukanie swojej chwały, a rozwija się kierunek życia „dla”

⁸⁶⁰ Jan Paweł II, *List Apostolski Salvifici doloris*, Wrocław 2001 [23].

Boga. Uwielbienie odwraca mechanizm grzechowy oraz kształtuje mentalność nowego człowieka. Oba sposoby, cierpienie i uwielbienie, są ludzkim zaangażowaniem, a także wymiarem współpracy z łaską prowadzącą człowieka od odkupienia, przez usprawiedliwienie, do wiecznego zbawienia.

3.1.3.2. Aspekt pozytywny

Człowiek odkupiony i usprawiedliwiony wchodzi w nowe życie, które szczególnie wiąże się z Osobą Ducha Świętego. To On jest darem Bożym dającym nowe życie, podtrzymującym, prowadzącym i spełniającym je ostatecznie w Bogu. Dlatego osobowa relacja z Duchem Świętym jest czymś fundamentalnym dla egzystencji nowego stworzenia, jest zadatkiem oraz przygotowaniem do życia wiecznego. Można je także określić jako życie „w Duchu Świętym” lub „pod panowaniem Ducha”. W pełni zostało ono objawione i zrealizowane w Osobie Jezusa Chrystusa⁸⁶¹, ale w jakiejś mierze można je także dostrzec chociażby u Filipa (Dz 8,25-40), Ananiasza (Dz 9,10-18), czy apostoła Pawła (Dz 16,6-10). Ich postawa wskazuje na nieustanne życie w obecności Bożej, pozostawanie w dialogu z Duchem Świętym, a także na otwartość i posłuszeństwo wobec Jego natchnień. Duch Święty prowadzi do przemiany życia człowieka, aby w całości, to znaczy w wymiarze wewnętrznego nastawienia, ale i zewnętrznego zaangażowania, było ono oddawaniem czci Bogu w „Duchu i prawdzie” (por. J 4,24). To działanie obejmujące całego człowieka zmierza do całkowitego przeniknięcia oraz zanurzenia w Bogu, aby ostatecznie wprowadzić w pełnię komunii osobowej z Bogiem⁸⁶². Życie w relacji do Osoby Ducha Świętego, który nie koncentruje uwagi na sobie, ale prowadzi do Jezusa i wskazuje na Boga Ojca, to najgłębszy wymiar zbawienia w aspekcie pozytywnym. Ten pneumatologiczny rys pozytywnego aspektu zbawienia zostanie podzielony i zaprezentowany w wymiarze dogmatycznym i pastoralnym.

⁸⁶¹ Nawiązanie do chrystologii pneumatologicznej pojawia się wielokrotnie w tekstach o. Raniero Cantalamessa: „Tego, co Chrystusowe, nie zna nikt poza Duchem Chrystusa, który w Nim był i który przez całe Jego życie był Mu «nieodłącznym towarzyszem we wszystkim». Jezus wszystko czynił «w Duchu Świętym». Całe Jego przemawianie dokonywało się «w Duchu Świętym» (Łk 4,18). Także Jego wołanie na krzyżu było wołaniem «w Duchu», a nie tylko zwykłym krzykiem umierającego (R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 130); „We Wcieleniu, a następnie – w sposób zupełnie nowy – podczas chrztu w Jordanie Ojciec zesłał na Syna pełnię Ducha Świętego. Tenże Duch jakby cały skupił się w człowieczeństwie Zbawiciela; uświęcił Jego ludzkie działanie, natchnął Jego słowa i prowadził Go podczas dokonywania każdego wyboru (R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 66).

⁸⁶² Por. G. Maj, *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, „Studia Ełckie” 16 (2014) nr 4, s. 556.

3.1.3.2.1. Wymiar dogmatyczny

Cantalamessa stwierdza, że stan człowieka po przejściu drogą uwolnienia i oczyszczenia można porównać do stągwi opróżnionej z octu, oczyszczonej do końca i gotowej na przyjęcie miodu. Serce odkupionego jest już nowym bukłakiem, gotowym do przyjęcia młodego wina, którym jest Duch Święty⁸⁶³. To właśnie On jest osobową treścią rzeczywistości zbawienia w wymiarze pozytywnym. Jest On celem i darem najwyższym⁸⁶⁴, gdyż to właśnie On przynosi nowe życie, przemienia człowieka, wprowadza w życiodajny kontakt z Odkupicielem, a przez Niego również ze światem Bożym⁸⁶⁵. W ten sposób Duch udziela życia Bożego człowiekowi i prowadzi go do pełni zbawienia. Dlatego też trzecia Osoba Trójcy Świętej nazywana jest Dokonawcą zbawienia. Próba scharakteryzowania rzeczywistości zbawienia w jej wymiarze pozytywnym koncentruje się na Osobie Ducha Świętego oraz tego, co przynosi Jego obecność w życiu człowieka. Ten pneumatologiczny wymiar opisuje Cantalamessa przy pomocy przenikających się wzajemnie kategorii: nowego prawa, ducha Chrystusowego i ducha miłości. Ponadto, ważną rolę odgrywają w życiu nowego stworzenia dary i charyzmaty Ducha Świętego. Włoski teolog uwzględni również ten wymiar, charakteryzując doświadczenie zbawienia w jego wymiarze pozytywnym. Na koniec, co znamienne dla włoskiego teologa, zwraca on uwagę na ewangelizacyjną rolę Ducha Świętego w nieustannym odnawianiu i uświęcaniu człowieka odkupionego. Duch Święty staje się keryksem nowego stworzenia.

Przede wszystkim dar Ducha Świętego można, według Cantalamessy, właściwie i dogłębnie zrozumieć w odniesieniu do żydowskiego święta Pięćdziesiątnicy. Upamiętniało ono wydarzenie, kiedy dokładnie pięćdziesiąt dni po uwolnieniu z niewoli egipskiej, Bóg na Synaju nadał Izraelitom Prawo i zawarł z nimi Przymierze. W podejmowanej w niniejszej pracy refleksji, wyjście z niewoli egipskiej można rozumieć jako symbol odkupienia oraz jego osobowej recepcji przez człowieka, natomiast dar Prawa jak również związanie się przymierzem na Synaju, obrazuje rzeczywistość usprawiedliwienia i rozpoczęcie drogi ku zbawieniu. Dlatego zstąpienie Ducha Świętego w czasie święta upamiętniającego nadanie Prawa, czyli w dniu Pięćdziesiątnicy, jasno wskazuje, że jest On nowym prawem, i to prawem duchowym. Pieczętuje ono nowe, wieczne przymierze, a także konsekruje lud królewski i kapłański, jakim jest Kościół⁸⁶⁶. Jest łaską osobową, samoudzieleniem się Boga, przemieniającym człowieka od wewnątrz. Jest umieszczeniem prawa w głębi jestestwa człowieka (por. Jr 31,33) oraz tchnieniem ożywiającym i uzdalniającym do życia według woli Bożej (por. Ez 36,26-27). Duch

⁸⁶³ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 174.

⁸⁶⁴ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 76.

⁸⁶⁵ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 57.

⁸⁶⁶ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 181.

Święty jest nowym prawem, nową jakością życia człowieka. On przekształca serca wrogiego Bogu niewolnika, w serce przyjaciela i sprzymierzeńca Boga⁸⁶⁷.

Nowością wydarzenia Pięćdziesiątnicy w odniesieniu do Starego Przymierza jest miejsce wypisania Prawa przez Boga. Jak wyjaśnia włoski teolog „w Starym Testamencie mówi się o Duchu Świętym, jako o tchnieniu Boga, które stwarza i daje życie, zstępując na pewnych ludzi, przyoblekając ich swoją mocą i obdarzając nadzwyczajnymi siłami do walki, sprawowania rządów lub prorokowania. Lecz dopiero począwszy od proroków, a w szczególności od Izajasza (por. Iz 63,10-11), od tej zewnętrznej i publicznej perspektywy działania Ducha przechodzi się do perspektywy wewnętrznej i bardziej osobistej, w której to widzimy, jak Duch Święty działa w ludzkim sercu jako zasada wewnętrznej odnowy sprawiającej, że człowiek staje się zdolny do wiernego zachowywania prawa Bożego, stając się przez to zasadą i początkiem nowego przymierza i nowego życia”⁸⁶⁸. Wydarzenie Pięćdziesiątnicy, które analizuje włoski kapucyn, łączy obie perspektywy działania Ducha Świętego. Z jednej strony jest dostrzegalnym manifestowaniem się Jego aktywnej obecności, a z drugiej, jest niedostrzegalnym i intymnym działaniem wewnątrzsobowym. Wypisanie prawa przynależy do tej drugiej perspektywy. W ten sposób prawo zyskuje poza wymiarem osobowym również wymiar wewnętrzny, zakorzeniony w osobie ludzkiej. Duch Święty, będący nowym prawem, działa i prowadzi człowieka, zamieszkując w Jego wnętrzu. Nowe prawo jest nowym życiem. Dlatego o wiele częściej niż prawem nazywane jest łaską⁸⁶⁹.

Poza określeniem Ducha Świętego jako nowego prawa wypisanego na tablicy ludzkich serc, Cantalamessa charakteryzuje pozytywny aspekt zbawienia, posługując się określeniem „Duch Chrystusa”. To sformułowanie zawiera w sobie kilka wymiarów. Po pierwsze, Duch Święty, który w dniu Pięćdziesiątnicy zostaje wylany na Kościół jest darem Jezusa pochodzącym z Jego Paschy. Jest to więc Duch paschalny, bowiem Jego sprawczość, jak również obecność wśród ludzi została umożliwiona dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa⁸⁷⁰. Jest tchnieniem umierającego (por. J 19,30) oraz Zmartwychwstałego Jezusa (por. J 20,22). Tym, który posyła Ducha Świętego jest Jezus Chrystus⁸⁷¹. Poza tym znaczeniem, określenie „Duch Chrystusa” wyraża działanie Ducha Świętego polegające na umożliwieniu spotkania z Jezusem

⁸⁶⁷ Por. R. Krawczyk, *Prawo wypisane w sercach ludzkich*, „Studia Warmińskie” XLVII (2010), s. 6-9.

⁸⁶⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 183.

⁸⁶⁹ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 187.

⁸⁷⁰ Por. R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 45.

⁸⁷¹ „Zesłanie Ducha Świętego jest tajemnicą chrystologiczną, to znaczy dotyczącą Jezusa Chrystusa. W znaczeniu biernym – czyli w odniesieniu do wysłannika – Pięćdziesiątnica jest uobecnieniem Ducha Świętego, największą tajemnicą pneumatologiczną. W znaczeniu czynnym – w odniesieniu do wysyłającego – jest ona tajemnicą dotyczącą również Chrystusa (...). To Chrystus zesłał Ducha Świętego (R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 6).

Chrystusem⁸⁷². Wszak to On sprawia Jego obecność, to „w Nim” Jezus kontynuuje swoją misję i nadal działa w Kościele. Jednak najważniejszym aspektem określania „Duch Chrystusa” jest w kontekście analizowanego zagadnienia fakt, iż w tym darze Jezus przekazał człowiekowi swoją miłość do Ojca, swoje posłuszeństwo i całą swą relację do Boga⁸⁷³. Jeśli Duch Święty jest nowym prawem wpisanym w serce człowieka, to Jego miarą jest miara Chrystusa, miara Jego miłości i posłuszeństwa⁸⁷⁴. W tym znaczeniu, wewnętrzna przemiana, której dokonuje Duch Święty, jest obdarowaniem przewyższającym zdolność natury ludzkiej⁸⁷⁵. Bowiem nie jest to jedynie powrót do stanu sprzed grzechu, do wyjątkowej relacji pierwszych ludzi w raju, ale wyniesienie jej na zupełnie inny poziom. Jest rzeczywistością nadprzyrodzoną. Duch Święty udziela Chrystusowej perspektywy oraz włącza w Jego relację i stosunek do Boga⁸⁷⁶. Kształtuje człowieka na wzór Jezusa, uzdalnia go do takiej przemiany życia.

Należy zaznaczyć, że dar Ducha Świętego, który jest nowym prawem, łaską Chrystusa, samą Bożą miłością, jest zawsze darem kompletnym i obiektywnie danym w całości ludziom. Jednak jego przyjęcie przez człowieka nie jest równoznaczne z pełnym jego zrozumieniem i „wykorzystaniem”. Wchodzenie w rzeczywistość nadprzyrodzoną dokonuje się stopniowo, gdyż od strony ludzkiej wymaga to przemieniania i dojrzewania, w którym wiodącą rolę pełni właśnie Duch Święty. Jest to proces. W przypadku rzeczywistości „Ducha Chrystusa” będzie on nazwany chrystoformizacją, czyli prowadzeniem do pełnego i osobowego uformowania wewnętrzno-duchowego człowieka na wzór Jezusa Chrystusa⁸⁷⁷. Jednym z jego aspektów, na jaki zwraca uwagę o. Cantalamessa, jest odkrycie swojej tożsamości, jaką jest bycie dzieckiem Bożym⁸⁷⁸, oraz przeżywanie jej w swojej codzienności. Duch Święty kształtuje całość życia człowieka w odniesieniu do Boga, jako Ojca. Jednak nie jest ono tylko zewnętrzne, ale dokonuje się w Synu, w Jezusie Chrystusie. On stał się człowiekiem, aby synów ludzkich uczynić przez Ducha synami Bożymi. Dlatego można powiedzieć, że Duch Chrystusa prowadzi człowieka do usynowienia, do bycia synem w Synu.

⁸⁷² Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, cz. 1, Warszawa 1997, s. 87.

⁸⁷³ Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 61.

⁸⁷⁴ Por. W. Chlondowski, *Spełniona obietnica. Kim jest i jak działa Duch Święty?*, Cieszyn 2016, s. 41.

⁸⁷⁵ Por. J.L. Lorda, *Być chrześcijaninem*, Poznań 2011, s. 161-163.

⁸⁷⁶ „Duch Święty przychodząc do nas, woła: «Abba, Ojczy». Dlaczego Duch Święty woła: «Abba»? Czy On jest Synem Boga? Synem Ojca? Nie. Duch Święty nie jest zrodzony z Ojca, jedynie od Niego pochodzi (...). On woła: «Abba», ponieważ jest Duchem Syna. Jest Duchem Świętym, trzecią Osobą Trójcy Świętej, ale jest też Duchem Jezusa Chrystusa, Duchem Syna. Jeden z Ojców Kościoła ukazuje to bardzo dokładnie mówiąc, że kiedy Duch Święty uczy nas wołać «Abba», jest jak matka, ucząca swe dzieci mówić «Tata», która powtarza to słowo, mimo, że będąc żoną nie może mówić do swojego męża: «Tato». Wraz z dziećmi mówi: «Tato», dopóki one się do tego nie przyzwyczają, dopóki nie będą wołały ojca nawet przez sen. Duch Święty tworzy w nas uczucie synostwa. On jest Duchem synostwa i łączy się z naszym Duchem po to, byśmy doświadczyli, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 76).

⁸⁷⁷ Por. T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon Teologii Duchowości*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 123-124.

⁸⁷⁸ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 84-85.

Kolejna kategoria, którą bliżej opisuje włoski teolog, to miłość Boża. Jest ona tą rzeczywistością, którą Duch Święty rozlewa w sercach ludzi (por. Rz 5,5). Dlatego otwarcie się na dzieło odkupienia, a później Osobę Ducha Świętego oraz ich przyjęcie, nierozłącznie wiąże się z obdarowaniem łaską Bożej miłości. Polega ono na tym, że Duch Święty wlewa w człowieka całą miłość, jaką miłuje go Bóg. To przemieniający i całkowicie uwalniający dar. To jakby drugie stworzenie. Nowe życie przyniesione przez Ducha Świętego, to życie w perspektywie miłości, w jej osobowym doświadczeniu. Miłość Boża, którą rozlewa Duch Święty sprawia, że człowiek potrafi odpowiedzieć na miłość i kochać innych bezinteresownie, czyli obdarzyć innych taką miłością, jakiej sam doświadcza⁸⁷⁹. W ten sposób dar Ducha Świętego jest nową zdolnością miłowania⁸⁸⁰. On stwarza i uzdalnia człowieka do miłości i do naśladowania Boga, który jest Miłością. Dla Cantalamessa miłość jest znakiem i objawieniem nowego życia przyniesionego przez Ducha Świętego.

Dlatego, że dar Ducha Świętego jest łaską osobową, wewnętrzną, obdarowującą bogactwem Osoby Chrystusa oraz rozlewającą miłość Bożą, na linii „prawo-duch” nie zachodzi żadna sprzeczność. Jak stwierdza św. Paweł „miłość jest doskonałym wypełnieniem prawa” (Rz 13,10b). I to nie tylko dlatego, że ten, kto kocha jest zdolny do zachowywania prawa, ale także w głębszym znaczeniu: ten, kto kocha – i tylko ten – realizuje ostateczny cel każdego prawa, jakim jest zjednoczenie z wolą Bożą. Dlatego Duch Święty i miłość, którą wlewa On w serce człowieka nie zastępuje prawa, ale zachowuje je i uzdalnia do jego wypełniania, rozkochując człowieka w woli Bożej. Co więcej, miłość jest jedyną siłą, która może zagwarantować zachowanie prawa. Jak stwierdza Cantalamessa „miłość jest jakby «siłą ciężenia» duszy przyciągającą ją w kierunku przedmiotu jej upodobania, o którym wie, że znajdzie w nim spoczynek. To właśnie w tym sensie Duch Święty – a konkretnie miłość – jest «prawem», «przykazaniem». Rodzi w chrześcijaństwie pewien dynamizm, który skłania go do czynienia tego wszystkiego, czego pragnie Bóg, spontanicznie, ponieważ uczynił własną wolę Bożą i miłuje to, co miłuje Bóg. Miłość czerpie wolę Bożą z samego jej źródła. Czerpie w Duchu żywą wolę Boga”⁸⁸¹. W ten sposób, między wewnętrznym prawem Ducha a zewnętrznym prawem pisanym, w nowej ekonomii, w życiu nowego stworzenia, nie zachodzi sprzeczność czy niezgodność, lecz przeciwnie, doskonała współpraca. To pierwsze, czyli prawo Ducha i miłość zostały dane, aby zachować to drugie. Zachowywanie przykazań, a w rzeczywistości postawa posłuszeństwa,

⁸⁷⁹ Dar ten jest również uzdolnieniem do głoszenia kerygmatu, gdyż jak stwierdza Cantalamessa „kaznodzieja musi poruszać się wewnątrz ekonomii miłości (...). Miłość jest ciepłym tchnieniem, duchowym ogniem niosącym słowo i wiemy, że jest udzielana «przez Ducha Świętego» (Rz 5,5). Także i przede wszystkim w tym sensie Duch Święty jako miłość jest mocą Słowa, tajemnicą głoszenia” (R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, s. 45-46). Por. R.L. Burke, *Boża Miłość stała się ciałem. Najświętsza Eucharystia jako sakrament miłości*, Kraków 2015, s. 158.

⁸⁸⁰ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 189.

⁸⁸¹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 190.

stanowi dowód miłości, znak rozpoznawczy tego, że żyje się „według Ducha”. Reasumując, można stwierdzić, że pomiędzy prawem a miłością zachodzi cudowna wymiana, swego rodzaju obieg i wzajemne oddziaływanie. Skoro bowiem miłość strzeże prawa, to również prawo stoi na straży miłości. Miłość jest siłą prawa, a prawo jest obroną miłości.

Wymiar pneumatologiczny rzeczywistości soteriologicznej obejmuje, poza darem Osoby Ducha Świętego i zbawczej relacji z Nim, również Jego obdarowanie – charyzmaty, dary oraz owoce. Chodzi o szczególne duchowe wyposażenie nowego życia, którymi Duch Święty obdarza ludzi. Jednak te rzeczywistości nie są ze sobą tożsame. „Charyzmaty są dziełem Ducha Świętego, który daje je tym, którym chce i wtedy, kiedy zechce”⁸⁸². Są to dary dla budowania Kościoła, udzielane indywidualnie i niezależnie od świętości człowieka. Ściśle łączą się z przestrzenią ewangelizacji i głoszeniem kerygmatu. Włoski kapucyn dzieli charyzmaty: na charyzmaty mocy Bożej oraz charyzmaty słowa⁸⁸³. Łaski te są pneumatologicznym elementem nowego życia. Wszak Pięćdziesiątnica nie była tylko urzeczywistnieniem prorocत्व Jeremiasza oraz Ezechiela o nowym sercu i nowym duchu, ale także prorocत्व Joela, które mówiło o wszelkiego rodzaju charyzmatach: snach, widzeniach i cudach (por. Dz 2,17)⁸⁸⁴. Poza nimi obdarowaniem Ducha Świętego są również dary mądrości, rozumu, rady, męstwa, umiejętności, pobożności i bojaźni Bożej, które identyczne otrzymuje każdy, aby służyły mu w jego życiu, realizacji jego powołania oraz budowania relacji do Boga i ludzi. Trzeba jednakowoż zaznaczyć, iż łaski te, otrzymane w sakramencie chrztu i bierzmowania, domagają się od człowieka coraz głębszego ich odkrywania i współdziałania z nimi. Siedem darów Ducha Świętego to uzdolnienie nadprzyrodzone, współpracując z nimi człowiek rozwija się i wzrasta do świętości. Można zatem stwierdzić, że trzy cechy różnią je od charyzmatów – ich rola w organizmie duchowym nowego stworzenia, jednakowość i powszechność obdarowania oraz współpraca z nimi zmierzająca ku rozwojowi i zbawieniu, co nie zawsze wiąże się z charyzmatami (por. Mt 7,22-23). Trzecią rzeczywistością, która objawia się w życiu człowieka odkupionego i współpracującego z łaską są owoce, które są rezultatem osobowej relacji z Duchem Świętym⁸⁸⁵ i życia pod Jego panowaniem. Ich katalog wymienia św. Paweł: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22-23). Dla każdego człowieka są takie same, ale ich obecność i „wielkość” zależy od współpracy z łaską. Utożsamia się je z samą rzeczywistością zbawienia. Podsumowując, pozytywny aspekt zbawienia charakteryzuje się wymiarem pneumatologicznym i poza osobową relacją z Duchem Świętym,

⁸⁸² R. Cantalamessa, «*Vi do la mia pace*». *La pace con Dio, con gli altri, con se stessi*, Milano 2015, s. 62.

⁸⁸³ Zob. R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, Warszawa 2003, s. 214-237. 270-290; W. Chlondowski, *Spełniona obietnica. Kim jest i jak działa Duch Święty?*, Cieszyn 2016, s. 210-250.

⁸⁸⁴ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 199.

⁸⁸⁵ Por. R. Cantalamessa, «*Vi do la mia pace*». *La pace con Dio, con gli altri, con se stessi*, Milano 2015, s. 62.

obejmuje także liczne Jego obdarowania. Służą one wielorako człowiekowi odkupionemu i są przejawem nowego życia.

Choć dogłębne studium darów i łask Ducha Świętego znaczenie przekracza zakres podejmowanej pracy, dla pewnego uporządkowania i właściwego zrozumienia wzajemnych relacji dotyczących obdarowania i łask w rzeczywistości zbawczej, zostanie zaprezentowane krótkie wyjaśnienie, którego dokonuje o. Raniero Cantalamessa na przykładzie daru pokoju. Analizując tę rzeczywistość, włoski teolog zarysowuje potrójną strukturę. W pierwszej kolejności wskazuje, że pokój jest darem Jezusa, owocem Jego męki⁸⁸⁶. Związany jest z pojednaniem, przebaczeniem⁸⁸⁷ oraz obiektywnym usprawiedliwieniem człowieka⁸⁸⁸. Ten pokój odnosi się do relacji człowieka i Boga. Po drugie, pokój dany jako dar, przemienia człowieka, a także uzdalnia go do przemiany relacji interpersonalnych i intrapersonalnej. Jest łaską uczynkową dla wprowadzania pokoju jak również odnawiania relacji horyzontalnych. To zadanie dla każdego wierzącego człowieka. Pokój ma stać się stylem życia nowego stworzenia. Dlatego przyjęcie daru, współpraca z nim i przekazywanie go innym rodzi na koniec także pokój, jako doświadczanie rzeczywistości zbawczej, przewyższający wszelkie ludzkie wartości czy zabezpieczenia. W ten spełniający i zbawczy sposób należy rozumieć pokój i inne owoce Ducha Świętego. Taki pokój „wyraża o wiele więcej niż nieobecność lub usunięcie wojen oraz konfliktów ludzkich, oznacza odzyskany, bezpieczny i synowski kontakt z Bogiem, to znaczy, krótko mówiąc, zbawienie. «Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę – mówi apostoł – zachowajmy pokój z Bogiem» (Rz 5,1). Idąc po tej linii pokój zostaje utożsamiony z samą Osobą Chrystusa: «On bowiem jest naszym pokojem» (Ef 2,14)»⁸⁸⁹. Owoce Ducha to antycypowanie pełnej rzeczywistości zbawczej, zjednoczenie z Jezusem Chrystusem i doświadczanie bycia w Bogu. Ich obecność objawia, najczęściej niewidoczne, działanie Ducha Świętego w człowieku i współpracę człowieka z trzecią Osobą Trójcy Świętej.

Na kanwie tej prezentacji można dostrzec, że pokój, ale również inne owoce Ducha Świętego, można odczytywać w tym samym, potrójnym kluczu. W pierwszej kolejności, dana rzeczywistość jest darem, po wtóre uzdolnieniem i zadaniem, a na końcu staje się owocem. Kolejność ta jest niezwykle ważna w kontekście tego paragrafu, gdyż wydaje się, że obrazuje drogę człowieka od odkupienia, poprzez usprawiedliwienie, do pełni zbawienia i w całości się z nią pokrywa. Pierwsze jest bowiem działanie Boga, uprzednie wobec aktywności ludzkiej,

⁸⁸⁶ „Naszym Aaronem, naszym najwyższym kapłanem jest Chrystus: miłosierdzie i przebaczenie to olej, który spływa z tej głowy podwyższonej na krzyżu i rozlewa się na ciało Kościoła, aż po brzegi jego szaty, aż na tych, którzy znajdują się na obrzeżach” (R. Cantalamessa, *8 stopni do szczęścia. Błogosławieństwa ewangeliczne*, Kraków 2009, s. 106).

⁸⁸⁷ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 55.

⁸⁸⁸ Zob. R. Cantalamessa, *«Vi do la mia pace». La pace con Dio, con gli altri, con se stessi*, Milano 2015, s. 9-31.

⁸⁸⁹ R. Cantalamessa, *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995, s. 44.

później następuje czas na wolą odpowiedź człowieka i współpraca z łaską, prowadząca do takiego zjednoczenia z Bogiem, aby trwało ono na zawsze. Pierwszy wymiar to wymiar kerygmaticzny, czyli przyjmowania łaski i darów od Boga, później następuje wymiar praktyczny, moralno-ascetyczny i służebny, w którym prowadzi człowieka nauczanie i wielowiekowa Tradycja Kościoła. Ostatni etap można nazwać zjednoczeniem, przeobstaniem bądź etapem mistycznego obcowania i doświadczania Boga. Cały proces zbawienia człowieka jest procesem, w którym warto zwrócić uwagę na jego etapy i zaangażowanie człowieka na każdym z nich. Zbawienia dokonuje Bóg, ale przy wolnej odpowiedzi i zaangażowaniu człowieka.

Rolą Ducha Świętego jest również przypominanie Słów Jezusa oraz dzieł, których Bóg dokonał dla człowieka i w życiu człowieka. Duch wciąż na nowo przypomina oraz przekonuje o miłości Boga, o grzechu człowieka, a także o łasce odkupienia dokonanej przez Jezusa Chrystusa, a także najwyższym dowodzie miłości Bożej, jakim był krzyż. Wzbudza wiarę, prowadzi do nawrócenia. Jest więc w tym działaniu pneumatologicznym zawarta także funkcja ewangelizacyjna. Duch Święty, który zrodził człowieka do życia Bożego, nieustannie troszczy się o zachowanie tego życia i jego rozwój. Dlatego podtrzymuje, przypomina, a nawet w jakimś mierze odnawia oraz pogłębia to podstawowe i pierwotne doświadczenie. Jest ono bowiem fundamentem jak również punktem wyjścia, bez którego nie można wzrastać w łasce usprawiedliwienia i dążyć do pełni zbawienia. Duch Święty jest obrońcą tego pierwotnego doświadczenia, stale obecnym w człowieku Ewangelizatorem.

3.1.3.2.2. Wymiar pastoralny

Tak jak w przypadku negatywnego aspektu zbawienia i jego aktualizacji w życiu człowieka, włoski teolog opisał drogę złożoną z pięciu kroków, tak również uczynił z pozytywnym aspektem tej rzeczywistości. Jego egzystencjalne przyjęcie obejmuje zasadniczo jeden etap, poprzedzony wcześniejszym przygotowaniem i uświadomieniem. Oba aspekty stanowią jedną całość, dlatego nie dziwi, że przyjęcie łaski odkupienia naturalnie przechodzi w osobową relację z Bogiem, a tym samym w wejście w rzeczywistość nowego życia. Po zerwaniu z grzechem i zaangażowaniu się w na rzecz wzrastania w łasce otwiera się zupełnie nowa perspektywa. Jak już to zostało zarysowane, pozytywny aspekt zbawienia, a więc proces usprawiedliwienia i pełni zbawienia, ma charakter pneumatologiczny. Toteż proponowane przez Cantalamessę kroki będą związane z Osobą Ducha Świętego.

Przygotowanie

Przejście od Starego do Nowego Testamentu, obiektywnie i historycznie, dokonało się raz na zawsze dwa tysiące lat temu, wraz z Jezusem Chrystusem, który ustanowił nowe przymierze we własnej krwi. Obecnie dostęp do rzeczywistości zbawczej oraz wejście w to przymierze dokonuje się w sakramencie chrztu świętego. Ten sakrament inicjacji łączy aspekt negatywny i pozytywny zbawienia, uwalniając człowieka od grzechów i czyniąc ochrzczonego nowym stworzeniem⁸⁹⁰. Jednak, jak zauważa Cantalamessa, można obiektywnie żyć w łasce i mieć życie Boże w sobie, ale subiektywnie, w swym sercu nadal pozostawać pod władzą prawa. To znaczy, pomimo przyjęcia sakramentu chrztu żyć mentalnością starego człowieka i nie poddać się łasce. Problem ten wynika najczęściej z braku świadomości, która przekłada się na brak współpracy, a w konsekwencji owocności obiektywnie przyjętego obdarowania. Znamienne staje się w tym kontekście napomnienie św. Leona Wielkiego, który mówi: „Poznaj swoją godność, chrześcijaninie! Stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć więc wyrodne obyczaje dawnego upodlenia i już do nich nie powracaj. Pomnij, jakiej to Głowy i jakiego Ciała jesteś członkiem. Pamiętaj, że zostałeś wydarty mocom ciemności i przeniesiony do światła i królestwa Bożego”⁸⁹¹. Ta i wiele innych, opisanych w niniejszej pracy, przesłanek wskazują, że można być chrześcijaninem i nie znać obdarowania wynikającego z sakramentu chrztu świętego. Można być ochrzczone i nie doświadczać zbawienia oraz łaski nowego życia, które faktycznie zostały człowiekowi powierzone. Dlatego włoski teolog mocno podkreśla konieczność prowadzenia ku osobowemu odkryciu łaski zbawienia, jej akceptacji, a także zgody na kształtowanie życia ludzkiego przy jej pomocy. Może to się dokonać, na przykład, w przestrzeni kerygmatu. I właśnie na tym polega wstępny etap wchodzenia w rzeczywistość zbawienia w znaczeniu pozytywnym. Ten krok jest przypomnieniem i kerygmatycznym ogłoszeniem tej prawdy, jest stworzeniem warunków, aby człowiek odkrył na nowo lub po raz kolejny tę łaskę, uświadomił sobie konsekwencje płynące z sakramentu chrztu oraz zapragnął ich realizacji w swoim życiu. Taka decyzja staje się podstawą do wzrastania i rozwoju duchowego, a także świadomego życia chrześcijańskiego ukierunkowanego na zbawczy cel.

⁸⁹⁰ „Niewątpliwie sakramenty mają i ten aspekt uzdrawiania ludzkiej natury, zranionej grzechem. Jest to widoczne zwłaszcza w chrzcie, który zmywa «grzech pierworodny», w namaszczeniu chorych, w spowiedzi i w Eucharystii, którą niektórzy Ojcowie Kościoła nazywali «zadatkami nieśmiertelności». Do tego jednak wymiaru «uzdrawiającego» dochodzi jeszcze wymiar «podnoszący». W sakramentach Duch Święty uzdrawia zranienia naszej ludzkiej słabości, ale jednocześnie pozwala wznosić się do życia Chrystusowego, które przewyższa dar początkowy. Zbawienie nie polega bowiem tylko na przywróceniu tego, czym byliśmy kiedyś tam, ale również na zupełnej nowości” (R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 118).

⁸⁹¹ Leon Wielki, *Na uroczystość Narodzenia Pańskiego I*, 3, tłum. J. Czuj, Poznań 1936, s. 66-67.

Decyzja

Przejście od Starego do Nowego Przymierza, jako wydarzenie zbawcze, obiektywnie zostało dokonane, a jego skutki trwają do dziś. Nie wszyscy jednak, z tych którzy mogą, w nich uczestniczą, zwłaszcza w wymiarze pozytywnym zbawienia. Dlatego też etap wstępny, ogłaszający i przypominający o łasce danej człowiekowi, ma doprowadzić do jej personalnego przyjęcia. Owa osobista recepcja musi się dokonywać zawsze na nowo, w każdej epoce i w każdym wierzącym. Mocno podkreśla to włoski teolog, pisząc, że uczestnictwo w rzeczywistości zbawczej to kwestia osobowej decyzji i przyjęcia daru Ducha Świętego oraz tego, aby dać się Mu poprowadzić i przemienić. Decyzja człowieka wprowadza go egzystencjalnie, moralnie i duchowo pod panowanie Ducha oraz uaktywnia obdarowanie związane z pozytywnym aspektem zbawczym.

Krok, o którym mówi Cantalamessa to decyzja: pragnę Ducha Świętego i osobowej z Nim relacji oraz pozwalam Mu działać w swoim życiu. Dla każdego człowieka wierzącego, jak pisze włoski kapucyn, „bramą prowadzącą do dokonującej się dzisiaj w Kościele Pięćdziesiątnicy jest odnowienie naszego chrztu. Ogień Ducha został w nas złożony podczas Chrztu świętego, musimy usunąć grubą warstwę popiołu, który go przykrywa, aby zapłonął na nowo i uzdolnił nas do kochania”⁸⁹². Ta prośba może dokonać się w modlitwie osobistej lub w trakcie rekolekcji. Szczególną przestrzenią jest liturgia Paschalna, gdzie uroczyste odnawia się przyrzeczenia chrzcielne. Ta decyzja, prośby o Ducha Świętego i świadomego wejścia z Nim w relację, jest zwieńczeniem procesu subiektywnego przyjmowania rzeczywistości zbawienia. To wszystko co człowiek może uczynić. Dalej pozostaje już tylko współpraca z Panem i Ożywicielem. To On ma moc doprowadzić do przeobstwienia i życia wiecznego.

Charakteryzując ten krok wiary, Cantalamessa zwraca uwagę na trzy istotne kwestie pastoralne. Po pierwsze, aby następował on po przeprowadzeniu człowieka drogą oczyszczenia i niezbędnych dla tego okresu decyzji, aby wpięć wylać ocet, by później można było wlać słodycz miodu Bożego⁸⁹³. Po drugie, aby krok wprowadzania w oddanie się Duchowi Świętemu był poprzedzony odpowiednim wyjaśnieniem i przygotowaniem, które wzbudzi pragnienie. Bez niego nawet odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych w najbardziej uroczysty sposób, może pozostać bezowocne. Bowiem „nowa Pięćdziesiątnica, aby taką naprawdę była, powinna się wydarzyć na głębokości, winna odnowić serce Oblubienicy, a nie tylko jej szaty”⁸⁹⁴. Dlatego wejście w doświadczenie zbawienia w wymiarze pozytywnym powinno zostać dogłębnie przygotowane oraz zaprezentowane, aby objęło całego człowieka, było jego aktywnym,

⁸⁹² R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 200.

⁸⁹³ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 158.

⁸⁹⁴ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 200.

osobowym zaangażowaniem, a nie jedynie zewnętrzną deklaracją. Po trzecie, aby decyzja ta była pragnieniem, prośbą, deklaracją wiary i pełną zgodą na działanie Ducha Świętego. Pragnij, prosz, wierz i pozwól Mu działać⁸⁹⁵. Mając na uwadze, że rzeczywistość zbawienia jest procesem, Duch Święty wprowadza człowieka na poziom, wprost proporcjonalny do jego otwartości serca, oczyszczenia i wiary. I od tego miejsca rozpoczyna z nim współpracę ukierunkowaną na pełnie zbawienia.

Podsumowując, można stwierdzić, iż dzieło wysłużone przez Jezusa Chrystusa staje się obecne i żywe w ludziach przyjmujących Ducha Świętego oraz pozwalających Mu działać. Dlatego wyodrębnione przez włoskiego teologa dwa kroki: uświadomienie i ogłoszenie roli Ducha Świętego w życiu człowieka oraz wejście z Nim w osobową relację, stają się pastoralnym wskazaniem do doświadczenia pozytywnego wymiaru zbawienia. Wskazując na niezastąpioną rolę Ducha Świętego Cantalamessa przytacza na koniec myśl wschodniego biskupa: „bez Ducha Świętego Bóg jest daleki, Chrystus pozostaje w przeszłości, Ewangelia jest martwą literą, Kościół zwykłą organizacją, władza jest dominacją, misja propagandą, kult zwykłym wspomnieniem, a chrześcijańskie postępowanie staje się moralnością niewolników. Natomiast w Duchu Świętym świat się podnosi i wzdycha w bólach rodzenia królestwa, Chrystus Zmartwychwstały jest obecny, Ewangelia jest potęgą życia, misja Pięćdziesiątnicą, liturgia jest pamiątką i oczekiwaniem, a chrześcijańskie działanie zostaje przebóstwione (Ignacy z Latakii)”⁸⁹⁶. Bez Ducha Świętego nie będzie w życiu człowieka odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia w sensie ścisłym.

3.2. Misterium męki i śmierci

Po dogmatyczno-pastoralnej prezentacji najważniejszego przesłania głoszonego w kerygmacie, będącego również zawartością urzeczywistniająca się w trakcie proklamowania tego orędzia, należy dokonać analizy dwóch głównych wydarzeń zbawczych będących podstawową treścią kerygmatu. Wszak z faktów męki i śmierci, a także zmartwychwstania Jezusa wypływa Dobra Nowina o zbawieniu. Dlatego na podstawie myśli teologicznej o. Raniero Cantalamessy zostanie ukazane misterium męki i śmierci, które ma wieloaspektowo przybliżyć to zbawcze wydarzenie głoszone w kerygmacie. Ponadto ma ono także wprowadzić w jego doświadczenie i uzdolnić do przepowiadania. Będzie to bowiem analiza obejmująca zarówno refleksję teologiczną, namysł duchowy jak również wskazania praktyczne. W ten sposób omówione zostaną zagadnienia motywacji Jezusa świadomie wchodzącego w wydarzenia

⁸⁹⁵ Por. J.H. Prado Flores, C. Macias de Lara, *Nowe Życie*, Stryszawa 2010, s. 75.

⁸⁹⁶ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 69-70.

paschalne, zbawczy wymiar Jego cierpień w trakcie drogi krzyżowej, a także współcierpienie pozostałych Osób Trójcy Świętej w czasie męki Syna. Włoski teolog ukazuje także wydarzenie śmierci Jezusa i jej głębsze znaczenie wynikające z kontekstu święta Paschy oraz odkrywa misterium krzyża. Na koniec, odnosi się także do kerygmatycznego uzasadnienia faktu śmierci podanego przez św. Pawła oraz owoców rodzących się z głoszenia śmierci Jezusa. Dlatego też Dobra Nowina kerygmatycznego sformułowania „Jezus umarł” będzie przedmiotem tego paragrafu.

3.2.1. Motywacja wydarzeń paschalnych

Dokonując analizy wydarzeń zbawczych, stanowiących podstawową treść kerygmatu, Cantalamessa koncentruje się na kwestii motywacji, to znaczy na próbie ukazania, dlaczego Jezus umarł na krzyżu i zmartwychwstał, a także jaka była najgłębsza przyczyna wydarzeń paschalnych. W związku z tym wskazuje on na rzeczywistość miłości i posłuszeństwa jako najważniejszą motywację działań zbawczych podejmowanych przez Jezusa Chrystusa. I choć pozornie może wydawać się, że istnieje pomiędzy nimi sprzeczność lub napięcie, to obie postawy są ze sobą powiązane i wzajemnie się uzupełniają. Motywacja ta przenika całe życie Jezusa, wszystkie Jego słowa i czyny. Jednak w sposób szczególny jej wymiar objawia wydarzenie męki i śmierci krzyżowej, dlatego na przykładzie tego wydarzenia zostanie dokonane ukazanie motywacji wydarzeń zbawczych głoszonych w kerygmacie.

3.2.1.1. Miłość

Jednym z dwóch elementów pierwotnej formuły kerygmatu było głoszenie śmierci krzyżowej Jezusa Chrystusa. Jednak, jak zauważa Cantalamessa, bardzo szybko pojawiło się pytanie, dlaczego Jezus przeszedł przez mękę, krzyż i śmierć. Dlaczego cierpiał i umarł w taki sposób. Pierwsza odpowiedź, znajdująca swój wyraz w liście do Rzymian, omówiona także wcześniej, brzmiała: Jezus umarł za nasze grzechy (por. Rz 4,25). Jednak nawet takie ujęcie domagało się kolejnego uzasadnienia. Dlaczego umarł za nasze grzechy? Jaki był powód? A może właściwiej należałoby zapytać, jaka była motywacja Jezusa, świadomie wchodzącego w wydarzenie swojej śmierci. Starając się udzielić odpowiedzi, Cantalamessa odwołuje się do Pisma Świętego. Jezus umarł za nasze grzechy „ponieważ nas umiłował!» «Chrystus nas umiłował i samego siebie wydał za nas» (Ef 5,2); «umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie» (Ga 2,20); «umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie» (Ef 5,25). Jest to prawda, niezaprzeczalna, pierwotna i przenikająca wszystko, prawda, która dotyczy zarówno całego Kościoła, jak i poszczególnych osób. Św. Jan Ewangelista, który pisze swoją Ewangelię jako

ostatni z wszystkich Ewangelistów, wkłada słowa o tej prawdzie w usta samego Jezusa: «Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi» (J 15, 13-14)⁸⁹⁷.

Jezus oddał swoje życie na krzyżu z miłości⁸⁹⁸. „Taka odpowiedź na pytanie o «powód» męki Chrystusa jest – zdaniem Cantalamessa – ostateczna i nie dopuszcza żadnych kolejnych pytań «dlaczego». Umiłował nas, ponieważ nas umiłował, i na tym koniec. Miłość Boga nie ma bowiem swojego «dlaczego» – jest darmowa. Jest jedyną na świecie miłością rzeczywiście i całkowicie darmową, niedomagającą się dla siebie (wszystko już ma!), ale tylko dającą i darującą siebie⁸⁹⁹. Nie dziwi więc fakt, że biograf św. Franciszka z Asyżu, Tomasz z Celano, napisał: „dwie rzeczy były w stanie wzruszyć Franciszka do łez zawsze, ilekroć je słyszał, jak o tym mówiono: pokora zawarta we wcieleniu i miłość ujawniona w męce⁹⁰⁰. Dlatego włoski teolog, a zarazem syn duchowy św. Franciszka, nie zadaje kolejnych pytań o motywację, gdyż jak sam stwierdza, miłość jest ostateczną odpowiedzią, koncentruje jedynie swą refleksję na różnych obliczach i cechach miłości, objawionych w wydarzeniu męki i śmierci krzyżowej. Wszak misterium paschalne łączy wymiar zbawczy oraz rewelatywny. W tym drugim wymiarze szuka inspiracji do odkrywania i poznawania miłości Bożej. Taka perspektywa umożliwia przejście od negatywnego ukazywania śmierci Jezusa, jedynie jako zapłaty za grzech i zniszczenie jego konsekwencji, do pozytywnego namysłu nad rzeczywistością nieskończonej miłości objawionej w tym wydarzeniu.

W śmierci krzyżowej potwierdza się pierwszeństwo łaski i miłości Bożej wobec człowieka, wyrażone już w chwili powołania go do istnienia. Cantalamessa stwierdza, że każde działanie Boga, co w sposób szczególny widać w akcie stwórczym i odkupieńczym, będzie miało za podstawowy powód i motywację miłość oraz Boże pragnienie obdarowywania nią innych⁹⁰¹. Miłość ta to samoudzielenie się Boga, personalistyczne wyjście (*ad extra*) ku drugiemu, w którym inicjatywa nie leży po stronie człowieka, ale zawsze po stronie Boga. Jak pisze św. Jan „w tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy (...). Bóg sam pierwszy nas umiłował” (1 J 4,10.19). Pierwszeństwo miłości oraz wynikające z niej działanie, różni, zdaniem włoskiego teologa, Boga Ewangelii od filozoficznego Absolutu. „Bóg filozofów może być kochany, a nawet musi być kochany, ale sam nie kocha i nie może kochać ludzi,

⁸⁹⁷ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 22.

⁸⁹⁸ Por. J. Królikowski, *Syn Boży i nasz Zbawiciel*, Kraków 2014, s. 16.

⁸⁹⁹ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 22.

⁹⁰⁰ Por. Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, red. S. Kafel, Warszawa 1981, s. 61; Zob. Tomasz z Celano, *Żywoł naszego Ojca, błogosławionego Franciszka*, Kraków 2017.

⁹⁰¹ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 94.

ponieważ gdyby to uczynił, sam by się zdyskwalifikował. «Bóg – pisze Arystoteles – porusza światem o tyle, o ile jest kochany», a nie o tyle, o ile sam kocha»⁹⁰². Perspektywa chrześcijańska jest zupełnie odmienna. Podkreśla fakt, że to właśnie Bóg kocha człowieka, jest pierwszy w tej miłości, a przez nią stwarza i odnawia świat. Śmierć krzyżowa Jezusa jest kolejnym objawieniem tejże miłości i jej pierwszeństwa względem człowieka. „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8).

Ponadto, wydarzenie staurologiczne objawia miłość gotową do uniżenia, rezygnacji z siebie i poniesienia niewiarygodnego cierpienia i śmierci⁹⁰³. Jezus umiłował do końca (por. J 13,1), do ostatecznego kresu. Ukochał miłością zdolną do własnego unicestwienia, do wyzbycia się siebie, cierpiąc za człowieka najbardziej okrutne męki, aby przekonać go o swojej miłości⁹⁰⁴. Istnieją bowiem dwa sposoby okazywania miłości drugiemu człowiekowi. „Pierwszym jest czynienie dobra osobie ukochanej, drugim (...) jest cierpienie dla niej”⁹⁰⁵. Dlatego Bóg, chcąc dać najwyższy wyraz swej wielkiej miłości, przeszedł przez mękę i śmierć. Bóg jest miłością (1 J 4,8b), a krzyż Chrystusa jest tego najwyższym dowodem⁹⁰⁶. Jest to wyraz Jego proegzystencji, w której zawiera się aspekt objawieniowo-dowodowy, bycia „dla” i cierpienia „dla” tych, których kocha oraz aspekt soteriologiczny, cierpienia „za” człowieka, czyli fakt zastępstwa jak również zadośćuczynienia. Cierpienie Boga objawione na krzyżu jest szczytem objawienia Bożej miłości, bowiem miłość cierpiąca to definitywne „tak” dla człowieka ze strony Boga.

W objawieniu Bożej miłości na krzyżu dostrzec można także inny aspekt. Ofiara Jezusa była zawarciem nowego przymierza, w którym Bóg „zobowiązał się kochać zawsze i pozbawił się możliwości wycofania się”⁹⁰⁷. Dlatego krzyż jest znakiem wierności Boga, który nie zrezygnuje, ani nie odstąpi. W Osobie Jezusa Chrystusa wypełniają się prorockie zapowiedzi dotyczące nieskończonej miłości, wyrażone wyznaniem „ukochałem Cię odwieczną miłością” (Jr 31,3) oraz obietnicą Bożą „nie odejmę łaski mojej i nie zawiodę w mojej wierności” (Ps 89,34). Bóg objawia w śmierci Jezusa swoją nieskończoną, wierną i trwałą miłość. Jest to naturalne, gdyż jak stwierdza Benedykt XVI, miłość, a tym bardziej miłość Boża, zawsze poszukuje „definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności i w sensie «na zawsze»”⁹⁰⁸. Dlatego miłość dąży do wieczności, a wierność jest jej codzienną realizacją. Taką

⁹⁰² R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 94.

⁹⁰³ Więcej w punkcie 3.2.5.2. tego rozdziału.

⁹⁰⁴ Por. T. Dola, *Krzyż odpowiedzi Boga na grzech człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,2 (2011), s. 355.

⁹⁰⁵ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 25.

⁹⁰⁶ Por. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 76.

⁹⁰⁷ R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 83.

⁹⁰⁸ DCE 6.

prawdę o miłości, która wybrała człowieka i postanowiła go kochać na zawsze, odsłania tajemnica krzyża.

Jeszcze inną cechą miłości Bożej, która objawiła się w misterium paschalnym, jest Boże przebaczenie. Zostaje ono *expressis verbis* wyrażone przez Jezusa, który na krzyżu modli się do swego Ojca, „przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34)⁹⁰⁹. Miłość nie szuka zemsty, ale w Osobie Jezusa Chrystusa przynosi wolność, usprawiedliwienie i pojednanie. Ten, który jest ofiarą przebacza i prosi Ojca o ten dar dla tych, za których, z miłości, oddał swoje życie. Miłość, która przebacząca charakteryzuje się tym, że nie chce ona zniszczyć człowieka, ale pokonać nieprzyjaźń wprowadzoną przez grzech oraz inne jego konsekwencje⁹¹⁰. Przebaczenie jest zwycięstwem nad nienawiścią, chęcią odwetu i egoizmem. W akcie przebaczenia dokonany przez Jezusa na krzyżu objawia się miłość gotowa do miłosiernego wybaczenia oraz darowania winy.

Na koniec Cantalamessa podkreśla, że na krzyżu objawia się także miłość Boża, która jest spójna, bez obłudy. Bowiem nie zachodzi w niej sprzeczność pomiędzy nauką i czynami Jezusa za życia, a jego postawą w momencie męki i śmierci, a także pomiędzy aktem ofiary i cierpienia, a postawą serca i wolą zbawczą. Na zewnątrz wyraża się to, co jest miłością wewnętrzną. Co więcej, należy także zauważyć, że „Jezus cierpiał i umarł dobrowolnie. Nie z przypadku, nie z konieczności, nie dzięki ukrytym siłom lub historycznym prawom, które ogarnęły Go bez Jego wiedzy lub wbrew Jego woli”⁹¹¹. Lecz dobrowolnie, jak sam powiedział: „życie moje oddaję. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10,17-18). Apostoł Paweł, pisząc do Rzymian, stwierdza: „miłość niech będzie bez obłudy” (por. Rz 12,9), to znaczy bez udawania i rezerwowania czegoś dla siebie⁹¹². To wymagające polecenie parenetyczne znajduje swoje uzasadnienie w miłości objawionej na krzyżu, która była całkowitym darem, nic nie zachowała dla siebie. Była ona spójnym dopełnieniem słów, czynów i całego życia Jezusa. Miłość dobrowolna zgadzająca się na cierpienie i w całości ofiarowująca swoje życie. Dlatego miłość Chrystusowa jest całkowitym, harmonijnym oraz osobowym darem z siebie.

Podsumowując, głoszenie kerygmatu zawierającego Dobrą Nowinę o śmierci Jezusa prowokuje do refleksji nad powodem, dla którego zechciał On oddać swoje życie. O. Raniero

⁹⁰⁹ „Na świecie nie istnieją żadne słowa, które można by było porównać do tych trzech słów: «Ojcze, przebacz im!». W nich zamykają się cała moc i cała świętość Boga; są to słowa nieokielznane; nie można ich pokonać żadną zbrodnią, ponieważ zostały wypowiedziane podczas jednej z największych zbrodni świata, w chwili dokonania przez zło swego największego wysiłku, poza który pójść już nie było można (...). Słowa te przypominają słowa sakramentalne (...) wyrażają sens i cel męki Chrystusa – pojednanie świata z Bogiem – i wyrażając go, realizują” (R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 12).

⁹¹⁰ Por. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 81.

⁹¹¹ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 22-23.

⁹¹² Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 88.

Cantalamessa jednoznacznie wskazuje, że to miłość jest jedyną motywacją Boga. Najgłębszą, bo odpowiadającą Jego istocie. Chrystus umiera za grzechy człowieka dlatego, że go kocha. Rzeczywistość miłości jako motywacji wydarzeń misterium paschalnego sprzyja odkryciu nie tylko jej wymiaru zbawczego, ale także objawieniowego. Cantalamessa wylicza następujące cechy miłości Boga wyprowadzone z namysłu nad wydarzeniem staurologicznym. Miłość Boża jest zawsze pierwsza, wychodząca ku człowiekowi, obdarzająca go łaską, unizająca się, gotowa do poświęcenia i cierpienia, wierna, trwała, wieczna, przebacząca, szczerza, bez obłudy, osobowa i wolna. Na podstawie medytacji teologiczno-duchowej można by wskazać jeszcze wiele innych przymiotów Bożej miłości objawionych w wydarzeniach paschalnych. Jednak analiza została zawężona jedynie do cech wskazanych przez włoskiego teologa. Sam Cantalamessa w osobie wcielonego Syna Bożego dostrzega pełnie objawienia miłości. Według niego „Chrystus stanowi najwyższy dowód miłości Boga do człowieka nie tylko w sensie obiektywnym, na podobieństwo materialnego przedmiotu dawanego komuś w dowód własnej miłości; jest On nim także w sensie subiektywnym. Inaczej mówiąc, nie jest tylko dowodem miłości Boga, lecz jest samą Bożą miłością, która przyjęła kształt ludzi, ażeby móc kochać i być kochanym od wewnątrz naszej sytuacji”⁹¹³.

3.2.1.2. Posłuszeństwo

Jezus wszedł w wydarzenia męki i śmierci z miłości do człowieka, chcąc dokonać Jego zbawiania. Ta agapetologiczno-soteriologiczna perspektywa była Jego najgłębszą motywacją. Jednak Kościół Apostolski mocno akcentował także wymiar posłuszeństwa. Świadczą o tym liczne fragmenty Pisma Świętego, podkreślające rolę tej postawy w dziele zbawienia. Jezus „unizył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8), w innym miejscu, „przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwi” (Rz 5,19). Podkreśla to także autor listu do Hebrajczyków, akcentując, że Jezus „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5,8-9). Nie ma więc wątpliwości, że dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa łączy się z przyjęciem przez Niego postawy posłuszeństwa⁹¹⁴. Sam Jezus objawia to w Ewangelii św. Jana: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4,34) oraz „nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10,18). Jezus mówi o sobie jako o wypełniającym nakaz i wolę Ojca. Po tych słowach Jezusa może

⁹¹³ R. Cantalamessa, *Eros i Agape. Dwa oblicza miłości*, Poznań 2012, s. 30-31.

⁹¹⁴ Por. J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Kielce 2011, s. 248-251.

rodzić się niepewność dotycząca napięcia pomiędzy miłością a posłuszeństwem, wolnością ofiary a nakazem ofiarowania swojego życia (por. J 10,17-18). Właściwe zrozumienie posłuszeństwa Jezusa Chrystusa oraz odniesienie go do miłości jako motywu wydarzeń zbawczych jest, zdaniem Cantalamessa, „kluczem do zrozumienia całej historii męki, kluczem, który objawia jej sens i wartość”⁹¹⁵.

Opozycja między miłością i posłuszeństwem, w ramach Osoby Jezusa Chrystusa, nie musi jednak być czymś wykluczającym. Jak komentuje Cantalamessa „nakaz, jaki Syn otrzymał od Ojca, jest przede wszystkim nakazem miłowania ludzi. Ojciec przekazał Synowi swoje uczucie miłości do człowieka, a to uczucie zaprowadziło Go na krzyż”⁹¹⁶. Ta intuicja włoskiego teologa znajduje swoje potwierdzenie również u św. Tomasza z Akwinu, który uważał, że Bóg nakazał Jezusowi cierpienie, wlewając w niego swoją miłość⁹¹⁷. Tak więc, posłuszeństwo Jezusa jest posłuszeństwem Miłości i jednocześnie jej przejawem. W tym tkwi klucz do całego misterium. Jezus pokochał wolę Ojca, która była miłością zaś swoją wolą zechciał być jej posłuszny. Najdoskonalsze posłuszeństwo nie polega jedynie na perfekcyjnym wykonaniu otrzymanego nakazu, ale na przyjęciu woli nakazującego swoją wolą, takie właśnie było posłuszeństwo Chrystusa. Całkowicie przyjął, pokochał i wprowadził w czyn wolę Ojca. Przy czym, będąc posłusznym, pozostał wolny. Obie, pozornie stojące w sprzeczności postawy, spotykają się w rzeczywistości woli Bożej, której przedmiot lub cel, jakim jest obdarowanie człowieka miłością i zbawieniem, jest dla nich wspólny. Jednocześnie jest tym, co nakazane i chciane. Właśnie dlatego pomiędzy miłością a posłuszeństwem, w ramach Osoby Jezusa Chrystusa, Boga i człowieka, zachodzi doskonała harmonia. Motywacją wydarzeń zbawczych była dla Jezusa miłość i posłuszeństwo, które w ramach wyjątkowości Jego Osoby stanowią jedno.

Analizując zagadnienie posłuszeństwa jako motywacji wydarzeń paschalnych należy również wyjaśnić w jaki sposób można pogodzić tę postawę Jezusa z wiarą w Jego bóstwo. Innymi słowy udzielić odpowiedzi na pytanie, na czym polegało *fiat* Ogrójca, to znaczy, kto wobec kogo je wypowiadał? Chcąc wyjaśnić istotę tego zagadnienia włoski teolog stwierdza: „w Ogrójcu Jezus mówi do Ojca: «Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty» (Mk 14,36). Cały problem – stwierdza Cantalamessa – leży w tym, by zrozumieć, kto jest owym «Ja», a kto «Ty»; kto mówi *fiat* i do kogo je kieruje”⁹¹⁸. Odpowiedź wyjaśniająca tę kwestię formowała się na przestrzeni wieków, przyjmując różne warianty i możliwości teologiczne. Na początku, szkoła aleksandryjska identyfikowała Tego, który mówił „tak”, czyli Osobę Słowa Wcielonego, z Tym,

⁹¹⁵ R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 31.

⁹¹⁶ R. Cantalamessa, *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle Adoro te devote i Ave verum*, Kraków 2006, s. 115.

⁹¹⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 26, *Droga Zbawiciela*, q. 47, 2-3, Londyn 1968, s. 145-150.

⁹¹⁸ R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 34.

do którego było ono wypowiedane, czyli Boga i Jego wolę. Dramat, poniekąd rozgrywa się w samym Bogu, a nie między Bogiem i człowiekiem. Wynika to z założeń środowiska aleksandryjskiego, które nie przyjmowało jeszcze wtedy jasno istnienia w Chrystusie wolnej woli ludzkiej⁹¹⁹. To prowadzi do poważnych wątpliwości, czy to, co nie zostało przyjęte i nie uczestniczyło w meście może być zbawione. Szkoła antiocheńska natomiast zakłada istnienie posłuszeństwa tylko tam, gdzie istnieją dwa różne podmioty. W tej interpretacji, Jezus-człowiek wypowiada swoje „tak” wobec Boga. A Jego posłuszeństwo jest przeciwieństwem nieposłuszeństwa Adama. Jednak słabość tego ujęcia polega na tym, że nie można czysto ludzkiemu aktowi posłuszeństwa, przyznać wymiaru uniwersalności w przekraczającym naturę ludzką dziele zbawienia. Jezus byłby jedynie wzorem moralnym, a nie rzeczywistą przyczyną zbawienia. Ostatecznie, dopiero w VII wieku spory chrystologiczne koncentrujące się wokół zagadnienia woli w Osobie Jezusa Chrystusa, pomagają w znalezieniu odpowiedzi. W świetle wypracowanej wówczas teologii, oficjalnie potwierdzonej na III soborze w Konstantynopolu, można stwierdzić, że w Ogrójcu owo „Ja” to nie człowieczeństwo, które mówi do bóstwa, jak twierdziła szkoła antiocheńska, nie jest to także Bóg, który jako Wcielony, mówi do samego siebie, co sugerowała szkoła aleksandryjska. „Ja” to Osoba Słowa, które mówi w imieniu wolnej ludzkiej woli, którą przyjęła. Wyraża swoją zgodę i posłuszeństwo wobec „Ty”, czyli trynitarniej woli Boga. Jest to więc ludzki akt Boga. I jako taki wyjaśnia on zarówno kwestię posłuszeństwa oraz wiary w bóstwo, w ramach Osoby Jezusa, a także powszechność zbawczą posłuszeństwa i wydarzeń paschalnych przez Niego dokonanych. Opiera się ona na unii hipostatycznej wcielonego Syna Bożego.

Posłuszeństwo jest aktem woli, decyzją podjętą przez osobę i wyrażającą się w konkretnych czynach. Na podstawie zarysowanej historii dogmatu chrystologicznego, należy stwierdzić, że w przypadku Jezusa, posłuszeństwo jest „ludzkim aktem Boga: ludzkim, ponieważ jest wypowiedane według ludzkiej woli, boskim, ponieważ wola ta należy do Osoby Słowa”⁹²⁰. Analizując dalej rzeczywistość posłuszeństwa, o. Raniero ukazuje różne jego rodzaje w życiu Jezusa, gdyż jako „dziecko był posłuszny rodzicom; jako dorosły był poddany prawu mojżeszowemu, podczas męki poddał się wyrokowi Sanhedrynu i Piłata”⁹²¹. Jednak najważniejsze jest posłuszeństwo ukierunkowane na Boga Ojca, na całkowite przyłgnięcie do Jego woli⁹²². Jest ono wyrazem wyjątkowej oraz niepowtarzalnej relacji łączącej te Osoby. Ten rodzaj posłuszeństwa w życiu Jezusa związany jest z perspektywą soteriologiczną.

⁹¹⁹ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 121-124.

⁹²⁰ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 49.

⁹²¹ R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 32.

⁹²² Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 109.

Posłuszeństwo Chrystusa jest wewnętrznym, a także całkowitym poddaniem się Bogu, które objawia się w najbardziej krytycznych sytuacjach, w sposób szczególny w męce i śmierci⁹²³.

Posłuszeństwo, nazwane też pełnieniem woli Ojca, jest pokarmem wcielonemu Syna Bożego i z niego czerpie swoją moc. W tym kontekście, dla zobrazowania wyjątkowego posłuszeństwa łączącego Jezusa i Ojca oraz owoców tejże postawy, Cantalamessa przytacza interpretację ewangelicznej opowieści o setniku pewnego angielskiego egzegety: „«Bo i ja choć podlegam władzy, mam pod sobą żołnierzy. Mówię temu ««Idź»» a idzie; drugiemu ««Przyjdź»» a przychodzi; a mojemu służy ««Zrób to»» a robi» (Łk 7,8). Ponieważ setnik jest poddany, to znaczy posłuszny swoim przełożonym, a w konsekwencji cesarzowi, może wydawać polecenia, za którymi stoi sam cesarz; żołnierze są mu posłuszni, ponieważ on ze swej strony jest posłuszny i poddany swojemu przełożonemu. Tak samo – mówi tenże teolog – dzieje się z Jezusem w relacji do Boga. Ponieważ trwa w komunii z Bogiem i jest Mu posłuszny (...). Setnik zrozumiał, że władza Jezusa i Jego cuda pochodzą z Jego doskonałego posłuszeństwa Ojcu, jak to zresztą sam Jezus wyjaśnia w Ewangelii Jana: «A Ten, który Mnie posłał, jest ze Mną; nie pozostawił Mnie samego, bo ja zawsze czynię to, co się Jemu podoba» (J 8,29)”⁹²⁴. Posłuszeństwo Jezusa staje się fundamentem oraz podstawą wszelkich Jego działań. Na nim opiera się misterium paschalne, a także jego zbawcze konsekwencje. Nie tylko cuda Jezusa, ale całe Jego życie przeżywane jest przed obliczem Ojca, w stałym odniesieniu i pełnieniu Jego woli. Na tym polega absolutna wyjątkowość posłuszeństwa Jezusa.

Podsumowując zagadnienie posłuszeństwa jako motywu wydarzeń paschalnych, należy stwierdzić, że jego właściwe zrozumienie nie jest możliwe bez odniesienia go do chrystologicznych orzeczeń dogmatycznych. Jezus, Bóg i człowiek, jest jedną Osobą, w której obecne są dwie natury i dwie wole. Dlatego rzeczywistość posłuszeństwa Jezusa Chrystusa realizuje się pomiędzy wolą ludzką, a wolą Bożą. Jednak jest zawsze aktem Osoby boskiej. W ten sposób, posłuszeństwo nie stoi w sprzeczności z miłością, jak również nie podważa rzeczywistości zbawienia i wiary w bóstwo Syna. Jezus dokonujący zbawienia czyni to z miłości i posłuszeństwa. Z miłości do ludzi i Boga. Kochając Jego wolę, która jest miłością, całkowicie ją przyjmuje czyniąc swoją, w ten sposób jego posłuszeństwo jest aktem, przyjęciem i wiernością tejże miłości. Na koniec warto podkreślić, że temat posłuszeństwa odsłania człowiekowi swego rodzaju wzór przeżywania życia w obliczu Boga Ojca. Kochać Jego wolę i czyniąc ją w wolnej decyzji swoją.

⁹²³ Por. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 33.

⁹²⁴ R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 41-42

3.2.2. Via crucis – via salutis

Cierpienie Osoby Jezusa Chrystusa jest absolutnie wyjątkowe i niepowtarzalne. Dzieje się tak dlatego, że doznawane jest przez Osobę Boga-człowieka, w związku z tym nie da się go porównać z żadnym cierpieniem człowieka, gdyż przewyższa je jakościowo⁹²⁵. Różnica ontologiczna i bezgrzeszność Jezusa⁹²⁶ sprawia, że przeżywane jest ono na zupełnie innym, niedostępnym człowiekowi poziomie. Z drugiej strony jego wyjątkowość wynika z wymiaru zewnętrznego, a więc bólu fizycznego, prześladowań, biczowania, krzyża, które dostępne są Trójcy Świętej jedynie jako współprzeżywanie i współcierpienie. Jednak bez doświadczenia fizycznego związanego z naturą ludzką Jezusa Chrystusa. W Jezusie cierpi więc i Bóg, i człowiek. Ta wyjątkowość wydarzenia Osoby Jezusa Chrystusa powoduje, że przeżywane przez Niego misterium męki i śmierci staje się wydarzeniem zbawczym i uniwersalnym. Co więcej, rzeczywistość zbawcza, dzięki wcieleniu, nie jest jedynie odgórnym działaniem Boga, ale wiąże się z Jego wejściem w historię i z bosko-ludzkim zaangażowaniem przyjmującym to, co ma być odkupione. Bowiem Jezus zwyciężył cierpienie i śmierć nie unikając ich, nie ścigając jak uciekającego wroga, ale ponosząc je w sobie, zasmakowawszy w pełni tych boleści i ich goryczy. Zwyciężył je w sobie, nie na zewnątrz⁹²⁷.

W cierpieniu Jezusa, przyjętym, przeżytym i ofiarowanym, dokonuje się niezwykła przemiana. „Od najdawniejszych czasów – pisze Cantalamessa – Ojcowie Kościoła odnosili do Chrystusa na krzyżu biblijny obraz gorzkich wód Mara, które pod wpływem drewna wrzuconego przez Mojżesza zamieniają się w wody słodkie (por. Wj 15,23n). Chrystus na drzewie krzyża wypił gorzkie wody grzechu i zamienił je w słodkie wody łaski. Przeróżając wielkie «nie» ludzi wobec Boga zamienił w «tak», w «Amen» tak wielkie, że teraz przez Niego wypowiada się również nasze «Amen» Bogu na chwałę (2 Kor 1,20)”⁹²⁸. Można powiedzieć, że poprzez swoją mękę, obejmująca różne cierpienia uwieńczone śmiercią na krzyżu, urzeczywistnił wielką „tajemnicę pobożności” (1 Tm 3,16). Dzięki swojej *eusebeia*, czyli pobożności, odwrócił *asebeia* – bezbożność⁹²⁹. Wszelkie zło, grzech i cierpienie, którego doświadczył, zostało przewyciężone, a dla ludzi została otwarta zupełnie nowa rzeczywistość zwana zbawieniem. Obiektywna i uniwersalna wartość cierpienia Jezusa wpływa na możliwość jej indywidualnej aktualizacji w każdym czasie. Pomocą w uświadomieniu tej możliwości oraz wzbudzeniu jej

⁹²⁵ Zob. przypis 981, w punkcie 3.2.3. niniejszej dysertacji.

⁹²⁶ Co więcej, „kiedy ten, który cierpi, nie ma żadnych grzechów, za które musiałby pokutować, jego cierpienie przemienia się w czysty potencjał zadośćuczynienia; nie nosząc śladów gorzkiego piętka grzechu, ton tego cierpienia jest czystszy, a jego głos «przemawia mocniej» niż krew Abła (por. Rdz 4,10; Hbr 7,27)” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 97).

⁹²⁷ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 59.

⁹²⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 95.

⁹²⁹ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 96.

osobowego przyjęcia jest kontemplacja cierpiącego Jezusa, w którym odkrywa się w swoje własne problemy i bóle. „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15). To, co Jezus wycierpiał, a były to cierpienia „dla” wszystkich ludzi, wszystkich czasów przemienił i nadal może skutecznie przemieniać. Dlatego głoszenie Dobrej Nowiny zawiera proklamowanie faktu męki, a w niej różnych cierpień Jezusa.

Spośród wielu form przekazu Ewangelii, jedynie proklamowanie kerygmatu daje realny dostęp do głoszonych wydarzeń. Urzeczywistnia ono przekazywane treści, czyniąc możliwym ich osobową i zbawczą aktualizację. Dlatego o. Cantalamessa nie pozostaje jedynie przy zwykłym przekazie informacyjnym „Jezus umarł” lub został „umęczon pod ponckim Piłatem”, ale rozważa głębię teologiczną i egzystencjalną związaną z męką i śmiercią Jezusa, aby w ten sposób wypełnić zbawczą treścią te związane wyrażenia. Kerygmat jest przekazem i uobeczeniem wydarzeń z całą ich wielowymiarowością. Dlatego, mając na uwadze wyjątkową wartość i rolę misterium cierpienia w wydarzeniach paschalnych i chcąc w nie wprowadzić na drodze pierwszego orędzia, Cantalamessa czyni cierpienie Jezusa Chrystusa przedmiotem wnikliwej, dogmatyczno-pastoralnej analizy. Odkrywa, pogłębia tę rzeczywistość i wskazuje jej zbawcze implikacje, aby później uczynić je treściami przekazu kerygmatu. Choć cierpienie Jezusa obejmuje wymiar fizyczny i duchowy, włoski teolog koncentruje swą uwagę bardziej na aspekcie cierpienia duszy Chrystusowej. Nie deprecjonuje przy tym cierpienia fizycznego, które ma wartość niezmierną i zbawczą, ale uważa je za bardziej znane oraz oczywiste⁹³⁰. Głosicielom kerygmatu pragnie nakreślić wymiar duchowy, bardziej misteryjny, uzdalniając ich do takiego wprowadzania w tajemnice cierpienia Jezusa. Jednak nade wszystko włoski teolog ukazuje, że dzieło zbawienia wypływa z całej rzeczywistości personalnej Boga-człowieka, zarówno cierpienia fizyczne i śmierć, jak i wymiar duchowy, a więc cierpienia całej Osoby są źródłem zbawienia dla człowieka. Zaproponowana przez Cantalamessę analiza obejmuje cztery etapy męki Jezusa: Jego cierpienia w Getsemani, przed Sanhedrynem, w pretorium i na krzyżu.

3.2.2.1. Cierpienia Getsemani

Getsemani jest miejscem, w którym rozpoczynają się bóle duchowe Jezusa. To w ogrodzie począł On drzeć i odczuwać trwogę (Mk 14,33), a Jego dusza stała się smutna, aż do śmierci (por. Mt 26,38). Cantalamessa zwraca uwagę, że czasowniki użyte w greckim tekście Ewangelii, opisujące Jezusa w Ogrójcu, „przywodzą na myśl człowieka znajdującego się w głębokiej rozterce, osamotnionego w swym łuku, jakby wykluczonego z ludzkiej społeczności.

⁹³⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 85-86.

Jezus jest sam, jak ktoś, kto znalazł się w najbardziej zagubionym miejscu wszechświata (...). Gesty, które wykonuje są gestami człowieka, który miota się w śmiertelnej trwodze: pada na ziemię, wstaje i podchodzi do uczniów, znowu powraca i upada, podnosi się na nowo⁹³¹. Przyczyną śmiertelnej trwogi jest potężne, trudne do precyzyjnego i teologicznego wyjaśnienia, zmaganie duchowe. Jezus toczy wielką walkę wewnętrzną⁹³². Zdaniem włoskiego teologa związana jest ona z rzeczywistością grzechu i jego skutkami, których doświadcza Osoba Jezusa Chrystusa.

Główną przyczyną cierpienia jest uczynienie grzechem Tego, który nie znał grzechu (por. 2 Kor 5,21). Chodzi o personalistyczne uczestniczenie w świecie grzechu i kary, a szerzej w losie grzesznika, będące niejako dopełnieniem wcielenia⁹³³. W tym kontekście Cantalamessa stwierdza, że Jezus w Getsemani jest uosobioną bezbożnością i nieprawością, całym nieposłuszeństwem, pychą, nienawiścią, całym grzechem świata⁹³⁴. Jego stosunek względem grzechu nie jest odległy, pośredni lub tylko prawny, ale bliski i rzeczywisty. Nie tylko wziął na siebie grzech, ale stał się grzechem. To utożsamienie radykalnie odczuwał i przeżywał w swojej osobowej egzystencji.

Uczynienie Jezusa grzechem pociąga za sobą liczne konsekwencje. Pierwszą z nich jest ta, o której pisał Święty Paweł w Liście do Rzymian: „Gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość (Rz 1,18)”. Dlatego tam, gdzie jest grzech, tam nie może zabraknąć sądu Bożego przeciwko niemu, w przeciwnym razie, jak stwierdza Cantalamessa, Bóg poszedłby na kompromis z grzechem i zatarłaby się granica między dobrem i złem⁹³⁵. Jeśli w Getsemani to Jezus jest grzechem i całą bezbożnością świata, to cały sąd i gniew Boży przeciwko grzechowi uderza właśnie w Niego. Co więcej, to Jezus został osądzony i uznany winnym oraz w pełni odpowiedzialnym za cały grzech świata⁹³⁶. Dlatego, w tej szczególnej chwili, doświadcza On potężnego gniewu Bożego. W Biblii Boży gniew rozlewający się z

⁹³¹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 88.

⁹³² Por. S. Kunka, *Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jako Syn przyjęty przez Ojca. Personalistyczny przyczynek do trynitarniej koncepcji ekonomii zbawienia*, „Teologia w Polsce” 9,2 (2015), s. 101.

⁹³³ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 748.

⁹³⁴ Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 35.

⁹³⁵ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 88.

⁹³⁶ „Kiedy mówimy, że Jezus wziął na siebie cierpienie wynikające z grzechu, nie oznacza to, iż wziął na siebie tylko karę, ale że przyjął także coś o wiele bardziej straszliwego, to znaczy przypisanie Mu samej winy. Jezus wziął na siebie winę, chociaż jej nie popełnił. Człowiek został stworzony dla niewinności, wina jest dla niego czymś, co budzi większy wstręt niż jakakolwiek inna rzecz, niż samo cierpienie (...). Możemy więc zrozumieć, jaka otchłań kryje się za faktem, że Jezus został «obwiniony» wobec swojego Ojca za każdy grzech popełniony na świecie. Jezus doświadczył w najwyższym stopniu tej najstraszliwszej, najbardziej zakorzenionej i powszechnej przyczyny ludzkiego cierpienia, jaką jest «poczucie winy» (...). Tylko Bóg, jeśli cierpi, to cierpi jako niewinny, niesprawiedliwie (...). Tylko o Jezusie można powiedzieć w sensie absolutnym to, co powiedział dobry Iotr: «On nic złego nie uczynił». (Łk 23,41)” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 97).

powodu grzechu symbolizuje najczęściej obraz kielicha⁹³⁷. Biorąc pod uwagę zarysowany kontekst, o wiele łatwiej zrozumieć o co modli się Jezus podczas nocnej próby w Getsemani: „Zabierz ode mnie ten kielich” (por. Mk 14,36). Poza tym wyjaśnieniem, włoski teolog dopowiada, że kielich może oznaczać również sumę wszystkich cierpień jakie Chrystus wziął na siebie⁹³⁸. Cierpienie Getsemani to doświadczenie Bożego gniewu z powodu grzechu, jakim został uczyniony Jezus. Gniewu przeszywającego na wskroś, dokładnie jak doświadczenie Bożej miłości, tak fundamentalne dla istnienia. To także poczucie winy oraz odpowiedzialności za popełnione zło i ciężar ludzkich cierpień. To wszystko skumulowało się w Osobie Jezusa Chrystusa.

W ogrodzie Oliwnym Jezus doświadcza trudnego po ludzku do wyjaśnienia cierpienia, właściwego i możliwego do przeżycia tylko Jemu. Skoro został uczyniony grzechem, to Bóg powinien stać się dla Niego daleki. Wszak grzech w sposób oczywisty zrywa komunie między Bogiem a człowiekiem. Jakież wielkie musiało być więc cierpienie Jezusa, w którym natura ludzka i boska były połączone unią hipostatyczną, a więc oddalenie się Boga było niemożliwe. Osoba Syna Bożego, czyli Bóg-człowiek został uczyniony grzechem. To nierozdzielne połączenie powodowało, jak pisze Cantalamessa, że obecność Boża była „nie do zniesienia. Nieskończone przyciąganie, które istnieje pomiędzy Ojcem i Synem, przechodzi teraz w równie nieskończone odpychanie. Najwyższa świętość Boga zderza się z najwyższym złem grzechu, wywołując w duszy Odkupiciela burzę”⁹³⁹. Jezus był w swej Osobie rozrywany. Przeżył „sytuację graniczną” w sposób absolutny. To najwyższy rodzaj Jego cierpienia.

Na koniec należy także wskazać, że owemu „rozrywaniu wewnątrz-osobowemu”, będącemu nieustannym powodem cierpienia, będzie niejako towarzyszyło doświadczenie oddalenia się Boga i Jego milczenia. Chrystus więc jednocześnie, i paradoksalnie, cierpiał z powodu obecności Boga i Jego oddalenia. Pierwsze wynika z wyjątkowości ontologicznej Jezusa, drugie jest konsekwencją osobowego oraz egzystencjalnego przyjęcia skutków grzechu. Za włoskim teologiem można stwierdzić, że w Getsemani „Jezus wstępuje w «ciemną noc ducha»”⁹⁴⁰, która polega na utracie obecności Boga, dochodzącej nawet pod zwątpienie, czy On w ogóle istnieje. Doświadczenie samotności i opuszczenia ze strony Boga potęguje jeszcze osamotnienie ze strony człowieka. Widać to doskonale w ogrodzie Oliwnym, kiedy Jezus

⁹³⁷ „U Izajasza kielich zostaje nazwany pucharem, co sprawia zawrót głowy (Iz 51,22); mówi się o nim, że musi być wypity aż do mętów (Ps 75,9). Także Apokalipsa mówi o winie zapalczywości Boga, przygotowanym, nierozcieńczonym, w kielichu Jego gniewu (Ap 14,10). Na początku Listu św. Paweł ustalił pewien fakt, który zyskuje wartość uniwersalnej zasady: Gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość (Rz 1,18)” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 88), por. R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy męki*, Warszawa 2011, s. 122-123.

⁹³⁸ Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 35.

⁹³⁹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 90.

⁹⁴⁰ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 89.

trzykrotnie i bezskutecznie porosi uczniów, aby z Nim czuwali (por. Mt 26,36-46; Mk 14,32-42; Łk 22,39-46). Dla wyrażenia tej udręki Marek i Mateusz używają słowa *ademeinein*⁹⁴¹, którym ukryty jest obraz człowieka odciętego od społeczności ludzkiej, wystawionego na pewnego rodzaju terror osamotnienia i izolacji. Jest on dodatkowym cierpieniem Jezusa w Getsemani.

3.2.2.2. Cierpienia przed Sanhedrynem

Sanhedryn był najwyższą władzą religijną Izraela, w jego skład wchodził arcykapłani, starsi i uczeni w Piśmie. To przed nimi został postawiony pochwycony w Ogrójcu Jezus, doświadczając kolejnych cierpień, z których pierwszym jest niesprawiedliwość oraz dążenie do skazania Go za wszelką cenę na śmierć. W trakcie przesłuchania zostało bowiem złamanych wiele przepisów prawa żydowskiego, jak chociażby nieoddalenie procesu z powodu niezgodnych zeznań świadków, przyjęcie odpowiedzi Jezusa za bluźnierstwo czy wydanie wyroku samodzielnie przez Najwyższego kapłana⁹⁴². Nie dodając licznych nieprawidłowości związanych z obelgami, dręczeniami psychicznymi i fizycznymi. Większość Sanhedrynu była uprzedzona do Jezusa dlatego wbrew Prawu chciała szybko zakończyć Jego sprawę. Sprawiedliwy doświadcza niesprawiedliwości. Dawca Prawa zostaje skazany.

Ponadto, cierpienie Jezusa polega również na tym, że prawda, którą mówi zostaje uznana za kłamstwo, a w konsekwencji za powód wyroku. Przyznanie się do mesjańskiej tożsamości, po którym arcykapłan rozdziera szaty na znak usłyszanego bluźnierstwa, jest największym dramatem. Jezus zostaje definitywnie odrzucony⁹⁴³. I to przez kogo? Ludzi, którzy powinni być „otwarcymi na Jego słowo”, których można by nazwać „przyjaciółmi Boga”⁹⁴⁴. Sanhedryn, broniąc Boga, skazuje Boga. Kwestionuje boską tożsamość Jezusa, Jego zbawczą misję i słowa, które wypowiada. Nie szuka prawdy, nie wsłuchuje się w wolę Bożą. Jest absolutnie zamknięty. Sanhedryn neguje Osobę Jezusa, bo sam nie wypełnia swojej roli, nie realizuje zadania powierzonego Mu od Boga. Odrzuca Jezusa, bo wcześniej odrzucił Boga. Cierpienie przed Sanhedrynem oznacza ból odrzucenia, niesprawiedliwego wyroku i to w dodatku bez autentycznego szukania prawdy. Ale jest to także cierpienie spowodowane miłością do tych, którzy Go skazują. Jest to ból proegzystencji.

Dodatkowo, zdaniem Cantalamessa, scena skazania Jezusa na śmierć przez Sanhedryn obrazuje głębokie znaczenie rzeczywistości grzechu. W ten sposób włoski teolog odkrywa

⁹⁴¹ Cantalamessa tłumaczy, że w języku greckim litera „a” umieszczona na początku wyrazu oznacza brak, pozbawienie; *demeinein* ma z kolei ten sam źródłosłów co *demos* – lud, demokracja. Dlatego użycie sformułowania *ademeinein*, wskazuje na samotność i skrajne odłączenie od ludzi.

⁹⁴² Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 116-117.

⁹⁴³ Por. R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy męki*, Warszawa 2011, s. 154.

⁹⁴⁴ Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 75.

kolejny rodzaj cierpienia Jezusa. Jego zdaniem „faza «wszyscy wydali wyrok» przywodzi na myśl wszystkich ludzi, którzy poprzez grzech są skłonni skazać Boga i Chrystusa. To prawda, że Bóg potępia grzech, ale wcześniej to On zostaje przez grzech skazany. Grzesznik stawia się w pozycji wrogości wobec Boga, chciałby usunąć Jego uprzykrzającą się obecność, Boża władza burzy mu spokój i przeraża go. W ten sposób wszyscy grzesznicy są odpowiedzialni za wyrok wydany na Jezusa, ponieważ w każdej epoce istnieją ludzie, którzy chcą się Go pozbyć, wyrzucić ze swojego życia”⁹⁴⁵. Jezusowym cierpieniem jest więc ludzkie pragnienie usunięcia Bożej obecności, skazanie i definitywne pozbycia się ze Go swojego życia. Przed Sanhedrynem dokonuje się sąd, który *de facto* wydarza się każdego dnia, kiedy człowiek wybiera grzech. Wszystkie sytuacje skazujące Boga na wygnanie z życia człowieka na przestrzeni dziejów oraz wszystkie grzechy ludzkości, którymi człowiek odrzuca Jezusa, a także te, którymi szczerze pragnienie Jego śmierci, skumulowane razem, były doświadczeniem Jezusa przed Sanhedrynem. W tym wyroku była zawarta suma wszystkich skazań jakich dokonali i dokonają ludzie⁹⁴⁶.

3.2.2.3. Cierpienia pretorium

Od pojmania aż po krzyż dostrzec można ciągle narastającą pogardę, poniżenie i upokarzanie, które jest przyczyną fizycznych, ale jeszcze bardziej duchowych, cierpień Chrystusa. Pretorium to miejsce, w którym ostatecznie uzyskano zgodę na zabicie Jezusa. Rozważając tę scenę, włoski teolog odkrywa kolejne cierpienia duchowe tego etapu drogi krzyżowej. W pretorium coraz bardziej pogłębia się bunt, odrzucenie i chęć definitywnego usunięcia Jezusa. Przed Piłatem objawia się, jak wielki był wpływ Sanhedrynu na naród, wszak tłum w pretorium odwraca się od Jezusa na skutek namowy kapłanów i starszych. Mogli oni uwolnić Jezusa, ale konsekwentnie dążą do swojego celu. Decyzja nieprzyjęcia tożsamości mesjańskiej Jezusa i Jego odrzucenie przez Sanhedryn staje się także udziałem ludzi zebranych u Piłata. Również oni nie chcą Jezusa, co najlepiej ukazuje moment wyboru, między Nim a Barabaszem. Jezus zostaje odrzucony przez lud, któremu okazał tak wiele miłości przez swoje niestrudzone przepowiadanie oraz liczne cuda. Są w tym cierpieniu zawarte wszystkie odrzucenia, których doświadczy człowiek, a w sposób szczególny te z nich, które nastąpią po okazaniu miłości, pomocy i troski – czyli wszelkie odrzucenie pomimo okazanej dobroci. Co więcej, masowe opowiedzenie się za Barabaszem zapowiada wszystkie inne wybory, które w przyszłości będą podejmowane przeciwko Jezusowi⁹⁴⁷. Cierpienie duchowe tego momentu

⁹⁴⁵ R. Cantalamessa, *Nasza Wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, Kraków 2017, s. 174.

⁹⁴⁶ Por. A. Bartoszek, *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32 (1999), s. 365.

⁹⁴⁷ Por. R. Cantalamessa, *Nasza Wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, Kraków 2017, s. 176.

zawiera więc wszystkie odrzucenia, pomimo okazania miłości i każdą decyzję, w której proces decyzyjny będzie dotyczył wyboru albo Jezus, albo inna rzeczywistość.

Pewną próbą ratunku dla Jezusa, ze strony Piłata, miało być ubiczowanie. Jednak i ta czynność wiąże się z upokorzeniem oraz cierpieniem. W pierwszej kolejności fizycznym, gdyż biczowanie było tak okrutne, że często prowadziło do śmierci skazańca, a w drugiej do ogromnej boleści duchowej, bowiem biczowaniem Jezus został zaliczony w poczet niewolników oraz cudzoziemców, dla których zarezerwowana była ta hańbiąca kara⁹⁴⁸. Nawet „Paweł uchylił się od niej, odwołując się do swojego przywileju rzymskiego obywatelstwa”⁹⁴⁹. Dlatego przez biczowanie Jezus łączy się z bólem odrzuconych, nieszanowanych i karanych z powodu swojego pochodzenia lub statusu społecznego. Ponadto, w tej karze przyjmuje On na siebie, a także osobowo przeżywa każdą sytuację prześladowania, torturowania, poznając i biorąc na siebie każde okrucieństwo, do którego może posunąć się człowiek. Wydarzenie biczowania Jezusa przekracza każde inne biczowanie, nie dotyczy bowiem tylko wymiaru fizycznego, ale ogromu zła moralnego oraz stojącej za nim rzeczywistości duchowej.

Kolejnym cierpieniem pretorium jest wyszydzenie. Jezus doświadcza go od kohorty żołnierzy zebranych na wewnętrznym dziedzińcu. „Ubrali Go w purpurę i upłótlszy wieniec z ciernia włożyli Mu na głowę. I zaczęli Go pozdrawiać: «Witaj, Królu Żydowski!» Przy tym bili Go trzcina po głowie, pluli na Niego i przyklękając oddawali Mu hołd. A gdy Go wyszdzili, zdjęli z Niego purpurę i włożyli na Niego własne Jego szaty. Następnie wyprowadzili Go, aby Go ukrzyżować” (Mk 15, 17-20). Jezus został „wzgardzony i odepchnięty przez ludzi (...). Dręczono go, lecz sam pozwolił się gnębić” (Iz 53,3.7). W cierpieniu wyszydzenia i znieważenia należy dostrzec także naśmiewanie się z królewskiej i boskiej godności Jezusa. Ta sytuacja będzie się wielokrotnie powtarzać, aż do skończenia świata, obejmując wszystkie bluźniercze występki, urągania Bogu, świętokradztwa oraz brak szacunku, czy obojętność dla *sacrum*. Tego wszystkiego doświadczał Jezus w pretorium. Już wtedy spadała nań chłosta zbawienna dla nas (por. Iz 53,5)⁹⁵⁰.

Ostatni aspekt cierpienia w pretorium, na jaki zwraca uwagę Cantalamessa, to odkupienie wolności człowieka. Dokonało się ono przez poddanie się woli innych osób, które go biczowały, wyszdzwały, a później wydały na ukrzyżowanie. Jezus w pretorium jest skępowany i uwięziony. Choć nadal jest wolny wewnątrz, to prawo decydowania o sobie oddał innym⁹⁵¹. Zawierzył swoje życie Bogu i wydał się ludziom oraz ich woli. W ten sposób „zadość uczynił za wszelkie

⁹⁴⁸ Taką karą było także ukrzyżowanie. Więcej w punkcie 3.2.5.1. tego rozdziału.

⁹⁴⁹ R. Cantalamessa, *Nasza Wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, Kraków 2017, s. 177.

⁹⁵⁰ Por. S. Podgórski, *Rozważania męki Pańskiej*, Kraków 2012, s. 157.

⁹⁵¹ Por. S. Kunka, *Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jako Syn przyjęty przez Ojca. Personalistyczny przyczynek do trynitarniej koncepcji ekonomii zbawienia*, „Teologia w Polsce” 9,2 (2015), s. 109.

nadużycia, jakie popełniliśmy i wciąż popełniamy w swej wolności; wolności, której nie pozwalamy nikomu tknąć, a która nie jest niczym innym, jak zwykłą niewolą”⁹⁵². Poprzez zrzeczenie się swojej wolności łączy się z tymi wszystkimi ludźmi, którzy z różnych powodów też jej nie mają⁹⁵³, a także pokutuje za tych, którzy wolność traktują jako wartość absolutną. Zdaniem Cantalamessa można stwierdzić, że w pretorium Jezus przeżywa również cierpienia związane ze złym wykorzystaniem daru wolności.

3.2.2.4. Cierpienia krzyża

Po cierpieniach pretorium włoski teolog koncentruje swoje rozważania na ostatnim elemencie drogi krzyżowej, czyli Golgocie. To właśnie na krzyżu Jezus doświadcza absolutnego oddalenia i milczenia Boga. To zdaniem Cantalamessa szczyt tego, co rozpoczęło się w Getsemani, gdzie Jezus uczyniony grzechem wchodzi w doświadczenie nocy ciemnej. Jednak, aby zrozumieć cierpienie milczenia Boga, należy zadaniem włoskiego kapucyna w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na to, czym ono jest w kontekście biblijnym. „Jeśli Bóg (...) nie mówi, człowiek biblijny jest jak ktoś «kto zstępuje do grobu» (por. Ps 28,1), jak umarły, ponieważ żyje Słowem Bożym. Żyjącym, z definicji, jest ten, do którego Bóg kieruje swe słowo”⁹⁵⁴. W tym sensie, milczenie Boga nie jest tym samym, czym dla współczesnego człowieka, niejako przyzwyczajonego do stanu milczenia i braku komunikacji z Nim. Jest ono stanem odłączenia, pustki zasadniczo wpływającej na egzystencję człowieka, zarówno w wymiarze materialnym, a jeszcze bardziej w wymiarze duchowym. Bowiem Słowo Boga podtrzymuje i daje życie. Dlatego na krzyżu Jezus umiera nie tylko fizycznie, ale doświadcza dramatu umierania duchowego. Doznaje braku Słowa, które jest życiem i duchem (por. J 6,63), jest odcięty od Jego mocy. Co więcej, milczenie Boga wzmaga jeszcze szyderstwo, tych, którzy pod krzyżem drwią z Jezusa: „niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje” (Mt 27,43). Owo milczenie jest dla bluźniących niejako dowodem potwierdzającym nieautentyczność Osoby i nauczania Jezusa.

Cierpienie związane z milczeniem Boga jest współprzeżywaniem z tymi, którzy z różnych powodów nie słyszą Go w swoim życiu. Są w nim bez wątpienia zawarte przerażające i powracające wielokrotnie pytania: „Gdzie był Bóg?”, „Dlaczego milczał?” „Dlaczego zgadza się na cierpienie niewinnych?”. Obejmuje ono także tych, którzy nie chcą słuchać Słowa Bożego

⁹⁵² R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 92.

⁹⁵³ W tym kontekście Cantalamessa notuje następującą uwagę: „powinniśmy sobie dobrze wyryć w pamięci tę scenę Jezusa w pretorium, ponieważ także dla nas nadejdzie taki dzień, kiedy to, na ciele lub na duszy, zostaniemy sprowadzeni do podobnego stanu przez ludzi lub wiek; wtedy tylko On, Jezus, będzie mógł nam pomóc w zrozumieniu i wysławianiu pośród łez naszej wolności. Istnieje zażyłość z Jezusem, którą można osiągnąć tylko w taki sposób” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 92).

⁹⁵⁴ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 93.

albo nie wiedzą, że jest to możliwe. W tym cierpieniu Syna Bożego na krzyżu zawarty jest cały ból wątpliwości, zmagania, pytań bez odpowiedzi, ale także ból śmierci duchowej, braku Boga i Jego odradzającego Słowa, które sprawia, że wszystko staje się żywe.

Śmierć krzyżowa, której doświadcza Jezus, jest cierpieniem spotęgowanym również przez kulturę religijną Narodu Wybranego. W tym kontekście należy bowiem przywołać zdanie z księgi Powtórzonego Prawa, gdzie zapisano, że „przeklęty przez Boga jest wiszący na drzewie” (Pwt 21,23). Świadomość tego zapisu była żywa wśród narodu żydowskiego. Dostrzec ją można w postawie ludzi, którzy przechodzili obok krzyża Jezusa, potrzásali głowami, pluli, urągali (por. Mt 27,39). Manifestowali w ten sposób, że uznają ukrzyżowanego za przeklętego. Śmierć człowieka powieszzonego na drzewie była jawnym znakiem odrzucenia i przekleństwa od Boga. Jak pisze Cantalamessa „przekleństwo (*katara*) jest w Biblii synonimem opuszczenia, pustki, samotności, oddzielenia od Boga i wykluczenia ze społeczności. Była to swego rodzaju radykalna ekskomunika (*anatema*)”⁹⁵⁵. To wszystko było udziałem Jezusa na krzyżu, a kontynuując swą myśl, włoski kapucyn zauważa, że „w pewnym momencie Listu do Rzymian, mówiąc o swoich rodakach, apostoł formułuje przerażającą hipotezę; pisze, że on sam wolałby «być pod klątwą, [odłączonym] od Chrystusa dla [zbawienia] braci» swoich (Rz 9,3). To, co św. Paweł postrzegał jako największe z cierpień, nie będąc jednak zmuszonym cierpieć, Jezus na krzyżu przeżył faktycznie aż do końca: stał się naprawdę klątwą, odłączonym od Boga, dla zbawienia braci”⁹⁵⁶. Cierpienie krzyża polega zatem na doświadczeniu przekleństwa, czyli oddzielenia i przerażającej samotności w relacji do Boga oraz potwierdzającej to doświadczenie, opinii innych ludzi. To co rozpoczęło się w Getsemani, na krzyżu osiąga swoje apogeum. W tym cierpieniu Jezusa odnaleźć się mogą wszystkie osoby wyklęte z różnych powodów ze społeczności ludzkiej. Uznane za niegodne, pozbawione praw, szacunku. Jezus doświadczający rzeczywistości przekleństwa, w relacji horyzontalnej i wertykalnej, cierpi razem z nimi.

Kontynuując swoje refleksje dotyczące cierpienia Jezusa na krzyżu oraz doświadczenia opuszczenia Go przez Boga, Jego milczenia czy przekleństwa, o. Raniero Cantalamessa zapisuje wyjątkowo odważne i szokujące stwierdzenie. Zdaniem włoskiego teologa na krzyżu Jezus doświadczył do końca podstawowej konsekwencji grzechu, jaką jest utrata Boga. W związku z tym ośmiela się wyciągnąć wniosek, że „stał się bez-Boga, czyli ateistą. Słowo «ateista» może być rozumiane w sensie zarówno czynnym, jak i biernym. Może oznaczać kogoś, kto odrzuca Boga, lub kogoś, kto przez Boga jest odrzucony. To w tym drugim sensie odnosi się ono do Jezusa na krzyżu. Jego ateizm nie był oczywiście grzesznym, lecz ateizmem kary oraz ekspiacji. Zadość uczynił za cały grzeszny ateizm, jaki jest na świecie i w każdym z nas, w formie buntu

⁹⁵⁵ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 93.

⁹⁵⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 93.

przeciwko Bogu i lekceważenia Go. Doprawdy, «spadła Nań chłosta zbawienna dla nas» (Iz 53,5). Niektórzy doktorzy Kościoła i mistycy twierdzą, że Jezus w sposób tajemniczy doświadczył kary potępionych, polegającej na utracie Boga, kiedy to nagle odkrywa się, że Bóg jest wszystkim, że bez Niego nie można ani żyć, ani umrzeć, a ty utraciłeś Go na zawsze⁹⁵⁷. Cierpienie Jezusa było więc wejściem całym sobą w doświadczenie pustki i nonsensu świata bez Boga. Dodatkowo to przeżycie wzmacnia, o czym była już mowa, Jego status ontologiczny i proegzystencjalne przyjęcie go za innych. Ból doświadczenia ateizmu w Osobie Jezusa Chrystusa można w zasadzie jedynie dostrzec, zauważyć, ale ciężko Go wytłumaczyć czy opisać. Jak notuje w pewnym momencie o. Raniero: „co to wszystko znaczyło dla duszy ludzkiej Zbawiciela, nikt nie zdoła ani zrozumieć, ani opisać. Nikt nie zna cierpienia Syna, tylko Ojciec⁹⁵⁸. Warto jednak podkreślić, za włoskim kaznodzieją, że właśnie proklamowanie cierpienia Jezusa, Tego, który doświadczył w sobie grzechu i jego odcinających od Boga skutków, ma moc uwolnienia oraz przywrócenia sensu życia każdemu człowiekowi. Dla nas Jezus stał się ateistą, abyśmy w Nim mogli stać się całkowicie wierzącymi i spełnionymi w Bogu.

Cierpienia Jezusa na krzyżu kończy miłująca adoracja woli Ojca. Jakby na przekór temu, czego doświadcza fizycznie i duchowo. Przeklęty, uczyniony grzechem, ateista zanim zanurza się w mrokach śmierci wypowiada słowa: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46)⁹⁵⁹. To na co zwraca uwagę Cantalamessa, to świadectwo rzymskiego dowódcy: „Setnik zaś – czytamy – który stał naprzeciw, widząc, że w ten sposób oddał ducha, rzekł: «Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym» (Mk 15,39). On znał się dobrze na bitwach; rozpoznał od razu, że «głośne wołanie» Jezusa w ostatniej chwili śmierci było okrzykiem zwycięstwa, a nie przegranej⁹⁶⁰. Jezus cierpiący i umierający na krzyżu jest zwycięzcą. Wszystkie Jego cierpienia, a także Jego śmierć przeżywana w łączności z Ojcem, w Duchu Świętym, stają się źródłem zbawienia. To co zostało przez Niego przyjęte i przeżyte zostaje przemienione dla człowieka.

Podsumowując drogę cierpienia Jezusa, warto zwrócić uwagę na właściwy dla kerygmatu wymiar indywidualny i proegzystencjalny. Bowiem jak zauważa Cantalamessa, w Getsemani był obecny również mój grzech, który znam tylko ja i który ciążył na sercu Jezusa. Przed Sanhedrynem zapadały moje niesprawiedliwe i skazujące wyroki, a w pretorium obecne było moje nadużycie wolności, które Go krępowało. Na koniec na krzyżu był również mój ateizm, za który On pokutował⁹⁶¹. Jego zwycięstwo jest zwycięstwem dla nas (*pro nobis*), nad naszymi

⁹⁵⁷ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 94.

⁹⁵⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 95.

⁹⁵⁹ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 113.

⁹⁶⁰ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 59.

⁹⁶¹ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 98-99.

grzechami i cierpieniami. Właśnie dlatego wszystkie cierpienia, męka i krzyż Jezusa jawią się jako chluba oraz źródło nadziei i radości dla człowieka. Nadziei tak wielkiej, że samoczynnie przeradza się w przepowiadanie. Głoszenie wydarzeń męki ma prowadzić do ich przyjęcia, osobowego przeżycia oraz odrodzenia się dzięki łasce zbawienia wysłuchanej przez Jezusa. Natomiast dar nowego życia przynagla do przepowiadania Dobrej Nowiny kolejnym osobom.

3.2.3. Trynitarny wymiar cierpienia

Misterium paschalne, związane z męką i śmiercią krzyżową Jezusa, poza wymiarem soteriologicznym zawiera w sobie wymiar rewelacyjny⁹⁶². Bowiem krzyż jest objawieniem nieskończonej miłości Boga do człowieka, prawdziwego człowieczeństwa Jezusa, Jego proegzystencji oraz woli zbawczej, a także całej Trójcy Świętej. *Mysterium crucis* to także *mysterium trinitatis*. Jak stwierdza Cantalamessa „Ojciec Niebieski oraz Jego Syn razem przeżywali mękę i razem wstąpili na krzyż. Jezus był bardziej przybity do ramion Ojca, czyli do Jego woli, niż do ramion krzyża⁹⁶³. I jak odwiecznie z niewysłowionego i radosnego objęcia Ojca i Syna pochodzi Duch Święty, wzajemny dar miłości, tak teraz, w czasie, z wypełnionego cierpieniem objęcia Ojca i Syna na krzyżu pochodzi Duch Święty, dar Ojca i Syna dla nas. Wszak skłoniwszy głowę, Jezus «oddął Ducha» (J 19,30)»⁹⁶⁴. Należy podkreślić, że obecność wszystkich Osób Bożych w wydarzeniach męki i śmierci Jezusa wiąże się także z ich udziałem w cierpieniu. Dlatego na krzyżu cierpi cała Trójca Święta. „To w akcie «oddania» nam Syna na krzyżu Bóg daje się poznać jako Ojciec, który cierpi w nieskończonym bólu miłości»⁹⁶⁵, natomiast Duch Święty, będąc osobową miłością Bożą, „jest w konsekwencji również «osobowym cierpieniem Boga»»⁹⁶⁶. W wydarzeniu staurologicznym uczestniczą wszystkie Osoby Boże oraz wszystkie partycypują w rzeczywistości cierpienia. Ojciec jest tym, który oddaje Syna i z Nim współcierpi, Jezus składa ofiarę ze swojego życia za grzeszników, cierpiąc fizycznie i duchowo, a Duch Święty bierze na siebie oddalenie między Ojcem i Synem i jest samym osobowym cierpieniem.

⁹⁶² Por. W. Breuning, *Nauka o Bogu*, w: *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 43-44.

⁹⁶³ Zagadnienie to było już eksplikowane w niniejszej pracy, w punkcie dotyczącym miłości i posłuszeństwa jako motywów śmierci krzyżowej. Dla przypomnienia można w tym miejscu przytoczyć ważne tłumaczenie O. Raniero Cantalamessy, który stwierdza, iż: „nakaz, który Syn otrzymał od Ojca, jest więc przede wszystkim nakazem miłowania nas, ludzi. Przekazując Synowi własną naturę, którą jest miłość, Ojciec przekazał Mu swoją własną «pasję miłości» i ta pasja zawiodła Jezusa na krzyż” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 98). Jezus jest jedno z Ojcem, dzieli z Nim tę samą, pasję, naturę i swoją ludzką wolą jest posłuszny woli Bożej.

⁹⁶⁴ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 8-9.

⁹⁶⁵ Por. R. Cantalamessa, *Kontemplując Tróję*, Kraków 2003, s. 23.

⁹⁶⁶ R. Cantalamessa, *Kontemplując Tróję*, Kraków 2003, s. 24.

Teologiczne stwierdzenie „Ojciec oddaje Syna i z nim współcierpi” włoski teolog stara się wytłumaczyć za pomocą biblijnego obrazu⁹⁶⁷. Nawiązując do historii patriarchy Abrahama, chce w prosty sposób wyjaśnić rzeczywistość osobowego współcierpienia oraz za pomocą tej typologii odkryć, co mogło dziać się w relacji Osób Trójcy Świętej podczas misterium paschalnego. Jak każde porównanie, i to nie jest całkowite oraz nie oddaje wszystkich aspektów rzeczywistości, do której jest odnoszone. Spełnia jednak ono wymóg pastoralnego przekładu treści dogmatycznych i przystępnego ich wykładu. To charakterystyczna cecha teologii włoskiego profesora, ukierunkowana na to, aby prawdy dogmatycznie przedstawić kerygmatycznie, w ten sposób przybliżając misterium Boga człowiekowi. Z tej racji wyjaśnienie opracowane przez Cantalamessę zostanie przytoczone *in extenso*.

„Abraham zmierzający w milczeniu na górę Moria, aby tam ofiarować syna Izaaka, był zatem figurą innego Ojca. Pomaga nam to w lepszym wyobrażeniu sobie postawy Ojca w tajemnicy odkupienia. Nie był On nieobecny, w niebie, podczas gdy Syn wstępował na Golgotę, przeciwnie, był razem z nim: wy «Mnie zostawicie samego – mówił Jezus do swoich uczniów – ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną» (por. J 16,32). Któż może opisać uczucia kołatające w sercu Abrahama, gdy ten prowadzi swego syna na miejsce, gdzie ma być złożony w ofierze? Orygenes mówi, że Abraham przeżył najsilniejszą pokusę wtedy, gdy syn, niczego nie przeczuwając, zwrócił się do niego z pytaniem: «Ojcze mój, a gdzież jest jagnię na całopalnię?». Na te słowa «Ojcze mój» Abraham zadrżał jak ktoś, kto został przyłapany na złym uczynku, i odpowiedział: «Oto jestem, mój synu». Jakże mógł odpowiedzieć synowi, że ofiarą miał być właśnie on sam? Dla Abrahama był to rzeczywiście głos pokusy; wszystkie wnętrzości zadrżały w nim na dźwięk słów «Ojcze mój!». Któż może opowiedzieć, co działo się w sercu Ojca niebieskiego, kiedy w Getsemani Jezus zwrócił się do Niego w taki sam sposób: «Ojcze!»; «Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie» (Mk 14,36). Z pewnością Abraham wolałby sto razy sam umrzeć, niż prowadzić na śmierć własnego syna. Ojciec i Syn byli więc razem w cierpieniu, a chwila, w której Jezus odczuwa największe oddalenie Ojca i woła «Czemuś mnie opuścił?», w rzeczywistości była tą, w której Ojciec był najbliżej Niego; to wtedy Ojciec przywiera do Jezusa z jeszcze większą miłością, gdyż w tej właśnie chwili ludzka wola Syna jest najbardziej zjednoczona z Jego Boską wolą»⁹⁶⁸.

Typologia Abraham – Bóg Ojciec pozwala zrozumieć osobowe zaangażowanie i udział Ojca w misterium paschalnym. Rzuca też nowe światło na zdanie z Listu do Rzymian: „On,

⁹⁶⁷ Bardzo często relację między Ojcem i Synem, związane ich cierpieniem w wydarzeniach paschalnych próbuje się oddać za pomocą poezji. W tym temacie ks. Sławomir Kunka wskazuje szczególnie na poezję Herberta, Miłosza czy Szymika. Por. S. Kunka, *Krzyż Chrystusa krzyżem Syna. Personalistyczny przyczynek do trynitarniej koncepcji ekonomii zbawienia*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 71-72.

⁹⁶⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 144-145.

który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8,32a). Święty Paweł, zdaniem Cantalamessy, chce w „nim powiedzieć, że nie oszczędził Go dla siebie, to znaczy nie zatrzymał Go dla siebie jako «drogocennego skarbu». Ojciec nie jest jedynie tym, który przyjmuje ofiarę Syna, lecz także Tym, który «dokonuje» ofiary z Syna: On złożył wielką ofiarę, dając nam swego Syna”⁹⁶⁹. Reasumując, należy stwierdzić, że Bóg Ojciec uczestniczy aktywnie w wydarzeniach paschalnych i analogicznie można mówić o roli Ducha Świętego. Jest On osobowym cierpieniem, ale też Tym, który towarzyszy Jezusowi, jednoczy się z Nim na krzyżu, napełnia miłością i pasją zbawienia⁹⁷⁰. Jest Mocą wytrwania. Na końcu, jest udzielany całemu światu w ostatnim tchnieniu Syna Bożego.

Chociaż *mysterium crucis* najczęściej ukazuje się z perspektywy chrystologiczno-soteriologicznej, zasadnym wydaje się dostrzeżenie i podkreślenie jego wymiaru trynitarnego⁹⁷¹. Dlaczego? Ponieważ obecność w wydarzeniach paschalnych wszystkich Osób Bożych przynosi głębsze poznanie Boga i rzeczywistości zbawienia przez Niego dokonanego. Dlatego można, za Cantalamessą, powiedzieć, że od wydarzenia stauologicznego Boga żyjącego najlepiej poznaje się kontemplując krzyż⁹⁷². Na nim Bóg objawił siebie, a także dopuścił człowieka do tajemnicy swojego cierpienia. To właśnie ten aspekt, udział Trójcy Świętej w cierpieniu krzyża, rodzi pytanie o to, w jaki sposób Bóg może cierpieć oraz jak należy rozumieć to cierpienie⁹⁷³. Włoski teolog, odnosząc się do tej kwestii, zarysowuje trzy obszary: najpierw wskazuje na naturę Boga, później na rzeczywistość perychorezy, a na końcu na wymiar proegzystencji i relacji. Każdy z nich zostanie pokrótce zaprezentowany.

Dla starożytnej filozofii Bóg był ideą, bytem doskonałym niepodlegającym zmianom, który nie przeżywał uczuć i jako absolut był całkowicie niecierpiętlivy. Bóg wprawiał wszystko w ruch, był przyczyną wszystkiego co istnieje, ale sam nie uczestniczył w historii oraz nie ulegał żadnym modyfikacjom. Jednak koncepcja boga filozofii diametralnie różni się od Boga, który objawił się człowiekowi i zdaniem Cantalamessy większą uwagę należy poświęcić obrazowi Boga zawartemu na kartach Pisma Świętego⁹⁷⁴. Biblijna koncepcja objawia Jego istotę. Ukazuje Go przede wszystkim jako Osobę, a nie ideę, aktywnie angażującego się w historię, aż po szczyt

⁹⁶⁹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 145.

⁹⁷⁰ Por. J. Warzeszak, *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009, s. 86-87.

⁹⁷¹ Por. S. Kunka, *Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jako Syn przyjęty przez Ojca. Personalistyczny przyczynek do trynitarniej koncepcji ekonomii zbawienia*, „Teologia w Polsce” 9,2 (2015), s. 105.

⁹⁷² Por. R. Cantalamessa, *Wejście na górę Synaj*, Warszawa 1996, s. 40.

⁹⁷³ Kwestia ta była też przedmiotem pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Wnioski i kierunki rozwoju tego zagadnienia zostały opublikowane w dokumencie *Teologia, chrystologia, antropologia* w roku 1981. Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133-150. Warto zauważyć, że do roku 1981 członkiem tejże komisji był również o. Raniero Cantalamessa.

⁹⁷⁴ Por. A. Maliszewska, *Tajemnica Osoby Chrystusa w ujęciu Raniero Cantalamessy*, „Teologia Młodych” 1 (2012), s. 60.

tęgo zaangażowania jakim było Wcielenie. Jak pisał św. Jan „Bóg jest miłością” (por. 1 J 4,8b). Na tym polega „uwikłanie Boga”⁹⁷⁵ w życie świata i człowieka. Owo uwikłanie lub związanie, wyrażające się we wskazanych trzech zasadniczych różnicach, zmienia podejście do zaangażowania Boga w życie człowieka, a także możliwość Jego cierpienia. Jeśli Bóg jest osobową miłością, to wówczas cierpienie jest dla niego czymś bardziej zasadnym niż jego brak. Jak pisze Cantalamessa: „Bogu który jest miłością, cierpienie i męka z pewnością bardziej przystoi, niż ich przeciwieństwo, jakim jest nieczułość. Bóg «przeżywa cierpienia miłości», to znaczy cierpienia wynikające z faktu, że kocha i to kocha naprawdę. Same słowa «pasja» wyraża ów tajemniczy związek między bólem i miłością: słowo «pasja» używane jest zarówno po to, aby wskazać na wielką i porywającą miłość, jak i po to, aby wskazać na wielki ból”⁹⁷⁶. Ponieważ bez bólu nie żyje się w miłości⁹⁷⁷. Cierpienie jest nierozłącznie związane z miłością, zwłaszcza absolutną i czystą. W Bogu chodzi o cierpienie nieskończone wolne, nie poddane żadnej konieczności czy fatum, które nie niszczy pozostałych atrybutów, ale je potwierdza. Jest to cierpienie osobowe, duchowe, właściwe naturze boskiej. Co więcej, takie cierpienie Boga jest znakiem Jego nieograniczonej potęgi i suwerenności w tym samym stopniu co pozostałe Jego Boskie atrybuty. Cierpienie Boga potwierdza Jego miłość. Cała dyskusja dotycząca możliwości Bożego cierpienia, zdaniem Cantalamessy, sprowadza się do podstawowego pytania, czy wierzy się w to, że Bóg jest miłością?⁹⁷⁸. Włoski teolog nie ma wątpliwości, Bóg cierpi, ponieważ jest miłością.

Drugą próbą odpowiedzi, dlaczego i w jaki sposób można mówić o Bożym cierpieniu, jest odwołanie do doktryny teopasjonizmu i jej wyjaśnienia teologicznego. W przeciwieństwie do patrypasjonizmu, w którym przypisywano cierpienie Ojcu, zakładając, że istnieje tylko jedna Osoba Boża, teopasjonizm mówi o cierpieniu Boga, nie zaprzeczając różnicom pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Bóg jest Tym, który naprawdę cierpi w Jezusie Chrystusie. Sens tego dogmatycznego poglądu nie zawęży cierpienia do ciała czy natury ludzkiej, lecz podkreśla, „że tym «kto» cierpiał w ciele – podmiotem – jest Osoba Syna, czyli Bóg”⁹⁷⁹. Boże cierpienie jest więc związane z kategorią Osoby⁹⁸⁰. Jest to cierpienie niefizyczne i niecielesne, ale osobowe i duchowe. Dlatego, jeśli jedna Osoba z Trójcy cierpiała na mocy wzajemnego przenikania się Osób Boskich, to cała Trójca uczestniczyła w tym cierpieniu. Co prawda, cierpienie Jezusa Chrystusa jest wyjątkowe, gdyż w jednej Osobie łączą się dwie natury, co

⁹⁷⁵ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 302.

⁹⁷⁶ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 143.

⁹⁷⁷ Por. Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, III, 5, 7, tłum. A. Kamieńska, Warszawa 2007, s. 103.

⁹⁷⁸ Stwierdzenia te wysnuwa w oparciu o teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich, Tertuliana i Orygenesusa. Zob. R. Cantalamessa, *Dal kerygma al dogma. Studi Sulla cristologia dei Padri*, Milano 2006.

⁹⁷⁹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 147.

⁹⁸⁰ Por. J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 2003, s. 289.

wpływa na to, że cierpi On zarówno w wymiarze fizycznym oraz cielesnym, jak i w wymiarze duchowym i osobowym⁹⁸¹. Jednak w tym cierpieniu towarzyszą, a także osobowo współcierpią z Nim, pozostałe Osoby Boskie. Dla głębszego zrozumienia tej rzeczywistości Cantalamessa dodaje, że „w ciele Chrystusa, którym jest Kościół, «gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki» (1 Kor 12,26), to, co dotyczy wspólnoty kościelnej, jakże mogłoby nie dotyczyć wspólnoty trynitarniej, która jest źródłem i modelem dla tej pierwszej”⁹⁸². Cierpienie dotykające osobę ludzką zawsze w jakiejś mierze staje się udziałem innych, pozostających z nią w relacji. W sposób doskonalszy dzieje się to w przestrzeni Mistycznego Ciała Chrystusa, gdzie poszczególnych członków Kościoła łączy łaska życia nadprzyrodzonego. Jednak są one tylko niedoskonałym przykładem jedności oraz komunii Osób Boskich, która pozwala im osobowo uczestniczyć w cierpieniu pozostałych. W ten sposób, dzięki perychorezie, cała Trójca uczestniczy i cierpi w wydarzeniu staurologicznym. Można więc stwierdzić, że Bóg cierpi, ponieważ jest miłością, ale też dlatego, że jest Osobą i Bogiem w Trójcy Osób.

Na koniec, o. Cantalamessa wskazuje jeszcze jedną przestrzeń związaną z trynitarnym wymiarem cierpienia. Można by ją nazwać proegzystencjalno-relacyjną. Bowiem Bóg cierpi nie tylko dlatego, że jest osobową miłością, co zostało już wykazane, ale cierpi także ze względu na to, że nią jest. To cierpienie i ból Boga wiążą się dwojako z człowiekiem, który jest przedmiotem stworzenia, umiłowania i obdarowania. Po pierwsze dlatego, że to on odrzuca miłość oraz łaskę zbawienia, a wybiera grzech⁹⁸³. Jak stwierdza Cantalamessa człowiek „odmawiając oddania chwały Bogu, sam zostaje pozbawiony chwały Bożej (por. Rz 3,23). Grzech obraża, czyli zasmuca także Boga (...), ale tylko dlatego, że zabija człowieka, którego On kocha”⁹⁸⁴. W ten sposób grzech rani Jego miłość. To upadek, grzech i jego konsekwencje niszczące człowieka „ranią” Boga⁹⁸⁵, który cierpi, gdyż Jego stworzenie cierpi i degraduje siebie. To Boże cierpienie

⁹⁸¹ Cierpienie Jezusa oraz zjednoczonych z Nim, Ojca i Ducha ma wymiar zbawczy. W taki sposób wyjaśnia to Cantalamessa: „wielu ludzi doznało tych samych (a może nawet większych) cierpień na ciele, co Chrystus. Jedno jest pewne: z fizycznego punktu widzenia cierpienia wszystkich ludzi na przestrzeni wieków, połączone razem, są większe od tych, które wziął na siebie Jezus, a jednak wszystkie męczarnie i udręki ludzi nie dorównają nigdy cierpieniu duszy Odkupiciela; one raczej się w nim zawierają jak cząstka w całości. Jego duchowe cierpienie ogarnia, zawiera w sobie cierpienie wszystkich ludzi w całej historii świata (...). Różnica między naszymi cierpieniami, a cierpieniami Chrystusa na płaszczyźnie fizycznej jest tylko ilościowa, lecz na płaszczyźnie duchowej – jakościowa. Mamy tu do czynienia z zupełnie innym rodzajem cierpienia, które jest cierpieniem Boga-Człowieka. Z tego też powodu także cierpienia fizyczne Chrystusa mają wartość niezmierzoną, gdyż należą do Słowa” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 85; por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 34). Wyjątkowość ontologiczna Jezusa powoduje, że zarówno Jego cierpienie fizyczne, jak i duchowe, a więc cała męka jest nieporównywalna z jakimkolwiek innym cierpieniem.

⁹⁸² R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 147.

⁹⁸³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 148.

⁹⁸⁴ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 51.

⁹⁸⁵ Por. J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 2003, s. 288.

jest wyrazem proegzystencji Trójcy i Jej pragnienia, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1 Tm 2,4). Proegzystencjalny wymiar cierpienia Boga wynika z czystej miłości do człowieka oraz ze względu na jego dobro i zbawienie wieczne. To „męka z miłości”⁹⁸⁶. Po drugie, szczególnym cierpieniem Boga, o którym pisze Cantalamessa, a o którym zaświadcniają mistycy oraz święci, jest „niekochanie Miłości”. Bóg, na przestrzeni dziejów, dzielił się ze swoimi wybrańcami doświadczeniem swojego serca, w którym wielka miłość doznaje bólu odrzucenia, zlekceważenia czy obojętności. Bóg, który jest miłością i kocha człowieka, nie spotyka się z odpowiedzią miłości ze strony swego stworzenia. Nie jest najważniejszy, nie jest „przedmiotem pożądania”, ani największych starań czy pragnień człowieka. Cierpienie to dotyczy więc relacji, zwłaszcza odpowiedzi człowieka na zaproszenie go do tej wyjątkowej więzi. Obejmuje ono zarówno człowieka niewierzącego, jak i osoby wierzące, które mimo wszystko nie towarzyszą gorliwie Bogu, nie trwają w relacji oraz nie odpowiadają swoją żarliwą miłością. Cierpieniem Boga jest więc brak miłości ze strony człowieka. Co ważne, nie dlatego jakoby jej potrzebował, ale dlatego, że Jego naturą jest miłość – relacyjna, jak również obdarowująca i otwarta na obdarowanie. Bóg kocha i chce być kochany⁹⁸⁷. Dlatego też proegzystencjalno-relacyjne cierpienie Trójcy jest niefizycznym, ale osobowym cierpieniem związanym z dwoma aspektami życia ludzkiego: cierpieniem człowieka i jego zatracaniem przez grzech oraz brakiem wzajemności w relacji. Konkludując, można stwierdzić, iż Bóg cierpi bo jest Miłością, bo jest Osobą i dlatego, że kocha człowieka.

3.2.4. Śmierć Jezusa w kontekście Paschy

Po ukazaniu głębi teologiczno-duchowej oraz zbawczej misterium męki i cierpienia, kolejnym wydarzeniem analizowanym przez włoskiego teologa jest śmierć Jezusa Chrystusa. Chociaż w aspekcie biologicznym niczym nie różni się ona od śmierci innych ludzi, to jednak znacznie ją przekracza. Jest również wydarzeniem historycznym, a pomimo tego historia z jej kategoriami dowodów, faktów czy chronologii nie jest w stanie w pełni oddać jej sensu. Śmierć, z pozoru jak każda inna, a jednak niewyraźna i wymykająca się kategoriom doczesnym i naturalnym. Dzieje się tak dlatego, iż podmiotem tej szczególnej śmierci jest Osoba Boga-człowieka. Wyjątkowa struktura ontologiczna Umierającego wpływa na poszerzenie horyzontu śmierci o nadprzyrodzoność, a także nadanie temu wydarzeniu charakteru soteriologicznego i uniwersalnego. Cała ta specyfika sprawia, że dla odkrycia sensu śmierci Jezusa potrzeba, poza naukami przyrodniczymi i historycznymi, także pogłębionej refleksji teologicznej.

⁹⁸⁶ Por. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 78.

⁹⁸⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 148.

Odkrycie znaczenia oraz sensu wydarzenia śmierci, staje się niezmiernie istotne również, ze względu na temat podjęty w niniejszej pracy. Kerygmat jest proklamowaniem Dobrej Nowiny o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a także wprowadzaniem w osobowe doświadczenie tychże rzeczywistości oraz ich skutków. Zatem, aby głosić kerygmat o śmierci Jezusa, należy wiedzieć czym ona jest w swej istocie i jaki jest jej sens. Nie można skoncentrować się tylko na jej zbawczych skutkach, odrywając je od źródła, z których czerpią swoją moc. Odkrycie treści wydarzenia śmierci Jezusa jawi się jako fundamentalne dla kerygmatu i wiary chrześcijańskiej. W tym celu włoski teolog proponuje, aby odczytać jak również zrozumieć to wydarzenie w kontekście Paschy żydowskiej. Bowiemy jej znaczenie religijno-kulturowe, a także wczesnochrześcijańska recepcja w kluczu chrystologicznym, umożliwiają przybliżenie i lepsze poznanie misterium śmierci Jezusa. Studium nad rzeczywistością Paschy⁹⁸⁸ podzielone zostanie na cztery etapy obejmujące: ukazanie jej znaczenia w historii Narodu Wybranego, przeszczepienia na grunt chrześcijański przy znaczącej zmianie treściowej oraz zaprezentowania chrześcijańskiej wizji teologii paschalnej, a także jej syntezy dokonanej przez Augustyna z Hippony. Całość tak usystematyzowanego wykładu, zorientowana jest na odkrycie znaczenia wydarzenia, jakim była śmierć Jezusa.

3.2.4.1. Dwa oblicza Paschy w historii Narodu Wybranego

Sama nazwa Pascha jest najczęściej wyprowadzana z czasownika oznaczającego działanie Boga, który „przechodzi ponad” w znaczeniu „przeskakuje” lub „oszczędza”, bądź „ochrania” domy Żydów, gdy tymczasem dotyka nieszczęściem domostwa ich wrogów⁹⁸⁹. „Gdy się was zapytają dzieci: cóż to za święty zwyczaj? – tak im odpowiedzcie: «To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił»” (Wj 12,26-27). Dlatego pierwsze oblicze Paschy, jako swoją treść i wspomniane wydarzenie, ukazuje zbawcze przejście Boga w Egipcie. Dlaczego Pascha? Ponieważ Bóg przeszedł! To wyjaśnienie tego święta można, zdaniem Cantalamessy, nazwać teologicznym lub

⁹⁸⁸ Zaprezentowane w tym miejscu rozważania dotyczące święta Paschy i jego znaczenia są jedynie zarysem tego obszernie analizowanego przez włoskiego teologa tematu. Trzeba bowiem nadmienić, że teologii Paschy poświęcił o. Raniero Cantalamessa dwa monograficzne opracowania pt.: *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła* oraz *Pascha. Przejście do tego, co nie przemija*. Poza tym, w wielu innych pozycjach odwołuje się do przesłania misterium paschalnego, jak chociażby *Tajemnica Wielkanocy* czy *Nasza Wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*. W związku z tym autor doktoratu jest świadomy, że proponowana w tym miejscu czteroetapowa analiza jest jedynie pewnym aspektowym ujęciem i nie poruszy wszystkich możliwych zagadnień dotyczących Paschy. Jej celem, zgodnie z tematem dysertacji i tego rozdziału, jest refleksja nad kerygmatem i jego treścią, która w dorobku naukowym włoskiego profesora posiada wiele odniesień do rzeczywistości Paschy.

⁹⁸⁹ Por. L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 87-88; R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, Kraków 1998, s. 28.

teocentrycznym, gdyż jego protagonistą jest Bóg⁹⁹⁰. Dlatego w tym ujęciu akcent położony jest bardziej na Bożą inicjatywę i Jego działanie względem człowieka. Takie rozumienie oraz celebrowanie Paschy w czasach Jezusa wiązało się przede wszystkim z oficjalnym, świątynnym judaizmem. Polegało na ściśle określonej liturgii, której główne elementy to ofiara z baranka w świątyni po południu 14 nisan oraz jego spożycie nocą, w rodzinach w trakcie wieczerzy paschalnej. Pierwsze oblicze Paschy, jako przejścia Pana, jest silnie związane z obrzędami, rolą baranka paschalnego i kategorią ofiary.

Drugie rozumienie Paschy wywodzi się z Księgi Powtórzonego Prawa i innych części Księgi Wyjścia (por. Pwt 16 i Wj 13-15), w których akcent przesuwają się z ofiary baranka na wyjście z Egiptu, które jest postrzegane jako przejście z niewoli do wolności oraz ucieczkę przez Morze Czerwone dopełniającą ten exodus. W tym ujęciu Pascha to przede wszystkim przejście przez Morze Czerwone, które jako centralne wydarzenie zbawcze, jest akcentowane i wspominane. W ten sposób ekspozycja wydarzeń paschalnych, zmieniająca całkowicie najważniejsze wydarzenie, wpływa zarazem na jego głównego bohatera jak i podmiot. Pascha jest przejściem z niewoli do wolności, a tym, kto tego doświadcza i niejako dokonuje, nie jest Bóg, który przechodzi i zbawia, lecz człowiek, a raczej lud, który wychodzi i jest uratowany⁹⁹¹. To drugie oblicze Paschy Cantalamessa określa mianem antropologicznego lub antropocentrycznego⁹⁹². Przyjęło się ono najbardziej w judaizmie hellenistycznym, gdzie w diasporach było kulturowane i rozwijane. W pewnym momencie rozwój ten spowodował, że główne wydarzenie Paschy, czyli przejście przez Morze Czerwone, zostało zepchnięte na drugi plan i stało się jedynie figurą przejścia człowieka z niewoli do wolności, ale już w wymiarze duchowym, czyli jako przejście od grzechów do cnót. To podejście alegoryczne, w judaizmie hellenistycznym, sprawiło, że Pascha oznaczała przejście od namiętności do tego, co jasne i Boże. Jest to kontynuacja linii antropologicznej, gdzie podmiotem doświadczenia zbawczego jest człowiek, ale owo przejście dokonuje się w wymiarze duchowym. Jako takie nie jest związane z konkretnym miejscem czy czasem, ale może dokonać się w każdej chwili.

Oba, pokrótce zaprezentowane, oblicza Paschy żydowskiej, to dwie uzupełniające się, choć pozostające w pewnym napięciu, perspektywy postrzegania, przeżywania i wyrażania wydarzenia Paschy dokonanej w historii Narodu Wybranego. Jedno bardziej akcentuje przyczynę, drugie skutek, ale i tak oba razem tworzą rzeczywistość zbawczą. Czym zatem jest

⁹⁹⁰ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 6.

⁹⁹¹ „Człowiek (...) także w tej drugiej perspektywie jest zależny od Boga. Wyjście ma na celu zawarcie z Nim przymierza na Synaju! Mamy tu zatem do czynienia z wyzwoleniem religijnym, nie zaś politycznym, a przynajmniej cel polityczny nie jest pierwszoplanowy. Naród został uwolniony, żeby mógł służyć Bogu, jak wielokrotnie podkreślają to źródła biblijne: «Wypuść mój lud, aby mi służył» (por. Wj 4,23; 5,1)” (R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 6).

⁹⁹² Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 6.

śmierć Jezusa w odniesieniu do żydowskich tradycji święta Paschy? Jest przede wszystkim wydarzeniem, poprzez które Bóg ochrania swój lud, oszczędza go i ocala od śmierci. W tym ocalającym przejściu objawia się Jego bezgraniczna miłość oraz wierność. Jest ona także rzeczywistością, w której Bóg umożliwia wyprowadzenie na wolność, zarówno w wymiarze zewnętrznym jak i wewnętrznym, oraz otwiera drogę ku nowemu życiu. Dwa wydarzenia z historii Narodu Wybranego, celebrowane w starotestamentalnej Passze, były jedynie zapowiedzią przekraczającego je wydarzenia, które zrealizowało się w Osobie Jezusa Chrystusa. Dlatego ich odczytanie w kluczu chrystologicznym znacznie przybliżyło do zrozumienia czym była w swej istocie śmierć Jezusa oraz jakie były i są jej konsekwencje dla człowieka.

3.2.4.2. Od Paschy żydowskiej do Wielkanocy chrześcijańskiej

Wydarzenie Osoby Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie diametralnie zmieniają życie ludzi, którzy w Niego uwierzyli. Choć jak zauważa włoski teolog pierwotna wspólnota chrześcijańska jeszcze przez pewien czas „chodziła do świątyni” i obchodziła Paschę z innymi Żydami, to jednak „zaczęła postrzegać i przeżywać to doroczne święto już nie jako wspomnienie wydarzeń związanych z wyjściem z Egiptu i jako oczekiwaniem na przyjście Mesjasza, ale raczej jako wspomnienie tego, co przed kilku latu miało miejsce w Jerozolimie podczas Paschy i jako oczekiwanie powrotu Chrystusa”⁹⁹³. Rozdział wewnętrzny, który poprzedził rozłam rytualny, związany był z absolutną nowością treści oraz ich znaczenia, a także ze świadomością tejże nowości przez chrześcijan. Pascha zyskuje wymiar chrystologiczny będąc odtąd wspomnianiem wydarzeń zbawczych dokonanych przez Jezusa Chrystusa. Według o. Raniero dwoma powodami szybkiego i precyzyjnego przeszczerpienia instytucji paschalnej ze Starego do Nowego Testamentu, z Izraela do Kościoła, były chronologia oraz typologia. Po pierwsze, Chrystus umarł w Jerozolimie w czasie Paschy żydowskiej, co więcej, według ewangelisty Jana nastąpiło to wręcz równocześnie ze składaniem w świątyni baranków paschalnych w ofierze (por. J 19, 1-42). Jednak nawet ten chronologiczny fakt, jak stwierdza Cantalamessa, nie byłby sam w sobie wystarczający do dokonania przemiany treści paschalnej, gdyby nie uzasadnienie teologiczne, wypływające z chrystologicznego odczytania Pisma. W duchu typologii odczytano bowiem całe życie i działalność Jezusa, a w sposób szczególny Jego ofiarę krzyżową oraz ukazano ją jako pełną realizację wszystkich figur, a także oczekiwań zawartych w Passze żydowskiej, a nawet jej jakościowe przewyższenie. Śmierć Jezusa jest nową Paschą, ale jest nią także sam Chrystus, gdyż nie sposób oddzielić wydarzenia śmierci od Osoby.

⁹⁹³ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 8.

Wydarzenia zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa, które wypełniają i znaczenie przekraczają rzeczywistość Paschy żydowskiej, warunkują powstanie nowej, zarówno co do treści jak i formy, chrześcijańskiej rzeczywistości paschalnej. Znajduje ona swój wyraz w teologii, obrzędach i praktyce pastoralnej chrześcijańskiej Wielkanocy. Pascha chrześcijan to odtąd celebrowanie *mysterium Christi*. Dlatego na drodze przybliżania do zrozumienia i odkrycia misterium śmierci Jezusa w świetle Paschy, należy wziąć pod uwagę, poza żydowskimi korzeniami tego święta, również kontekst historiozbawczy i chrystologiczny. W tym sensie jest to istotne dla analizowanej rzeczywistości kerygmatu, jako tej, w której proklamuje się wydarzenia paschalne dokonane przez Jezusa Chrystusa.

3.2.4.3. Dwa oblicza Paschy chrześcijańskiej

Podobnie jak na gruncie judaizmu, również w rzeczywistości chrześcijańskiej można mówić o dwóch obliczach Paschy. Bowiem w początkach Kościoła ukształtowały się dwie tradycje paschalne – chrystologiczna oraz antropologiczna. W obu przypadkach ich treść nawiązywała do wydarzeń męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, czym zdecydowanie różniła się od żydowskich koncepcji paschalnych. Jednak pomimo różnicy treściowej, żydowska proveniencja chrześcijańskich koncepcji daje się dostrzec w określeniu podmiotu sprawczego, a w związku z tym, także w akcentowaniu w Passze przyczyny lub skutków zbawienia.

Treść pierwszej chrystologicznej tradycji jest historyczno-wspomnieniowa oraz eschatologiczna. Główną postacią nie jest ani człowiek, ani Bóg Starego Testamentu, ale Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Dlatego Pascha jest wspomnianiem całej historii zbawienia, której kulminacją jest Osoba wcielonego Syna Bożego, jak również rozciąga się na oczekiwanie Jego ostatecznego powrotu. Treścią Paschy jest więc Jezus Chrystus, a w sposób szczególny akcentowano „wielką ofiarę” Chrystusa, to znaczy Jego mękę. Widać tu wyraźne nawiązanie do teologicznej Paschy Izraela, gdzie znaczącą rolę odgrywała kategoria cierpienia oraz baranka paschalnego. Chrystologiczną Paschę wiązano z cierpieniem i ofiarą do tego stopnia, że nawet błędnie wywodzono samo słowo „Pascha” od podobnego pojęcia oznaczającego cierpienie⁹⁹⁴. Można więc powiedzieć, że pierwsze oblicze Paschy chrześcijańskiej utożsamia ją z Chrystusem i Jego męką. Dodatkowo trzeba zaznaczyć, że w historii Kościoła tradycja ta miała dwa różne obrzędowe sposoby jej wyrażania. Jedni obchodzili Paschę dokładnie 14 dnia miesiąca nisan, a

⁹⁹⁴ „Czym jest Pascha? Jej nazwa pochodzi od wydarzenia: obchodzić Paschę (*paschein*), które pochodzi od cierpieć (*pathein*). Przez bardzo długi czas to naiwne wyjaśnienie etymologiczne (naiwne, gdyż wywodzi słowo hebrajskie z greki!) wpływało na teologię paschalną większości autorów chrześcijańskich” (R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 11). Więcej na temat terminologii Paschy zob. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, Kraków 1998, s. 26-30.

druzcy w niedzielę po tym dniu, przez co akcenty bardziej padały na mękę i śmierć krzyżową lub na zmartwychwstanie Jezusa. Jednak oba sposoby świętowania Paschy nie odrywały tych dwóch faktów chrystologicznych od siebie. W śmierci krzyżowej, zgodnie z teologią św. Jana, widziano królowanie i zmartwychwstanie Jezusa, zaś świętowanie zmartwychwstania nie mogło odbyć się bez wspomnienia Jego błogosławionej męki i śmierci. Zarówno jedni jak i druzcy kontemplowali śmierć Jezusa jako zwycięstwo, które pochłonęło śmierć (por. 1 Kor 15,54). W chrystologicznej tradycji Paschy „śmierć Chrystusa jest postrzegana w swej żywiołowej żywotności i sile zbawczej, dlatego – jak mawiał święty Ignacy Antiocheński – Jego męka była naszym zmartwychwstaniem”⁹⁹⁵. A zatem, bez względu na to, czy na misterium paschalne patrzy się z perspektywy Wielkiego Piątku czy niedzieli wielkanocnej, zmienia się nieznacznie akcentowanie i klimat duchowy, ale nie zasadnicza treść teologiczna. „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5,7).

Druga chrześcijańska tradycja Wielkanocy, wypływająca z antropologicznego ujęcia Paschy żydowskiej, powstała w Aleksandrii. Środowisko to, z wielkimi Ojcami Klemensem i Orygenesem, przejęło koncepcję bardziej moralną i duchową, w której człowiek jest podmiotem i protagonistą, a Pascha przejściem człowieka. Dlatego w Paszce antropologicznej ukazywano konieczność osobowych decyzji człowieka, poprzez które dokonywały się jego przejścia: z niewoli do wolności, ze starego do nowego życia. W tej koncepcji ukazywano, że całe życie chrześcijanina i Kościoła jest wyjściem i nieustanną wędrówką, rozpoczynająca się już w chwili przyjęcia wiary, a kończąca się wyjściem z tego świata⁹⁹⁶. Bowiem prawdziwa Pascha czeka człowieka w przyszłości, nie zaś w przeszłości. Jest nią Pascha niebieska, która będzie sprawowana w niebieskiej ojczyźnie bez symboli czy figur. Jest to model bardzo podobny do opisywanej na początku tego rozdziału dynamiki rzeczywistości zbawienia. Rozpoczyna się ona od decyzji wiary i przyjęcia odkupienia, a później cały proces usprawiedliwienia można utożsamić, w duchu tej koncepcji Paschy, z exodusem, który ostatecznie prowadzi do ziemi obiecanej, czyli do pełni zbawienia.

Podsumowując, Cantalamessa stwierdza, że: „te dwie główne tradycje paschalne powstałe w początkach Kościoła, na pytanie: «Co oznacza ten święty zwyczaj?», odpowiadały następująco. Pierwsza: mękę Chrystusa, druga: przejście człowieka. Są one przedłużeniem koncepcji obecnych w Starym Testamencie, Pascha teologiczna, teraz zaś chrystologiczna, oparta na idei ofiary, i Pascha antropologiczna opierająca się na idei przejścia. Obie wizje pokazują dwóch bohaterów i dwa bieguny zbawienia: inicjatywę Boga i odpowiedź człowieka,

⁹⁹⁵ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 13.

⁹⁹⁶ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 13.

łaskę i wolność. Dla jednych owo misterium paschalne jest przede wszystkim darem Boga, dla drugich zaś, jest głównie, choć nie tylko, zdobyczą człowieka”⁹⁹⁷.

3.2.4.4. Synteza augustiańska – męka i zmartwychwstanie

Istnienie obu tradycji, ukazujących bogactwo wydarzeń misterium paschalnego Chrystusa, nie było jednak pozbawione pewnych braków i wewnętrznych napięć. Opowiadający się za koncepcją chrystologiczną mocno podkreślali, że napisane jest, iż Pascha jest świętem na cześć Pana, nie zaś na cześć ludu, podważając tym samym ujęcie antropologiczne. W tym samym duchu wskazywano też, że nazwa Paschy odnosi się do męki i ofiary, a w niej, to nie lud, lecz Pan został ofiarowany jako baranek paschalny. Z drugiej zaś strony, co zauważa już św. Hieronim, dokładne tłumaczenie słowa Pascha, która po hebrajsku brzmi *phase* zaczerpnęła nazwę nie od męki, jak potocznie przyjęto, ale od tego, że sam Pan „przeszedł ponad”, przychodząc z pomocą swemu ludowi. Ten teologiczny pat opisuje Cantalamessa w następujący sposób: „jest pewna zasadnicza trudność uniemożliwiająca autorom dojście do pewnego porozumienia co do znaczenia Wielkanocy. Polega ona na różnicy między nazwą a treścią Wielkanocy. Ci, którzy interpretowali Wielkanoc jako przejście, wywodzili jej nazwę ze Starego Testamentu i uważali ją za przedłużenie Paschy starotestamentalnej, nie nadali jej jednak również znaczenia misteryjnego i nowości Wielkanocy chrześcijańskiej. I odwrotnie, ci, którzy wyjaśniali Wielkanoc jako mękę, przykładali dużą wagę do nowej treści Wielkanocy chrześcijańskiej, czyli męki i zmartwychwstania Chrystusa, ale nie potrafili wyjaśnić nazwy Wielkanocy i jej związków z dawną Paschą. Dlaczego zatem nazywać mękę Chrystusa Paschą, skoro Pacha oznacza przejście?”⁹⁹⁸.

Tę trudność, wydawałoby się nierozwiązywalną, rozwiązało wyjaśnienie św. Augustyna, którego dokonał na podstawie analizy tekstu Ewangelii św. Jana. „Pascha, która jak powiedziałem, w łacińskim przekładzie oznacza przejście, błogosławiony ewangelista, jakby tłumacząc, mówi «Przed świętym dniem Paschy Jezus wiedząc, że nadeszła godzina Jego, aby odszedł z tego świata do Ojca». Oto Pascha, oto Przejście. Skąd? Dokąd? «Oczywiście z tego świata do Ojca»”⁹⁹⁹. Augustyn oparł się na fakcie, który umknął autorom zajmującym się Wielkanocą, a mianowicie, że Nowy Testament również zawiera wyjaśnienie nazwy Wielkanocy w powiązaniu do rzeczywistości przejścia. Święty Jan, łącząc ze sobą dwa terminy: Pascha i przejście, nadał nazwie tego święta chrześcijańską interpretację i zawartość. Tę intuicję

⁹⁹⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 14-15.

⁹⁹⁸ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 17.

⁹⁹⁹ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 88.

wskazującą na przejście Jezusa można odnaleźć także w Ewangelii św. Łukasza, gdzie sam Zmartwychwstały tłumaczy swoim uczniom: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (Łk 24,26). W ten sposób Pascha Chrystusa rozumiana jako męka, została trwale połączona z drugim jej znaczeniem, czyli przejściem. To właśnie przez mękę Jezus doszedł do chwały zmartwychwstania oraz przeszedł ze śmierci do życia. Dzięki Doktorowi Łaski męka i przejście nie są już dwoma wyjaśnieniami przeciwstawnymi, ale łączącymi się ze sobą. Wielkanoc chrześcijańska jawi się jako *mysterium transitus per passionem*. To wyjaśnienie scala wydarzenia męki i zmartwychwstania Jezusa. Co więcej, Cantalamessa podkreśla, iż wyjaśnienie Augustyna, poza tym, że dało spójną, teologiczną syntezę między męką i przejściem, przyniosło również równowagę między innymi aspektami dwóch tradycji paschalnych. W Jezusie obie tradycje stają się jednością co można dostrzec zwłaszcza między Paschą Boga a Paschą człowieka, Wielkanocą liturgiczną i sakramentalną a Wielkanocą moralną i ascetyczną.

Teologia paschalna, od czasu Jezusa Chrystusa, osiąga głębię Jego Osoby, a także ściśle łączy się z tajemnicą Wcielenia. W Jezusie obaj protagoniści Wielkanocy, Bóg i człowiek, przestają ukazywać się jako podmioty przeciwstawne lub postawione obok siebie, a stają się jednością. Wszak w Chrystusie jest zarówno pełnia człowieczeństwa jak również bóstwa, a zatem autor jak i adresat zbawienia spotkali się w jednej Osobie. Poza tą bosko-ludzką jednością, warto także zauważyć konsekwencje eklezjalne syntezy Augustyna. Bowiemy nie tylko Jezus przechodzi z tego świata do Ojca, ale również członki Jego mistycznego ciała mają w tym przejściu swój udział. „Głowa udzieliła nadziei członkom, które po jej przejściu, niewątpliwie za Nią pójdą”¹⁰⁰⁰. Nie jest to tylko nadzieja, ale rzeczywistość, która realizuje się w wierze i sakramentach. Wszyscy przeszliśmy z Chrystusem do Ojca a nasze życie jest ukryte z Nim w Bogu (por. Kol 3,3). Jednak to przejście *in spe* oraz *in sacramento* domaga się aktualizacji oraz przyjęcia wiarą, także praktykowania w codzienności swojego życia. Jak zauważa Cantalamessa obecnie dokonujemy tego przejścia przez wiarę, dzięki czemu uzyskujemy przebaczenie grzechów, a więc odkupienie oraz nadzieję życia wiecznego, czyli pozytywny aspekt zbawienia, który powinien wyrażać się w miłości do Boga i bliźniego¹⁰⁰¹. W skutkach eklezjalnych dostrzegalne jest echo owych subiektywnych i indywidualnych przejść człowieka charakterystycznych dla koncepcji antropologicznych. Jednak teraz są one połączone z rzeczywistością dokonaną przez Jezusa, a ich recepcja wiąże się z wejściem z Nim w osobową relację. Synteza Augustyna pozwala patrzeć harmonijnie na obie koncepcje Paschy, jak i ich żydowskie pochodzenie, aby z integralnego ujęcia wyciągnąć teologię chrześcijańskiego misterium paschalnego.

¹⁰⁰⁰ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 19.

¹⁰⁰¹ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 20.

Odczytanie śmierci Jezusa w kluczu paschalnym, zaproponowane przez Cantalamessę, przybliży teologicznie, duchowo oraz egzystencjalnie to wydarzenie. Dlatego na podstawie analizy Paschy żydowskiej i chrześcijańskiej, dokonanej przez włoskiego teologa, należy zwrócić uwagę na przynajmniej kilka aspektów, w których przynosi ona lepsze zrozumienie rzeczywistości śmierci Jezusa, zarówno w jej wymiarze treściowym jak i znaczeniowym, oraz ułatwia jej kerygmaticzne przepowiadanie. Śmierć Jezusa w kontekście Paschy jest Dobrą Nowiną o Bożej ochronie przed śmiercią, a także łaską wyprowadzenia na wolność. Bóg, który umiera na krzyżu pokonuje grzech, „przechodzi ponad”, aby uratować grzesznika przed śmiercią. Jednocześnie niszczy zło grzechu, a zachowuje grzesznika. Ta śmierć jest także otwarciem drogi ku wolności człowieka. Obie rzeczywistości dokonały się obiektywnie w momencie śmierci Jezusa, jednak to poprzez osobową decyzję może wydarzyć się ich aktualizacja, a później duchowy *exodus* ku wolności. Można też stwierdzić, że śmierć Jezusa jest obroną i walką Boga-człowieka o odzyskanie wolności dla ludzi. Według syntezy pierwotnego Kościoła autorstwa, św. Augustyna, samą śmierć Jezusa należy rozumieć jako przejście (*transitus*). Przez mękę i śmierć Jezus doszedł do chwały zmartwychwstania, a więc śmierć była przejściem do życia w Ojcu. Radość Ewangelii polega więc na głoszeniu śmierci Jezusa, która jest otwarciem drogi oraz przejściem do Boga i chwały życia. Jezus jest pierwszym, który wchodzi do rozstąpionego Morza Czerwonego, idąc ku wolności i pełni życia, która jest w Ojcu, dając przykład i uzdalniając do tego przyjmujących Jego dzieło zbawienia. Wydarzenie śmierci Jezusa jest więc przejściem, a także łaską uzdalniającą do przejścia. Co więcej, dzięki sakramentom ludzie ochrzczeni partycypują już w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (por. Rz 6,1-14), nosząc zadatek nieśmiertelności jak również nadzieję życia wiecznego.

Warto również zaakcentować, że wszystkie tradycje dotyczące Paschy podkreślają, że jest to dzieło Boga (teocentryzm lub chrystocentryzm paschalny), a także, w jakiejś mierze, dzieło człowieka (antropocentryzm paschalny). Śmierć Jezusa jest bowiem dziełem Bożym dla ochrony, wyzwolenia oraz przejścia do nowego życia, ale jej skutki, czyli bezpieczeństwo, wolność i odrodzenie, stają się rzeczywistością subiektywnie doświadczalną dopiero po przyjęciu wiarą misterium paschalnego przez człowieka. Potrzeba indywidualnej decyzji wejścia w osobową relację z Jezusem, a w Starym Testamencie z Bogiem Jahwe, wszczęcia się wiarą w Jego dzieło, aby doświadczyć łaski, którą oferuje. W teorii kerygmatu aspekt antropologiczny i egzystencjalny jest niezwykle istotny. Potwierdza on bowiem potrzebę zaangażowania się człowieka, jego osobowej odpowiedzi dla uczestnictwa w zbawczej rzeczywistości. Nie jest to zatem roszczenie powstałe na potrzeby kerygmatu, ale fakt od wieków obecny, mający swoje zastosowanie w tradycji wiary.

Wśród ważnych odpowiedzi na pytanie o śmierć Jezusa jest także ukazanie jej w łączności ze zmartwychwstaniem, przez co oba wydarzenia scalają się w jedną całość. Nie można mówić o śmierci bez jej dopełnienia w zmartwychwstaniu, a o fakcie rezurekcji bez uprzedniej męki i śmierci. Głoszenie kerygmatu zawsze powinno obejmować oba wydarzenia chrystologiczne oraz ukazywać ich wewnętrzną spójność. Na koniec, warto zauważyć, że współczesne przeżywanie Paschy chrześcijańskiej jest również oczekiwaniem na powrót Syna Bożego. Głoszenie śmierci Jezusa zawsze łączy się więc z głoszeniem zmartwychwstania, ale także z zapowiedzią Jego powrotu. Ten ostatni element to tak zwany kerygmat eschatologiczny¹⁰⁰². Śmierć Jezusa to Dobra Nowina, gdyż jest ochroną, wyzwoleniem, łaską, przejściem Jezusa do Ojca, ale i uzdolnieniem do udziału w tym przejściu ludzi, a także nadzieją powrotu Jezusa u końca czasów. Misterium męki i śmierci Jezusa przynosi łaskę odkupienia, uzdalnia do wzrastania w Chrystusie oraz prowadzi do osobowego udziału w eschatologii. Głoszenie kerygmatu ma wprowadzać w taką perspektywę.

3.2.5. Misterium krzyża

Szczególnym znakiem związanym z misterium męki i śmierci Jezusa jest Jego krzyż, który ma wymiar zbawczy oraz uniwersalny. Jest on również przedmiotem proklamowanym w kerygmacie. Dlatego podobnie jak poprzednie aspekty wydarzeń paschalnych, również *mysterium crucis* staje się przedmiotem pogłębionej refleksji włoskiego teologa. Bowiem już w starożytnym obrzędzie odsłonięcia krzyża w trzech etapach w czasie liturgii Wielkiego Piątku, któremu towarzyszą słowa *Ecce signum crucis in quo salus mundi pependit*, można, zdaniem Cantalamessy, symbolicznie odczytać postępujące w ciągu wieków objawienie tajemnicy krzyża. „Każde z trzech odsłoneń przedstawia jedną epokę lub fazę historii zbawienia: pierwsze odsłonięcie oznacza krzyż przepowiedziany w figurze w Starym Testamencie; drugie – krzyż zrealizowany w życiu Jezusa, «krzyż historyczny»; trzecie – krzyż celebrowany w czasach Kościoła, «krzyż wiary»”¹⁰⁰³. Zaproponowana przez włoskiego teologia kolejność odsłaniania i poznawania tajemnicy krzyża zostanie przyjęta jako struktura tego punktu. Krzyż towarzyszący historii zbawienia zostanie omówiony jako figura w Starym Testamencie, później jako wydarzenie w Nowym, a na koniec zostanie zaprezentowany jako misterium, przeżywane w czasach Kościoła. Do tych trzech etapów, włoski teolog proponuje dołożyć także kerygmatyczne odsłonięcie krzyża. W ten sposób ostatni etap będzie podstawą do refleksji na temat

¹⁰⁰² Zob. Punkt 1.6. niniejszej dysertacji.

¹⁰⁰³ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 41.

przepowiadania krzyża w dzisiejszym świecie i kerygmatycznej prezentacji wydarzenia staurologicznego.

3.2.5.1. Odślonięcia krzyża w historii zbawienia

Stary Testament zawiera wiele typologicznych zapowiedzi krzyża¹⁰⁰⁴. Spośród nich, w swych staurologicznych rozważaniach, Cantalamessa akcentuje trzy, które nie tylko są figurą krzyża, ale zawierają także zapowiedź jego zbawczej roli. Typy te obrazowo ukazują na czym polega rola krzyża oraz zbawienie dokonane przez Boga. Włoski teolog przywołuje zbudowaną z drewna arkę Noego (por. Rdz 6,14-22), łaskę Mojżesza (por. Wj 14,16) oraz kawałek drewna wrzucony do gorzkich wód Mara (por. Wj 15,23-25). Pozwala to odkryć krzyż jako jedyny ratunek dla całego stworzenia, a także zapowiedź, tym razem skutecznej, odnowy czy ponownego odrodzenia ludzkości. Krzyż jawi się także jako narzędzie wyprowadzające z niewoli ku wolności, sprawia bowiem, że człowiek przechodzi po suchym dnie rozdzielonego Morza Czerwonego¹⁰⁰⁵. Jest to zatem zapowiedź aktualizacji wydarzenia krzyża i jego owoców, dokonująca się w sakramentach, ale także w każdorazowym nawróceniu wyprowadzającym człowieka z jego grobu i śmierci do życia. Ostatnia figura objawia moc oraz zdolność przemiany zła, tkwiącą w dziele dokonanym przez Jezusa na krzyżu. Owa przemiana jest darem zbawienia dla człowieka, łączącym zarówno wymiar negatywny, jak i pozytywny. W tym drugim wymiarze można odnieść ją do dzieła, którego dokonuje Ducha Święty, który osobowo, od wewnątrz uświęca człowieka. Rozlewa On miłość Bożą w sercach ludzi (por. Rz 5,5), zamieniając gorycz grzechu oraz jego skutków w czystą i życiodajną łaskę osobowej obecności Bożej. Nawet tak krótka analiza pozwala zobaczyć, że krzyż, w niektórych swych zapowiedziach, łączy się z perspektywą soteriologiczną. Jego starotestamentalne obrazy objawiają rzeczywistość zbawienia jako ratunek, odnowę, wyjście ku wolności oraz osobową przemianę człowieka. Krzyż staje się błogosławieństwem, jest wręcz utożsamiany ze zbawieniem na nim dokonanym. Co więcej, Cantalamessa podkreśla, że jak znakiem starego przymierza była tęcza, tak krzyż staje się znakiem nowego i wiecznego przymierza¹⁰⁰⁶. Na krzyżu, jak na ołtarzu, dokonano się złożenie ofiary, którą był sam Jezus Chrystus. Po nim spłynęła Jego krew.

Krzyż w czasach Jezusa był haniebną karą zarezerwowaną dla najgorszych zbrodniarzy, a wszystkie elementy tej kary dowodziły jej poniżającego charakteru¹⁰⁰⁷. Jak opisuje to

¹⁰⁰⁴ Zob. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Karków 2011, s. 23-58. Są nimi: arka przymierza, łaska, drzewa, wąż miedziany, drabina jakubowa, rogi byka i jednorożca, tłoczni, siekiera, pług i jarzmo, koszyk Mojżesza, drewno wdowy z Sarepty, a także typ osobowy jakim jest Izaak.

¹⁰⁰⁵ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 119.

¹⁰⁰⁶ Por. R. Cantalamessa, *Eros i Agape. Dwa oblicza miłości*, Poznań 2012, s. 76.

¹⁰⁰⁷ Zob. punkt Cierpienia pretorium (3.2.2.3.) tego rozdziału.

Cantalamessa „skazaniec był najpierw chłostany, sam niósł na miejsce swej egzekucji jeśli nie cały krzyż, to przynajmniej jego poprzeczną belkę; nagiego przywiązywano do krzyża, potem przybijano gwoździami i tak konał w śmiertelnych konwulsjach i nieludzkich cierpieniach”¹⁰⁰⁸. Dlatego śmierć krzyżowa była zarówno w oczach Rzymian, jak i Żydów, upokorzeniem oraz najgorszą z możliwych sankcji. Dla Rzymian była wyrazem kary zarezerwowanej dla niewolników i ludzi, którym odmówiono wszelkich praw. Co więcej, taki sposób pozbawienia życia miał być przestrożą dla innych, dlatego też często martwe ciała pozostawały na krzyżu przez dłuższy czas. Ponadto negatywne podejście do krzyża było jeszcze wzmocnione perspektywą religii judaistycznej. Bowiem dla Żydów śmierć krzyżowa oznaczała przekleństwo od Boga (por. Pwt 21,23; Ga 3,13b)¹⁰⁰⁹. Krzyż w rzeczywistości historycznej jest więc karą potępienia, pozbawienia wszelkich praw oraz godności, zaciągnięciem hańby i niesławy, a także przekleństwem od samego Boga.

W czasach, gdy w taki sposób postrzegano krzyż i tak podchodzono do wieszanego na nim człowieka, ukrzyżowany¹⁰¹⁰ został Jezus Chrystus. Uniżył samego siebie i stał się posłuszny aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8). Całą hańbę i związane z krzyżem upokorzenie przyjął na siebie. Zaliczony w poczet złoczyńców i niewolników, pozbawiony wszelkich praw i godności, wyniszczony cieleśnie, przeklęty oraz opuszczony. Doświadczył tego, czego większość ukrzyżowanych w Jego czasach. Jednak krzyż w oczach Jezusa był czymś więcej. Jego perspektywa była skrajnie różna ze względu na motywację miłości oraz posłuszeństwa, jak i zbawcze skutki tego wydarzenia¹⁰¹¹. Na krzyżu, jak stwierdza Cantalamessa, „Bóg ostatecznie zwyciężył zło, nie niszcząc jednak przy tym wolności, która była przyczyną zła. Nie pokonał zła własną wszechmocą poprzez wypędzenie go poza granice swojego królestwa, lecz pokonał zło poprzez przyjęcie go na siebie; ponosząc konsekwencje w Chrystusie, zwyciężył zło dobrem; zwyciężył nienawiść miłością, bunt posłuszeństwem, przemoc łagodnością, kłamstwo prawdą. Na krzyżu Jezus «wprowadził pokój w sobie samym, zadając śmierć wrogości» (por. Ef 2,15-16); niszcząc wrogość, a nie wroga; niszcząc ją w sobie samym, a nie w innych”¹⁰¹². Jezus przyjmując krzyż czyni to razem z całym uwarunkowaniem kulturowo-historycznym tamtej epoki, ponosząc związane z tym konsekwencje. Jednak na krzyż Jezusa nie można patrzeć tylko z perspektywy historii, ale także z perspektywy tajemnicy nadprzyrodzonej. Ta optyka

¹⁰⁰⁸ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 42.

¹⁰⁰⁹ Por. J. Stefański, „*My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów...*” (1Kor 1,23), „*Studia Gnesnensia*” XXV (2011), s. 30-31.

¹⁰¹⁰ „«Ukrzyżowany!» W czasach apostołów nie można było słuchać tych słów bez jednoczesnego odczuwania przebiegających po całym ciele dreszczy grozy” (R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 42). A jednak, właśnie ukrzyżowanie i śmierć Jezusa na krzyżu stały się treścią przepowiedzenia apostołów. Jezus wszedł w to, co budziło grozę oraz lęk człowieka, przecierpiał najgorszą z możliwych kar, aby wyprowadzić z niej błogosławieństwo dla człowieka. Rozbroił pejoratywne podejście do krzyża, nadając mu zupełnie nowy wymiar.

¹⁰¹¹ Zob. punkt Motywacja wydarzeń paschalnych (3.2.1.) tego rozdziału.

¹⁰¹² R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 43.

zdecydowanie przekracza wymiar historyczny i kulturowy oraz pogłębia sens, a także znaczenie tego wydarzenia. Motywacja proegzystencjalna jak również boskie dzieło zbawienia, dokonujące się w tym wydarzeniu, czyni je całkowicie innym i wyjątkowym. Po wydarzeniu Paschy Jezusa historia krzyża dzieli się na dwie części – przed i po śmierci Jezusa. Nowa faza oznacza zupełnie nowe znaczenie krzyża.

Czas Kościoła, czyli trzeci etap poznawania krzyża to spojrzenie na niego, już z perspektywy wiary. Krzyż jaśnieje jako miejsce, gdzie wypełniła się tajemnica pobożności, a nowy Adam wypowiedział na nim swoje „tak” wobec Boga. Chrystus wykupił ludzkość z przekleństwa i jako Ukrzyżowany stał się mocą oraz mądrością Bożą (por. 1 Kor 1,24). Zbawienie stało się faktem. Spojrzenie na krzyż, a także odczytanie jego tajemnicy w duchu wiary, Cantalamessa opiera, na nauczaniu pierwotnego Kościoła, w sposób szczególny, dostrzegając jego rozwój w pismach św. Jana Ewangelisty i św. Pawła oraz Tradycji Kościoła.

W teologii św. Jana krzyż jest objawieniem chwały i królewskiej godności Jezusa¹⁰¹³. Jak komentuje kaznodzieja Domu Papieskiego, „św. Jan na początku swojej Ewangelii woła: «Oglądaliśmy Jego chwałę (J 1,14)». Jeżeli zapytamy Ewangelistę: «Gdzie oglądałeś Jego chwałę?», odpowie nam: «Pod krzyżem ujrzałem Jego chwałę!»”¹⁰¹⁴. Kalwaria i krzyż to „godzina Jezusa”, ze względu na którą przyszedł na świat (por. J 12,23.27). To chwila, w której król zasiada na tronie Dawida i obejmuje władanie¹⁰¹⁵. W ukrzyżowaniu, wywyższeniu oraz śmierci Jezusa na krzyżu św. Jan dostrzega pełnię boskiej chwały Chrystusa, która polega na miłości do końca, do ostatecznego daru z siebie, a jednocześnie na rezygnacji z zewnętrznych sposobów jej ukazywania¹⁰¹⁶. Czym dla synoptyków był Tabor, tym dla św. Jana jest Kalwaria.

Czwarty Ewangelista ukazuje także, że krzyż „jest momentem przejścia od starego do nowego przymierza, od proroctw do rzeczywistości; oto chwila w której wszystko «wykonało się» (J 19,30)”¹⁰¹⁷. W teologii Janowej krzyż jest miejscem, gdzie dokonało się zbawienie oraz miejsce objawienia tego faktu wobec świata. Ponadto, św. Jan w ostatnim tchnieniu Jezusa widzi już dar Ducha Świętego dla Kościoła. Wizja zbawienia jest więc kompletna, obejmuje aspekt negatywny (pokonania zła, grzechu), jak i aspekt pozytywny (odnowienia poprzez dar Ducha). Dlatego ostatnie słowa Jezusa, jakie zapisuje w swej Ewangelii św. Jan, brzmią, wykonało się, osiągnęło cel (łac. *consummatum est*; gr. *tetelestai*) (por. J 19,30). W dziele krzyża Jezus

¹⁰¹³ Por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 293.

¹⁰¹⁴ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 26.

¹⁰¹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 110.

¹⁰¹⁶ Por. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000, s. 445-446.

¹⁰¹⁷ R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 107.

wykonał wszystko, zrealizował cel, jakim było zbawienie¹⁰¹⁸. Nie można działać niczego więcej, tam jest podstawa wszystkich boskich i ludzkich bogactw¹⁰¹⁹. W narracji Janowej krzyż obejmuje także przekaz o Zmartwychwstaniu. Jan objawia więc Jezusa jako Zbawiciela, który jest barankiem zabitym, ale i żyjącym. Streszczając, można powiedzieć, że dla św. Jana krzyż jest objawieniem chwały oraz miejscem dokonania zbawiania, dowodem miłości Boga do człowieka jak również miejscem królowania i panowania Jezusa. Można w nim też kontemplować Zmartwychwstanie, jako potencjalnie obecne, a także działające w świecie¹⁰²⁰. Jezus ukrzyżowany to jednocześnie Król, Zbawiciel oraz baranek zabity i żyjący (por. Ap 5,6.9).

Natomiast teologia krzyża w ujęciu św. Pawła koncentruje się na ukazaniu konsekwencji płynących z wydarzenia krzyża. Te zbawcze skutki ofiary krzyżowej Jezusa można podzielić, zdaniem włoskiego teologa, na dwie grupy. W jednej z nich krzyż jest tym, który dzieli i różnicuje, w drugiej tym, który łączy i jednoczy. Nie zachodzi pomiędzy nimi sprzeczność, ale wzajemnie się uzupełniają, odsłaniając bogactwo rzeczywistości zbawienia. Pierwsza grupa akcentuje rolę krzyża, który rozdziela to, co jest z Ducha, od tego co jest z ciała (por. Ga 5,24-25), to, co jest z wiary, od tego co pochodzi z prawa (por. Ga 5,4.11), człowieka nowego od człowieka starego (por. Rz 6,6), wierzących od niewierzących (por. 1 Kor 1,22-24), czy chrześcijanina od świata (por. Ga 6,14). Zbawienie wysłużone przez krzyż jest szansą odcięcia się od tego, co stare i grzeszne. Krzyż jest znakiem sprzeciwu oraz podziału, znakiem wobec, którego trzeba podjąć decyzję wiary, jawnie się opowiedzieć. Przy jednoczesnym udzieleniu łaski uzdalniającej do tego. W tym sensie jest on narzędziem, które oddziela, oczyszcza i przycina, aby człowiek wydał dobre owoce. W drugiej grupie podkreśla się rolę krzyża jako tego, który jednoczy, obala mury podziału, jedna ludzi między sobą i z Bogiem. Dzięki krzyżowi Chrystusa zbawienie oznacza, że ci którzy byli daleko, stają się bliscy (por. Ef 2,13), ludzie skłócenii mogą się ze sobą pojednać, gdyż Chrystus, umierając na krzyżu, obie części ludzkości uczynił jednością (por. Ef 2,14), pokonując wrogość (por. Ef 2,14) i wprowadzając pokój. Nade wszystko pojednał ludzi z Bogiem (por. 2 Kor 5,18) oraz dał im przystęp do Ojca (por. Ef 3,12). Krzyż jest więc znakiem pokoju, jedności, bliskości, a także odnowionych relacji zniszczonych wcześniej przez grzech. Czasami zwraca się uwagę na symboliczne wyjaśnienie znaku krzyża, w którym poziome ramię jednoczy to, co podzielone na ziemi, a belka pionowa łączy niebo i ziemię. Taka interpretacja prowadzi do odkrycia soteriologicznego wymiaru rekapitulacji¹⁰²¹. W świetle tego, co zostało już zaprezentowane na podstawie listów św. Pawła daje się wyróżnić

¹⁰¹⁸ Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, s. 113-114.

¹⁰¹⁹ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, s. 16.

¹⁰²⁰ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 107.

¹⁰²¹ Por. M. Ozorowski, *Potrójny wymiar rekapitulacji według św. Pawła*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyń – Łomża” 13 (1995), s. 62-67.

dwa różne sposoby rozumienia zbawczej roli krzyża: w jednym dzieli, a w drugim jednoczy. Jak stwierdza Cantalamessa „krzyż pełni jedną i drugą rolę jednocześnie. Dzieli, by jednoczyć. Oddziela od świata, by jednoczyć z Bogiem; odrywa od zepsucia i jednoczy między sobą tych, którzy przyjmują bycie ukrzyżowanym z Chrystusem, mimo wszystkich różnic, jakie mogą zachodzić między nimi. Przekracza wszystkie różnice, ukazując ich względny i drugorzędny charakter”¹⁰²².

Te biblijne przekazy, uzupełnia Cantalamessa zaczerpniętymi z Tradycji tekstami dotyczącymi krzyża. Odwołuje się on do *Starożytnej homilii paschalnej* z II wieku, akt męczeństwa św. Andrzeja, a także do dwóch hymnów powstałych w VI wieku, *Vexilla Regis prodeunt, fulget Crucis mysterium* i *Pange, lingua gloriosi proelium certaminis*. Nie wdając się nadto w szczegółowe analizy wspomnianych dzieł, za włoskim teologiem, należy stwierdzić, że w oczach Kościoła oraz rodzącej się Tradycji i teologii, krzyż nie jest już tylko drobnym epizodem w dziejach ludzkości, ale czymś, co zmieniło oblicze całego wszechświata. Krzyż „to drzewo o niebiańskich rozmiarach, które wzniosło się od ziemi ku niebu jako fundament dla wszystkich rzeczy, jako wsparcie wszechświata, jako podpora całego świata i jako kosmiczna więź”¹⁰²³. Krzyż zyskuje rozmiar kosmiczny, wskazując na taki sam zakres zbawienia na nim dokonanego. To właśnie perspektywa soteriologiczna wpływa na nieustanny rozwój teologii staurologicznej oraz jej celebrowanie w życiu Kościoła. Krzyż nazywany jest jedyną nadzieją człowieka („*O crux, ave spes unica!*”), narzędziem zbawienia, trofeum zwycięstwa. W nawiązaniu do rajskiego ogrodu rozwija się także określenie krzyża jako drzewa życia. W świetle tego porównania krzyż jest źródłem łaski, co karmi i poi, staje się obroną, jest odpoczynkiem i przyczyną rozwoju. Wierzący w nim powinien się zakorzenić oraz z niego czerpać życie¹⁰²⁴. Wszystkie te określenia zdają się wskazywać na niemal całkowite utożsamienie krzyża z dziełem zbawienia na nim dokonanym. W sztuce intuicja ta wyraża się częstym podpisywaniem krzyża napisem *Salus mundi*. Na koniec, należy stwierdzić, że apostoelskie spojrzenie na krzyż i odkrywanie jego tajemnicy przez Kościół oraz rozwój teologii na przestrzeni wieków, wynika z rzeczywistości wiary, a także doświadczenia zbawienia. O krzyżu mówią wierzący i tylko oni mogą dostrzec głębię jego tajemnicy. Dla pozostałych dalej jest on zgorszeniem oraz znakiem okrutnej haniebnej śmierci. „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1 Kor 1,18).

¹⁰²² R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 118.

¹⁰²³ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 42.

¹⁰²⁴ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 41-42.

3.2.5.2. Kerygmatyczne odsłonięcie krzyża

Odkrywanie misterium krzyża dokonywało się na przestrzeni wieków, przybierając różne fazy i intensywności. Wielu ludzi wiary, zgłębiając jego tajemnice, wzrastało w świętości, bo krzyż oraz dokonane na nim zbawienie było i nadal jest darem, ale także drogą rozwoju i wzrastania duchowego. Poznawanie krzyża jak również podążanie wyznaczonym przez niego szlakiem prowadzi wierzących do naśladowania Jezusa oraz łączenia swojego życia z Jego krzyżem. Współcierpienie, a także współprzeżywanie jest jednym ze sposobów doświadczania kapłańskiego namaszczenia otrzymanego na chrzcie świętym¹⁰²⁵. Jednak głębia krzyża, jego adorowanie, stawianie w centrum, duchowe z nim łączenie, staje się niezrozumiałe bez pewnej drogi wiary. Stwierdzenie: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,19-20), jest raczej celem i punktem dojścia w rozwoju duchowym, a nie etapem początkowym. Dlatego Cantalamessa mówi o jeszcze jedynym współczesnym odsłanianiu krzyża. Nie poprzez katechezę czy teologię, które mogą być zbyt trudne i wymagające, ani nie za pomocą tekstów mistycznych, które mogą przstraszyć i zniechęcić osoby do tego nieprzygotowane. Według niego należy odkrywać tajemnicę krzyża za pomocą jego głoszenia i zbawienia darowanego ludziom przez Boga, czyli poprzez łaskę kerygmatu. W kontekście współczesnego niewierzącego świata, negującego i usuwającego ból oraz cierpienie, to kerygmatyczne przepowiadanie krzyża staje się dotykającą egzystencji ludzkiej odpowiedzią¹⁰²⁶. Jego skoncentrowanie na darze zbawienia, przełamuje lęk przed krzyżem, objawia jego istotę, a przez to prowadzi do jego przyjęcia. Ono zawsze przemienia życie i nadaje mu kierunek. Głoszenie kerygmatu jest odsłanianiem tajemnicy krzyża współczesnemu człowiekowi, ale równocześnie odsłanianiem sensu ludzkiego życia. Głoszenie krzyża Chrystusa spełnia więc podwójną rolę – jest początkiem wiary chrześcijańskiej dla jednych, a jej odnowieniem i pogłębieniem dla drugich.

Przede wszystkim kerygmat zmienia perspektywę patrzenia na krzyż oraz postrzegania jego rzeczywistości. Przestaje on być symbolem bólu, strachu, smutku, powodem oskarżenia czy potępienia, a staje się przyczyną zbawienia i radości. Owa zmiana powoduje, że człowiek porzuca wszelkie inne źródła, z których do tej pory czerpał, na rzecz mocy płynącej z krzyża, który staje się dla niego łaską. Odkrywa też krzyż jako znak miłości Boga do człowieka, miłości bez granic, a przez to jako powód do chluby i chwały. „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ga 6,14a). Chluba oznacza, w języku pawłowym, radosną pewność oraz pełną wzruszenia wdzięczność, którą

¹⁰²⁵ Por. KKK 1268; ChL 14.

¹⁰²⁶ Por. J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Kielce 2011, s. 251.

człowiek osiąga w wierze, a która wyraża się w uwielbieniu i dziękczynieniu¹⁰²⁷. Dostęp do tej perspektywy rozpoczyna się od głoszenia kerygmatu. Za włoskim teologiem należy zwrócić uwagę na trzy zasadnicze treści tego orędzia wpływające na taki stan rzeczy.

Po pierwsze, głoszenie kerygmatu zawsze zawiera objawienie motywu wydarzeń zbawczych. Bóg z miłości stał się człowiekiem, z miłości głosił królestwo Boże, i z miłości dokonał dzieła odkupienia. Dlatego krzyż, w pierwszej kolejności, jest znakiem i dowodem Bożej miłości. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego dał” (J 3,16a). W związku z tym głoszenie wydarzenia krzyża jest proklamowaniem Dobrej Nowiny o nieskończonej miłości oraz miłosierdziu Boga Ojca, jest objawieniem Jego oblicza i istoty¹⁰²⁸. To też Dobra Nowina o walczącej i zwycięskiej miłości Syna, Jego ofierze, dzięki której nic człowieka nie odłączy od miłości Boga (por. Rz 8,39). W krzyżu Chrystusa Bóg, wierny swej miłości, przebacza i wychodzi naprzeciw człowiekowi, wbrew jego oporom¹⁰²⁹. Prócz tego, wydarzenie staurologiczne rzuca także światło na to kim jest człowiek dla Boga. Jak mówi św. Jan „nie ma większej miłości, gdy ktoś życie oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Taką godność człowieka ukazuje krzyż i śmierć Jezusa. Człowiek to przyjaciel wart życia samego Boga. Zawarty w krzyżu przekaz o miłości Bożej, poświęceniu, ofierze, zwycięstwie, wyjściu ku człowiekowi, miłosierdziu, otwarciu na relację przyjaźni staje się życiem i rzeczywistością dostępną w trakcie głoszenia kerygmatu. Z informacji katechetycznej i teoretycznej staje się ona rzeczywistością personalnie oraz egzystencjalnie doświadczalną. Głoszenie kerygmatu jest nie tylko odsłonięciem krzyża i jego rzeczywistości, ale wprowadzeniem w jego osobowe przeżycie, a także szansą na jego przyjęcie.

Po drugie, głoszenie krzyża to zwiastowanie paschalnej ofiary miłości, która jest ekspiacją, to znaczy ofiarą, poprzez którą Bóg raz na zawsze pojednał człowieka ze sobą. Na krzyżu wszechmoc Boga objawia się nie w gromach i cudach nad naturą, ale w miłosnym przebaczeniu i odnajdywaniu tych, którzy zaginęli¹⁰³⁰. Miłość wiąże się z poszukiwaniem człowieka, z przebaczeniem i z ofiarą. Są one potrzebne ze względu na odejście człowieka od Boga. Dlatego głoszenie miłości objawionej na krzyżu łączy się jednocześnie z prawdą o grzechu i jego skutkach. Jezus umiera na krzyżu z powodu grzechu oraz dla jego zgładzenia. Jednak z perspektywy kerygmaticznej istotne jest przejście od ogólnego wymiaru tej prawdy, do wymiaru indywidualnego. Ja jestem grzesznikiem, a to „oznacza, że to «ja» zabiłem Jezusa z Nazaretu, że to moje grzechy Go zdruzgotały”¹⁰³¹. Włoski kaznodzieja podkreśla, że „krzyż

¹⁰²⁷ Por. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007, s. 67.

¹⁰²⁸ Por. R. Cantalamessa, *Oblicza miłosierdzia. Boga i człowieka*, Częstochowa 2016, s. 12-14.

¹⁰²⁹ Por. H. Witczyk, *Od ewangelii o Jezusie pełnym Mocy do ewangelii Krzyża*, „Verbum vitae” 2 (2002), s. 214.

¹⁰³⁰ Por. H. Witczyk, *Od ewangelii o Jezusie pełnym Mocy do ewangelii Krzyża*, „Verbum vitae” 2 (2002), s. 214.

¹⁰³¹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 98.

Chrystusa naprawdę zna ten, kto odkrywa i uznaje, że cierpienia i śmierć Jezusa są jego dziełem”¹⁰³². Jezus umarł za mnie i za moje grzechy. „Jeśli każdy doświadczy tej wewnętrznej męki Chrystusa i uświadomi sobie, że jej powodem jest jego grzech, zmieni się podejście do krzyża”¹⁰³³. Staje się on bowiem za sprawą łaski wydarzeniem „mojego” życia, doświadczeniem duchowo-egzystencjalnym, przeżyciem personalnym, uświadomionym do głębi. Co więcej, jest ono warunkiem *sine qua non* dla kolejnego etapu na drodze kerygmatu. Dlatego dla Cantalamessy niezwykle ważne jest to, aby w ten sposób odsłaniać krzyż Chrystusa, doprowadzając do osobowego spotkania z Jezusem ukrzyżowanym oraz wprowadzając w zrozumienie krzyża zakorzenione w tym osobowym doświadczeniu. Krzyż jawi się jako dowód miłości Boga do człowieka, ale też jako konsekwencja grzechu.

Po trzecie, doświadczenie krzyża, zaktualizowane w życiu konkretnej osoby za sprawą Ducha Świętego, prowadzi do uznania swojej grzeszności oraz przyjęcia grzechu jako przyczyny śmierci Jezusa. A to z kolei pozwala uczestniczyć w owocach tej męki jak również w chwale zmartwychwstania Jezusa. Dlatego św. Paweł mówi o krzyżu jako znaku chluby i chwały. To przejście dokonuje się w przestrzeni kerygmatu. W nim realnie doświadcza się spotkania z Jezusem, który cierpiał, umarł, ale zmartwychwstał i żyje. A „dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia” (Rz 8,1), ustąpiło ono miejsca łaskawości i przebaczeniu¹⁰³⁴. Głoszenie krzyża Chrystusa prowadzi do odkrycia, że jest on znakiem zwycięstwa. Ponadto, jak stwierdza Cantalamessa, „możemy uważać krzyż za nasze zwycięstwo, triumf, chwałę, za naszą drogę do nowego życia”¹⁰³⁵. W Jezusie na krzyżu dokonało się wszystko. Zwycięstwo unicestwiło grzech¹⁰³⁶. W tej perspektywie sformułowanie „dla nas” z dopełnienia przyczyny stało się dopełnieniem celu. „Jeśli wcześniej wyrażenie to oznaczało «przez nas – *propter nos*», to teraz, kiedy uznany został grzech, oznacza «dla nas – *pro nobis*»”¹⁰³⁷. Dlatego krzyż i męka Chrystusa zmieniają swoje znaczenie i ze źródła oskarżenia, strachu oraz smutku stają się powodem radości z rzeczywistości zbawienia. Głoszenie krzyża Chrystusa jest ogłaszaniem Dobrej Nowiny o wolności, łasce przebaczenia, usprawiedliwienia i zaproszenia na drogę zbawienia.

Podsumowując, głoszenie krzyża Chrystusa jest dla Cantalemessy podwójnie ważne. Po pierwsze, jest to głoszenie Dobrej Nowiny o miłości Bożej, przebaczeniu, pokonaniu grzechu i jego konsekwencji, usprawiedliwieniu, a także zbawieniu. Wiąże się z decyzją uznania

¹⁰³² R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 98.

¹⁰³³ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 98.

¹⁰³⁴ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 103.

¹⁰³⁵ R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 43.

¹⁰³⁶ Por. T. Dola, *Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,2 (2011), s. 355-356.

¹⁰³⁷ R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 104.

grzeszności, przyjęcia daru miłości oraz ofiary krzyżowej Jezusa, a więc z decyzją wiary i nawrócenia. Jest to zatem kerygmat w sensie ścisłym, który poza przekazem tych treści, urzeczywistnia je zbawczo w życiu odbiorców. Jest to niewyczerpalny temat przepowiadania pod względem treści, ale i pod względem udzielanych łask. Można powiedzieć, że zawarte w krzyżu orędzie Dobrej Nowiny powoduje niemal utożsamienie głoszenia kerygmatu z głoszeniem krzyża Chrystusa. Po drugie, dla mediolańskiego profesora głoszenie krzyża jest właściwym, w dobie nowej ewangelizacji, odsłonięciem tajemnicy krzyża. Bowiem „rytualnemu odsłonięciu następującemu w liturgii, powinno towarzyszyć odsłonięcie egzystencjalne, które ma miejsce w życiu i w sercu każdego człowieka”¹⁰³⁸. A ono dokonuje się w kerygmacie, gdzie zwiastowane treści o miłości, wolności od grzechu i propozycji zbawienia stają się realną rzeczywistością za sprawą Ducha Świętego. Dotykają i zmieniają egzystencję i postrzeganie krzyża. Dlatego jest to pierwsze i podstawowe odsłonięcie tajemnicy krzyża na podstawie którego może przyjąć to, co zawarte jest na temat krzyża w liturgii, katechezie czy duchowości. Głoszenie krzyża Chrystusa jest wprowadzeniem w chrześcijańskie życie przeżywane w obecności wydarzenia staurologicznego. Jest ogłoszeniem, a także łaską daru zbawienia, jego kierunkiem oraz drogą realizacji. Jak stwierdza św. Paweł, nauka krzyża jest mocą Bożą (por. 1 Kor 1,18), a głoszenie Chrystusa Ukrzyżowanego mądrością Bożą (por. 1 Kor 1,23-24). Dlatego siła Kościoła i chrześcijaństwa pochodzi z przepowiadania krzyża Jezusa¹⁰³⁹.

3.2.6. Jezus umarł „za mnie”

Przepowiadanie Dobrej Nowiny w jej podstawowej formie składa się z głoszenia dwóch wydarzeń zbawczych: śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz ich uzasadnienia. Jezus umarł „za nas” i zmartwychwstał „dla naszego” usprawiedliwienia. Te uzasadnienia zawierają istotny przekaz teologiczny, jak również stanowią swego rodzaju dostęp do wydarzeń zbawczych, a przez to do ich zbawczej aktualizacji w życiu człowieka. Dzięki Duchowi Świętemu są pomostem między zbawieniem obiektywnym dokonany w Jezusie i zbawieniem subiektywnie doświadczanym w życiu jednostki. Uzasadnienia te są nieodłącznym elementem proklamowania kerygmatu, choć ich dosłowna obecność nie jest konieczna¹⁰⁴⁰. Chodzi o wyznaczenie kierunku i stylu przekazywania treści Dobrej Nowiny. W tym punkcie omówione zostanie dogmatyczno-pastoralne znaczenie zwrotu „za nas”.

Jezus umarł na krzyżu, „za nas” (Rz 5,6.8) „za nasze grzechy” (Rz 4,25) „za nas jako za grzeszników” (Rz 5,6). Sformułowanie „za nas”, używane często przez św. Pawła, jest dla

¹⁰³⁸ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 47.

¹⁰³⁹ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 114.

¹⁰⁴⁰ Por. R. Cantalamessa, *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009, s. 64.

teologii kerygmaticznej istotne z dwóch powodów. Dogmatycznie jest nośnikiem treści teologicznej ogłaszanej w kerygmacie jako Dobra Nowina, a pastoralnie i egzystencjalnie, możliwością osobowego uczestnictwa w tym wydarzeniu, a także przyjęcia jego zbawczych konsekwencji. Zawartość dogmatyczna sformułowania „za nas”, „za nasze grzechy”, obejmuje temat ofiary ekspiacyjnej oraz śmierci zastępczej Jezusa.

Jezus jako Baranek Boży wziął na siebie grzech świata i go zgładził. Na krzyżu dokonał ofiary ekspiacyjnej, będąc jednocześnie kapłanem i żertwą ofiarną¹⁰⁴¹. Jego dzieło zadośćuczynienia zostało dokonane świadomie, dobrowolnie, zmierzając do osiągnięcia zbawczego celu obejmującego wolność od grzechów oraz pojednanie z Bogiem i łaskę nowego życia. Jednak w aspekcie ekspiacji chodzi głównie o wymiar negatywny, czyli o pokonanie rzeczywistości grzechu i jego konsekwencji. Jezus jest ofiarą przebłagalną lub środkiem przebłagania (*hilasterion*), umiera „za” grzeszników i „za” ich grzechy¹⁰⁴². Istotnym dla zrozumienia rzeczywistości ekspiacji jest odniesienie do Jezusa oraz Jego ofiary pojęcia *hilasterion*, którym to terminem określano nakrycie Arki Przymierza¹⁰⁴³. W trakcie składania ofiary ekspiacyjnej w Starym Przymierzu, w wielkim Dniu Przebłagania, owo nakrycie było skrapiane krwią zwierząt. Była to zapowiedź jedynej i niepowtarzalnej ekspiacji, ponieważ dla ontologicznej i zbawczej reparacji relacji człowieka z Bogiem potrzeba było innej krwi, innego baranka. Jest nim Osoba Jezusa Chrystusa, Baranka Bożego. Na podstawie teologicznej ciągłości rytów Starego i Nowego Testamentu, jak również zasady nieciągłości i przekroczenia jakościowego starej rzeczywistości przez nową, papież Benedykt XVI opisowo wyjaśnia, na czym polega istota ofiary ekspiacyjnej: „w Męce Chrystusa cały brud świata wchodzi w kontakt z nieskończone Czystym, z duszą Jezusa Chrystusa, a przez to samo z samym Synem Bożym. Jeśli zazwyczaj rzecz nieczysta przez kontakt zaraża i brudzi rzecz czystą, to tutaj spotykamy się z czymś przeciwnym. Gdzie świat z całą swą niesprawiedliwością i z wszelkim okrucieństwem dotyka nieskończone Czystego, tam On, Czysty, jest równocześnie mocniejszy. Poprzez ten kontakt brud świata jest prawdziwie wchłonięty, zniweczony i przemieniony przez nieskończoną miłość. Ponieważ w Człowieku Jezusie jest obecne dobro nieskończone, teraz w historii świata jest obecna i skutecznie działająca siła zwalczająca wszelkie postaci zła, a dobro jest nieskończone większe od całego, tak przecież ciągle straszego, ogromu zła (...). Sam Bóg czyni siebie miejscem pojednania i w swoim Synu bierze na siebie cierpienie. Sam Bóg ofiaruje światu w darze swą nieskończoną czystość. Sam Bóg «pije kielich» całej potworności i w ten

¹⁰⁴¹ Zob. *Ekspiacja*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 261-263.

¹⁰⁴² Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 46-51; H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, s. 133-135.

¹⁰⁴³ Tłumacz Septuaginty oraz Filon Aleksandryjski używają tego określenia dla nakrycia Arki Przymierza (por. Kpł 16,2-17; Wj 25,17-22; 31,7; 35,12; 37,7-9; Lb 7,89).

sposób przywraca prawo przez wielkość swej miłości, która w cierpieniu przekształciła ciemność”¹⁰⁴⁴. Grzech oraz zło zostało pokonane przez Boga i w Bogu. Sprawiedliwy pojednał niesprawiedliwych z Bogiem. Ekspiacja za grzech to śmierć Jezusa, który wziął go na siebie i umarł za grzeszników na krzyżu. Jest to ofiara uniwersalna, skuteczna, niepowtarzalna oraz trwała w skutkach. Proklamowanie w kerygmacie śmierci Jezusa „za grzeszników”, „za nas” oznacza dosłownie głoszenie tego dzieła. Jezus wziął grzech, pokonał go umierając na krzyżu, przekształcił zło w dobro, aby ludziom ofiarować czystość, miłość i możliwość bycia sprawiedliwym w Nim (por. 2 Kor 5,21). Co więcej, dzieło Jezusa staje się dostępne w trakcie głoszenia. W wierze i za sprawą Ducha Świętego można dotknąć Tego, który jest ofiarą ekspiacyjną, a także wejść, jak napisał papież Benedykt XVI, w kontakt z nieskończone Czystym.

Głoszenie śmierci Jezusa to również zwiastowanie Dobrej Nowiny, że była ona śmiercią za grzesznika, to znaczy w jego miejsce¹⁰⁴⁵. W ten sposób odsłania się aspekt zastępczy śmierci Jezusa, zwanej też substytucją karną. Sprawcą grzechu jest człowiek i to on powinien doświadczyć śmierci, zgodnie z tym, co napisał św. Paweł (por. 6,23a), ale zamiast niego umiera Chrystus. Głoszenie kerygmatu jest zwiastowaniem prawdy o tym, kto powinien umrzeć i tego, kto faktycznie oddaje swoje życie. Dla zilustrowania tej sytuacji¹⁰⁴⁶ Cantalamessa posługuje się zaczerpniętym z historii porównaniem: „wyobraź sobie dwóch więźniów w obozie koncentracyjnym. Jednym z nich jesteś ty, który wcześniej próbowałeś uciec, widząc, że grozi za to kara śmierci. Twój towarzysz, w twojej obecności, zostaje obwiniony za ciebie i milczy; jest torturowany, w twojej obecności, ale milczy. Na koniec odprowadzają go na miejsce kaźni i ginie”¹⁰⁴⁷. Oddaje to w pewnym zakresie postępowanie Jezusa, który bierze na siebie konsekwencje nie swoich działań. Kara spada na niewinnego. Jednak postawa Jezusa nie jest zwykłą zgodą. Absolutna wyjątkowość polega na tym, że On sam wychodzi z inicjatywą, sam bierze grzech oraz jego skutki na siebie. Jego śmierć nie jest zbiegiem okoliczności, na które jedynie przystał, ale świadomą i dobrowolnie obraną drogą¹⁰⁴⁸, na której obarcza się grzechem człowieka i dźwiga jego boleści (por. Iz 53, 4-7)¹⁰⁴⁹. Zajmuje miejsce człowieka. Takie jest

¹⁰⁴⁴ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Kielce 2011, s. 246-247.

¹⁰⁴⁵ Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, Kraków 1998, s. 82-86.

¹⁰⁴⁶ Cantalamessa zaznacza, że skoro „Jezus nauczał o sprawach królestwa w przypowieściach” należy skorzystać z tej metody i próbować zrozumieć misteria wiary i zbawienia także za pomocą współczesnych przypowieści, przykładów bądź porównań (Por. R. Cantalamessa, *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle Adoro te devote i Ave verum*, Kraków 2006, s. 37). Ta metoda obecna jest w jego pracach, co wielokrotnie zostało wykazane w niniejszej dysertacji.

¹⁰⁴⁷ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 100.

¹⁰⁴⁸ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 746.

¹⁰⁴⁹ „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie. Wszyscyśmy pobłądzili jak

najprostsze wytłumaczenie śmierci zastępczej. Jednak istnieje jeszcze druga płaszczyzna znaczenia teologicznego tej rzeczywistości. Zastępczy charakter śmierci, a także jej uniwersalny wymiar wynika z tego, że dokonał jej Bóg w ludzkiej naturze, uczynioną Jego własną w Jezusie Chrystusie. Jego człowieczeństwo jest przyczyną instrumentalną, złączoną z Jego bóstwem, będącym główną przyczyną sprawczą¹⁰⁵⁰. Jest to dzieło Osoby Jezusa Chrystusa, Boga i człowieka. Bowiem, aby śmierć zastępcza, za człowieka, była zbawczo skuteczną i uniwersalną oraz nie była uratowaniem jednostkowego życia, nie mogła być jedynie dziełem człowieka. W Jezusie to, co było niemożliwe dla ludzkiej natury samej z siebie, a tym bardziej dla składanych przez człowieka ofiar ze zwierząt, stało się realne. Zastępstwo i jego zbawcza moc opiera się na unii hipostatycznej. To status ontologiczny Jezusa czyni Jego śmierć zastępstwem za wszystkich ludzi. Dlatego głoszenie kerygmatu ma swoje podstawy oraz źródło (o czym już wielokrotnie wspomiano), w tym, że jest to dzieło zbawienia dokonane przez Osobę Jezusa Chrystusa. Wszelkie roszczenia do tego przepowiadania wynikają z tego kim On jest i czego dokonał. Głoszenie śmierci krzyżowej Jezusa jest zwiastowaniem wybawienia człowieka od śmierci, od grzechu i jego konsekwencji, a także podkreśleniem, że Jezus z miłości zajął miejsce człowieka, biorąc na siebie jego grzech¹⁰⁵¹. „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyżśmy byli jeszcze grzesznikami (Rz 5,8).

Należy przypomnieć, że głoszenie kerygmatu sprawia obecność wydarzeń zbawczych, a przez to stanowi okazję do przeżycia ich w swoim życiu, tu i teraz. Stwarza więc swego rodzaju dostęp do przepowiadanego wydarzenia oraz jest wąską bramą przez którą można wejść w osobowe doświadczenie zbawienia. Kerygmat w mocy Ducha Świętego łączy wydarzenia sprzed dwóch tysięcy lat z życiem konkretnego człowieka. Dlatego głoszenie wydarzeń zbawczych jest tak istotne, gdyż jak podkreśla włoski teolog, tak długo pozostaną one obce i zewnętrzne dopóki nie zaangażują i nie przeszyją danej osoby na wskroś¹⁰⁵².

Z perspektywy pastoralnej oraz egzystencjalnej, w kerygmacie ową bramą wprowadzającą w doświadczenie jest sformułowanie „za mnie” lub „za ciebie”. Pełni ona rolę zindywidualizowania przekazu, a także ukazania roli odbiorcy w głoszonym wydarzeniu¹⁰⁵³. W

owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Pan zwał na Niego winy nas wszystkich. Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (Iz 53, 4-7).

¹⁰⁵⁰ Por. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000, s. 569.

¹⁰⁵¹ Por. J. Królikowski, *Syn Boży i nasz Zbawiciel*, Kraków 2014, s. 16.

¹⁰⁵² Por. R. Cantalamessa, *Nasza Wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, Kraków 2017, s. 189-191.

¹⁰⁵³ Sztandarowym przykładem Cantalamessy, obrazującym jak bezpośrednie zwiastowanie Słowa potrafi ukazać człowiekowi Jego rolę w głoszonych wydarzeniach oraz doprowadzić go do przemiany, jest biblijna scena z 2 Księgi Samuela, w której Bóg wysłał proroka Natana do sprawującego rządę Dawida. Ów sługa Boży opowiada królowi piękną historię o dwóch ludziach, bogatym i biednym. Angażuje ona Dawida do tego stopnia, że sam rozgniewany postępowaniem bogacza wydaje na niego srogi wyrok. W odpowiedzi słyszy od Natana: „Ty jesteś tym człowiekiem, królu! (Zob. 2 Sm 12,1-13). To bezpośrednie sformułowanie użyte przez proroka w kerygmacie

przypadku śmierci Jezusa, celem będzie dostrzeżenie i przeżycie, że Chrystus umarł przez „moje” grzechy, to one były powodem Jego cierpienia, odrzucenia oraz okrutnej śmierci. To „ja” skazałem Go na śmierć i „ja” go zabiłem¹⁰⁵⁴. Taka perspektywa nie pozwala pozostać obojętnym. Jest swoistym trzęsieniem ziemi. Tego doświadczyli ludzie w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy św. Piotr ogłosił, że to oni przybili rękami bezbożnych do krzyża Jezusa zabijając Go (por. Dz 2,23). I choć fizycznie nie było ich na Golgocie, prawda ta sprawiła, że przejęli się do głębi serca (por. Dz 2,37). W taki właśnie sposób oddane zostało ich przeżycie męki i śmierci Jezusa. Jak głębokie było to doświadczenie świadczy chociażby ich wola przemiany życia, wyrażona w pytaniu: „Cóż mamy czynić, bracia?” (Dz 2,37). Bezpośrednie zaadresowanie kerygmatu oraz ukazanie odpowiedzialności za śmierć Jezusa pobudza serce i prowadzi je do skruchy, żalu, a w konsekwencji do nawrócenia. Ten przykład z początków Kościoła pokazuje jak głoszenie kerygmatu, które jest orędziem bezpośrednim, a także sprawczym, pozwala osobowo, przez przejęcie się do głębi serca, uczestniczyć w męce i śmierci Jezusa, czyniąc to uczestnictwo świadomym, zaangażowanym i przemieniającym życie.

Na kartach Dziejów Apostolskich postawa przeżycia osobistego i wewnętrznego została oddana określeniem „przejęcia się do głębi serca” lub „przekłutego serca”¹⁰⁵⁵. Jednak to doświadczenie będzie dla każdego człowieka indywidualnym oraz właściwym jego osobie, a więc w jakiejś mierze niepowtarzalnym. Jest to rzeczywistość dokonująca się wewnątrz człowieka w Osobowej obecności Ducha Świętego. Dla zegzemplifikowania tego opisu, Cantalamessa przytacza wydarzenie z życia św. Piotra. Miało ono miejsce po trzecim zaparciu się Jezusa. „Pan obrócił się i spojrzał na Piotra. Wspomniał Piotr na słowo Pana, jak mu powiedział: «Dziś, zanim kogut zapieje, trzy razy się Mnie wyprzesz». Wyszedł na zewnątrz i gorzko zapłakał” (Łk 22, 61-62). Spotkanie ze wzrokiem Jezusa jest tym doświadczeniem, na które wskazuje Cantalamessa. Bo wtedy Piotr odkrywa swoją zradę, niewierność, jak i w pewnym sensie swoją odpowiedzialność za to, co się dzieje. Jego płacz nie jest tylko stanem psychicznym czy emocjonalnym, ale osobowym przeżyciem – prawdziwym, szczerym i niepowierzchnym¹⁰⁵⁶. W tym wydarzeniu z życia św. Piotra możemy odczytać także zapowiedź tego, co dokonywać się będzie podczas proklamowania kerygmatu – osobowe spotkanie z Jezusem, które porusza do głębi jestestwa. Cantalamessa szukając innych przykładów, w których ludzie weszli w doświadczenie męki Jezusa, angażując się w nie

przybiera formę zwrotów: „za mnie”, „za ciebie” oraz „dla mnie” i „dla ciebie”. Por. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 15-16.

¹⁰⁵⁴ Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, Poznań 2002, s. 329.

¹⁰⁵⁵ Zob. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, przekł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014, s. 602.

¹⁰⁵⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. II, Częstochowa 2012, s. 492.

osobowo, wskazuje na dobrego łotra (por. Łk 23,42), setnika oddającego chwałę Bogu (por. Łk 23,47) oraz tłumy bijące się w piersi po śmierci Jezusa (por. Łk 23,48). Te różnorodne przykłady zaczerpnięte z Pisma Świętego w jakiejś mierze stanowią charakterystykę tego doświadczenia. Należy jednak zaznaczyć, że włoskiemu teologowi nie zależy na precyzyjnym i zawierającym wszystkie szczegóły opisie doświadczenia duchowo-mistycznego, ale dostrzeżeniu, że jego przeżycie jest początkiem żywej wiary, łaski zbawienia oraz usprawiedliwienia. Dla każdego jest ono indywidualne co do formy i czasu przeżycia, ale jednakie co do skutku.

Biorąc pod uwagę rolę osobistej recepcji wydarzeń paschalnych dla wiary i życia chrześcijańskiego, Cantalamessa stwierdza, że „trzeba, aby w życiu każdego człowieka zdarzyło się choćby raz takie trzęsienie ziemi, i aby w jego sercu powtórzyło się, dla napomnienia, coś z tego, co wydarzyło się w chwili śmierci Jezusa, kiedy to zasłona przybytku rozdarła się na dwoje, skały popękały, a umarli powychodzili z grobów”¹⁰⁵⁷. To wydarzenie jest potrzebne i konieczne dla prawdziwej wiary człowieka. Dopóki nie przeżyło się śmierci Jezusa osobiście i wewnątrz, to znaczy doświadczając własnej odpowiedzialności za nią oraz związanego z nią *mysterium tremendum*, czyli grozy, lęku, strachu, smutku, czy żalu nie można być dojrzałym chrześcijaninem. Nie istnieje bowiem wiara jako osobowa relacja, gdy jedno z najważniejszych wydarzeń, konstytuujące tę więź, traktuje się teoretycznie, automatycznie i bez zaangażowania. Nie może więc dziwić silne skoncentrowanie włoskiego teologa na umożliwieniu przeżycia, chociażby w przestrzeni kerygmatu, tego doświadczenia. Sformułowanie „za mnie” pobudza do decyzji wiary oraz nawrócenia, angażuje bezpośrednio słuchaczy kerygmatu i łaską Ducha Świętego wprowadza nie tylko w dane wydarzenie zbawcze, ale i jego owoce.

Reasumując, rola uzasadnienia „za nas”, połączona z głoszeniem wydarzenia śmierci Jezusa, jest kluczowa dla funkcji soteriologicznej kerygmatu. Z jednej strony jest objawieniem Dobrej Nowiny o śmierci ekspiacyjnej, czyli dla zniszczenia i pokonania grzechu oraz śmierci zastępczej, czyli w miejsce człowieka, dla jego uratowania. Oba aspekty mają charakter uniwersalny i zbawczy, gdyż dokonuje ich Bóg-człowiek. Z drugiej strony, głoszona w kerygmacie Dobra Nowina staje się jednocześnie dostępna, a zaproszenie do jej przyjęcia i interioryzacji oraz ukazanie roli człowieka w tym wydarzeniu, czemu służy właśnie bezpośrednie ukierunkowanie głoszenia, prowadzi do osobowego spotkania Jezusa i doświadczenia przeżycia Jego śmierci. W ten sposób konstytuuje się osobowa relacja wiary oraz dokonuje się wejście w rzeczywistość zbawienia. Na podstawie analizy zwrotu „za nas”, po raz kolejny uwidacznia się dogmatyczno-pastoralny charakter kerygmatu, który, aby doprowadzić do spotkania z Jezusem Chrystusem, powinien być symbiozą obu tych aspektów.

¹⁰⁵⁷ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 99.

3.2.7. Głosić śmierć Jezusa

Kończąc analizę pierwszego faktu głoszonego w kerygmacie, włoski teolog zwraca również uwagę na jego przepowiadanie. Wszak wiara rodzi się z tego, co się słyszy (por. Rz 10,17). Za pomocą tych słów św. Paweł kreśli drogę prowadzącą od „uszu, do serca”, w którym to wydarza się każdorazowo „nowy cud uwierzenia, tajemnicze spotkanie łaski z wolnością”¹⁰⁵⁸. Głoszone słowo, dzięki Duchowi Świętemu, tworzy nową rzeczywistość, zawsze zależąc od przyzwolenia człowieka. A skoro podstawowy schemat kerygmatu opiera się na głoszeniu dwóch faktów chrystologicznych: śmierci i zmartwychwstania, to należy przyjrzeć się jakie owoce przynosi głoszenie tych wydarzeń. W tym punkcie skoncentrujemy się na wierze rodzącej się z głoszenia śmierci, pamiętając jednakowoż, że nigdy nie należy oddzielać głoszenia obu wydarzeń zbawczych od siebie. Jest to jedno z fundamentalnych wymogów kerygmatu¹⁰⁵⁹. Skoncentrowanie na wydarzeniu śmierci podyktowane jest jedynie zakresem tego paragrafu i zostanie komplementarnie uzupełnione omówieniem wydarzenia zmartwychwstania w kolejnym. Ich rozdzielenie ma zatem wyłącznie charakter epistemologiczny.

Jeśli wiara rodzi się ze słuchania, a w kerygmacie głoszona jest śmierć Chrystusa, to należy zwrócić uwagę, na to, co przynosi proklamowanie tego wydarzenia. Dlaczego „głosimy śmierć Twoją Panie”¹⁰⁶⁰? Na czym polega Dobra Nowina tego sformułowania oraz do jakiej wiary prowadzi? Na tak postawiony problem o. Cantalamessa próbuje udzielić odpowiedzi, zarysowując trzy główne rzeczywistości. Na samym początku zwraca uwagę na aspekt wyzwolenia, czyli w wydarzeniu śmierci dostrzega pokonanie ograniczających wolność człowieka rzeczywistości. Później koncentruje się na zupełnie nowym znaczeniu i przeżywaniu śmierci przez człowieka wierzącego, aby na koniec zaakcentować, że głoszenie śmierci Jezusa owocuje dobrowolnym oddaniem swojego życia, aby żyć dla Tego, który umarł za człowieka (por. 2 Kor 5,15).

Głoszenie śmierci Jezusa przynosi wieloaspektową wolność. Jak czytamy w liście apostoelskim, Jezus przyszedł, aby „przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (por. Hbr 2,14b-15). Na tym polega „Dobra Nowina śmierci” i jej proklamowanie. Jezus w tym wydarzeniu wyzwolił ludzi „od” wszelkich rzeczywistości pozbawiających człowieka wolności¹⁰⁶¹. Chodzi przede wszystkim o śmierć, szatana, zło,

¹⁰⁵⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 118.

¹⁰⁵⁹ Zagadnienie to zostało już omówione w niniejszej rozprawie. Zob. Punkt 2.3.

¹⁰⁶⁰ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 345.

¹⁰⁶¹ Zostały one już szczegółowo omówione w punkcie dotyczącym negatywnego aspektu zbawienia (3.1.3.1.).

grzech, przemoc, a także potępienie, niepewność, niewolę, podziały, wrogość i nienawiść¹⁰⁶². Jednak w tym miejscu ważniejsze od tego, co zostało pokonane jest podkreślenie roli jaką w związku z tym pełni głoszenie kerygmatu. Kerygmaticzne głoszenie śmierci Jezusa jest prowadzeniem na osobowe spotkanie z Wyzwolicielem, gdyż orędzie to, sprawia żywą obecność Tego, który w swojej śmierci pokonał to, co zabiera człowiekowi wolność. Jezus staje się obecny w Duchu, aby zwyciężyć każdą niewolę i śmierć w życiu człowieka, aktualizując w konkretnie egzystencji ludzkiej, to, co obiektywnie dokonało się na krzyżu. Jego zwycięstwo staje się dostępne. Głoszenie kerygmatu jest bowiem wprowadzeniem w rzeczywistą i osobową relację z Jezusem, a przez to, w doświadczenie wolności w Nim.

W czasie głoszenia kerygmatu dokonuje się to, co zdaniem Cantalamessy wydarzyło się w Betanii (zob. J 11,1-44). Dobra Nowina, którą Jezus głosi wobec pogrążonej w żałobie Marty prowadzi do wzbudzenia wiary i przywrócenia do życia Łazarza¹⁰⁶³. Dlatego wiara rodząca się z tego głoszenia jest żywa, konkretna, osobowa, owocująca doświadczalnym egzystencjalnie, fizycznie, a także duchowo darem wolności oraz skutkuje nawróceniem i trwaniem w relacji z Jezusem. Głoszenie śmierci Jezusa daje życie, i to życie w wolności.

Pierwszorzędną rolą kerygmatu jest zawsze doprowadzenie do osobowej oraz zbawczej relacji z Bogiem, która przemienia życie człowieka. Należy jednak podkreślić, że orędzie to jest również objawianiem Bożej prawdy, a także ukazywania świata, człowieka i jego relacji z zupełnie innej perspektywy. Droga przyjmowania oraz doświadczania owej zmiany jest drogą nawrócenia. Na tym drugim aspekcie kerygmatu opiera się kolejna odpowiedź o. Raniero, dotycząca owoców głoszenia śmierci Jezusa.

Proklamowanie kerygmatu pozbawia śmierć mocy oraz wszelkiego rodzaju bojaźni z nią związanej. Stanowi bowiem ukazanie nowej perspektywy tego wydarzenia, które jest udziałem każdego człowieka. Przede wszystkim śmierć nie jest definitywnym końcem życia. W akcie stworzenia, a później odkupienia dokonanego przez Chrystusa, Bóg potwierdza powołanie człowieka do nieśmiertelności i czyni je możliwym. Głoszenie kerygmatu wyzwala z kłamstwa wszelkich ideologii czy prądów zawężających życie człowieka do tu i teraz, oraz do zsekularyzowanego skupienia na materii i używaniu. To one leżą u podstaw źle rozumianej idei maksymalnego korzystania z życia, a także wzniesają strach przed śmiercią, rozumianą jako przejście w nicość¹⁰⁶⁴. Głoszenie śmierci Jezusa nie jest straszaniem śmiercią, ale ogłaszaniem utraty jej mocy, bo Jezus Chrystus wrócił do życia, ukazując, że śmierć nie jest dla człowieka końcem.

¹⁰⁶² Zob. punkt 3.1.3.1.1. tego rozdziału.

¹⁰⁶³ Por. R. Cantalamessa, *Siostra śmierć*, Kraków 1994, s. 42.

¹⁰⁶⁴ Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Eschatyczny wymiar doczesności w świetle encykliki Spe salvi*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki Spe salvi Benedykta XVI*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 135.

Ponadto, na potoczne przekonanie, iż „wobec śmierci jest się samemu, każdy musi całkowicie samotnie przejść przez to wydarzenie i nikt nie może umrzeć z nim”¹⁰⁶⁵, kerygmat przynosi absolutnie odmienne spojrzenie. Głoszenie Dobrej Nowiny wprowadza w żywą relację z Bogiem, który jest Emmanuelem. W związku z tym, nawet w ostatnich chwilach swojego życia człowiek nie jest osamotniony. „Ten kto wierzy nigdy nie jest sam”¹⁰⁶⁶, tym bardziej w momencie tak ważnym jak śmierć. Co więcej, Jezus, który towarzyszy człowiekowi, przeszedł wcześniej tą drogą. Staje się więc On Przewodnikiem mówiącym „Pójdź za mną”. Dlatego wejście w śmierć jest dla człowieka wierzącego dalszym podążaniem, pójdziem za Nim. Jest kontynuacją ziemskiego kroczenia za Jezusem, bo „jeśli ktoś żyje z Jezusem, śmierć i życie są dla niego dwoma sposobami życia z Nim”¹⁰⁶⁷. Życie po śmierci, choć odmienne i różne od doczesnego, jest kontynuacją ziemskiego kroczenia za Jezusem. Dlatego kerygmat jest ogłaszaniem Dobrej Nowiny, że dzięki śmierci Jezusa, śmierć człowieka może być spotkaniem i powierzeniem się całkowicie Temu, który wcześniej doświadczył śmierci. Perspektywa kerygmaticzna objawia personalistyczny wymiar śmierci.

Zmianę perspektywy przynosi także kerygmaticzne wyrażenie „Jezus umarł za człowieka, za jego grzechy”. To znaczy, że ktoś może umrzeć „za mnie”, co więcej, już tego dokonał. Jednak Dobra Nowina wypływająca z tego sformułowania nie oznacza, że człowiek nie doświadczy umierania, czy śmierci, ale że Jezus jest Tym, który usprawiedliwia i może odpuścić człowiekowi każdy grzech. Przygotowując się do śmierci, dzięki mocy Jego śmierci, można uzyskać sakramentalne odpuszczenie grzechów, ale także doświadczyć pozasakramentalnych sposobów działania łaski i miłosierdzia. Śmierć nie musi wiązać się z lękiem za popełnione grzechy, bo Ktoś już za nie zapłacił. Jezus umarł za grzechy człowieka, skreślił zapis dłużny (por. Kol 2,13). Na koniec, warto zauważyć, że proces umierania i wchodzenia w śmierć może być doświadczeniem łączenia się z Jezusem, łaską współprzeżywania i przyłgnięcia do Umierającego za mnie, niegdyś i teraz. „Chrześcijanin znaczy dosłownie: człowiek zjednoczony z Chrystusem w życiu i śmierci”¹⁰⁶⁸.

Prawdziwym remedium na śmierć jest to, że Jezus umarł za wszystkich. „Aby uchronić się przed śmiercią – pisze Cantalamessa, nie musimy robić niczego innego, jak tylko przyłgnąć do Chrystusa, zakotwiczyć się w Nim poprzez wiarę tak, jak zakotwiczają się łódź na pełnym

¹⁰⁶⁵ R. Cantalamessa, *Siostra śmierć*, Kraków 1994, s. 41.

¹⁰⁶⁶ Motto to było hasłem podróży apostolskiej papieża Benedykta XVI do Niemiec w dniach 9-14 IX 2006 roku. Jednak pojawia się już w homilii inauguracyjnej papieża 24 IV 2005. Por. (https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inauguracja_24042005.html) [dostęp: 17.05.2018]. Także zob. K. Gózdź, *Kto wierzy, nigdy nie jest sam*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 14 (2015), s. 145-157.

¹⁰⁶⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 157.

¹⁰⁶⁸ R. Cantalamessa, *Siostra śmierć*, Kraków 1994, s. 42.

morzu, aby przetrwać zbliżającą się burzę”¹⁰⁶⁹. Głoszenie kerygmatu przemienia perspektywę śmierci objawiając, że nie jest to koniec życia człowieka, ani wydarzenie, które człowiek musi przeżywać sam bo nikt nie może go w tym wspomóc. Objawia także, że w Jezusie grzechy człowieka są odkupione i jeśli człowiek przyjmie tę łaskę, nie musi bać się śmierci. Sama śmierć, w perspektywie kerygmatu, mając charakter personalny stanowi kolejne osobowe spotkanie z Jezusem i pójście za Nim. Głoszenie śmierci Jezusa rodzi wiarę, która przemienia patrzanie na wydarzenie śmierci i odkrywa Jezusa, który nieustannie towarzyszy człowiekowi, jest Gwarantem jego nieśmiertelności i Przewodnikiem w śmierci, przebacza grzech, zabiera lęk oraz czyni z tego wydarzenia osobowe spotkanie. W życiu i śmierci, Jezus wychodzi po człowieka ze swoją łaską, aby poprowadzić Go Bożą drogą. Głoszenie kerygmatu jest zatem przygotowaniem człowieka, aby przeżywał całe swoje życie nieustannie podążając za Jezusem. Wtedy śmierć nie będzie dla niego niczym innym jak osobową decyzją pójścia za Nim – czyli kolejnym krokiem wiary.

Trzecim aspektem, odpowiedzi na pytanie o owoce głoszenia śmierci Jezusa, jest ukazanie propozycji nowego stylu przeżywania swojego życia i ukształtowanie paschalnej mentalności człowieka. Głoszenie prawdy, że Jezus umarł „za człowieka” prowadzi bowiem do indywidualizacji tego faktu i uznania, że On umarł przede wszystkim „za mnie”. Jak stwierdza Cantalamessa, „męka Jezusa pozostaje zupełnie obca, dopóki nie wejdziemy w nią poprzez tę bardzo wąską bramę, jaką jest wyrażenie «za nas», gdyż mękę i śmierć Chrystusa zna naprawdę tylko ten, kto uznaje, że wydarzyła się ona dla niego. Bez tego, cała reszta jest jedynie dywagacjami”¹⁰⁷⁰. Skoro więc Jezus umarł „za mnie”, abym „ja” mógł żyć, to owocem duchowo-egzystencjalnym kerygmatu jest zmiana perspektywy postrzegania swojego życia oraz podjęcie decyzji, aby umrzeć dla siebie i odtąd żyć dla Jezusa (por. 2 Kor 5,15). Jest to decyzja wyparcia się własnego ja, umierania dla siebie, swojego egoizmu i grzechu, aby od teraz żyć dla Jezusa¹⁰⁷¹. Uśmiercenie starego człowieka motywowane jest ogromem daru, jakim była śmierć Jezusa „dla mnie” i przyjęciem osobowym tego faktu¹⁰⁷². Owo doświadczenie owocuje postawieniem Jezusa w centrum, a także przeżywaniem swojego życia w stałym odniesieniu do Niego, ponieważ oddał „za mnie” swoje życie. Jak pisze Cantalamessa, „po Chrystusie, podstawowe przeciwieństwo już nie jest przeciwieństwem między życiem a śmiercią, lecz

¹⁰⁶⁹ R. Cantalamessa, *Moc krzyża II*, Kraków 2014, s. 63.

¹⁰⁷⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 98.

¹⁰⁷¹ Por. M. Zborowski, *Nowe stworzenie. Kerygmat na podstawie życia i listów św. Pawła*, Ząbki 2016, s. 85-86; P. Kiejkowski, *Tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa i nowe życie wierzących w homiliach paschalnych Benedykta XVI*, „*Studia Gnesnensia*” XXVI (2012), s. 227-228.

¹⁰⁷² Przejście od ogólnego faktu śmierci Jezusa do jego przyjęcia i przeżycia w swoim jestestwie Cantalamessa nazywa duchowym trzęsieniem ziemi.

między życiem dla siebie, a życiem dla Pana”¹⁰⁷³. Owocem głoszenia śmierci Jezusa jest więc wybór stylu postępowania prowadzącego do życia i dającego życie. I jest nim życie dla Pana, nie dla siebie¹⁰⁷⁴. To, co rodzi życie, to zadanie śmierci sobie, staremu człowiekowi. Wejście w mentalność paschalną obumierania z miłości by żyć i dawać życie jest najpełniejszym owocem głoszenia śmierci Jezusa oraz stanowi już pozytywny aspekt rzeczywistości zbawienia. Można bowiem zatrzymać się na pierwszym etapie i przyjąć tylko wolność wysłużoną na krzyżu, można też z nadzieją, bez lęku przeżywać swoje życie w perspektywie nieuchronnej śmierci. Jednak pełnia objawia się w naśladowaniu Jezusa, który oddał swoje życie. Łaska kerygmatu uzdalnia człowieka do nawrócenia, które jest upodobnieniem się do Jezusa oraz do wejścia w paschalne przeżywanie swojego życia.

Podsumowując, głoszenie kerygmatu, a w nim śmierci Jezusa, nie jest straszaniem piekłem i karą, ale ogłaszaniem Dobrej Nowiny o Bogu, który z miłości umarł za człowieka. Chrześcijaństwo nie musi torować sobie drogi, strasząc śmiercią, ale czyni to głosząc śmierć Chrystusa¹⁰⁷⁵. Rodząca się pod wpływem tego głoszenia wiara jest osobową relacją z Jezusem, przyjęciem wysłużonej przez Niego łaski i rzeczywistością mającą konkretny wpływ na życie i codzienne wybory chrześcijanina. Głoszenie śmierci Jezusa rodzi też wiele owoców, które zasadniczo można podzielić na trzy grupy. Pierwszą, jest wyzwolenie obejmujące różne aspekty życia człowieka, drugą, odebranie mocy paraliżującej śmierci i nową perspektywą jej przeżywania, zaś ostatnią, jest przemiana życia, przeżywanego jako spełnionego, bo ukierunkowanego na Pana. Jak mówił św. Paweł: „nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie” (Rz 14,7). Głoszenie śmierci Chrystusa przynosi wolność i spełnienie osobowe człowieka, stającego się nowym, paschalnym stworzeniem w Chrystusie. Dlatego, zdaniem Cantalamessy, jest tylko jedno lekarstwo na rzeczywistość śmierci: Jezus Chrystus i biada gdybyśmy Go nie głosili (por. 1Kor 9,16)¹⁰⁷⁶.

3.3. Misterium zmartwychwstania

Po szczegółowym studium dotyczącym męki i śmierci Jezusa, należy także skoncentrować się na przybliżeniu drugiego wydarzenia zbawczego, a mianowicie misterium zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wszak kerygmat jest zawsze przepowiadaniem obu tych faktów wzajemnie się dopełniających i warunkujących rzeczywistość zbawczą. Dlatego również w tym przypadku pogłębiona zostanie zawartość treściowa tego wydarzenia soteriologicznego

¹⁰⁷³ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 157.

¹⁰⁷⁴ Por. K. Gózdź, *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary*, Lublin 2009, s. 515.

¹⁰⁷⁵ Por. R. Cantalamessa, *Siostra śmierć*, Kraków 1994, s. 40.

¹⁰⁷⁶ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 158.

pod kątem teologicznym, duchowo-egzystencjalnym i praktycznym. Głoszona w kerygmacie Dobra Nowina o zmartwychwstaniu będzie ukazana przez włoskiego teologa jako wydarzenie historyczne, które jednak, dla zaistnienia zbawczych konsekwencji w życiu człowieka, powinno zostać przyjęte wiarą. Cantalamessa omawia też osobowy udział Trójcy Świętej w rezurekcji Chrystusa, wartość dogmatyczno-pastoralną zindywidualizowanego sformułowania „dla mnie” oraz wskazuje na owoce rodzące się ze słuchania słowa o zmartwychwstaniu Jezusa. Całość tej analizy służy lepszemu zrozumieniu wydarzenia zmartwychwstania Jezusa, jego osobistej recepcji i właściwego głoszenia w trakcie ewangelizacji. „Jezus zmartwychwstał” ta aklamacja wiary, ale i treść głoszenia, jest bramą do osobowego spotkania ze Zmartwychwstałym, który nieustannie wychodzi ku człowiekowi z łaską zbawienia.

3.3.1. Wydarzenie zmartwychwstania

Zmartwychwstanie Jezusa jest wydarzeniem o tak fundamentalnym znaczeniu, że bez niego próżna staje się nie tylko wiara (por. 1 Kor 15,14), ale także Kościół, przepowiadanie Słowa i chrześcijaństwo w ogóle. Wszystko to traci rację bytu, bo „wszystko co istnieje i co dzieje się w Kościele – sakramenty, słowa, instytucje – czerpie swą siłę ze zmartwychwstania Chrystusa”¹⁰⁷⁷. Również orędzie kerygmatu staje się zupełnie pozbawione mocy i sensu, a przepowiadanie zmartwychwstania nie prowadzi do zbawienia oraz przemiany życia, jeśli, jak chciał tego Bultmann, zmartwychwstała jedynie sprawa Jezusa, a nie On sam. Jednak chrześcijanie wyznają zmartwychwstanie Jezusa, który, jak czytamy w Ewangelii św. Łukasza, „rzeczywiście zmartwychwstał” (Łk 24,34), nie tylko Jego sprawa. Komentując to Cantalamessa napisał, że Jezus „zmartwychwstał w rzeczywistości i naprawdę (*ontos*). A chrześcijanie wschodni uczynili nawet z tego zdania wielkanocne pozdrowienie: «Pan zmartwychwstał», na co odpowiadają «Rzeczywiście zmartwychwstał»”¹⁰⁷⁸. Jeśli więc Jezus powstał z martwych, to jest to wydarzenie o doniosłym dla całego świata i każdego człowieka znaczeniu. Włoski teolog nie waha się go nawet porównać do Wielkiego Wybuchu¹⁰⁷⁹. Dlatego przybliżenie wyjaśniające i wprowadzające do tego wydarzenia jest istotne oraz stale aktualne, zwłaszcza w obliczu współczesnych prób jego kwestionowania oraz redukowania. Przykładem takiej prezentacji jest niewątpliwie dorobek włoskiego teologa.

¹⁰⁷⁷ R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 28.

¹⁰⁷⁸ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 47. W Polsce bardziej rozpowszechnioną odpowiedzią jest „prawdziwie zmartwychwstał”. Jednak oba sformułowania wyrażają tę samą prawdę o autentyczności faktu Zmartwychwstania Jezusa.

¹⁰⁷⁹ Por. R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 28.

Prolegomenę do zagadnienia zmartwychwstania Jezusa w ujęciu o. Raniero Cantalamessa stanowią zaproponowane przez niego dwa obrazy. Wydarzenie to można jego zdaniem porównać do szczytu góry, na którą prowadzą dwa stoki: jedynym z nich jest historia, a drugim wiara. Tę samą myśl włoski teolog wyraża komentując opisaną w Ewangelii spotkanie Jezusa ze św. Tomaszem (por. J 20,24-29). Gdy osiem dni po zmartwychwstaniu apostoł chce dotknąć swoją ręką Zmartwychwstałego, odnosi się wrażenie, że dotknięcie to wywołało u niego „wstrząs”, który zburzył wszystkie wątpliwości oraz opory i kazał mu zawołać „Pan mój i Bóg mój!” (J 20,28). Spotkanie to miało charakter rzeczywisty, osobowy oraz było historycznym przybliżeniem się do Jezusa, które wzbudziło wiarę w prawdziwość wydarzenia rezurekcyjnego. Jezus powiedział wtedy do Tomasza: „Uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzałeś. Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29). Na tej podstawie Cantalamessa wyciąga wniosek, że jest także i druga ręka, którą można dotknąć Zmartwychwstałego, a jest nią ręka wiary. Zmartwychwstanie jest więc szczególnym wydarzeniem do którego można się przybliżyć na drodze historii i wiary. W tym też podwójnym kluczu, zostanie przedstawiona synteza myśli teologicznej włoskiego kapucyna dotycząca zmartwychwstania.

3.3.1.1. Ujęcie historyczne

Wydarzenie zmartwychwstania jest jednocześnie wydarzeniem historycznym i transhistorycznym. Z jednej strony podlega badaniu faktów, poszukiwaniu dowodów oraz weryfikowaniu świadectw, a z drugiej strony wymyka się wszelkim metodom badawczym czy naukowym próbom redukcji go do zwykłego zdarzenia. Dostrzegając tę złożoność, Cantalamessa stwierdza, że „zmartwychwstanie jest wydarzeniem historycznym w bardzo szczególnym znaczeniu. Ono leży na granicy historii, jak linia oddzielająca morze od lądu. Jest wewnątrz i równocześnie na zewnątrz”¹⁰⁸⁰. Będąc wydarzeniem transhistorycznym, zmartwychwstanie pozostaje na zewnątrz historii, gdyż jest aktem duchowym, dokonującym się między Osobami Trójcy Świętej. To Duch Święty, na znak woli Ojca, wchodzi w martwe ciało Jezusa, ożywia je i wprowadza w nowe istnienie, istnienie według Ducha. Zmartwychwstanie to definitywny sposób istnienia człowieczeństwa w Trójcy Świętej, to finalizacja i soteryjne spełnienie osobowe¹⁰⁸¹. Takie ujęcie zmartwychwstania sprawia, że jest ono wydarzeniem, którego nie da się udowodnić ani wyrazić kategoriami związanymi z czasem czy przestrzenią. Nikt też nie był świadkiem tego wewnętrznego aktu działania Boga i nikt nie widział Jezusa powstającego z martwych.

¹⁰⁸⁰ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 49.

¹⁰⁸¹ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 696-697.

Jednak zmartwychwstanie jako wydarzenie przekraczające historie, jednocześnie dokonuje się w czasie i wewnątrz historii świata. Co więcej, objawia się ono i daje rozpoznać w czasie i historii. Świadczą o tym: pusty grób z płótnami, opisy chrystofanii, a także świadectwa ludzi, którzy spotkali Jezusa Zmartwychwstałego. W pewnym sensie dowodem jest także życie apostołów i pierwotnego Kościoła¹⁰⁸². I choć o zmartwychwstaniu dowiadujemy się *post factum*, to nie jest to argument je przekreślający. Jak trafnie puentuje włoski teolog „dokładnie tak samo było w przypadku wcielenia w łonie Maryi. To fizyczna obecność Słowa w Maryi ukazuje, że się Ono wcieliło. Podobnie duchowa obecność Chrystusa we wspólnocie, widoczna dzięki Jego pojawieniu się, udowadnia, że zmartwychwstał”¹⁰⁸³. Chrystus zmartwychwstał, a później objawił się jako Żyjący w czasie i historii. Dlatego można nazwać to wydarzenie prawdziwym, dokonany, a także, w jakiejś mierze, udokumentowanym¹⁰⁸⁴. Jego historyczność będzie odróżniała je od porządku liturgicznego i sakramentalnego, gdzie będzie się ono aktualizowało, ale przede wszystkim od kategorii legend czy mitów, a więc wydarzeń, które nigdy się nie wydarzyły. Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał, w historii i dla historii. Bowiem wraz ze zmartwychwstaniem historia otwiera się na to, co jest poza nią, czyli na eschatologię. Cantalamessa słusznie zauważa, że jak stworzenie było początkiem historii, tak zmartwychwstanie jest w pewnym sensie jej przerwaniem i przewyższeniem. Jest otwarciem na jej spełnienie.

To co podlega szeroko rozumianym badaniom historycznym, a w konsekwencji pozwala nauce wypowiadać się o zmartwychwstaniu w ramach jej metodologii, to fakty materialne jak pusty grób czy chusty oraz relacje świadków tamtych wydarzeń. Jednak znaczna odległość czasowa od tych wydarzeń sprawia, że dziś można badać już tylko spisane świadectwa osób, które spotkały Jezusa po zmartwychwstaniu. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj rzeczywistość

¹⁰⁸² „Światło, które zapaliło się w duszach uczniów, wraz z męką i śmiercią Jezusa nie wytrzymało próby tragicznego finału Jego życia. Gęsty mrok spowił wszystko. Byli blisko uznania Go za posłańca Bożego, za większego od wszystkich proroków. A teraz nie wiedzieli, co mieli myśleć. Stan ducha uczniów przedstawia Łukasz w relacji opisującej spotkanie dwóch uczniów idących z Jezusem do Emaus: «A myśmy się spodziewali, że On... ale dziś minął już trzeci dzień» (zob. Łk 24,21). Znaleźliśmy się w martwym punkcie wiary. Przypadek Jezusa uważany jest za zamknięty. Przejdźmy teraz (...) kilka lat później. Kogo spotykamy? Grupę ludzi, tych samych, którzy byli z Jezusem, powtarzających słowem i pismem, iż Jezus z Nazaretu był Mesjaszem, Panem, Synem Bożym, że żyje i przyjdzie sądzić świat. Przypadek Jezusa został nie tylko ponownie otwarty, ale bardzo szybko osiągnął rozmiary niewiarygodnie głębokie i uniwersalne (...). Co się stało? Co spowodowało taką zmianę, że ci sami ludzie, którzy wpięrow wyparli się Jezusa lub uciekli, teraz publicznie głoszą te rzeczy, zakładają Kościoły w imię Jezusa, bez sprzeciwu pozwalają się zamykać w więzieniach, biczować, zabijać dla Niego? Oni chórem udzielają nam takiej odpowiedzi: «Ponieważ zmartwychwstał!»» (R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 48-49).

¹⁰⁸³ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 49.

¹⁰⁸⁴ Cantalamessa stwierdza nawet, że „nie ma takiego faktu ze starożytności – nawet gdy myślimy o wojnach punickich czy śmierci Cezara – który byłby równie potwierdzony przez bezpośrednie świadectwa, jak zmartwychwstanie Jezusa” (R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 32).

niespodziewanej wiary uczniów¹⁰⁸⁵, która była tak niezachwiana i pewna, że przetrwała nawet próbę męczeństwa oraz wyjaśnienie tejże wiary dokonywane przez chrześcijan. Pomimo tych szczególnych dowodów, chodzi bardziej o taką analizę świadectw, w których, poza warstwą religijną i nadprzyrodzoną, zwraca się uwagę na aspekty materialne, kulturowe czy filologiczne. Na ich podstawie próbuje się opisać wydarzenie zmartwychwstania. To dociekanie, bliskie także dla teologii fundamentalnej, przyjmuje włoski teolog koncentrując się zasadniczo na analizie świadectw św. Pawła i Ewangelii. Zauważa on, że w obu występuje ten sam trzon, składający się z dwóch, powiązanych ze sobą wydarzeń: Pan zmartwychwstał i ukazał się. Te określenia poddaje pogłębionej analizie.

Jezus zmartwychwstał (gr. *egeertai*). Ta forma czasownika jest przesłanką dla dwóch istotnych implikacji. Po pierwsze, podkreśla realność zmartwychwstania poprzez zastosowanie greckiego *perfectum* za pomocą, którego określa się czynność dokonaną, której skutki nadal trwają. Dlatego pomimo, że wydarzenie rezurekcyjne dokonało się, a zmartwychwstanie jest faktem, jego konsekwencje są ponadczasowe i zbawcze¹⁰⁸⁶. Od tego momentu możliwe są objawienia Jezusa, a także aktualizacja wydarzeń zbawczych w sakramentach, czy podczas głoszenia kerygmatu. Owoce są trwałe, uniwersalne, a cała potencja tego wydarzenia przynależy do Osoby Syna Bożego, który żyje i może działać. Po drugie, forma czasownika *egeertai*, wskazując na stan, który rozpoczął się i trwa, zdaje się sugerować, że Jezus nie został powołany jedynie do poprzedniego życia, aby znów umrzeć, ale zmartwychwstał do nowego, niekończącego się życia, przy zachowaniu całej Osobowej tożsamości¹⁰⁸⁷. Nie tyle został przywrócony do życia, ile powołany do niekończącego się istnienia.

Jezus zmartwychwstał i żyje. Jego uczniowie dowiedzieli się o tym poprzez wydarzenia chrystofanii, czyli zjawień, w których dawał się im rozpoznać. Tę rzeczywistość analizuje włoski teolog poprzez wyjaśnienie znaczenia greckiego słowa ukazać się (gr. *ophthe* lub *ofthe*) użytego w Piśmie Świętym w odniesieniu do chrystofanii. Przede wszystkim czasownik ten może być tłumaczony w znaczeniu biernym, jako „Bóg uczynił Go widocznym”, „Bóg sprawił, że stał się widzialny”, albo w formie zwrotnej, a wtedy to sam Jezus „uczynił się widzialnym”, „ukazał

¹⁰⁸⁵ „W decydującym momencie, kiedy Jezus został pojmany i stracony, uczniowie nie mieli nadziei na zmartwychwstanie. Uciekli, a sprawę Jezusa uznali za zakończoną. Musiało się zatem wydarzyć coś, co w krótkim czasie doprowadziło nie tylko do radykalnej zmiany ich stanu ducha, ale również sprawiło, że zaangażowali się w całkiem nową działalność i w zakładanie Kościołów” (R. Cantalamessa, *Tajemnica Paschalna u Ojców Kościoła*, w: *Przesłanie Zmartwychwstania*, red. G. Sztok, Kraków 2007, s. 71).

¹⁰⁸⁶ Por. J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekacyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2014, s. 180.

¹⁰⁸⁷ Por. J. Ostryński, *Kerygma jako centrum chrześcijańskiego przepowiadania na podstawie nauczania ojca Raniero Cantalamessy OFM*, Katowice 2011, s. 53, [maszynopis pracy magisterskiej] BTUŚ/ A: 03251 3000001966647.

się”, „pozwoił się zobaczyć” lub „dał się widzieć”¹⁰⁸⁸. Takie wyjaśnienie staje się nośnikiem ważnych treści i dopuszcza, zdaniem Cantalamessa, do wyciągnięcia dwóch ważnych wniosków związanych ze zmartwychwstaniem Jezusa. Po pierwsze, analizowany czasownik był używany w *Septuagincie* na określenie starotestamentalnych teofanii, które charakteryzowała Boża inicjatywa, okazanie łaski i osobowy wymiar takiego ukazania się. Identyczność terminologii stosowanej na objawienia się Boga w Starym i Jezusa w Nowym Testamencie przemawia za Jego bóstwem, ale świadczy też o podobieństwie treści oraz charakteru tych zjawień. Jezus również ukazuje się komu chce i kiedy chce¹⁰⁸⁹. Inicjatywa należy do Niego, a spotkanie to ma zawsze charakter niczym nie zasłużonej łaski. Można więc na tej podstawie stwierdzić, że doświadczenie widzenia Jezusa nie jest wynikiem oczekiwań uczniów lub ich wyobraźni, czy intensywnej wiary. Nie jest też projekcją czy wymysłem, ale osobowym działaniem Jezusa Chrystusa, któremu towarzyszą zdziwienie oraz niedowierzanie uczestników takich chrystofanii, nie pomijając nawet Jego uczniów. Ukazanie się Jezusa jest konsekwencją Jego zmartwychwstania. Po drugie, użycie tego greckiego czasownika ma na celu ukazanie tożsamości osobowej. Świadkowie chrystofanii są bowiem przekonani, że Ukrzyżowany, którego pozostawili na Golgocie i człowiek, który się im potem objawił, to ta sama osoba, nie duch czy zjawa. Nie mają co do tego wątpliwości, a to spotkanie staje się dla nich źródłem misji ewangelizacyjnej oraz wewnętrznym imperatywem. Apostołowie nie mogą nie mówić tego, co widzieli i co słyszeli (por. Dz 4,20). Ich spotkanie było spotkaniem z Jezusem Chrystusem, i to On staje się treścią ich przepowiadania. Realność chrystofanii została również uwypuklona przez możliwość dotknięcia Zmartwychwstałego, jaką miał św. Tomasz, spożycie ryby przez Jezusa, a także fakt wspólnego posiłku i rozmowy z Nim. Niewątpliwą wartością historyczną jest zapis u św. Pawła, iż większość z świadków chrystofanii żyje nadal. Można więc było to zweryfikować w jego czasach. Reasumując analiza świadectw dotyczących zmartwychwstania, a w nich dwóch szczególnych słów zmartwychwstał i ukazał się, jest przykładem i próbą historyczno-kulturowego opisanie wydarzenia rezurekcyjnego. Nie da się w niej uniknąć odniesień do wiary, jako środowiska, w których powstawały.

Podsumowując, Cantalamessa stwierdza, że „historia udaje się do grobu Jezusa i musi przyznać, że sprawy mają się tak, jak opisali je świadkowie. Ale Jego, Zmartwychwstałego, nie

¹⁰⁸⁸ Por. J. Gniska, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 263; J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2014, s. 202; R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 52.

¹⁰⁸⁹ „Ewangelia mówi nam, że nie wszyscy widzą Zmartwychwstałego, jedynie ci, którym On daje się rozpoznać i kiedy daje się rozpoznać. Uczniowie z Emaus szli z Nim i dopiero wtedy, gdy Jezus tego chciał, a ich serca były gotowe na przyjęcie łaski, «oczy im się otworzyły i poznali Go»” (Łk 24,31) (R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 57).

dostrzega”¹⁰⁹⁰. Historyczne konstatacje opisujące rzeczywistość zmartwychwstania uwiarygodniają to wydarzenie, a także oczyszczają z nieracjonalnych elementów czy narracji. Jednak to wciąż za mało. Trzeba jeszcze spotkać Osobę Zmartwychwstałego, a tego historia dać nie może. Przestrzenią spotkania jest już wiara. Zresztą to samo miało miejsce w przypadku ówczesnych świadków. Także oni musieli dokonać przeskoku. Od ukazań się i pustego grobu, które są faktami historycznymi, doszli do stwierdzenia: „Bóg Go wskrzesił”, które jest konstatacją wiary. W taki właśnie sposób historia oraz wiara uzupełniają się ze wzajemnie, wchodząc na szczyt, jakim jest zmartwychwstanie Jezusa.

3.3.1.2. Podejście wiary

Przechodząc w refleksji o zmartwychwstaniu Jezusa na grunt wiary zmienia się ton i sposób mówienia o tym wydarzeniu. Język wiary jest oznajmujący, niemal apodyktyczny: „Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy!”, „zmartwychwstał prawdziwie!” „On żyje!”. Tkwi w nim pewność pochodząca nie tylko od człowieka, ale jakiś szczególny autorytet transcendentny. Jak zauważa Cantalamessa „nie tylko wierzymy, ale uwierzywszy wiemy, że tak jest, jesteśmy tego pewni. W grę wchodzi tu pewność innego rodzaju niż pewność historyczna, ale jest ona mocniejsza, gdyż jest zakorzeniona w Bogu”¹⁰⁹¹. Pewność zmartwychwstania Jezusa przekracza czysto ludzkie dowodzenie, mimo że go nie dezawuuje. Dlatego też w perspektywie wiary „nie przedstawiamy dowodów, potwierdzeń; nie są one potrzebne, gdyż przekonanie powstaje w sercu za sprawą bezpośredniego działania Ducha”¹⁰⁹². Zmienia się więc także sposób dowodzenia i osiągania pewności. Znaczenie zmartwychwstania dla wiary jest fundamentalne (por. 1 Kor 15,4). Jednak czym jest zmartwychwstanie z punktu widzenia wiary? Wiary nie mającej wątpliwości co do faktu, ale chcącej poznać jego znaczenie. Na tak postawione pytanie o. Cantalamessa odpowiada zarysowując dwie rzeczywistości: apologetyczną i misteryjną.

Wyjaśniając pierwsze znaczenie, Cantalamessa nawiązuje do słów św. Piotra głoszącego kerygmat w Dniu Pięćdziesiątnicy: „Mężowie izraelscy, słuchajcie tego, co mówię: Jezusa Nazarejczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził wam niezwykłymi czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród was, o czym sami wiecie, tego Męża, który z woli postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście” (Dz 2,22-23). Na podstawie tych słów widać świadomość pierwotnego

¹⁰⁹⁰ R. Cantalamessa, *Tajemnica Paschalna u Ojców Kościoła*, w: *Przesłanie Zmartwychwstania*, red. G. Sztok, Kraków 2007, s. 77.

¹⁰⁹¹ R. Cantalamessa, *Tajemnica Paschalna u Ojców Kościoła*, w: *Przesłanie Zmartwychwstania*, red. G. Sztok, Kraków 2007, s. 78.

¹⁰⁹² R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 57; por. K. Guzowski, *Duch dialogujący*, Lublin 2016, s. 97-99.

Kościola, że znaki i cuda były szczególnym potwierdzeniem słów oraz działalności Jezusa. Wydaje się, że tym bardziej wydarzenie zmartwychwstania jest Bożym potwierdzeniem Osoby Jezusa. Bóg, który już za życia Jezusa umacniał Jego działania cudami, poprzez wskrzeszenie Go z martwych ostatecznie przypieczętował swe świadectwo o Nim. Święty Paweł powie nawet, że zmartwychwstanie było uwierzytelnieniem Jezusa wobec wszystkich (por. Dz 17,31). Apologetyczny aspekt zmartwychwstania wiąże się więc z wydarzeniem staurologicznym. Bowiem bez zmartwychwstania można odnieść wrażenie, że na krzyżu Ojciec milcząc, wyrzekł się Syna oraz ostatecznie Go opuścił. Śmierć byłaby dowodem uzurpacji roszczeń mesjańskich i boskich ze strony Jezusa, podważając całe Jego życie i nauczanie. Natomiast prawda jest taka, że Bóg Ojciec, wskrzeszając Jezusa z martwych, pokazał, że identyfikuje się z Ukrzyżowanym i Jego sprawą. Cantalamessa stwierdza nawet, że od tej chwili nie można ujrzyć Ukrzyżowanego inaczej jak tylko w chwale Ojca i chwały Ojca inaczej jak tylko w obliczu Ukrzyżowanego¹⁰⁹³. Dlatego zmartwychwstanie w znaczeniu apologetycznym jest uwierzytelnieniem prawdy o Jezusie Chrystusie. Jest potwierdzeniem autentyczności Jego Osoby i posłannictwa. „Zmartwychwstanie jest potężnym «tak» Boga, Jego «amen»”¹⁰⁹⁴ wypowiedzianym o życiu Swojego Syna. Jest boską pieczęcią potwierdzającą Jego życie i dzieło.

Z apologetycznego aspektu zmartwychwstania włoski teolog wyprowadza dwa, niezwykle cenne spostrzeżenia dla rzeczywistości kerygmatu. Po pierwsze, skoro zmartwychwstanie jest potwierdzeniem Osoby i posłannictwa Jezusa ze strony Boga, to istota oraz główna treść Jego kerygmatu, a więc królestwo Boże, również zyskują w tym wydarzeniu swoje potwierdzenie. Nauczanie Jezusa, w nim Dobra Nowina o Bogu Ojcu, Jego królestwie, zbawieniu i miłości zostają uwierzytelnione wydarzeniem rezurekcyjnym. W Jezusie i z Jezusem nadeszło, a także zrealizowało się królestwo Boże, a także zainaugurowana została era eschatologiczna. Zmartwychwstanie jest potwierdzeniem rzeczywistości królestwa, ale także otwarciem na osobowy dostęp do niej. Dlatego głoszenie tego wydarzenia staje się urzeczywistnieniem królestwa oraz wprowadzaniem do niego. Na marginesie należałoby zauważyć, że potwierdzenie Osoby, słów i całego posłannictwa Jezusa uzasadnia Jego głoszenie w kerygmacie apostołów i współczesnym kerygmacie w sensie ścisłym. Chrystus jest głoszony, bo jest Prawdą i w Nim przychodzi królestwo Boże. Dlatego głoszenie kerygmatu, jego treść, ale także i rola, znajdują swoje uzasadnienie w zmartwychwstaniu, potwierdzającym Osobę oraz dzieło Jezusa Chrystusa. Po drugie, Cantalamessa zauważa, że zmartwychwstanie Jezusa oświetla Jego ziemskie życie, przez co pozwala je lepiej zrozumieć. Jego słowa zyskują rangę

¹⁰⁹³ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Paschalna u Ojców Kościoła*, w: *Przesłanie Zmartwychwstania*, red. G. Sztok, Kraków 2007, s. 78.

¹⁰⁹⁴ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 59.

boskich, a w czynach odkrywa się charakter uniwersalny. Wydarzenie rezurekcyjne przynosi więc głębsze zrozumienie oraz poznanie Jezusa Chrystusa. Dla teorii kerygmatu jest to ważne spostrzeżenie, gdyż ukazuje rolę kerygmatu, jako przybliżania do poznania Osoby Jezusa, ale także ukazuje konieczność głoszenia obu faktów zbawczych, gdyż zarówno śmierć, jak i zmartwychwstanie tworzą nierozdzielalną całość. Jakikolwiek niwelowanie przepowiadania z wiarą wydarzenia rezurekcyjnego może prowadzić do nieznajomości Jezusa, a w konsekwencji do braku udziału w rzeczywistości zbawienia.

Zmartwychwstanie jest integralną częścią tajemnicy zbawienia, jednak poza tym, że świadczy o prawdziwości posłannictwa Jezusa, a przez to także o autentyczności chrześcijaństwa, jest także fundamentem tej religii i wiary. Jest wydarzeniem historycznym oraz realnym, przez które wchodzi się w rzeczywistość, którą ono jest samo w sobie. Dlatego, przechodząc do misteryjnego znaczenia zmartwychwstania dla wiary, Cantalamessa, za świętym Pawłem, stwierdza, że Chrystus powstał z martwych dla naszego usprawiedliwienia (por. Rz 4,25). To znaczy, aby je spowodować, a nie tylko, żeby je pokazać. Z płaszczyzny faktu przechodzi więc do Jego zbawczego znaczenia. Przez zmartwychwstanie Jezus przygotował wszystkim ludziom drogę i wysłużył łaskę nowego życia. Schemat: „jak Chrystus – tak samo my (por. Rz 6,4-5), oznacza także: ponieważ Chrystus – również my”¹⁰⁹⁵. Ponieważ Chrystus zmartwychwstał człowiek może chodzić w nowości życia, może doświadczyć zbawienia. Dlatego zmartwychwstanie jest wydarzeniem „dla” wprowadzenia ludzi w misterium nowego życia, życia Duchem, czyli introdukcji w szeroko rozumianą rzeczywistość soteriologiczną. W tym sensie jego znaczenie dla wiary jest podwójne, z jednej strony jest przedmiotem wiary, a z drugiej strony tym co ją stanowi, wzbudza, a także tym co urzeczywistnia zbawienie. Zmartwychwstanie Jezusa jest otwarciem bramy, którą człowiek może wejść do nowej rzeczywistości. W tym sensie Cantalamessa wskazuje, na dwa rodzaje zmartwychwstania, czy też dwa rodzaje powstania do nowego życia¹⁰⁹⁶. Jest zmartwychwstanie ciała, które nastąpi w dniu ostatecznym, ale jest również zmartwychwstanie serca, które może dokonać się każdego dnia. Jak pisał św. Leon Wielki: „niech ukażą się także teraz w świętym mieście znaki przyszłego zmartwychwstania i to, co ma dokonać się w ciałach, niech teraz dokona się w sercach”¹⁰⁹⁷. Uprzywilejowanym miejscem rodzenia się takiej wiary, dającej nowe życie i wprowadzającej w rzeczywistość szeroko rozumianego zbawienia, jest przepowiadanie zmartwychwstania (por. Rz 10,17). Zmartwychwstać może człowiek, poprzez wiarę w moc Boga, który wskrzesił Jezusa. W tym sensie głoszenie kerygmatu zaadresowane jest do

¹⁰⁹⁵ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 61-62.

¹⁰⁹⁶ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 129.

¹⁰⁹⁷ Leon Wielki, *Mowy*, 66, 3, tłum. K. Tomczak, Poznań 1957, s. 311.

wszystkich, którzy nie doświadczyli zmartwychwstania serca, zarówno ochrzczonych, czyli tych, którzy obiektywnie otrzymali łaskę nowego życia, ale nigdy jej nie przyjęli, jak i tych, którzy nie znają w ogóle Jezusa i daru Jego zbawienia. To zmartwychwstanie serca można też nazwać zmartwychwstaniem osoby, wejściem na drogę zbawienia lub doświadczeniem królestwa Bożego¹⁰⁹⁸. Dokonuje się ono poprzez decyzję wiary i nawrócenia, a w związku z tym obejmuje zarówno pierwsze pójście za Jezusem jak również wybór oferowanego przez Niego zbawienia. Następnie każdą decyzję wzrastania w łasce nowego życia, powstawania z grzechów i rozwoju w świętości, które stają się możliwe dzięki wydarzeniu zmartwychwstania. Dlatego misteryjny charakter zmartwychwstania obejmuje zarówno wprowadzenie w rzeczywistość zbawienia, jak również łaskę uzdalniająca do wzrastania w nowym życiu.

Zmartwychwstanie w ujęciu misteryjnym jest wydarzeniem „dla” człowieka, dla Jego nowego życia, które przyjmuje się wiarą. Jednak kluczowe dla włoskiego teologa jest podkreślenie, że nie każda wiara prowadzi do zbawczego zrodzenia do nowego życia. Nie każda też oznacza wejście w relację z Osobą Jezusa. O jaki zatem rodzaj wiary chodzi? Na pewno nie jest nią wiara intelektualna. Można bowiem studiować całe życie zmartwychwstanie Chrystusa i napisać wiele książek na temat zbawienia, a jednak nigdy go nie doświadczyć, można wiedzieć o Chrystusie, ale Chrystusa tak naprawdę nie „poznać”! Dlatego włoski teolog mówi o szczególnym akcie i rodzaju wiary. Jest nią decyzja „przywłaszczenia” lub „przyjęcia”¹⁰⁹⁹. Skoro wszystko co Jezus uczynił w czasie swojego życia ma charakter proegzystencjalny, a więc jest uczynione dla człowieka, to wiarą pozwalającą partycypować w tej rzeczywistości jest powiedzenie „tak, chcę tego”, „przywłaszczam”, „przyjmuje to jako moje”, „to do mnie należy dzięki Jezusowi”. Cantalamessa opiera swoją refleksję o tekst św. Bernarda z Clairvaux, który pisał: „to czego mi brakuje, z ufnością przywłaszczam sobie z serca Pana”¹¹⁰⁰. O taką wiarę chodzi w podejściu do zmartwychwstania. Wiarę relacyjną i przyjmującą od Jezusa Chrystusa. Nie o wiedzę, nie ufność, czy posłuszeństwo, ale o decyzję przyjęcia daru¹¹⁰¹. To początek

¹⁰⁹⁸ Zmartwychwstanie serce to kolejny ze sposobów na określenie doświadczenia zbawienia lub rzeczywistości soteriologicznej w jej aspekcie negatywnym i pozytywnym.

¹⁰⁹⁹ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 76.

¹¹⁰⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 71. Włoski teolog cytuje fragment mowy św. Bernarda z *Sermones de Cantica canticorum* nieprzetłumaczonego na język polski (Patrologia Latina 183, 1072).

¹¹⁰¹ „Doprawdy nie sposób wyobrazić sobie czegoś bardziej prostego! Oto najprostsza i najbardziej oczywista rzecz w Nowym Testamencie, lecz zanim się do niej dotrze, jaką drogę należy przebyć! To odkrycie, którego zwykle dokonuje się na końcu, a nie na początku życia duchowego. To tak, jak w przypadku odkrywania niektórych praw fizycznych: potrzeba eksperymentów i eksperymentów po to, aby odkryć zasadę, która na koniec okazuje się najprostszą i najbardziej elementarną ze wszystkich. W gruncie rzeczy chodzi po prostu o powiedzenie Bogu zwykłego «tak!». Bóg stworzył człowieka wolnym, aby mógł w sposób wolny przyjąć życie i łaskę; aby mógł zaakceptować siebie jako stworzenie obdarowane, «ułaskawione» przez Boga. Oczekiwał jedynie ludzkiego «tak»; a jednak usłyszał «nie». Teraz Bóg oferuje człowiekowi jeszcze jedną możliwość, jakby drugie stworzenie; przedstawia mu Chrystusa jako zadośćuczynienie i pyta go: «Czy chcesz żyć w Jego łasce, w Nim?». Uwierzyć oznacza powiedzieć Bogu: «Tak, chcę!». I natychmiast stajesz się nowym stworzeniem, bogatszym niż pierwsze;

nowego życia, gdzie nie trzeba nic wysługiwać, ani robić, wystarczy wziąć to, co przynosi Chrystus. Wejście w rzeczywistość zbawienia, otwiera zdaniem Cantalamessa, wiara przyjmująca łaskę. Jezus wysłużył dar nowego życia, który należy przyjąć całym sobą. Postanowienia, praca nad sobą, unikanie grzechów, to wszystko ma być konsekwencją, a nie przyczyną zbawienia. Zbawienie jako dar darmo dany oczekuje przyjęcia wiarą. Pierwsze jest pierwsze, najpierw łaska, potem cnota, najpierw uzdolnienie, później zobowiązania.

3.3.2. Trynitarny wymiar zmartwychwstania

Po nakreśleniu czym jest wydarzenie zmartwychwstania z perspektywy historii i wiary, włoski teolog przechodzi na grunt teologiczny, zauważając, że tak samo jak w przypadku śmierci i cierpienia Jezusa na krzyżu, także w wydarzeniu Zmartwychwstania uczestniczą pozostałe Osoby Trójcy Świętej¹¹⁰². „Zmartwychwstanie Chrystusa jest przede wszystkim aktem nieskończonej czułości, z którą Ojciec przez Ducha Świętego podnosi swojego okrutnie umęczonego Syna ze śmierci”¹¹⁰³. Wydarzenie rezurekcyjne stanowi szczyt działania Boga w historii. Jest aktem nie tylko chrystologicznym, ale trynitarnym, można w nim bowiem dostrzec zarówno działanie Ojca jak i Ducha Świętego¹¹⁰⁴. Ojciec jest tym, który podejmuje inicjatywę i budzi do życia swojego Syna, a czyni to przez Ducha Świętego, który napędza życiem Jezusa. Zmartwychwstanie jest więc dziełem Ojca, Syna i Ducha Świętego. Co więcej, aktywność Osób Trójcy Świętej względem Jezusa Chrystusa, włoski kapucyn traktuje również jako Dobrą Nowinę i zapowiedź analogicznego działania wobec każdego człowieka.

Warto także zauważyć, że zmartwychwstanie jest rzeczywistością trynitarną również z tego powodu, że w pierwszej kolejności dokonuje się w obliczu Osób boskich. Bowiem w toku historii świadkowie ludzcy pojawiają się znacznie później. Pierwociny zmartwychwstania dokonały się między Jezusem i Ojcem w Duchu Świętym, w absolutnej intymności personalnej i boskiej¹¹⁰⁵. Żadne ludzkie stworzenie nie było przy Jezusie w chwili zmartwychwstania¹¹⁰⁶. Była tam tylko Trójca Święta. To spostrzeżenie włoskiego kaznodziei ma istotne implikacje dla wszystkich ludzi. Jeśli bowiem zmartwychwstanie Jezusa jest zapowiedzią zmartwychwstania człowieka, to trynitarny wymiar tego wydarzenia wskazuje, że również w przypadku człowieka

zostajesz «stworzony w Chrystusie Jezusie» (por. Ef 2,10)” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 72).

¹¹⁰² Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, Poznań 2002, s. 351-352.

¹¹⁰³ R. Cantalamessa, Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 28.

¹¹⁰⁴ Por. P. Liszka, *Zmartwychwstanie Jezusa: istota, struktura i znaczenie dla osób ludzkich*, „*Studia Gnesnensia*” XXVIII (2014), s. 126.

¹¹⁰⁵ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 119.

¹¹⁰⁶ Por. K. Gózdź, *Jezus. Twórca i Spełniiciel naszej wiary*, Lublin 2009, s. 586.

dokona się ono w obecności Osób Trójcy Świętej i będzie wprowadzeniem z Nimi w komunie personalną.

Zmartwychwstanie Jezusa jest fundamentem wiary i zbawienia świata. Objawia się w Nim nie tylko działanie Syna Bożego, ale także Ojca i Ducha Świętego. W oparciu o myśl teologiczną o Cantalamessa zostanie zaprezentowana osobowa aktywność pierwszej i trzeciej Osoby Trójcy Świętej w wydarzeniu rezurekcyjnym. Owo rozróżnienie nie przeczy w żadnym wypadku perychorezie, czyli współprzenikaniu Osób Bożych na zasadzie wspólnej natury, ani też nie rozdziela wewnątrztrynitarnej komunii, wprowadzając modalizm. Jest raczej czynnością dokładnie odwrotną. Jej celem jest podkreślenie zarówno roli Boga Ojca jak i Ducha Świętego w dziele zmartwychwstania, jako wspólnego dzieła Trójcy Świętej, które nierzadko sprowadzane jest wyłącznie do ogólnej manifestacji mocy Bożej bądź aktu wyłącznie chrystologicznego. Za każdym razem omawianiu wydarzenia rezurekcyjnego towarzyszyć będzie uwzględnienie jego sperancyjnej roli względem człowieka i jego zmartwychwstania.

3.3.2.1. Zmartwychwstanie dziełem Ojca

Zmartwychwstanie jest dziełem Boga Ojca. Jednak, aby wyjaśnić na czym polega Jego rola i w jakim sensie uczestniczy On w wydarzeniu rezurekcyjnym, Cantalamessa zwraca uwagę na trzy aspekty zmartwychwstania. Po pierwsze, według włoskiego teologa, zmartwychwstanie jest aktem wszechmocnej miłości Boga Ojca, który stwarza i daje życie¹¹⁰⁷. Jest to Jego potężne *fiat lux* wypowiedziane w dziele nowego stworzenia. Co więcej, wydarzeniem rezurekcyjnym Bóg Ojciec ostatecznie przerywa swe milczenie, gdyż jak podkreśla Cantalamessa, zmartwychwstanie jest odpowiedzią na posłuszeństwo Syna posunięte, aż do śmierci krzyżowej. „Jest wielkim «tak» Boga, Bożym «amen» w odniesieniu do życia Jezusa”¹¹⁰⁸. Zmartwychwstanie jest więc odpowiedzią Boga Ojca oraz reakcją poruszonej miłości, która nie milczy.

Ponadto, zdaniem włoskiego teologa ważne jest także, aby nie redukować zmartwychwstania jedynie „do publicznego i zewnętrznego faktu, odnoszącego się do historii lub do Kościoła, jak gdyby Bóg wskrzesił Jezusa dla innych, a nie dla Niego samego”¹¹⁰⁹. Ono jest nade wszystko darem Ojca dla swojego umiłowanego Syna, w którym sobie upodobał, jest „ojcowskim uściskiem następującym po okrutnej «rozłace» krzyża i aktem nieskończonej

¹¹⁰⁷ Por. S. Kunka, *Krzyż Chrystusa krzyżem Syna. Personalistyczny przyczynek do trynitarnej koncepcji ekonomii zbawienia*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 73.

¹¹⁰⁸ R. Cantalamessa, *Tajemnica Paschalna u Ojców Kościoła*, w: *Przesłanie Zmartwychwstania*, red. G. Sztok, Kraków 2007, s. 79.

¹¹⁰⁹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 118.

ojcowskiej czułości”¹¹¹⁰. Jest darem bezwarunkowym, wypływającym z relacji pomiędzy Ojcem i Synem. Zatem zmartwychwstanie zanim przynosi łaskę „naszego usprawiedliwienia” (por. Rz 4,25) jest darem Ojca dla Syna. Z obdarowania jakim jest Boże dzieło zmartwychwstania wpływają zbawcze konsekwencje dla człowieka i świata. W wydarzeniu rezurekcyjnym Bóg obdarowuje swojego Syna, a przez Niego także i innych.

Źródłem ostatniego aspektu, ukazującego rolę Boga Ojca w dziele zmartwychwstania Jezusa, jest greckie słowo obudzić (*egerio*). Dzieje się tak dlatego, że termin ten używany jest często w odniesieniu do rzeczywistości zmartwychwstania, na przykład w liście św. Pawła do Rzymian¹¹¹¹. Fragment „wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” można przetłumaczyć także jako „został obudzony dla naszego usprawiedliwienia” (por. Rz 4,25). Nie dziwi więc fakt, że zmartwychwstanie bywa określane jako obudzenie lub przebudzenie ze snu. Bazując na tych przesłankach włoski teolog opisuje wydarzenie zmartwychwstania w następujący sposób: „Ojciec zbliżył się do Jezusa w grobie z nieskończoną czułością – jak my zbliżamy się do kołyski śpiącego dziecka – i przebudził Go ze snu śmierci. Ewangelia opowiada, że Jezus zbliżył się do mar zmarłego syna wdowy i zawołał: «Młodzieńcze, tobie mówię wstań!». Młodzieniec podniósł się, a Jezus oddał go matce (por. Łk 7,14). Teraz to Ojciec niebieski zbliża się do Jezusa i woła: «Młodzieńcze, dziecko moje, Ja Tobie mówię wstań!», i Jezus podnosi się”¹¹¹². Zmartwychwstanie jest przebudzeniem do nowego życia i dokonuje się w zażyłej oraz czulej, ojcowsko-synowskiej relacji.

Już w dniu Pięćdziesiątnicy św. Piotr podkreśla, że w zmartwychwstaniu Jezusa przejawia się aktywność Boga Ojca. To On wskrzesił Jezusa z martwych oraz zerwał więzi śmierci (por. Dz 2,24), a później posadził Syna po swojej pawicy (Dz 2,33-34). Fakt ten potwierdzony w tradycji teologicznej i nauczaniu Kościoła¹¹¹³ opisuje także o. Cantalamessa. Zastosowane przez niego trzy porównania: odpowiedzi, daru i przebudzenia ze snu, odnoszące się do zmartwychwstania, wyraźnie ułatwiają dostrzeżenie roli Boga Ojca w tym wydarzeniu. Jest On podmiotem aktywnym, który z miłości przywraca życie. Odpowiada na wydarzenia paschalne oraz śmierć swojego Syna darem nowej, uwielbionej egzystencji. Owocem zmartwychwstania jest przebóstwienie człowieczeństwa Jezusa. Zarówno odpowiedź, dar jak i

¹¹¹⁰ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 119.

¹¹¹¹ Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, przekł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014, s. 818.

¹¹¹² R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 29.

¹¹¹³ Zob. E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 47-49; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 280-287; K. Góźdz, *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary*, Lublin 2009, s. 577-585.

przebudzenie są aktem miłości Boga do swojego Syna. W ten sposób uwidacznia się intymny, ojcowski wymiar zmartwychwstania, jak również jego dialogiczna struktura. Ojciec komunikuje miłość, budzi do życia i pragnie bliskiej relacji.

Działanie Ojca w zmartwychwstaniu jest źródłem najwyższej nadziei, gdyż „mówi, co pewnego dnia Ojciec niebieski uczyni także z nami”¹¹¹⁴. Wszak zmartwychwstanie Jezusa jest zapowiedzią, a także fundamentem artykułu wiary o ciała zmartwychwstaniu. Jak stwierdza Cantalamessa „Bóg w rzeczywistości niecierpliwie wygląda chwili, w której będzie mógł uczynić dla nas to, co uczynił dla Jezusa”¹¹¹⁵. Kiedy w zmartwychwstaniu zerwie więzi śmierci, objawi swoją miłość i spełni osobowo człowieka, obdarowując go życiem i wprowadzając w komunię z całą Trójcą Świętą.

3.3.2.2. Zmartwychwstanie dziełem Ducha Świętego

Zmartwychwstanie jest także dziełem Ducha Świętego i w jakiejś mierze, zdaniem Cantalamessa, rola trzeciej Osoby w tej rzeczywistości była już zapowiedziana przez Ezechiela w proroctwie o wyschłych kościach. „«Oto otwieram wasze groby i wydobywam was z grobów, ludu mój (...) udzielę wam mego Ducha, byście ożyli» (Ez 37,12n). Ojciec sprawił – pisze włoski profesor, że w Jezusa wszedł Jego Duch i Jezus ożył, a grób otworzył się, nie mogąc zatrzymać takiego wybuchu życia”¹¹¹⁶. Tym opisem włoski teolog wprowadza w dwa znaczące dla niego elementy pneumatologicznego wymiaru zmartwychwstania. Po pierwsze, Duch Święty jest Dawcą życia, Tym, który ożywia i wyprowadza ze śmierci do życia. Ponadto, czyni nową egzystencję Zmartwychwstałego¹¹¹⁷. A po drugie, rola Ducha Świętego ściśle wiąże się z miłością i wolą Boga Ojca, manifestując w ten sposób jedność całej Trójcy Świętej.

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest wydarzeniem całkowicie wewnętrznym jak i „Duchowym”, które dopiero później znajduje swoje potwierdzenie w wymiarze zewnętrznym, a także historycznym. Przede wszystkim jest działaniem Ducha Świętego. Podwójna rola Tego, który wypełniał człowieczeństwo Chrystusa i który „nigdy nie opuścił Jego duszy (także wtedy, kiedy oddzieliła się od ciała), polegała na tym, że na znak woli Ojca, wstąpił z mocą w martwe ciało Jezusa, ożywił je i wprowadził w nowe istnienie, które Nowy Testament nazywa właśnie

¹¹¹⁴ R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 29.

¹¹¹⁵ R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 29.

¹¹¹⁶ R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 30.

¹¹¹⁷ Por. P. Liszka, *Zmartwychwstanie Jezusa: istota, struktura i znaczenie dla osób ludzkich*, „Studia Gnesnensia” XXVIII (2014), s. 131-132.

życiem «według Ducha»¹¹¹⁸. Wydarzenie rezurekcyjne jest więc najwyższym potwierdzeniem mocy Ducha jako Dawcy życia¹¹¹⁹. Podkreśla to także Cantalamessa nazywając zmartwychwstanie działaniem Ducha Ożywiciela *par excellence*¹¹²⁰. Owo ożywienie nie jest jedynie przywróceniem życia, jak to ma miejsce w przypadku wskrzeszenia, ale jest również wprowadzeniem w nową, uwielbioną egzystencję. Jezus Chrystus został powołany do życia Duchem (por. 1 P 3,18), usprawiedliwiony został w Duchu (1 Tm 3,16) i jako zmartwychwstały, żyje w Duchu Świętym¹¹²¹. Rzeczywistość zmartwychwstania oraz pełni zbawienia, której doświadcza Jezus, a która ma stać się udziałem każdego człowieka, jest rzeczywistością pneumatologiczną. Stąd nie dziwi fakt, że pozytywny aspekt zbawienia opiera się na osobowej współpracy z Duchem Świętym prowadzącej do pełni zbawienia.

Duch Święty Ożywiciel dokonuje przywrócenia do życia Jezusa pozostając w jedności z Bogiem Ojcem i Jego wolą wskrzeszenia Syna. Chcąc zobrazować ową jedność Ojca i Ducha Cantalamessa powraca do obrazu zmartwychwstania jako przebudzenia Jezusa ze snu, stwierdza, że „«ręka», którą Ojciec «położył» na Jezusie, to właśnie Duch Święty, nazywany też «palcem Bożym». Jezus został przebudzony przez Ojca mocą Ducha Świętego (por. Rz 1,4; 1P 3,18)»¹¹²². Realizują się w ten sposób słowa psalmisty „Twoja prawica mnie wybawiła” (por. Ps 138,7)¹¹²³. To Duch Święty spoczął na Jezusie, przywrócił Go Ojcu, wprowadzając w nowe życie. Jego misja wypływała z życia Trójcy i ku niemu prowadziła. Duch Święty Ożywiciel jest pełną mocy prawicą wybawiającą ze śmierci i wprowadzającą do życia.

Działanie Ducha Świętego w zmartwychwstaniu Chrystusa jest więc również źródłem radości, a także nadziei dla człowieka. Gdyż, podobnie jak w przypadku Boga Ojca, aktywność Ducha zapowiada Jego analogiczne działanie względem człowieka. Jak pisał św. Paweł: „jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8,11). To działanie Ducha, jak zauważa Cantalamessa, „w sposób definitywny dokona się w zmartwychwstaniu ciała w dniu ostatecznym, ale przejawia się już w naszym obecnym życiu, kiedy powstajemy z grzechu do łaski, ze smutku do radości, z niewoli do wolności. Działa w nas

¹¹¹⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 122.

¹¹¹⁹ Por. J. Warzeszak, *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009, s. 88.

¹¹²⁰ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 121.

¹¹²¹ Zob. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 130; R. Cantalamessa, *Tajemnica Pięćdziesiąticy*, Wrocław 2002, s. 51.

¹¹²² R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 29.

¹¹²³ „Od najdawniejszych czasów w dniu Wielkanocy liturgia rozpoczyna się słowami: «*Resurrexi et adhuc tecum sum*» – «Zmartwychwstałem i zawsze jestem z Tobą, położyłeś na mnie swą rękę». Według liturgii są to pierwsze słowa skierowane przez Syna do Ojca po zmartwychwstaniu, po powrocie z nocy śmierci do świata żyjących. Ręka Ojca podtrzymywała Go także w ową noc i dzięki temu mógł On się podnieść, powstać z martwych. Słowa te zaczerpnięte są z psalmu 139 [138]” (Benedykt XVI, *Blask zbawienia*, Kraków 2018, s. 15).

wtedy Duch Święty. On «otwiera nasze groby» i wskrzesza nas do nowego życia¹¹²⁴. Zmartwychwstanie jest zawsze i w każdym przypadku dziełem Ducha Świętego Ożywiciela.

3.3.3. Jezus zmartwychwstał „dla mnie”

Po ukazaniu czym jest wydarzenie zmartwychwstania oraz opisie jego trynitarnego wymiaru, włoski teolog przechodzi do omówienia kerygmatycznego uzasadnienia „dla nas”. Bowiem, jak to już zostało zaznaczone, uzasadnienia podstawowych faktów głoszonych w kerygmacie zawierają również przekaz teologiczny¹¹²⁵. Zarówno omawiane już sformułowanie „za nas”, jak również określenie związane z faktem zmartwychwstania Jezusa, czyli uzasadnienie „dla nas” jest nośnikiem treści dogmatycznych i pastoralnych. Bezpośredni charakter tych uzasadnień jest nieodłączoną cechą kerygmatu, a także sprawia, że jego orędzie jest zaadresowane osobiście, wprost, bez możliwości wymówienia się ze strony odbiorcy. Nawet Ci, którzy je odrzucają w jakiejś mierze muszą się z nim zmierzyć. Przekaz kerygmatu bezpośrednio ukierunkowany oraz dokonujący się w mocy Ducha Świętego staje się przestrzenią wprowadzenia w rzeczywistość zbawczą. Dlatego też, w ramach analizy faktu zmartwychwstania, zaprezentowana zostanie eksplikacja teologiczna uzasadnienia „dla nas”. Na wstępie należy zaznaczyć, że analogicznie, jak z wydarzeniami śmierci i zmartwychwstania, których nie należy oddzielać od siebie, również uzasadnienia „za nas” i „dla nas” wzajemnie się uzupełniają.

Święty Paweł pisał, że Jezus „został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4,25). To właściwe dla kerygmatu sformułowanie „dla nas” jest w pierwszej kolejności objawieniem prawdy o istocie Osoby Jezusa, czyli o Jego proegzystencji. Jezus żyje i trwa w relacji do Ojca i Ducha, do człowieka oraz świata, pozostając w postawie całkowitego, ustawicznego i osobowego daru z siebie. Jego byt to „bycie dla” (*esse pro*)¹¹²⁶. W pastoralnym przełożeniu można by tę prawdę dogmatyczną ogłosić jako Dobrą Nowinę o Bogu żyjącym „dla mnie”. A skoro Bóg jest miłością (por. 1 J 4,8b), to nie ma możliwości, aby ta miłość oraz proegzystencja nie manifestowały się w relacjach i działaniach Bożych. Dlatego należy podkreślić, że każde działanie „bytu dla” (a Bóg jest nim w sposób najdoskonalszy), będzie miało charakter proegzystencjalny. Święty Paweł pisząc, iż Zmartwychwstanie Jezusa dokonało się dla usprawiedliwienia człowieka, akcentuje fakt, że było ono aktem proegzystencjalnym *par excellence*. Jezus zmartwychwstał dla usprawiedliwia

¹¹²⁴ R. Cantalamessa, *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 30.

¹¹²⁵ Por. punkt 3.2.6. tego rozdziału.

¹¹²⁶ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 727.

człowieka (por. Rz 4,25). Uzasadnienie „dla nas” jest więc nośnikiem prawdy o istocie bytu Bożego oraz jego przejawach w postaci totalnego oddania, służby i gotowości bycia „dla”, czyli nieskończonej miłości Bożej, której w akcie zmartwychwstania adresatem jest każdy człowiek, a także cały świat.

W zmartwychwstaniu Bóg nieskończenie obdarowuje człowieka. Dlatego poza miłością i objawieniem Jego proegzystencji wobec człowieka należy, według włoskiego teologa, wspomnieć również o łasce odkupienia, usprawiedliwienia oraz o możliwości ich zbawczej aktualizacji, a także o rzeczywistości nadziei. Zbawienie w wymiarze negatywnym i pozytywnym, jak również sposób ich osobowej recepcji został już szczegółowo omówiony¹¹²⁷. W tym miejscu należy jedynie wspomnieć, że dzieło zmartwychwstania jest dopełnieniem zwycięstwa odniesionego w śmierci, a więc obiektywnie jest ostatecznym zwycięstwem nad szatanem, złem, grzechem i jego konsekwencjami, śmiercią, przemocą, a także potępieniem, niepewnością, niewolą, licznymi podziałami, wrogością i nienawiścią. Bez zmartwychwstania byłibyśmy jeszcze w grzechach (por. 1 Kor 15,17)¹¹²⁸. To ono jest zadatkem i potwierdzeniem wolności płynącej z dzieła odkupienia. Można więc skonstatować, że Jezus zmartwychwstając dla człowieka, zmartwychwstaje dla jego wolności i pełni życia. Ponadto, w wydarzeniu rezurekcyjnym swoje źródło ma również rzeczywistość nowego życia, którą charakteryzuje łaska usprawiedliwienia prowadząca do takiej przemiany, którą nazywa się przebóstwieniem i pełnią zbawienia. Usprawiedliwienie to szczególna łaska, której przyjęcie rozpoczyna proces udoskonalania oraz przemiany człowieka. Jest to Boża ingerencja dokonująca się w relacji do Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego, który udziela Ducha Świętego. Bowiem nowe życie człowieka ma zawsze wymiar pneumatologiczny. Dlatego próbując krótko wyjaśnić Pawłowe „zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia” w świetle pozytywnego aspektu zbawienia, trzeba by stwierdzić, że Jezus zmartwychwstał dla uświecenia i całkowitej przemiany człowieka. Zmartwychwstał dla nowego wymiaru człowieczeństwa, dla życia z Ducha Świętego oraz przebóstwienia spełniającego człowieka. Zmartwychwstanie jest darem życia, a także otwarciem nowej, absolutnie nieskończonej perspektywy dla człowieka. W zmartwychwstaniu można kontemplować Jezusa uwielbionego, uczestniczącego w chwale i życiu osobowym Trójcy Świętej, a przez to można także zauważyć zapowiedź udziału w życiu i komunii Osób Bożych dla każdej osoby ludzkiej. Zmartwychwstanie jest dla człowieka, aby żył Bogiem, czyli łaską usprawiedliwienia, a później żył na wieki w Bogu, czyli doświadczył zbawienia w sensie ścisłym.

¹¹²⁷ Por. punkt 3.1.3. tego rozdziału.

¹¹²⁸ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, s. 120.

Zupełnie nową, w znaczeniu nie omawianą wcześniej w ramach niniejszej pracy, treścią, której nośnikiem jest formuła „dla nas”, jest rzeczywistość chrześcijańskiej nadziei. Chrystus, zmartwychwstając „dla człowieka”, odpieczętował samo źródło nadziei, niejako stworzył przedmiot teologicznej nadziei, jakim jest życie z Bogiem także po śmierci, czyli zbawienie wieczne i udział w Boskiej naturze. To ono właśnie jest osobowym spełnieniem, a także celem człowieka. Staje się ono możliwe oraz dostępne, gdyż swym dziełem zmartwychwstania Jezus uczynił wyrwę w straszliwym murze śmierci, przez którą wszyscy mogą pójść za Nim. Przedmiotem chrześcijańskiej wiary jest zmartwychwstanie, a z niego płynie nadzieja na życie z Bogiem¹¹²⁹. Przecież „Ten który wskrzesił Jezusa, z Jezusem przywróci życie także nam” (2 Kor 4,14). A skoro Chrystus zmartwychwstał jako pierwociny tych, co pomarli (1 Kor 15,20), stał się pierwocinami, które zapowiadają pełnię żniw. Wszak pierwociny nie są pierwocinami, jeśli po nich nie następują pełne zbiory¹¹³⁰. Według Cantalamessy, Bóg wskrzeszając Jezusa z martwych, nie tylko dał nam niezbity dowód co do Niego, ale także żywą nadzieję (por. 1 P 1,3). Dlatego, zmartwychwstanie Jezusa to nie tylko podstawa i wiarygodność chrześcijaństwa, Kościoła czy indywidualnej wiary, ale także łaska ukierunkowania życia na jego sens i cel¹¹³¹. A przecież nadzieja zawieść nie może (por. Rz 5,5), dlatego, że jej spełnienie już się dokonuje w Jezusie Chrystusie, a także po części w członkach Jego ciała. Dobra Nowina głoszona w kerygmacie jest więc ogłaszaniem spełniającego osobę ludzką życia z Bogiem. Jest to cel, którego osiągnięcie jest możliwe dzięki wydarzeniom paschalnym. Jezus jest Gwarantem przedmiotu chrześcijańskiej nadziei.

Włoski teolog, analizując rzeczywistość nadziei, podkreśla także jej rolę w odniesieniu do życia ludzkiego, jak również dostrzega jej związek z kerygmatem. Innymi słowy, po dogmatycznym określeniu przedmiotu nadziei przechodzi do ukazania jej pastoralnego i egzystencjalnego wymiaru. Sperancyjna rzeczywistość płynąca z wydarzenia rezurekcyjnego jawi się jako poprzedzająca przyjęcie i doświadczenie zbawienia zarówno w aspekcie negatywnym, jak i pozytywnym. Włoski teolog stwierdza nawet, że to „nadzieja pociąga za sobą

¹¹²⁹ Współczesny świat, zdaniem o. Cantalamessy, odwraca związek między zmartwychwstaniem a nadzieją. „Otóż to nie zmartwychwstanie stoi u podstaw nadziei, ale nadzieja jest fundamentem zmartwychwstania. Innymi słowy, wychodzi się od zamieszkującej ludzkie serce nadziei, która nie zgadza się na to, aby śmierć panowała nad wszystkim i aby zawsze górowała niesprawiedliwość. Na podstawie tej nadziei próbuje się usprawiedliwić i udowodnić zmartwychwstanie Chrystusa. W niektórych ekstremalnych przypadkach zdarza się, że owo «dla nas» (...) zajmuje miejsce faktu zmartwychwstania. Znaczenie wydarzenie zajmuje miejsce samego wydarzenia. Nie istnieje już fakt, z którego wypływa nasza nadzieja lub który jest dla niej podstawą, lecz istnieje nadzieja, która domaga się idei zmartwychwstania. Zmartwychwstanie staje się ludzkim postulatem” (R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 127). Mamy więc do czynienia z zeświecczeniem i redukcjonizmem w odniesieniu do zmartwychwstania, ale i do płynącej z niego rzeczywistości nadziei. Staje się ona bardziej humanistyczną kreacją niż nadprzyrodzoną łaską Boga.

¹¹³⁰ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 129.

¹¹³¹ Por. M. Rusecki, *Sperancyjny argument*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Lublin-Kraków 2002, s. 1129-1131.

wiarę i miłość”¹¹³², dlatego uzasadnionym wydaje się wniosek, że nadzieja płynąca ze Zmartwychwstania Jezusa przywraca życie, jest siłą dla wiary i miłości, a w konsekwencji jest także fundamentem przyjęcia zbawienia. Dla zobrazowania tej perspektywy oraz ukazania miejsca i roli nadziei względem doświadczenia zbawienia, Cantalamessa posługuje się dwoma przykładami. Najpierw w refleksji biblijnej wskazuje na epizod drogi do Emaus (Łk 24,13-35), gdzie uczniowie, do których przyłącza się Jezus są pozbawieni nadziei, uciekają, nie widzą sensu wiary i swojego życia. Są umarli duchowo. Jednak, gdy Dobra Nowina jest im głoszona bezpośrednio do ich życia, nadzieja ożywia serca, które zaczynają pałać¹¹³³. A gdy w towarzystwie idącym z nimi odkrywają Zmartwychwstałego zmienia się kierunek ich podróży. Nadzieja płynąca ze zmartwychwstania Jezusa umożliwiła i doprowadziła do spotkania z Nim, a także przyniosła zrozumienie, odkrycie sensu oraz napeliła radością. W tych uczniach rodzi się potrzeba podzielenia się ze swoimi braćmi spotkaniem z Jezusem. Jak stwierdza Cantalamessa „otwierając się na żywą nadzieję, która pochodzi ze zmartwychwstania Chrystusa pozwalamy się jej ogarnąć jak odnawiającemu tchnieniu. Odrodzenie, to doświadczenie powtórnych narodzin”¹¹³⁴. Nadzieja zatem rodzi się w trakcie głoszenia Dobrej Nowiny, przygotowuje i otwiera serca na przyjęcie zbawienia¹¹³⁵. W tym sensie niezastąpioną rolę pełni formuła „dla nas”, indywidualizująca przesłanie, a także ukazująca rolę odbiorcy oraz jego życie tu i teraz, w danym wydarzeniu zbawczym. Doświadczyli tego uczniowie idący do Emaus, ale staje się to również udziałem innych osób, zwłaszcza tych, którym głosi się kerygmat. W ten sposób, niemal naturalnie, włoski teolog przechodzi od biblijnego zdarzenia do przykładu z życia codziennego. Bazując na sytuacji egzystencjalnej współczesnego człowieka zauważa, iż wielu ludzi dochodzi do takiego stanu, w którym nie ma już naprawdę żadnej nadziei, kiedy budzą się rano i niczego już nie oczekują, są jak umarli. Często rzeczywiście popełniają samobójstwo lub też zgadzają się na powolne umieranie¹¹³⁶. Podobnie jak komuś, kto mdleje, naprędce podsuwa się jakiś środek, aby go ocucić, tak takim osobom, które się w życiu poddały i opuściły plac boju, trzeba dać powód do nadziei. Należy im ukazać, że jest jeszcze przed nimi jakaś możliwość, wtedy ten ktoś się ożywia i odzyskuje energię. Rolę „środka cucącego”, ale przede wszystkim przywracającego sens życiu, pełni na wskroś przeniknięte nadzieją orędzie kerygmatu. Po pierwsze, trzeba zauważyć, że przesłanie to wypływa ze zmartwychwstania, czerpiąc z niego swoją moc. Po drugie, zawiera i urzeczywistnia przedmiot nadziei, głosząc Jezusa Chrystusa umarłego i

¹¹³² R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 128.

¹¹³³ Por. R. Cantalamessa, *Da Gerusalemme a Emmaus e ritorno*, Roma 2010, s. 10-11.

¹¹³⁴ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 128.

¹¹³⁵ Treścią preewangelizacji powinno być wzbudzające nadzieje głoszenie sensu i celu życia, tak, aby serca ludzi zaczęły pałać i pragnąć. Nadzieja płynąca ze Zmartwychwstania pomaga przygotować serce na tę rzeczywistość i na jej osobowe przyjęcie.

¹¹³⁶ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 128.

zmarłychwstałego, który staje się obecny w trakcie jego proklamowania. Co więcej, głoszenie to wzbudza nadzieję oraz przywraca sens, rodzi do żywej nadziei i jednocześnie ją spełnia. Można powiedzieć, że ogłaszając sens, nie jakiś ogólny, lecz konkretny i angażujący danego człowieka, nie tylko wzbudza się jego pragnienie, ale jednocześnie go ziszcza i to w wymiarze egzystencjalnego uzdrowienia, przemiany, a także realizmu zapowiadanego celu i spełnienia egzystencji w Bogu. Dlatego nie można oderwać orędzia kerygmatu od nadziei, zarówno w wymiarze pastoralno-egzystencjalnym, jak i dogmatycznym.

Proklamowanie orędzia dokonanego „dla nas”, „dla mnie” jest ogłaszaniem „dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiedzącego, które jest zachowane dla nas w niebie” (1 P 1,4). Eschatologia, czyli otwarcie na przyszłość i to ostateczną, wieczną, została współcześnie usunięta z życia i przeniesiona do ksiąg teologicznych¹¹³⁷. Stąd tak istotne jest głoszenie kerygmatu przywracającego nadzieję i otwierającego przed człowiekiem na nowo horyzont wieczności i szczęścia. Wszak, już w Starym Testamencie, zbawienie i życie w Bogu określane jest jako „upajanie się radością po Jego prawicy” (Ps 16,11), a Nowy Testament powie o szczęściu, którego, „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało” (1 Kor 2,9). Konkludując, Jezus zmarłychwstał dla człowieka, to znaczy dla nadziei, którą jest On sam i życie z Nim na wieki. Nadzieja ta nie ogranicza się do eschatologii, ale przemienia także doczesność. Dlatego proegzystencjalne wydarzenie zmarłychwstania dokonuje się także dla nadania sensu oraz celowości całego życia człowieka i każdego jego wydarzenia z osobna. Jezus zmarłychwstał dla przywrócenia nadziei, która zawieść nie może (por. Rz 5,5). Ten fakt domaga się głoszenia bezpośredniego, prowadzącego do osobowego spotkania z Jezusem i przyjęciem od Niego tejże nadziei.

Podsumowując analizowaną formułę „dla nas”, można stwierdzić, że cechuje ją rys dogmatyczno-pastoralny, właściwy dla całej struktury kerygmatu. Dlatego z jednej strony uzasadnienie faktu zmarłychwstania objawia Dobrą Nowinę o Bogu, który jest miłością, Jego proegzystencję, jak również dzieło zbawienia, którego dokonał oraz ukazuje perspektywę sperancyjną. W tym sensie jest nośnikiem treści teologicznej i zbawczej. Z drugiej zaś strony, sformułowanie to pełni rolę zindywidualizowania przekazu, a także ukazania, że wszystko to, co zostało wysłużone przez Jezusa, a więc łaska wolności, miłości, przemiany życia oraz odkrycia jego sensu i celu, uczynione są dla konkretnego człowieka i są dla niego dostępne. Ta konkretyzacja służy przejściu od obiektywnie dokonanego zbawienia, o którym się nawet wie lub słyszało, jak w przypadku uczniów idących do Emaus, do subiektywnie doświadczalnego w swoim życiu – od słyszenia, że zmarłychwstał do spotkania Zmarłychwstałego. Z pastoralnego punktu widzenia sformułowanie „dla nas” pełni zasadniczą rolę docierania z

¹¹³⁷ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 129.

przesłaniem do odbiorcy, wzbudzania w nim nadziei, że również on może spotkać Jezusa i być adresatem Bożego obdarowania, a w konsekwencji wprowadzania w osobową i zbawczą z Nim relację.

3.3.4. Głosić zmartwychwstanie

Wiedząc czym jest wydarzenie zmartwychwstania i poznawszy jego zbawcze konsekwencje dla człowieka, a także mając doświadczenie osobistego spotkania Zmartwychwstałego czymś oczywistym i koniecznym staje się proklamowanie tego wydarzenia. Keryks nie może nie głosić faktu, że Jego radością jest Chrystus Zmartwychwstały¹¹³⁸. Jest to głoszenie Dobrej Nowiny o zwycięstwie Jezusa oraz dzielenie się radością i pokojem płynącym z tego faktu. Zmartwychwstał, żyje, ukrzyżowany powstał z martwych (por. Mk 16,6). To wydarzenie jest absolutną nowością, nie mającą analogii w ludzkim doświadczeniu. Nie jest jedynie wskrzeszeniem, a więc powrotem do dawnego życia, jak w przypadku Łazarza (zob. J 11,1-44), czy młodzieńca z Nain (zob. Łk 7,11-17). Jezus, co podkreśla Cantalamessa „zmartwychwstaje do przodu, w nowym świecie, do nowego życia według Ducha Świętego”¹¹³⁹. Nie jest to krok w tył, ale otwarcie nowej, nieznanej dotąd dla człowieka rzeczywistości. Nie można nie głosić tak wielkiego cudu zwłaszcza, gdy doświadczyło się łaski zbawienia. Należy jednak pamiętać, że kerygmat jest ogłaszaniem z mocą dwóch faktów: śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Ten drugi, nadaje sens pierwszemu, dopełnia oraz potwierdza wydarzenie krzyża, ale nie ma racji bytu bez wydarzenia śmierci. Razem stanowią zbawczą całość i razem powinny być głoszone jako Dobra Nowina.

Wiara zależy w szczególny sposób od słuchania głoszonego orędzia, co potwierdza św. Paweł w liście do Rzymian (por. 10,17). Rodzi się, wzrasta i kształtuje w obecności przepowiadanego słowa. Gdy głosi się kerygmat, zarówno wydarzenie śmierci jak i zmartwychwstania Jezusa, nie pozostaje to bez wpływu na rzeczywistość wiary, ale szerzej, także na całe życie człowieka. Wydaje się, że zwłaszcza wobec absolutnie wyjątkowego wydarzenia, jakim jest zmartwychwstanie Jezusa, nie można przejść obojętnie i należy zwrócić uwagę, na to, co przynosi proklamowanie tego faktu. Jakie rodzi owoce. Czym się charakteryzuje wiara, będąca skutkiem słuchania tego orędzia. Analiza tej rzeczywistości jest uzupełnieniem rozważań na temat wiary i owoców głoszenia śmierci Jezusa, zawartych w poprzednim paragrafie¹¹⁴⁰. I choć wydarzeń zbawczych oraz ich skutków nie wolno oddzielać od siebie, to zabieg ten, czyniony na potrzeby tej pracy, wyłącznie w przestrzeni teoretycznych

¹¹³⁸ Por. R. Cantalamessa, *Amati sino alla fine*, Roma 2012, s. 47.

¹¹³⁹ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 51.

¹¹⁴⁰ Por. punkt 3.2.7. tego rozdziału.

analiz i rozważań, jawi się jako skuteczne narzędzie pogłębionego studium zbawczych implikacji głoszenia kerygmatu.

Jaka wiara rodzi się ze słuchania o Zmartwychwstaniu? Jakie można dostrzec owoce głoszenia Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego, który pokonał śmierć i żyje? Ojciec Cantalamessa wyszczególnia cztery rzeczywistości mogące stanowić odpowiedź na to pytanie. Wzajemnie się one przenikają i warunkują. Podstawowym owocem głoszenia wydarzenia rezurekcyjnego jest wiara w Zmartwychwstanie. W jej konsekwencji, jako kolejny skutek przepowiadania zmartwychwstania, człowiek zyskuje dostęp oraz może partycypować we wszelkich owocach wysłużonych w śmierci i zwycięstwie nad nią. Trzecim owocem proklamowania Zmartwychwstania jest głębsze zrozumienie Jezusa Chrystusa, a także przyjęcie autorytetu Słowa Bożego. Ta rzeczywistość, posłuży także do odkrycia kolejnych funkcji kerygmatu. Na koniec zostanie zaprezentowana, szczególnie akcentowana przez włoskiego teologa, konsekwencja i owoc przyjęcia kerygmatu, jakim jest zaangażowanie w ewangelizację. Kto bowiem uwierzył w Zmartwychwstanie, spotkał osobiście Jezusa, ten nie może nie głosić Dobrej Nowiny.

Pierwszym owocem przepowiadania Zmartwychwstania, na jakie wskazuje o. Raniero, jest zrodzenie wiary w to wydarzenie, a przez nie, w Boga jako Jego autora. Jak twierdzi mediolański profesor „wiara w zmartwychwstanie rodzi się w obecności słowa, które je głosi”¹¹⁴¹. „Zmartwychwstał”, „powstał z martwych”, „umarły żyje”. Wiara w zmartwychwstanie jest udzielna w kontekście przepowiadania tego zbawczego wydarzenia. Doświadczają tego apostołowie w dniu Pięćdziesiąticy (Dz 2,41), jak również, w wielu momentach, św. Paweł. Nawet w obliczu pozornie nieudanego głoszenia na Areopagu (Dz 17,34). Staje się to również udziałem, każdego głosiciela Ewangelii. Obwieszczenie Zmartwychwstania Jezusa rodzi wiarę w to wydarzenie, stając się bramą do całkowicie nowej rzeczywistości.

Są jednak ludzie, którzy nie wierzą w Jezusa Zmartwychwstałego, ani w Ewangelię w ogóle. Niektórzy dlatego, że nigdy nie słyszeli Dobrej Nowiny, inni, ponieważ głoszone im treści ewangeliczne zostały zniekształcone. Bowiem moc przepowiadania Zmartwychwstania pochodzi z dwóch uzupełniających się świadectw. Zewnętrznego lub historycznego, które jest świadectwem tych, którzy spotkali Zmartwychwstałego oraz wewnętrznego, które pochodzi od Ducha i jest indywidualnym przekonywaniem, dokonującym się w dialogu Boga z człowiekiem. Jest ono niepowtarzalną, a także indywidualną łaską udzielaną konkretnemu słuchaczowi orędzia kerygmatu¹¹⁴². O mocy głoszenia Zmartwychwstania stanowi więc fakt, że wydarzyło się ono

¹¹⁴¹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 113-114.

¹¹⁴² Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 115.

naprawdę oraz, że urzeczywistnia się w trakcie proklamowania kerygmatu, w mocy Ducha Świętego. Jak stwierdza Cantalamessa, rzeczywistość zmartwychwstania ukazuje się w taki sposób, iż wręcz nie potrzebuje, aby jej dowodono¹¹⁴³. Jeżeli przepowiadanie nie jest objawianiem prawdy o Zmartwychwstaniu Jezusa i urzeczywistnianiem jej w mocy Ducha, wówczas zrozumiałym staje się brak wiary. Lecz jeśli warunki te zostają spełnione to można zapytać dlaczego są takie osoby, które odrzucają Dobrą Nowinę i nie dają posłuchu Ewangelii (por. Rz 10,16)? Zdaniem Cantalamessy wytłumaczenie znajduje się w rzeczywistości wolności i posłuszeństwa. Duch dialoguje z człowiekiem, przekonuje, ale nie zabiera wolności. Nie wszyscy odpowiadają pozytywnie na ofertę przyjęcia faktu Zmartwychwstania, a co się z tym wiąże, na oddanie Bogu należnego miejsca w ich życiu.

Cechą charakterystyczną każdego obdarowania udzielanego przez Boga w kerygmacie jest bycie propozycją. To znaczy, że nawet powstała pod wpływem przepowiadania wiara nie jest równoznaczna z aktem wiary, czyli odpowiedzią woli człowieka. Wiara zrodzona nie musi zostać przyjęta. Z jej przyjęciem wiąże się przyjęcie i uznanie Boga, jako sprawcy Zmartwychwstania. Kwestia dotyczy zatem gotowości oraz woli człowieka do przyjęcia objawiającego się w tym wydarzeniu Boga i uznania Jego prawa do bycia Bogiem w jego życiu. Innymi słowy „wiara zakłada podstawową wolę posłuszeństwa”¹¹⁴⁴. Ten krok wiary implikuje całosobowe nawrócenie (*metanoia*), które jest punktem decydującym. Cantalamessa zauważa, że można przyjąć fakt wydarzenia Zmartwychwstania, udokumentowany historycznie i potwierdzony świadectwami, a nawet uznać je za godne wiary i nie uwierzyć. Można też uznać przekonywanie Ducha o prawdzie tego wydarzenia, ale ze względu na pychę nie chcieć ustąpić miejsca Bogu lub ze względu na lenistwo nie podjąć próby przemiany swojego życia. Można też nie dostrzegać w nim żadnej chwały dla siebie i w związku z tym nie podporządkować się mu (por. J 5,44). Dlatego zarówno świadectwo zewnętrzne, jak i wewnętrzne dochodzi do punktu, w którym człowiek musi podjąć decyzję. Ogłoszona Dobra Nowina czeka na przyjęcie oraz posłuszeństwo ze strony człowieka. Wszakże, wiara sama w sobie jest posłuszeństwem (por. Rz 1,5)¹¹⁴⁵.

Podsumowując, owocem głoszenia Zmartwychwstania jest wzbudzenie i obdarowanie wiarą w Zmartwychwstanie, które jest łaską adresowaną, poprzez świadectwo zewnętrzne i wewnętrzne, do całego człowieka jako wolnej osoby. Dlatego, może zostać nieprzyjęta. Gdy jednak człowiek dokona aktu przyjęcia i posłuszeństwa, staje się ona początkiem udziału w nowej rzeczywistości. Intuicję tę potwierdza św. Augustyn, twierdząc, że przyjęcie głoszenia

¹¹⁴³ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 114.

¹¹⁴⁴ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 116.

¹¹⁴⁵ Por. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 116-117.

zmartwychwstania czyni człowieka chrześcijaninem. Bowiem wszyscy, nawet poganie, są przekonani, że Chrystus umarł, ale tylko chrześcijanie wierzą, że zmartwychwstał. Mówiąc inaczej, kto w to nie wierzy, nie jest chrześcijaninem¹¹⁴⁶. Wiara chrześcijan to zmartwychwstanie Chrystusa.

Pierwszy owoc głoszenia Zmartwychwstania staje się zarazem podstawą do doświadczenia kolejnego. Bowiem przyjęcie z wiarą zmartwychwstania, a także posłuszeństwo Bogu objawiającemu się w przepowiadaniu Ewangelii, pozwala uczestniczyć w owocach odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Wydarzenie rezurekcyjne, głoszone w kerygmacie, łączy w sobie zarówno wymiar negatywny, czyli owoce wysłużone w śmierci, jak również pozytywny, objawiony w zmartwychwstaniu, a jest nim otwarcie zupełnie nowej rzeczywistości. Zmartwychwstanie potwierdza pokonanie, w męce i na krzyżu, rzeczywistości śmierci z jej zniewalającą mocą oraz jej niewłaściwego przeżywania, a także szatana, zła, grzechu, przemocy, jak również potępienia, niepewności, wszelkiej niewoli, podziałów, wrogości i nienawiści. Jak stwierdza Cantalamessa „Zmartwychwstanie Jezusa jest ostatecznym i nieodwracalnym zwycięstwem nad śmiercią”¹¹⁴⁷. I jest jego najwyższym dowodem. W nim Bóg przypieczętował to, co jest owocem śmierci Jezusa. Wszystko te rzeczywistości definitywnie straciły władzę nad człowiekiem. Jak pisał św. Paweł: „zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień” (1 Kor 15,54-55).

Zmartwychwstanie jest otwarciem nowej rzeczywistości dla człowieka¹¹⁴⁸. Ta nowa rzeczywistość, wypływająca z wydarzenia rezurekcyjnego, jest udzielaniem bądź wlewaniem nowego życia i to życia Duchem¹¹⁴⁹. Jak komentuje to Cantalamessa: „Zmartwychwstanie jest konieczne dla zesłania Ducha Świętego, bo nie mógł On zstąpić, dopóki człowiek był pod panowaniem grzechu. To śmierć Chrystusa i Jego Zmartwychwstanie są unicestwieniem grzechu”¹¹⁵⁰. Dlatego w misterium paschalnym tkwi źródło przemiany i nowego porządku. Nic nie jest już takie samo po Zmartwychwstaniu Jezusa. Nowe życie polega na przyjęciu Ducha Świętego oraz wejściu pod Jego panowanie. Jest On wewnętrzną i osobową zasadą uzdalniającą człowieka do życia według łaski. Jest prawem Bożym umieszczonym w głębi jestestwa (por. Jr 31,33), darem nowego serca (por. Ez 36,26). Wraz z Duchem Świętym, Jezus udziela swego synowskiego życia, uzdalnia do życia dziecka Bożego, do bycia synem w Synu. Dalego też owoc

¹¹⁴⁶ Por. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 360.

¹¹⁴⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 51.

¹¹⁴⁸ To zagadnienie zostało już szczegółowo omówione w ramach charakterystyki pozytywnego aspektu zbawienia (punkt 3.1.3.2. tego rozdziału). W tym miejscu jest ono przywołane i pokrótce omówione jedynie ze względu na pełną charakterystykę owoców przyjęcia głoszenia zmartwychwstania Jezusa.

¹¹⁴⁹ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, Kraków 2013, s. 65.

¹¹⁵⁰ R. Cantalamessa, *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998, s. 45.

Zmartwychwstania nazywany jest przyjęciem życia Bożego lub ponownym narodzeniem.¹¹⁵¹ Duch udzielny człowiekowi prowadzi go do uświęcenia, przebóstwienia lub, innymi słowy, dokonuje chrystoformizacji, czyli kształtowania duchowego człowieka na podobieństwo Chrystusa. To są tożsame ze sobą procesy, których celem jest udział w boskiej naturze, czyli ostateczne zbawienie człowieka. Nowe życie zasadzające się na współpracy człowieka z Duchem rodzi miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (por, Ga 5,22-23). Trzeba również podkreślić inną jakość relacji nowego człowieka oraz wolność rozumianą już nie tylko, jako wyzwolenie, ale przestrzeń do dokonywania wolnych wyborów¹¹⁵². Na bazie wolności „od”, buduje się bowiem wolność „do”. Zasadą nowego życia jest, zdaniem Cantalamessa, wydarzenie Pięćdziesiątnicy, czyli nieustannego pozostawania w osobowej relacji z Duchem Świętym.¹¹⁵³

Warto zatem podkreślić, że rodzące się z głoszenia kerygmatu owoce zawsze są ze sobą wewnętrznie powiązane, tak samo jak śmierć i zmartwychwstanie wspólnie składają się na misterium paschalne. W taki sposób opisuje to Cantalamessa: „nie są to tylko dwie przeciwstawne rzeczywistości lub momenty, które się równoważą lub po prostu następują po sobie. Trzeba je traktować raczej jako ruch, przejście od jednego do drugiego. Jako coś intensywnego, ukazującego głęboki dynamizm zbawienia, pozwalający nam przejść ze śmierci do życia, od cierpienia do radości. Wielkanoc bardziej niż czymś dokonany, jest czymś dokonującym się, jest ruchem, którego nie da się zatrzymać. Ona zatem kieruje się na zmartwychwstanie, realizuje się i spełnia jedynie w zmartwychwstaniu. Pascha męki bez zmartwychwstania byłaby jak pytanie bez odpowiedzi, jak noc nie kończąca się brzaskiem poranka. Byłaby końcem, a nie początkiem wszystkiego”¹¹⁵⁴.

Trzecim owocem głoszenia wydarzenia Zmartwychwstania jest lepsze poznanie Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, a także wznoszenie na nowy poziom zrozumienia słowa wypowiedzianego przez Niego za życia¹¹⁵⁵. Potwierdza to ewangelista Jan: „gdy więc zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2,22). Dlatego dopiero z perspektywy Zmartwychwstania, słowa, czyny dokonywane przez Jezusa w czasie Jego działalności zyskują właściwą perspektywę. Nie można bowiem poznać i zrozumieć Osoby Jezusa, Jego życia i roszczeń, bez „blasku prawdy” wydarzenia rezurekcyjnego. Ono jest hermeneutycznym kluczem do Jego Osoby i

¹¹⁵¹ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 76.

¹¹⁵² Por. M. Brzeziński, „Spotkanie” Boga i człowieka w Chrystusie drogą do odkrycia tajemnicy osoby ludzkiej w personalistycznej myśli ks. Wincentego Granata, w: *Współczesny fenomen osoby*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 228.

¹¹⁵³ Zob. R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 196-200.

¹¹⁵⁴ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 46.

¹¹⁵⁵ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 60.

działalności¹¹⁵⁶. Sam Jezus był tego świadomy, dlatego ostrzegął obecnych na Taborze uczniów „«nie opowiadajcie nikomu o tym widzeniu, aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie»” (Mt 17,9). Dzieje się tak, ponieważ w Zmartwychwstaniu możliwe jest odkrycie boskiej tożsamości Jezusa i rozpoznanie w Nim obiecanego Mesjasza. To nadaje zupełnie inny, głębszy sens poprzednim wydarzeniom. Zmartwychwstanie, podobnie jak wydarzenie śmierci krzyżowej, ma charakter rewelacyjny. Jezus jest nie tylko człowiekiem, ale również Bogiem. Zaś to odkrycie, prowadzi do uznania autorytetu wypowiedzianych przez Niego słów. Nie są one już jedynie „mądrościowym lub prorockim pouczeniem, ale ukazują się tym, czym są naprawdę Słowem Bożym, czyli «słowami, które nie przemijają»”¹¹⁵⁷. Reasumując, głoszenie Zmartwychwstania może owocować lepszym zrozumieniem słów oraz działalności ziemskiej Jezusa, rozpoznanie w Nim Boga, a także przyjęciem boskiego autorytetu Jego słów.

W tym miejscu, można także spróbować spojrzeć na wymienione owoce jako swego rodzaju paradygmaty bądź modele. Ten zabieg pozwala na dokonanie głębszej analizy kerygmatu, poprzez odczytanie z tych „owoców-modeli” mniej znanych i nie tak oczywistych funkcji pierwszego orędzia. Po pierwsze, należy zauważyć, że rolą kerygmatu jest poznanie Jezusa, ale nie w znaczeniu zachwycenia, ogłoszenia i wprowadzenia w osobową z Nim relację, co jest jego podstawowym zadaniem, ale poprzez odczytanie Jego życia, czynów i słów zawartych w Ewangelii z perspektywy Zmartwychwstania. Przynosi to lepsze Jego poznanie i zrozumienie. Kerygmat daje właściwy klucz. Zobrazowaniem tej funkcji kerygmatu jest według o. Cantalamessa zdanie z Ewangelii św. Łukasza: „oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma” (Łk 24, 45). Kerygmat wprowadza w Boże rozumienie Słowa. Co więcej, lektura Ewangelii z perspektywy Zmartwychwstania i uznania bóstwa Jezusa uzdalnia do obiektywizowania swojego duchowego doświadczenia i do dalszego trwania oraz rozwijania tej zbawczej relacji. Nie zachodzi bowiem sprzeczność między Jezusem obecnym w mocy Ducha w kerygmacie, a Jezusem Ewangelii. Kerygmat przede wszystkim wprowadza w osobową relację z Bogiem, ale także w rezurekcyjne bądź kerygmatyczne rozumienie Pisma.

Wydaje się także, choć nie wynika to wprost z analizowanych tekstów włoskiego teologa, że funkcja kerygmatu wprowadzająca w osobową relację z Bogiem oraz w rozumienie Słowa Bożego i żywą jego lekturę, może być rozciągnięta na wprowadzenie w życie sakramentalne. Jeśli kerygmat sprawia żywą obecność Jezusa w Duchu Świętym i przynosi aktualizację dzieła zbawienia w subiektywnym doświadczeniu jednostki, to zdaje się być najlepszym przygotowaniem na kontynuowanie tej rzeczywistości w zobiektywizowanej przestrzeni

¹¹⁵⁶ Wydarzenie zmartwychwstania objawia prawdę o Osobie Jezusa, Boga i człowieka, jak również daje możliwość przyjęcia Go wiarą. W tym sensie jest kluczem. Należy jednak podkreślić, że to zrozumienie zmartwychwstania, a w konsekwencji poznanie Jezusa dokonuje się zawsze w Duchu Świętym. On jest osobową zasadą poznania Jezusa.

¹¹⁵⁷ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 60.

sakramentalnej. W tym przypadku również nie zachodzi sprzeczność między Jezusem działającym w kerygmacie, a działającym w sakramentach. W ten sposób, widąc jak zastosowanie „owocu-modelu” poszerza rozumienie funkcji introdukcyjnej kerygmatu na rzeczywistość sakramentalną.

Odkrycie w Jezusie Boga i czytanie Słowa Bożego z perspektywy Zmartwychwstania owocuje przyjęciem boskiego autorytetu tego Słowa i posłuszeństwem względem Niego. Warto jednak dodać, że innym wymiarem tego owocu, jest odczytywanie Biblii jako słów Boga bezpośrednio skierowanych do konkretnego człowieka. Skoro Chrystus Zmartwychwstał, i staje się obecny w kerygmacie i sakramentach Kościoła, może też jako żywy mówić do człowieka poprzez Słowo Boże. Mamy tu po raz kolejny zastosowanie „modelu-owocu” poszerzającego perspektywę. W tym sensie, mentalność kerygmaticzna przemienia podejście do Pisma Świętego. Umarł „za mnie”, zmartwychwstał dla „mojego” usprawiedliwienia. Dlatego lektura Pisma staje się żywym spotkaniem z Jezusem, który przemawia do „mojego” życia¹¹⁵⁸. Należy jednak pamiętać, że posłuszeństwo wobec Słowa Bożego i jego indywidualna lektura powinna dokonywać się w ramach Tradycji i zgodnie z wszelkimi regułami interpretacji podanymi przez Kościół Katolicki. Chroni to przed popełnieniem błędów zarówno w wymiarze dogmatycznym jak i praktycznym.

Kerygmat jest też łaską odkrycia głębszego sensu życia i historii człowieka. Można to odkryć poprzez analizę owego „owocu-modelu” i analogicznego zaaplikowania go do życia człowieka. Bowiem jak odczytanie życia Jezusa z perspektywy Zmartwychwstania przynosi lepszego Jego zrozumienie i poznanie, tak samo dzieje się z życiem człowieka. Odczytane w kontekście wydarzenia rezurekcyjnego nie jest już jedynie nic nieznaczącą, świecką historią, ale staje się historią świętą, historią zbawienia. Życie człowieka zyskuje głębszy wymiar. Indywidualizując to ogólne sformułowanie, należy stwierdzić, że głoszenie kerygmatu pozwala człowiekowi w świetle Zmartwychwstania inaczej spojrzeć na wydarzenia swojego życia. Bóg, obecny w trakcie głoszenia kerygmatu, może z najbardziej trudnych, bezsensownych i grzesznych sytuacji wyprowadzić dobro, sens i nadzieję. Może uczynić je częścią historii zbawienia tego człowieka. Czyni to możliwym odczytanie tych samych wydarzeń, ale już nie w ten sam sposób. Ponadto warto dodać, że pierwsze orędzie obwieszcza także usprawiedliwienie, dopełniając łaskę zrozumienia, również aspektem zbawienia. Dlatego można mówić także o redempcyjno-sperancyjnej roli kerygmatu.

Ostatnim owocem na jaki wskazuje włoski teolog, na podstawie analizy zwiastowania zmartwychwstania zapisanego na kartach Ewangelii Marka, jest zrodzenie do ewangelizacji. Orędzie „Jezus zmartwychwstał i żyje” po raz pierwszy w dziejach świata wypowiedział anioł

¹¹⁵⁸ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 123.

względem wieści, które przysły do grobu w poranek Wielkanocny. „«Nie bójcie się! Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; powstał, nie ma Go tu. Oto miejsce, gdzie Go złożyli. Lecz idźcie, powiedzcie Jego uczniom i Piotrowi: Idzie przed wami do Galilei, tam Go ujrzycie, jak wam powiedział»” (Mk 16, 6-7). Przekaz anioła to Dobra Nowina i kerygmat *sensu stricto*, Jezus ukrzyżowany żyje. Zawartą w Ewangelii św. Marka wypowiedź anioła można zasadniczo podzielić na trzy części: rozpoczynające przesłanie o pokoju, ogłoszenie Zmartwychwstania i pokazania potwierdzających to faktów, a także posłania do przekazywania tej wieści oraz informacji, gdzie można spotkać Jezusa. Relacja anioła, jako absolutnie wyjątkowa i pierwsza w dziejach Kościoła, staje się wzorem proklamowania Dobrej Nowiny. Jej sednem jest głoszenie Jezusa Chrystusa, który Zmartwychwstał i żyje oraz prowadzenie innych na spotkanie z Nim.

Jednak wypowiedź anioła, poza tym, że jest podstawowym modelem przepowiadania kerygmatu, zawiera w sobie jeszcze inną istotną informację. Po ogłoszeniu Dobrej Nowiny, anioł posyła wieści: „Idźcie i powiedzcie”¹¹⁵⁹. Głoszenie Zmartwychwstania rodzi świadków i ewangelizatorów. W tym przekazie zawarte jest zawsze posłanie „idź i powiedz to innym ludziom”. Tym, którzy jeszcze tego nie słyszeli, tym którzy nie znają radości, pokoju i daru nowego życia. Nie zatrzymuj Ewangelii dla siebie. To posłanie jest łaską, która przynagla do dzielenia się wieścią o Zmartwychwstaniu Jezusa. Apostołowie przed Sanhedrynem mówią wprost: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,20). Jest to wewnętrzne przynaglenie, swego rodzaju imperatyw. „Miłość Chrystusa przynagla nas” (2 Kor 5,14). Jednak deklaracja apostolska „bo my nie możemy nie głosić”, nie jest przymusem zabierającym wolność, ale przejawem miłości. „Na wieść o zmartwychwstaniu – pisze Cantalamessa – powinniśmy zawołać do samych siebie słowami Psalmu: «Zbudź się, duszo moja, zbudź, harfo i cytro! Chcę obudzić jutrzeńkę» (Ps 57,9)”¹¹⁶⁰. Streszczając, czwartym owocem głoszenia Zmartwychwstania jest zrodzenie do ewangelizacji, do posłania, aby świadczyć o tym, że Jezus żyje.

Do tej pory analizowanie owoców rodzących się z przepowiadania wydarzenia śmierci lub Zmartwychwstania Jezusa oparte było na schemacie „ucho-serce”, zaczerpniętym z listu św. Pawła. Wiara rodzi się ze słuchania (por. Rz 10,17). Jednak w przypadku owocu jakim jest zrodzenie do ewangelizacji i głoszenia kerygmatu, wydaje się, że schemat ten nie jest wystarczający. Dlatego Cantalamessa poszerza go o jeden element. „Do uszu człowieka dociera słowo «Zmartwychwstał!»; od uszy przechodzi ono do serca (...), gdzie łaska spotyka się z wolnością. W weselnym objęciu oblubienica oddaje wolność swemu Panu. I oto następuje trzeci moment: z serca słowo to wydobywa się na powierzchnię i na wargach, zamienia się w radosne

¹¹⁵⁹ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 40.

¹¹⁶⁰ R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 41.

świadczenie wiary”¹¹⁶¹. W przypadku tego owocu, pełną drogę jego powstawania opisuje schemat „ucho-serce-usta”.

Na koniec warto spojrzeć na omawiane zagadnienie z szerszej perspektywy. Głoszenie Zmartwychwstania prowadzi do zrodzenia nowych ewangelizatorów. Dlatego troska o głoszenie kerygmatu i radosne zwiastowanie Zmartwychwstania nie jest jedynie doraźną potrzebą w sytuacji kryzysu wiary lub braku ewangelizatorów czy powołań, ale powinna być długofalową oraz zaplanowaną strategią Kościoła w wymiarze lokalnym i powszechnym. Po raz kolejny uwidacznia się eklezjo- i wiarotwórcza rola kerygmatu. Zaprzestanie głoszenia Zmartwychwstania jest początkiem końca wiary chrześcijan i chrześcijaństwa w ogóle. W tej perspektywie jeszcze wymowniej brzmi wołanie św. Pawła „Biada mi gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16).

Podsumowując, wśród owoców głoszenia Zmartwychwstania włoski teolog wymienia wiarę w to nadprzyrodzone wydarzenie, którego w całości nie da się poznać i które przyjmuje się na podstawie przekonywania Ducha Świętego, działającego w kerygmacie. Jest to akt wiary w Jezusa jako Boga, przemieniający życie człowieka. Na jego podstawie otwiera się możliwość doświadczenia owoców zbawienia, zarówno w jego wymiarze negatywnym, jak i pozytywnym. Głoszenie kerygmatu prowadzi też do lepszego poznania życia Jezusa, odczytywanego z perspektywy wydarzenia rezurekcyjnego, ale także głębszego zrozumienia swojego życia. Ponadto, proklamowanie Jezusa Zmartwychwstałego uzdalnia i posyła do ewangelizacji.

Wiara rodząca się z głoszenia Zmartwychwstania jest wolna, osobowa, przemieniająca, uzdalniająca i zbawiająca. Kerygmat wprowadza bowiem w relację z Bogiem, który szanuje wolność człowieka, proponuje, obdarowuje, udziela łaski, ale nigdy nie zniewala. Wychodzi z inicjatywą wobec człowieka, ale zawsze oczekuje Jego odpowiedzi. Przepowiadanie Zmartwychwstania prowadzi do lepszego poznania i odkrycia tożsamości Jezusa, a przez to do wiary w Niego jako Boga, który pokonuje śmierć swoją własną mocą. Wzbudza to wiarę, że dla Boga i w Bogu wszystko jest możliwe. Wiara chrześcijan to zmartwychwstanie Chrystusa. Kerygmat wprowadza więc w relację wiary z Jezusem Bogiem Wszechmogącym i Zwycięzcą, który owocami swego tryumfu paschalnego dzieli się z człowiekiem. Na tej podstawie w głoszeniu kerygmatu następuje wyprowadzenie ze śmierci i niewoli ku wolności (por. Ga 5,1) oraz udzielenie człowiekowi łaski nowego życia, jakiego pragnienie dla niego Bóg. Jest to zrodzenie z Ducha Świętego, który rozpoczyna proces przemiany i upodabniania człowieka do Jezusa Chrystusa. Jest drogą do zrealizowania się Bożego planu miłości oraz zbawienia przy osobowej współpracy człowieka. Wiara w Jezusa Boga i wejście w relację z Duchem Świętym ukierunkowuje człowieka na cel wieczny. Głoszenie kerygmatu ma więc wymiar

¹¹⁶¹ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 118.

pneumatologiczny, soteriologiczny i eschatologiczny. Ponadto, głoszenie pierwszego orędzia przynosi w życiu konkretnego człowieka wypełnienie obietnic prorockich (Ez 36,26; Jr 31,33) oraz aktualizuje Pięćdziesiątnicy. W ten sposób ukazując wierność Boga oraz skuteczność i moc Jego Słowa. Na koniec, uzdalnia do dzielenia się wiarą w Zmartwychwstanie z innymi. Ewangelizacja jest owocem przyjęcia kerygmatu, ale jest także wyznaniem wiary. Kto spotkał Jezusa i Jemu naprawdę wierzy, ten głosi Dobrą Nowinę.

Celem tego rozdziału była eksplikacja teologiczna treści głoszonych w kerygmacie oraz ukazanie ich przełożenia pastoralnego. Zagadnienie to opisano na dwa sposoby, analizując główne przesłanie kerygmatu, czyli rzeczywistość zbawienia dokonanego przez Boga dla człowieka, a także dwa wydarzenia misterium paschalnego, a więc śmierci i zmartwychwstania Jezusa jako konstytutywne dla rzeczywistości soteriologicznej. Oba ujęcia wzajemnie się uzupełniają przynosząc lepsze zrozumienie teologiczno-duchowe przesłania proklamowanego w pierwszym orędziu.

Dla określenia łaski zbawienia, urzeczywistniającej się czasie głoszenia kerygmatu, używa się w teologii wielu pojęć. Z tego też względu w rozdziale dokonano wyjaśnienia najważniejszych z nich i wskazano, że odkupienie to dzieło wyzwolenia człowieka dokonane obiektywnie przez Jezusa Chrystusa, domagające się przyjęcia ze strony człowieka. Jest to łaska wolności oraz pojednania, umożliwiającego powrót człowieka do Boga, a także rozpoczęcie nowego życia. Usprawiedliwienie jest łaską udoskonalającą, prowadzącą nowe stworzenie. Jawi się ono jako konsekwencja odkupienia i łaska wzrastania ku świętości. Natomiast zbawienie to spełnienie osobowe człowieka, łaska uczestnictwa w naturze Bożej oraz pełne zjednoczenie światów osobowych. To bycie człowieka w Bogu na zawsze.

Warto zaakcentować trzy najważniejsze implikacje przeprowadzonej analizy. Po pierwsze, próbując uporządkować pojęcia, a przede wszystkim rzeczywistości, które one opisują, w kolejności ich objawiania się w życiu człowieka należy zauważyć, że odkupienie jest pierwszym krokiem, darem nowego życia i przywrócenia wolności, po którym następuje usprawiedliwienie jako proces dojrzewania duchowego we współpracy z łaską Bożą. Natomiast zbawienie jest punktem dojścia, ostatecznym i eschatologicznym spełnieniem bytu ludzkiego. Po drugie, dokonana analiza ukazała, że znaczenie semantyczne pojęcia zbawienie jest najszersze a swym zakresem obejmuje zarówno rzeczywistość odkupienia, jak i usprawiedliwienia, mogąc stanowić ich synonimy. W takiej sytuacji głoszoną w kerygmacie Dobrą Nowinę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie należy rozumieć raczej jako proklamowanie rzeczywistości oraz łaski

odkupienia. Jej przyjęcie, dokonujące się w czasie ewangelizacji, staje się początkiem nowego życia i otwarciem na łaskę usprawiedliwienia, zmierzającą ostatecznie do pełni zbawienia. Dlatego, mówiąc o zbawieniu urzeczywistniającym się w kerygmacie, używa się tego pojęcia w jego szerokim znaczeniu. Po trzecie, analiza ukazała, iż w ramach rzeczywistości soteriologicznej daje się zauważyć i bliżej scharakteryzować dwie grupy: jedna wiąże się z uwolnieniem, zniszczeniem i pokonaniem tego, co degradowało osobę ludzką (jest to aspekt negatywny zbawienia, utożsamiany z łaską odkupienia), natomiast drugą można opisać jako obdarowanie, nową jakość i swego rodzaju „ulepszenie” egzystencji człowieka, dokonujące się za sprawą Ducha Świętego (jest to aspekt pozytywny zbawienia, identyfikowany z łaską usprawiedliwienia).

Przechodząc do drugiego sposobu eksplikacji treści teologicznych kerygmatu należy przypomnieć, że najprostszy schemat jego głoszenia składa się, zdaniem włoskiego teologa, z proklamowania dwóch faktów chrystologicznych, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W obu akcentuje ich realizm oraz historyczność. Jednak, poza nimi, wydarzenia te są nośnikami niezmiernie dużej ilości treści teologicznych i duchowych. Są wręcz misteriami wiary, które należy kontemplować, w których stale można odkrywać kolejne poziomy, a także dostrzegać nowe aspekty. Ojciec Cantalamessa swą analizę ogranicza jedynie do kilku najbardziej podstawowych. W pierwszej kolejności podkreśla, że motywacją wydarzeń paschalnych była miłość Boża, i tylko ona. Nie przymus, konieczność, a tym bardziej nie grzech człowieka, ale postawa całkowitego, ustawicznego oraz osobowego daru z siebie. Ów proegzystencjalny rys wydarzeń paschalnych zawarty jest także w kerygmatach sformułowanych „za nas” i „dla nas”. Co więcej, w wydarzeniach śmierci i zmartwychwstania dostrzega wymiar trynitarny, a także ukazuje osobowe zaangażowanie zarówno Boga Ojca, jak i Ducha Świętego. Natomiast na przykładzie cierpienia Jezusa, w poszczególnych momentach drogi krzyżowej, wykazuje jego zbawcze znaczenie oraz uniwersalizm. Jezus wziął na siebie oraz przeżył w swej Osobie cały grzech, ból jak również cierpienie wszystkich czasów. Wziął i zwyciężył. Dlatego wydarzenia paschalne mają przede wszystkim wymiar soteriologiczny (z całym jego bogactwem negatywnego i pozytywnego aspektu). Zawarty w nich jest także wymiar egzystencjalny. Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć człowiekowi (por. Hbr 4,15). Wydarzenia męki i śmierci nie objawiają jedynie solidarności Jezusa z człowiekiem, ale Jego osobowe zaangażowanie oraz współcierpienie. Co więcej, Jezus doświadczony w sobie cierpienia, bólu, a także pokonawszy je uzdolnił człowieka do przyjęcia oraz przeżycia ich duchu paschalnym. Na koniec, należy także podkreślić aspekt eschatologiczny, wypływający z samego faktu zmartwychwstania Jezusa oraz prezentacji tego wydarzenia jako obietnicy i zapowiedzi zmartwychwstania wszystkich ludzi.

Analiza teologiczna wydarzeń śmierci i zmartwychwstania Jezusa prowadzi do lepszego zrozumienia tych wydarzeń, ich doniosłości, znaczenia oraz wpływu na życie ludzi. Dlatego z odkryciem tych rzeczywistości, a jeszcze bardziej z ich osobistym przeżyciem, nieodłącznie wiąże się wezwanie do ich głoszenia. Zwiastowanie kerygmatu urzeczywistnia, a także daje dostęp w Duchu Świętym do tych wydarzeń oraz łaski zbawienia. A wiara rodząca się ze słuchania Dobrej Nowiny o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa ma charakter osobowy, żywy, świadomy, uwalniający, przemieniający i ukierunkowany na życie wieczne. Tak ukształtowana jest relacją z Bogiem, który żyje dla człowieka, jest z przy nim w każdym wydarzeniu jego życia. Jest relacją z Tym, który odkupił, usprawiedliwia oraz pragnie zbawienia człowieka (por. 1 Tm 2,4). Poznawanie teologicznych treści kerygmatu, a później głoszenie ich wzbudzające wiarę jest łaską, powołaniem i służbą.

Podsumowując cały ten rozdział można stwierdzić, że głoszone w pierwszym zwiastowaniu Ewangelii wydarzenia zbawcze znajdują swoje głębokie uzasadnienie i rozwinięcie dogmatyczne oraz konkretne przełożenie praktyczne. Orędzie kerygmatu nie jest oderwanym od teologii czy nauczania, przepowiadaniem ukierunkowanym na emocje i dobre samopoczucie, ani też suchą doktryną, nieprzystającą w żaden sposób do życia człowieka. Kerygmat jest nośnikiem treści zbawczych, które jako rodzące do prawdziwego życia w pełni zawsze są symbiozą wymiaru dogmatycznego i pastoralnego.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej dysertacji było zaprezentowanie teologii kerygmatu w ujęciu o. Raniero Cantalamessa. Tytuł rozprawy nie pozostawiał wątpliwości, że refleksja ta miała podążać dwutorowo, aby integralnie ukazać zarówno wymiar dogmatyczny, jak i pastoralny pierwszego orędzia. Takie ujęcie oraz styl i metoda refleksji teologicznej, dokonanej przez włoskiego profesora, bez wątpienia wpisuje się (o czym można się było wielokrotnie przekonać), w postulaty teologii pozostającej na usługach wiary, bliskiej i zrozumiałej dla ludzi. Przeprowadzona analiza myśli kerygmatycznej, obecnej w niemal wszystkich pracach włoskiego kaznodziei, pozwoliła na wyodrębnienie trzech głównych bloków tematycznych. Pierwszy koncentruje się na rozumieniu tego orędzia na przestrzeni wieków, jego ewolucji i zastosowania, kolejny dotyczy roli kerygmatu we współczesnym świecie, a ostatni teologicznej zawartości treści zwiastowanych w tym orędziu.

Całość rozprawy opracowana jest zgodnie z przyjętą metodą, którą o. Raniero Cantalamessa wyprowadza z orędzia kerygmatu. Ważny w niej jest dogmatyczno-pastoralny oraz historiozawczny namysł nad analizowaną rzeczywistością. Ukazywanie prymatu łaski, dowartościowanie przepowiadania jako źródła teologicznego i formy uprawiania teologii, a także ukierunkowanie całej działalności na cel, jakim jest osobowe spotkanie człowieka z Bogiem. W związku z tym, towarzyszyć jej będzie także rys personalistyczny oraz kreślenie egzystencjalnych implikacji, dotyczących życia ludzkiego. Ponadto, zgodnie z najbardziej podstawową metodą dogmatyczną, korzystano w niniejszej pracy ze źródeł wedle porządku ich ważności: Pismo Święte, teksty liturgiczne, dokumenty soborów, Magisterium Kościoła, pisma Ojców Kościoła oraz historii Kościoła. Jednocześnie uwzględniono inspiracje wpływające z doświadczenia świętych, wspólnot, nauczania teologów, literatury i sztuki, by ostatecznie móc zaproponować wnioski praktyczne odnoszące się do życia ludzi wierzących.

Nie można też nie zauważyć, że doświadczenie przemiany jakiej doświadczył włoski teolog, związanej z chrztem w Duchu Świętym i osobistym nawróceniem, miało ogromne znaczenie na jego życie oraz tworzoną przez niego teologię. Od tej pory poza wiedzą akademicką spory wpływ na jego twórczość miało także osobiste doświadczenie duchowe, a także poświęcenie się misji głoszenia Dobrej Nowiny. Ów przełom dostrzegalny jest w jego dorobku. Do roku 1977 zdecydowana większość wydawanych przez niego publikacji miała charakter ściśle naukowy. Natomiast po tym roku coraz liczniejsze są prace o charakterze teologiczno-pastoralnym. Wraz z przełomem duchowym zmianie ulegli również odbiorcy, którymi od tamtej pory są głównie słuchacze jego kazań i rekolekcji. Stąd prezentowane treści, choć wyrastają z bogactwa wiedzy teologicznej, w swej formie przyjmują postać prostego

wywodu zrozumiałego dla przeciętnego słuchacza. Należy także zwrócić uwagę, że w centrum zainteresowania włoskiego teologa, od tamtego momentu, stoi Osoba Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego oraz kerygmat. Ten ostatni rozumiany jest przez niego jako rzeczywistość głoszenia Dobrej Nowiny, ale także jako styl bądź metoda prezentacji zagadnień, uprawiania i rozumienia teologii, a także ogólnie jako sposób myślenia.

Kerygmat jest bowiem pierwotnym ziarnem, z którego wyrasta cała reszta teologii, rozwija się i poszerza, tworząc ogromną budowlę doktrynalną. Jak ślad okrętu na morzu, który bierze początek w niepozornym dziobie statku, tak również kerygmat jest niepozornym początkiem wiary i teologii. To centralny załączek oraz istota przepowiadania. Ma swoją określoną treść jak również formę. Oprócz tego może być on traktowany jako swego rodzaju paradygmat, a więc sposób postrzegania i przeżywania danej rzeczywistości. A taką właściwością bez wątpienia charakteryzuje się teologia włoskiego kapucyna. Kerygmat to dla niego sposób myślenia, kształtujący jego życie, refleksję naukową, posługę, odniesienie do Boga i ludzi. Jest to niezwykle ważne, gdyż poszerza perspektywę pojmowania kerygmatu, a także potwierdza oraz ukazuje, że orędzie to faktycznie jest tym, które ma moc wszystkim kierować, wszystko kształtować, czy przenikać, jeśli się je przyjmie i pozwoli się mu działać.

Mając to wszystko na uwadze należy odpowiedzieć na pytanie czy i na ile teologia ojca Raniero Cantalamessy dotycząca kerygmatu jest twórcza oraz wnosi coś do istniejącego stanu badań. Problem ten wydaje się złożony, gdyż zagadnienia poruszane w ramach jego twórczości często podejmują tematy dobrze znane i wielokrotnie opracowywane w teologii. Z drugiej strony są to zawsze ujęcia innowacyjne, pogłębione, a także znacznie wychodzące poza klasyczne schematy. Powinno się również uwzględnić fakt, że od ponad trzydziestu lat większość jego dzieł traktujących o kerygmacie i nie tylko, to spisane homilie czy konferencje, cechujące się prostym językiem, nie zawsze koncentrujące się na najdrobniejszych precyzacjach dogmatycznych, a przede wszystkim nie zawierające całościowego opracowania analizowanych kwestii. Ponadto, praca nad dorobkiem włoskiego teologa i próba ujęcia jego myśli teologicznej wymaga wydobywania poszczególnych przesłanek z wielu źródeł oraz zestawiania ich ze sobą, przekładania na język teologii rozbudowanych narracji homiletycznych czy kaznodziejskich zabiegów, a także dokonywanie niezbędnej syntezy i jej zaprezentowanie. Biorąc to wszystko pod uwagę, najlepszą odpowiedzią zdaje się wskazanie najbardziej wartościowych i cennych wskazań dotyczących kerygmatu, jakie odnaleźć można w pracach włoskiego teologa.

Pierwszym wkładem o. Cantalamessy, na jaki warto zwrócić uwagę, jest ukazanie procesu przemiany kerygmatu na przestrzeni wieków. Od centralnego załączka wiary oraz przepowiadania stwórczego do utożsamienia go z teologią, nauczaniem Kościoła i każdą inną formą przepowiadania. W wyniku tego procesu osłabła jego rola i znaczenie, a także

alternatywność względem innych form prezentowania wiary. Wartymi podjęcia na kanwie tej refleksji są dwa spostrzeżenia Cantalamessy. Po pierwsze zauważa on, że rozmycie kerygmatu wpłynęło na zanik w chrześcijaństwie znaków towarzyszących pierwszemu zwiastowaniu Ewangelii oraz mocy przekonywania towarzyszącej ogłaszaniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Po drugie, w związku z negatywną ewolucją znaczenia kerygmatu wielu ludzi nigdy nie usłyszało Dobrej Nowiny w sposób prowadzący do żywej i zbawczej relacji z Bogiem. Wielu zna fakty dotyczące chrześcijaństwa, Biblii czy Jezusa, ale nigdy nie spotkało Go osobiście. W związku z tym, Cantalamessa optuje za powrotem do pierwotnego i ścisłego rozumienia kerygmatu, a także postawienia go w centrum działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Jego zdaniem głoszenie kerygmatu powinno zajmować wręcz honorowe miejsce w najważniejszych momentach ludzkiego życia. Zwłaszcza w sytuacji, gdy większość ludzi nie przeszła okresu katechumenatu lub pierwszej ewangelizacji, a także w kontekście nieustannie zwiększającej się liczby osób ochrzczonych, ale nie praktykujących. Ten kierunek wydaje się niezwykle trafną intuicją w kontekście wyzwań współczesnego świata.

Godną odnotowania jest także charakterystyka czterech fal ewangelizacyjnych przeprowadzona przez włoskiego teologa dla ukazania kiedy i w jakich okolicznościach należy powrócić do pierwotnego głoszenia wiary, czyli samej istoty Ewangelii. Analiza tego zagadnienia w historii Kościoła przyniosła odkrycie zależności oraz wykazała, że to kontekst świata jak również pojawienie się w nim szczególnych okoliczności (odkrycie nowego świata, negacji transcendencji, czy wzrost pogańskich praktyk), a zwłaszcza zwiększającej się liczby ludzi niewierzących, nieznających Chrystusa, czy odchodzących od wiary, wpływał na szczególne ożywienie ewangelizacyjne i powtórne zwiastowanie kerygmatu. Jest to niezwykle istotne spostrzeżenie, gdyż obliguje do nieustannego czytania znaków czasu, analizy świata i procesów w nim zachodzących. Domaga się rozeznawania sytuacji w jakiej znajduje się człowiek każdej epoki. To on jest drogą Kościoła, na której raz należy posiać ziarno kerygmatu, a raz uprawiać je przy pomocy katechezy i pogłębionej formacji.

Poza ukazaniem zależności istniejącej pomiędzy zmieniającym się kontekstem świata, w którym żyje człowiek, a powrotem do głoszenia kerygmatu w sensie ścisłym, o. Raniero odkrywa jeszcze jedną korelację. Przeprowadzona analiza wykazała, że również wybór keryksa związany jest z uwarunkowaniami świata, w którym ma on głosić pierwsze orędzie. Wybór ten związany jest ze szczególnymi cechami głoszącego i jego świadectwem, uwiarygadniającym przesłanie Ewangelii w świecie, w którym przyszło mu żyć. Z przeprowadzonej analizy o. Cantalamessy wynika, że to osoby świeckie są szczególnie wezwane do głoszenia kerygmatu we współczesnym świecie. To one mają być protagonistami nowej ewangelizacji. Pogłębiając to niezwykle cenne spostrzeżenie, dla którego poparcie znajduje on w nauczaniu soboru

Watykańskiego II i *Magisterium Ecclesiae*, włoski teolog wskazuje na pilną potrzebę odkrycia roli oraz znaczenia świeckich, ich powołania, obdarowania, a także stworzenia im możliwości zaangażowania się, a także wzięcia odpowiedzialności. Laikat nie ma być jedynie biernym odbiorcą, ale aktywnym podmiotem. Jego rola ma polegać na zwiastowaniu Ewangelii nie tylko świadectwem życia, ale również poprzez przepowiadanie kerygmatu. Z tym postulatem wiąże się konieczność zaangażowania na rzecz przygotowania osób świeckich do zwiastowania Ewangelii.

Warta uwagi jest również kwestia kerygmatycznego zwiastowania kerygmatu. Wskazane przez włoskiego teologa paradygmaty „Jezus Panem”, „w Duchu Świętym” oraz bycia świadkiem nie są zamkniętym katalogiem postaw i predyspozycji keryksa. W rzeczywistości konieczne wydaje się dokonanie głębszego namysłu nad zagadnieniem kerygmatu jako szkoły dla głosicieli pierwszego orędzia. Formacja ta, podobnie jak sam kerygmat, miałaby rys dogmatyczny, a więc uwzględniałaby wymiar intelektualny przygotowania, a także pastoralny, wyrażający się w praktyce i podejmowanej pracy nad sobą oraz koniecznym rozwoju duchowym. Rozwinięcia domagają się również same paradygmaty, bowiem nawet najpełniej opracowany, opierający się na panowaniu Jezusa zawiera jedynie propozycje kilku kroków formacyjnych. To zagadnienie poruszone przez włoskiego teologa wydaje się niezwykle cenne i możliwe do rozwinięcia.

Nader pouczające jest ukazanie przez włoskiego kaznodzieję, iż orędzie kerygmatu można zaaplikować do różnych sytuacji i kontekstów. Sprawdza się w tym przypadku porównanie go do lemiesza, punktu oparcia, czy ziarna. Bowiem w każdym środowisku moc tego Słowa jest w stanie wcielić się, objawić prawdę Bożą oraz zaprosić do decyzji przemieniającej życie. Kerygmat jest Bożą mową i Bożą odpowiedzią na niewiarę, wszelką bezbożność, negację transcendencji, czy grzech. Ma on być głoszony pośrodku tych rzeczywistości jako konkretna propozycja uwolnienia oraz przemiany. Dlatego godne podjęcia jest wskazane przez Cantalamessę nabywanie umiejętności ogłaszania tego orędzia, właściwie dostosowanego, zinkulturowanego oraz zaaplikowanego do konkretnego wyzwania czy problemu. Wymaga ona dużej wiedzy, przygotowania, poznania danej rzeczywistości, ale także otwartości na natchnienia i prowadzenie Boga w czasie ewangelizacji. Nie może być, w żadnym wypadku, ogłaszaniem kerygmatu na siłę, za wszelką cenę. Ma być apelem do wolności i objawieniem prawdy umiejętnie zaprezentowanej w odniesieniu do danego problemu.

Również namysł nad rzeczywistością zagrożeń kerygmatu wydaje się niezwykle żywotny. Dlatego, że choć jest obecny w literaturze, to jednak w zdecydowanej większości sprowadza się do wskazania zagrożeń pastoralnych. Najczęściej omawiane jest rozwodnienie kerygmatu, wynikające z połączenia go z katechezą lub nasycenie pouczeniami moralnymi. Nie występuje jednak refleksja nad kwestiami dogmatycznymi, co nierzadko wpływa na redukcyjne

pojmowanie kerygmatu, a także sprowadzanie go wyłącznie do kwestii pastoralnych. Dlatego równowaga w podejściu oraz prezentacji czynników deformujących pierwsze orędzie należy do znaczących i zdecydowanie wartych kontynuacji w refleksji nad rzeczywistością pierwszego orędzia.

Znacząca jest także precyzacja, jakiej dokonał włoski teolog w opisie rzeczywistości soteriologicznej. Należy przyznać, że nie jest ona nowa, jeśli chodzi o materię, ponieważ są to kwestie obecne w literaturze teologicznej, ale innowacyjne wydaje się przyporządkowanie jej oraz odniesienie do zagadnienia kerygmatu. W sposób szczególny warto zwrócić uwagę na dwa aspekty. Po pierwsze, wyjaśnienie jak należy rozumieć zbawienie, które jest treścią pierwszego orędzia, a więc opisowe zdefiniowanie jaka łaska urzeczywistnia się w trakcie proklamowania śmierci i zmartwychwstania Jezusa – dokonane na podstawie analizy rzeczywistości odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia oraz ich historiozbawczej dynamiki. Po drugie, niezwykle wartościowe jest zaprezentowanie przez włoskiego teologa podziału na aspekt negatywny i pozytywny zbawienia. Z jednej strony przypisując poszczególne skutki do ekonomii wydarzenia śmierci, a drugie do wydarzenia zmartwychwstania, a z drugiej ukazując ich wzajemne przenikanie się oraz przynależność do Osoby Jezusa Chrystusa. Owo rozróżnienie zbawczych konsekwencji jest uzasadnione, a także potrzebne ze względu na wymiar pastoralny. Natomiast synteza personalna jawi się jako zabezpieczenie, aby nie dzielić Jezusa Chrystusa, wchodząc w nazbyt scholastyczne dywagacje.

Na kanwie rozważań na temat aspektu negatywnego i pozytywnego dostrzec można u o. Cantalamessy także niezwykłą umiejętność przekładania analizowanych zagadnień teologicznych na wymiar praktyczny. Droga grzesznika do wolności w pięciu krokach (przy negatywnym aspekcie zbawienia) oraz wejście w doświadczenie nowego życia opisane za pomocą dwóch konkretnych decyzji wiary (przy pozytywnym aspekcie zbawienia) jest próbą praktycznego poprowadzenia człowieka treściami zawartymi w dogmatach. Wszak duchowość powinna wynikać z dogmatu i być jego interioryzacją. Takie podejście jest również zgodne z przyjętym przez Cantalamessę założeniem, żeby prowadzić ludzi na osobowe spotkanie z Bogiem. A teologia, łącząc wymiar teoretyczny i praktyczny, była introdukcją w rzeczywistość łaski i zbawienia.

Oryginalna oraz warta podjęcia jest także metoda stosowana przez Cantalamessę polegająca na wyrażaniu treści teologicznych za pomocą obrazów, porównań i symboli. Włoski teolog, podążając za św. Augustynem, przyjmuje za swoje stwierdzenie, że wszystko co sugerują symbole bardziej porusza i rozpala serce od samej prawdy przedstawionej jedynie w wywodzie teoretycznym. Co więcej, ludzka wrażliwość z trudem się rozpala, jeśli pozostaje związana wyłącznie z rzeczywistościami abstrakcyjnymi. Gdy jednak zostanie skierowana ku symbolom

zaczepniętym ze świata materialnego i przeniesiona na płaszczyznę rzeczywistości duchowych, które te symbole oznaczają, bardziej się angażuje, a także jest skłonna do podejmowania decyzji wiary. Dlatego stosowanie przez o. Raniero obrazów i porównań ma podwójną rolę: poruszyć serca, zapaść w pamięci, ułatwić spotkanie z łaską, a także wyrazić to, czego często w omawianiu zagadnień teologicznych bez pewnego spłycenia czy redukcji nie da się wyrazić za pomocą precyzyjnych ujęć czy terminów. Ta teologiczna umiejętność, wypływająca ze znajomości myśli patrystycznej pełnej porównań, metafor i alegorii, wydaje się niezwykle wartościowa dla teologii XXI wieku, chcącej utrzymać kontakt z człowiekiem żyjącym w świecie obrazów, emotikonek, gifów, czy Internetu.

Na koniec warto zaakcentować ukazanie przez o. Cantalamessę głębi wydarzeń głoszonych w kerygmacie. Jego studium wydarzeń męki i śmierci, a także zmartwychwstania Jezusa nie ograniczało się jedynie do samych informacji czy definicji, ale było raczej próbą ukazania ich jako żywej rzeczywistości, stale dziejącej się oraz możliwej do osobowej recepcji, a nawet wnikięcia czy zjednoczenia z nią. Było to studium nad misterium samego Boga, który zechciał się człowiekowi objawić. Dlatego wydarzenia te nie były tylko prezentowane, ale same przyciągały i angażowały człowieka. Taki efekt był możliwy dzięki umiejętnemu połączeniu wiedzy teologicznej, przekazów biblijnych, patrystycznych, mistycznych, a także świadectwom świętych oraz wielu osobistym dopowiedzeniom włoskiego teologa. Przede wszystkim jednak na bazie tej wieloaspektowej metody budowała łaska, która była wprost proporcjonalna do modlitwy i osobistej świętości piszącego autora. Ten wymiar pozostaje zawsze wielkim wyzwaniem dla każdego teologa. Dokonane pogłębienie treści głoszonych w kerygmacie miało służyć daniu pewnego oglądu keryksom, aby nie byli jedynie powtarzającymi formuły, ale „pochłoniętymi” przez rzeczywistość, którą przepowiadają. Miało również na celu ukazanie, iż treści kerygmatu są niewyczerpanymi źródłami inspiracji do głoszenia.

Podsumowując, można stwierdzić, że włoski teolog jest jednym z niewielu współczesnych teologów podejmujących refleksję nad zagadnieniem kerygmatu. Co prawda nie zaprezentował on systematycznego opracowania w tej materii, jednak poprzez całokształt refleksji teoretycznych, jak i szeroką działalność duszpasterską oraz homiletyczną, w której poruszał ten temat, udało mu się upowszechnić to zagadnienie. Świadectwem potwierdzającym tę opinię jest niesłabnąca na całym świecie popularność dzieł o tematyce kerygmatu oraz ewangelizacji jego autorstwa, a także pierwsze pojawiające się próby naukowego i systematycznego opracowania jego dorobku przez teologów. To wszystko razem pozwala stwierdzić, że można uznać dorobek jak i twórczość o. Cantalamessy jako wnoszący wiele cennych, godnych podjęcia intuicji oraz rozwijający istniejący stan badań nad kerygmatem.

Ponadto osoba, a także posługa włoskiego teologa i kaznodziei jest wzorcowym przykładem namysłu nad rzeczywistością kerygmatu oraz jego głoszenia.

Temat niniejszej rozprawy został gruntownie przebadany oraz przedstawiony zgodnie z analizą źródeł, logiką kerygmatu i metodą zwiastowania pierwszego orędzia przez o. Cantalamessę. Jako taki stanowi integralne ujęcie tego zagadnienia. Na koniec warto jednak wskazać co najmniej trzy możliwe perspektywy dalszych badań wiążących się z zagadnieniem kerygmatu w oparciu o dorobek teologiczny włoskiego kapucyna. Nie ulega wątpliwości, że komplementarnym uzupełnieniem niniejszej pracy byłoby dogmatyczno-pastoralne studium dotyczące osoby keryksa. Przeprowadzona przy okazji tej rozprawy analiza źródeł wykazała, że temu zagadnieniu włoski teolog poświęca równie wiele miejsca, co kwestii kerygmatu. Po drugie, istotne byłoby systematyczne opracowanie chrystologii o. Cantalamessy, analogicznie do istniejącego już studium pneumatologii o. Wita Chlondowskiego. Wydaje się ono niezbędne, aby podobnie jak w przypadku niniejszej dysertacji ukazać ortodoksyjną naukę chrystologiczną w kontekście współczesnego świata oraz wydobyć szczególną kreację i rys chrystologiczny kreślony przez o. Raniero. Wartym ukazania było by także przełożenie pastoralne tego dogmatu oraz jego aktualności w dobie nowej ewangelizacji. Warto również zająć się tematem Chrystusa kerygmatycznego. Trzecim kierunkiem badawczym, pośrednio związanym z niniejszym studium, mogłaby być teologiczna refleksja dotycząca relacji kerygmatu, sakramentów oraz liturgii. Funkcjonujące określenie „od kerygmatu do dogmatu”, można by przekształcić na zwrot „od kerygmatu do sakramentów i liturgii”. W związku z tym ciekawym zagadnieniem byłoby ukazanie, jak liturgia oraz sakramenty wyrastają z rzeczywistości kerygmatu (refleksja historyczno-teologiczna), oraz jaką rolę odgrywa kerygmat w doprowadzeniu do życia sakramentalnego i zaangażowania liturgicznego, a także jaki jest jego wpływ na przeżywanie tych rzeczywistości (aspekt pastoralny). Tematy te, mimo, że interesujące i godne rozwinięcia, znacznie przekraczają ramy tej dysertacji.

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Pismo Święte

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000⁴.

E Dio disse... La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali, Milano 1999.

Nuovo Testamento. Via verità e vita. Versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Milano 2013.

1.2. Nauczanie Kościoła i teksty liturgiczne

Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej "Sacrosanctum Concilium"*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48-78.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele "Lumen gentium"*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-166.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350-363.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes"*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.

Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele "Christus Dominus"*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 236-258.

Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich "Apostolicam actuositatem"*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 377-401.

Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła "Ad gentes divinitus"*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 433-471.

Paweł VI, *Adhortacja apostołska Evangelii nuntiandi*, Wrocław 2001.

Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et vivificantem*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 179-228.

Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 333-392.

Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 399-446.

Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 453-526.

- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 675-738.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 19-62.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 167-216.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 221-294.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 327-418.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Africa*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 425-490.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in America*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 667-726.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Oceania*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 801-850.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 859-914.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores Gregis*, w: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 921-1000.
- Jan Paweł II, *List Apostolski Salvifici doloris*, Wrocław 2001.
- Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, Wrocław 2006.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, Kraków 2010.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Africae munus*, Kraków 2012.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, Kraków 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris Laetitia*, Kraków 2016.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1976), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969– 1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 55-69.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1977), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969– 1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 71-88.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Doktryna chrześcijańska o sakramencie małżeństwa* (1977), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969– 1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 89-110.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969– 1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111-132.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969– 1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133-150.

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994.

Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009.

Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014.

Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, Kraków 2003.

Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, Poznań 2007.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Kanony Kościoła Prawosławnego w przekładzie polskim, red. A. Znosko, Warszawa 1978.

Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986.

1.3. Ojcowie Kościoła

Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977.

Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977.

Augustyn, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991.

Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986.

Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989.

Didache, w: *Pierwsi świadkowie*, red. W. Zega, Kraków 2010, s. 33-40.

Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, tłum. J. Czuj, Poznań 2009.

Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967.

Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1957.

Leon Wielki, *Na uroczystość Narodzenia Pańskiego I*, tłum. J. Czuj, Poznań 1936.

Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1998.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 26, *Droga Zbawiciela*, Londyn 1968.

Zenon z Werony, *O cierpliwości. O chciwości (3 traktaty). O czystości serca*, tłum. M. Grzesiowski, Warszawa 1994.

1.4. Pisma o. Raniero Cantalamessy

Cantalamessa R., *Amati sino alla fine*, Roma 2012.

Cantalamessa R., *Caro padre, ... Lettere e testimonianze di vita*, Casale Monerrato 2003.

Cantalamessa R., *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*, Milano 2012.

Cantalamessa R., *Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e culture*, Milano 1976.

Cantalamessa R., *Chrzest w Duchu – wylanie łaski*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 23 (1997), s. 20-23.

Cantalamessa R., *Czystego serca*, Warszawa 1994.

Cantalamessa R., *Da Gerusalemme a Emmaus e ritorno*, Roma 2010.

Cantalamessa R., *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Milano 2006.

Cantalamessa R., *Due polmoni, un unico respiro. Oriente e Occidente di fronte ai grandi misteri della fede*, Citta del Vaticano 2015.

Cantalamessa R., *Eros i Agape. Dwa oblicza miłości*, Poznań 2012.

Cantalamessa R., *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994.

Cantalamessa R., *Franciszek z Asyżu. Prorok Adwentu*, Kraków 2014.

Cantalamessa R., *Gesù Cristo il Santo di Dio*, Milano 2013.

Cantalamessa R., *Hymn ciszy. Medytacje o Ojcu*, Kraków 2000.

Cantalamessa R., Lyonnet S., *Il Cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971.

Cantalamessa R., *Il digiuno*, Roma 2008.

Cantalamessa R., „*Incaratus de Spiritu Sancto ex Maria Vergine*”. *Cristologia e pneumatologia nel simbolo Constantinopolitano e nella patristica*, w: „*Credo in Spiritum Sanctum*”. *Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso*, Roma 1983, s. 101-125.

Cantalamessa R., *Innamorato di Christo. Il segreto di Francesco d'Assisi*, Milano 2015.

Cantalamessa R., *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000.

Cantalamessa R., „*Jezus zaczął głosić*” – *Słowo Boże w życiu Chrystusa i w misji Kościoła*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009.

Cantalamessa R., *Katecheza pierwsza o Eucharystii*, w: *Głos z pustyni. Homilie z Centrum Formacji Duchowej*, red. P. Szyszeń, Kraków 2012, s. 9-13.

Cantalamesa R., *Katecheza druga o Eucharystii*, w: *Głos z pustyni. Homilie z Centrum Formacji Duchowej*, red. P. Szyszeń, Kraków 2012, s. 14-19.

Cantalamesa R., *Katecheza trzecia o Eucharystii*, w: *Głos z pustyni. Homilie z Centrum Formacji Duchowej*, red. P. Szyszeń, Kraków 2012, s. 20-24.

Cantalamesa R., *Kochać Kościół. Medytacje nad Listem do Efezjan*, Ząbki 2004.

Cantalamesa R., *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003.

Cantalamesa R., *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962.

Cantalamesa R., *La fede in Gesù Cristo unico Salvatore, nel contesto del dialogo interreligioso odierno*, „Rassegna di Teologia” 35 (1994), s. 259-282.

Cantalamesa R., *La meditazione del Predicatore Della Casa Pontificia. „Ritornate a me con digiuni, pianti e lamenti” (Gioele 2,12)*, „L'Osservatore Romano” (15.12.2001), edizione quotidiana, s. 5.

Cantalamesa R., *L'anima di ogni sacerdozio*, Milano 2010.

Cantalamesa R., *L'Eucaristia nostra santificazione*, Milano 2012.

Cantalamesa R., *List do wszystkich wierzących*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 69 (2015).

Cantalamesa R., *„Litera zabija Duch ożywia” Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009.

Cantalamesa R., *L'omelia in S. Pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella secondo metà del II secolo*, Milano 1967.

Cantalamesa R., *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994.

Cantalamesa R., *Moc krzyża*, Kraków 2013.

Cantalamesa R., *Moc krzyża II*, Kraków 2014.

Cantalamesa R., *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały. Ewangelia w telewizji. Refleksje na temat niedzielnych czytań*, Kraków 1996.

Cantalamesa R., *Nasza Wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, Kraków 2017.

Cantalamesa R., *Nasze życie poddane Chrystusowi*, Kraków 1995.

Cantalamesa R., *Nauczał w szabat*, Wrocław 2001.

Cantalamesa R., *Oblicza miłosierdzia. Boga i człowieka*, Częstochowa 2016.

Cantalamesa R., *Od Ewangelii do życia*, Kielce 2011.

Cantalamesa R., *8 stopni do szczęścia. Błogosławieństwa ewangeliczne*, Kraków 2009.

Cantalamesa R., *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, Kraków 1998.

Cantalamesa R., *Pascha. Przejście do tego, co nie przemija*, Kraków 2005.

Cantalamesa R., *Perché nulla vada perduto*, Milano 2016.

Cantalamesa R., *Pieśń Ducha Świętego*, Warszawa 2003.

- Cantalamessa R., *Pokusy Odnowy*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 2 (1994), s. 46-54.
- Cantalamessa R., *Posłuszeństwo*, Kraków 1999.
- Cantalamessa R., *Prawo Ducha*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 16 (1997), s. 42-48.
- Cantalamessa R., *Proroctwo i modlitwa*, Kraków 2011.
- Cantalamessa R., *Przechodzi Jezus z Nazaretu*, Wrocław 2000.
- Cantalamessa R., *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999.
- Cantalamessa R., *Radość wyrzeczenia*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 21 (1997), s. 38-41.
- Cantalamessa R., *Raduj się, Córko Syjonu*, Warszawa 1995.
- Cantalamessa R., *Rozgłaszajcie na dachach*, Wrocław 1998.
- Cantalamessa R., *Sant’Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo*, Milano 1976.
- Cantalamessa R., *Siostra śmierć*, Kraków 1994, s. 40-41.
- Cantalamessa R., *Sober intoxication of the Spirit. Filled with the fullness of God*, Cincinnati 2005.
- Cantalamessa R., *Słowo i życie. Refleksje o słowie Bożym na niedziele i święta. Rok A*, Wrocław 1996.
- Cantalamessa R., *Słowo i życie. Refleksje o słowie Bożym na niedziele i święta. Rok B*, Wrocław 1996.
- Cantalamessa R., *Słowo i życie. Refleksje o słowie Bożym na niedziele i święta. Rok C*, Wrocław 1997.
- Cantalamessa R., *Sulle spalle dei giganti*, Milano 2014.
- Cantalamessa R., *Świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Słowa o Zmartwychwstaniu*, red. R. Dudek, Kraków 2005, s. 27-33.
- Cantalamessa R., *Tajemnica chrztu*, Wrocław 2006.
- Cantalamessa R., *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*, Wrocław 2007.
- Cantalamessa R., *Tajemnica Paschalna u Ojców Kościoła*, w: *Przesłanie Zmartwychwstania*, red. G. Sztok, Kraków 2007, s. 68-83.
- Cantalamessa R., *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002.
- Cantalamessa R., *Tajemnica Przemienienia*, Kraków 2002.
- Cantalamessa R., *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002.
- Cantalamessa R., *Tchnienie Ducha*, Częstochowa 1998.
- Cantalamessa R., *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle Adoro te devote i Ave verum*, Kraków 2006.
- Cantalamessa R., *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009.

- Cantalamesa R., *Ubóstwo*, Kraków 2001.
- Cantalamesa R., „*Utriusque Spiritus*”. *L'attuale dibattito sullo Spirito Santo alla luce del „Veni Creator”*, „*Rassegna di Teologia*” 38 (1997), s. 465-484.
- Cantalamesa R., *W co wierzysz? Rozważania na każdy dzień*, Kraków 2016.
- Cantalamesa R., *Wejście na górę Synaj*, Warszawa 1996.
- Cantalamesa R., *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2012.
- Cantalamesa R., *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994.
- Cantalamesa R., *Wspominając błogosławioną Mękę*, Kraków 2007.
- Cantalamesa R., «*Vi do la mia pace*». *La pace con Dio, con gli altri, con se stessi*, Milano 2015.
- Cantalamesa R., *Zarzućcie sieci A. Część I*, Wrocław 2004.
- Cantalamesa R., *Zarzućcie sieci A. Część II*, Wrocław 2004.
- Cantalamesa R., *Zarzućcie sieci B. Część I*, Wrocław 2002.
- Cantalamesa R., *Zarzućcie sieci B. Część II*, Wrocław 2002.
- Cantalamesa R., *Zarzućcie sieci C. Część I*, Wrocław 2003.
- Cantalamesa R., *Zarzućcie sieci C. Część II*, Wrocław 2003.
- Cantalamesa R., *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, Kraków 2014.
- Cantalamesa R., *Życie w mocy Ducha*, „*Zeszyty Formacji Duchowej*” 32 (2006).

2. Opracowania

- Angela da Foligno, *Il libro della beata Angela da Foligno*, Milano 1990.
- Ardusso F., *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, Kraków 2000.
- Argüello K., *Kerygmat. Z ubogimi w barakach*, Lublin 2013.
- Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3, Warszawa 1989.
- Baron A., *Głoszenie Chrystusa i jego recepcja w starożytności i dziś w aspekcie przepowiadanej treści*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 87-118.
- Barth G., *Zbawienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1303.
- Barth G., *Zbawienie – uwolnienie – uzdrowienie*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 3 (2017), s. 9-31.
- Bartnicki R., *Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015.
- Bartnicki R., *Ewangeliczne opisy męki*, Warszawa 2011.
- Bartnik Cz., *Chrystus kerygmatyczny*, „*Collectanea Theologica*” 52 (1982), s. 11-44.
- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012.
- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2012.

- Bartnik Cz., *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 11-44.
- Bartoszek A., *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32 (1999), s. 357-368.
- Benedykt XVI, *Blask zbawienia*, Kraków 2018.
- Blachnicki F., *Charyzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, Światło-Życie 1987.
- Blachnicki F., *Rekolekcje ewangelizacyjne. Podręcznik*, Kraków 2013.
- Block W., *Święta Aniela z Foligno (1248-1309), rozwój duchowy i pełnia życia sakramentem Chrztu świętego*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) z. 5, s. 151-176.
- Bouyer L., *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000.
- Breuning W., *Nauka o Bogu*, w: *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999.
- Brzeziński M., „Spotkanie” Boga i człowieka w Chrystusie drogą do odkrycia tajemnicy osoby ludzkiej w personalistycznej myśli ks. Wincentego Granata, w: *Współczesny fenomen osoby*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 213-232.
- Brzuszek B., Rusecki M., *Kerygmaticzna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1365-1366.
- Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok-Warszawa 1992.
- Burke R.L., *Boża Miłość stała się ciałem. Najświętsza Eucharystia jako sakrament miłości*, Kraków 2015.
- Celary I., *Rezurekcyjny wymiar nowej ewangelizacji i główne „miejsca” jej urzeczywistnienia*, Opole 2004.
- Chlondowski P., *Pneumatologia Raniera Cantalamessy*, Lublin 2013, [maszynopis pracy doktorskiej] BKUL.
- Chlondowski P.W., *Chrzest w Duchu Świętym a sakramenty chrztu i bierzmowania*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 175-189.
- Chlondowski W., *Spełniona obietnica. Kim jest i jak działa Duch Święty?*, Cieszyn 2016.
- Chmiel J., *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) nr 1, s. 59-68.
- Chmielewski M., *Vademecum Duchowości Katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, cz. 1, Warszawa 1997.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, cz. 2, Warszawa 1995.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, cz. 3, Warszawa 1996.

- Czyżewski B., „*Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam*” (Rdz 1,26) w interpretacji Ojców Kościoła, „*Studia Gnesnensia*” XXV (2011), s. 113-126.
- Danielou J., *Święty Jan Chrzciciel. Świadek Baranka*, Kraków 2016.
- Dembowski B., Czym jest „chrzest w Duchu Świętym”? w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 31-40.
- Depo W., *Chrystus kerymatyczny*, Warszawa 2010.
- Dola T., *Krzyż odpowiedzi Boga na grzech człowieka*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 44,2 (2011), s. 347-356.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- Dola T., *Teologia misterium życia Jezusa*, Opole 2002.
- Drączkowski F., *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 9-20.
- Drączkowski F., *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, „*Roczniki Teologiczne*” 26 (1979) z. 6, s. 21-43.
- Drączkowski F., *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1362-1363.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999.
- Duchniewski J., *Kaznodzieja Apostolski*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1301-1302.
- Duranti S., *Beata Angela da Foligno*, Assisi 1998.
- Dyk S., *Duch Słowo Kościoła. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007.
- Dyk S., *Homilia – droga do żywego poznania Chrystusa*, Kielce 2016.
- Dyk S., *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wyzwanie*, Gubin 2015.
- Dziadosz D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje*, Przemyśl 2011.
- Dziewulski G., *Świadek chrześcijański jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin 2010.
- Edling J., *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” IX (1996), s. 75-95.
- Ekspiacja*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 261-263.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- Ferdek B., *Duchowość jako interioryzacja dogmatu*, „*Studia Gnesnensia*” XXXI (2017), s. 19-31.
- Ferdek B., *Patologia ratio jako zagrożenie i wyzwanie dla wiary w Logos*, w: *Współczesne zagrożenia wiary*, red. J. Moskałyk, Poznań 2015, s. 9-19.
- Fitch A.M., *Kaznodziejstwo. Biblijna teologia zwiastowania Słowa Bożego*, Warszawa 1998.
- Forrest T., *Zróbmy to! Gorliwe głoszenie misji Chrystusa*, Częstochowa 2003.

- Fromont K., *Radość głoszenia Dobrej Nowiny, czyli...zdań kilka o kerygmacie*, Lublin 2004.
- Fryczowski J., *Moralny wymiar wiary w świetle nauczania Jana Pawła II*, Bielsko-Biała 2009.
- Gacia T., *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007.
- Gesta Romanorum*, tłum. P. Hertz, Warszawa 2001.
- Gnilka J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004.
- Gocko J., *Konsumizm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 272-275.
- Gocko J., *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*, Lublin 2003.
- Goliszek P.T., *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004.
- Gomez S., Prado Flores J.H., *Jak głosić Jezusa*, Kielce 1999.
- Górka B., *Kerygma i Ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016.
- Gózdź K., *Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa*, w: *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Gózdź, J. Lekan, Lublin 1999, s. 101-122.
- Gózdź K., *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary*, Lublin 2009.
- Gózdź K., *Kościół zbawienia*, Lublin 2010.
- Gózdź K., *Kto wierzy, nigdy nie jest sam*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 14 (2015), s. 145-157.
- Granat W., *Ateizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1030-1031.
- Granat W., Kopec E., *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009.
- Guzowski K., *Duch dialogujący*, Lublin 2016.
- Hahn S., *Nieście i przyjmujcie Dobrą Nowinę. Wyzwania Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2015.
- Hierzenberger G., *Usprawiedliwienie*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 2016, kol. 1367-1371.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987.
- Jagodziński M., *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.
- Jaklewicz T., *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371-374.
- Jankowski A., *Duch Święty Dokonawcą Zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.
- Jankowski A., *Kerygmat w Kościele Apostolskim*, Częstochowa 1989.
- Jaśkiewicz G., *Keryks-kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003.
- Jungmann J.A., *Die Frohbotschaft unserer Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.
- Jungmann J.A., *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963.

- Kafka F., *Wiadomość od cesarza*, tłum. A. Wołkowicz, „Literatura na świecie” 187 (1987) nr 2, s. 33-34.
- Kaucha K., *Zasada „extra Ecclesiam salus Nulla” w świetle dokumentu Chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo a religie: dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I. S. Ledwoń, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999, s. 147-155.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Kiejkowski P., *Tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa i nowe życie wierzących w homiliach paschalnych Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia” XXVI (2012), s. 213-235.
- Kijas Z.J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 321-656.
- Knabit L., *Kerygmat. Praktyczne uwagi*, Toruń 2013.
- Knowles M.P., *We Preach Not Ourselves. Paul on Proclamation*, Grand Rapids, Michigan 2008.
- Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Karków 2011.
- Kowalczyk M., *Zagrożenia wiary w dobie nowego ateizmu*, w: *Współczesne zagrożenia wiary*, red. J. Moskałyk, Poznań 2015, s. 39-58.
- Kowalski J., *Sekularyzm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 488-490.
- Kracik J., *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, „Znak” 468 (1994) s. 22-32.
- Krajewski S., *Bóg jako Ojciec według Żydów*, w: *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Gózdź, J. Lekan, Lublin 1999, s. 59-71.
- Kralka K., *Szkoła walki duchowej*, Ząbki 2016.
- Kralka K., *Zacznij Nowe Życie. Czyli jak doświadczyć mocy Boga dziś*, Ząbki 2018.
- Kralka K., Kolberg A.M., *Prawda, wolność, życie*, Ząbki 2014.
- Krawczyk R., *Prawo wypisane w sercach ludzkich*, „Studia Warmińskie” XLVII (2010), s. 5-12.
- Królikowski J., *Niektóre aspekty trynitologii współczesnej*, „Analecta Cracoviensia” 47 (2015), s. 7–23.
- Królikowski J., *Syn Boży i nasz Zbawiciel*, Kraków 2014.
- Krzemiński K., *Czy rzeczywiście nie ma zbawienia poza Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem?*, „Studia Pelplińskie” 33 (2002), wyd. specjalne, s. 359-380.
- Krzemiński K., *Pneumatyczny wymiar nowej ewangelizacji*, „Theologica Thoruniensia” 5 (2004), s. 127-158.
- Krzemiński K., *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*, Lublin 2002.
- Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.

- Kudasiewicz J., Witczyk H., *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003.
- Kunka S., *Bóg Stwórcą człowieka*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2011 t. 3 (58), s. 187-199.
- Kunka S., *Krzyż Chrystusa krzyżem Syna. Personalistyczny przyczynek do trynitarnej koncepcji ekonomii zbawienia*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 69-77.
- Kunka S., *Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jako Syn przyjęty przez Ojca. Personalistyczny przyczynek do trynitarnej koncepcji ekonomii zbawienia*, „Teologia w Polsce” 9,2 (2015), s. 95-114.
- Langkammer H., *Apostoł Paweł i Jego dzieło*, Opole 2001.
- Langkammer H., *Kerygmat paschalny pierwszego papieża chrześcijaństwa św. Piotra Apostoła. Kazania pasyjne i Pisma*, Wrocław 2012.
- Langkammer H., *Kerygmat paschalny w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich*, Radom 2010.
- Langkammer H., *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994.
- Las Casas B. de, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988.
- Ledwoń I.S., „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.
- Lekan J., *Jezus Chrystus Pośrednik Zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010.
- Lekan J., *Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 71-86.
- Lewek A., *Funkcja kerygmatyczna w świetle Vaticanum II. Istota i zadania*, z. 1, Warszawa 1984.
- Lewek A., *Funkcja kerygmatyczna w świetle Vaticanum II. Istota i zadania*, z. 2, Warszawa 1984.
- Lewek A., *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995.
- Liszka P., *Zmartwychwstanie Jezusa: istota, struktura i znaczenie dla osób ludzkich*, „Studia Gnesnensia” XXVIII (2014), s. 125-135.
- Lorda J.L., *Być chrześcijaninem*, Poznań 2011.
- Lorda J.L., *Łaska Boża*, Lublin 2012.
- Lubac H. de, *Exégèse médiévale*, Paris 1959.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, Kraków 2008.
- Łydka W., *Odkupienie*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 19-23.
- Łydka W., *Zbawienie*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 410-415.

- Łydka W., Zuberbier A., *Usprawiedliwienie*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 338-341.
- Maggioni B., *Nowa Ewangelizacja. Moc i piękno Słowa*, Kraków 2013.
- Maj G., *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, „Studia Elckie” 16 (2014) nr 4, s. 545-557.
- Maliszewska A., *Tajemnica Osoby Chrystusa w ujęciu Raniero Cantalamessy*, „Teologia Młodych” 1 (2012), s. 54-66.
- Manicardi E., Forte B., Cantalamessa R., *Duch Święty we wspólnocie uczniów*, Kraków 2000.
- Martini C.M., *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, Kraków 1993.
- Masson H., *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993.
- Mastej J., *Staurologiczno-rezurekacyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2014.
- Mastej J., Rusecki M., *Historyczność Jezusa Chrystusa*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Lublin-Kraków 2002, 504-521.
- Matysiak B., *Deuteronomistyczne dzieło historyczne i jego kerygmat*, Olsztyn 2007.
- Mazur J., *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Radom 2003.
- Messori V., *Raport o stanie wiary. Z ks. Kard. Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków – Warszawa 1986.
- Miczyński J., *Czy można mówić o „duchowości kerygmaticznej”?*, „Itinera Spirituality” 6 (2013), s. 97-113.
- Miczyński J., *Egzystencjalny wymiar kerygmatu apostoła Pawła*, „Roczniki Teologii Duchowości” 57 (2010) t. 2, s. 41-49.
- Moran L.R., *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982.
- Murawski R., *Historia Katechezy, cz. I, Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
- Murawski R., *Historia Katechezy, cz. II, t. 1, Katecheza w średniowieczu*, Warszawa 2015.
- Mühlen H., *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, t. 1, Kraków 1985.
- Mühlen H., *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, t. 2, Kraków 1985.
- Napiórkowski A., *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 11-36.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994.
- Naumowicz C., *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7 (2009) 1, s. 221-233.
- Neri F., Raniero Cantalamessa. *La teologia al servizio dell'evangelizzazione*, Italia Francescana 80 (2005) s. 157-174.

- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Odkupienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 599-604.
- Ohler A., *Odkupienie*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 2016, kol. 870-871.
- Olszewski M., *Kerygmat. Dotknij, zobacz, to Ja jestem*, Kraków 2016.
- Ostafiński W., *Orędzie głoszone przez Jezusa Chrystusa*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 67-86.
- Ostryński J., *Kerygma jako centrum chrześcijańskiego przepowiadania na podstawie nauczania ojca Raniero Cantalamessy OFM*, Katowice 2011, [maszynopis pracy magisterskiej] BTUŚ/ A: 03251 3000001966647.
- Ozorowski M., *Potrójny wymiar rekapitulacji według św. Pawła*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża” 13 (1995), s. 61-76.
- Paciorek A., *Kerygmat*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1360-1362.
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 233-500.
- Panuś K., *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007.
- Panuś K., *Terminy stosowane w dziejach Kościoła na oznaczenie przepowiadania*, „Analecta Cracoviensia” 33 (2001), s. 519-540.
- Pańkowski J., bp, *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012.
- Parzych K., *Dialog – jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000.
- Parzych-Blakiewicz K., *Eschatyczny wymiar doczesności w świetle encykliki Spe salvi*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki Spe salvi Benedykta XVI*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 127-142.
- Parzych-Blakiewicz K., *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016.
- Parzych-Blakiewicz K., *Teologia historiozawczna w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010.
- Parzyszek Cz., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012.
- Pascal B., *Myśli*, Warszawa 2008.
- Paszkowska T., *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon Teologii Duchowości*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 123-124.
- Pawłowski A., *Kerygmat w nowej ewangelizacji*, Poznań 2014.

- Pazera W., *Kerygmat w prasie na przykładzie tygodnika „Niedziela” w latach 1945-1953*, Częstochowa 2001.
- Pietrowa-Wasilewicz A., *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000.
- Piotrowski E., *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 15-319.
- Pistula R., *Kerygmat apostołski dzisiaj*, Lublin 2005.
- Podgórski S., *Rozważania męki Pańskiej*, Kraków 2012.
- Posacki A., *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009.
- Prado Flores J.H., *Idźcie i ewangelizujcie ochrzczonych*, Poznań 2016.
- Prado Flores J.H., *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Poznań 2016.
- Prado Flores J.H., *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013.
- Prado Flores J.H., *Paweł z Tarsu. Uczeń-misjonarz*, Poznań 2015.
- Prado Flores J.H., *Sekret Pawła*, Łódź 2007.
- Prado Flores J.H., *Szymon Piotr. Uczeń-misjonarz*, Poznań 2015.
- Prado Flores J.H., *Chineze A.M., Urzekająca śmierć Jezusa*, Kielce 2006.
- Prado Flores J.H., *Macias de Cuevas C., Paweł*, Stryszawa 2011.
- Prado Flores J.H., *Macias de Lara C., Nowe Życie*, Stryszawa 2010.
- Pylak B., *Teologia kerygmatyczna*, w: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, red. W. Granat, Lublin 1965, s. 179-195.
- Rakocy W., *Faryzeusze*, Lublin 2002.
- Rakocy W., *Mowa Piotra w Dniu Pięćdziesiątnicy: model pierwotnego kerygmatu*, „Roczniki Teologiczne” 45 (1998) z. 1, s. 111-122.
- Rakocy W., *Usprawiedliwienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1419-1421.
- Ratzinger J., *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, Kielce 2006.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 2006.
- Ratzinger J.-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, Kraków 2007.
- Ratzinger J.-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Kielce 2011.
- Ratzinger J.-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 3, Kraków 2012.
- Romaniuk K., *Jezus historii a Chrystus wiary. Refleksje metodologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23 (1976), z. 1, 39-48.
- Rusecki M., *Pan Zmartwychwstał i Żyje*, Warszawa 2006.
- Rusecki M., *Sperancyjny argument*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Lublin-Kraków 2002, s. 1126-1132.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.

- Ryś G., *Pierwsze jest pierwsze*, Kraków 2015.
- Ryś G., *Przedmowa*, w: R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie listu do Rzymian*, Kraków 2014, s. 9-10.
- Salij J., *Co się dzieje z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangelium vitae”*, „Znak” 48 (1996) nr 1, s. 74-85.
- Salij J., *Gwiazdy, ludzie i zwierzęta. O godności człowieka i godności materii*, Poznań 2009.
- Sawhill J.A., *The use of athletic metaphors in the Biblical homilies of St. John Chrysostom*, Princeton 1928.
- Schatz K., *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2000.
- Schnackenburg R., *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg-Basel-Wien 1965.
- Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego*, Poznań 2002.
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, Poznań 2001.
- Schurr V., *Kerygmat i dogmat*, „Concilium” 1-10 (1965-1966), s. 178-183.
- Schüngel H., *Zbawienie*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 2016, kol. 1474-1477.
- Seminarium Odnowy Wiary*, red. M. Zborowski, Ząbki 2017.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2010.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens*, Płock 2003.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010.
- Siwek G., *Ziarnem jest Słowo Boże. Homilie kerygmatyczne na niedziele, uroczystości i święta. Lata A, B, C*, Kielce 2015.
- Sławiński H., *Misterium Chrystusa, kerygmat i dogmat w przepowiadaniu*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 119-146.
- Spyra P., *Formacja ewangelizatorów w międzynarodowej Szkole Nowej Ewangelizacji św. Andrzeja*, Lublin 2016, [maszynopis pracy doktorskiej] BKUL.
- Spyra P., *Kerygmat Jezusa – Dobra Nowina o człowieku i dla człowieka*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 13 (2014) t. 1, s. 221-240.
- Stachowiak L., *Prorocy – Słudzy Słowa*, Katowice 1980.
- Staniek E., *Żyjemy w świecie pogan. List św. Pawła do Efezjan*, Kraków 2003.
- Stefański J., „*My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów...*” (1Kor 1,23), „*Studia Gnesnensia*” XXV (2011), s. 27-44.
- Stein E., *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, Kraków 2012.

- Strzelczyk G., *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii*, Warszawa 2007.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235-470.
- Sullivan F., *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Respons*, New York 1992.
- Szczur P., *Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zarys problematyki*, w: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2012, s. 33-65.
- Szczurek J., *Trójjedyny*, Kraków 2003.
- Szlachetka W., *Fenomen szkół nowej ewangelizacji. Studium socjologiczno-pastorlane*, Kraków 2011.
- Szymik J., *Głosić Ewangelię dziś. Perspektywa kerygmaticznie zorientowanej dogmatyki*, „*Verbum Vitae*” 2 (2002), s. 267-287.
- Szymik J., *Logos i Ratio. J. Ratzingera/Benedykta XVI opowieść o Bogu, który obdarza łaską rozumu i łaską wiary*, „*Teologia w Polsce*” 6,1 (2012), s. 5-19.
- Szymik J., *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 3, Katowice 2015.
- Szymik S., *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013.
- Tardif E., Madre P., Pliya J., Cantalamessa R., *Modlitwa pełna wiary*, Kraków 1996.
- Tauszew A., abp, *Rukowodstwo po gomiletike*, Moskwa 2001.
- Tibaldi M., *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans urs von Balthasar*, Roma 2005.
- Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamińska, Warszawa 2007.
- Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, red. S. Kafel, Warszawa 1981.
- Tomasz z Celano, *Żywot naszego Ojca, błogosławionego Franciszka*, Kraków 2017.
- Twardy J., *Kerygmat a wydarzenie w głoszeniu cudów Jezusa*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 39 (2006), z. 2, s. 319–330.
- Usprawiedliwienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 1013-1016.
- Warzeszak J., *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009.
- Wawrzyniec Scupoli, *Walka Duchowa*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Dębogóra 2002.
- Weron E., *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Poznań 1993.

Widenka M., *Fenomen katolickich kerygmatycznych szkół nowej ewangelizacji*, „Studia Pastoralne” 2010, nr 6, s. 257-287.

Witczyk H., *Od ewangelii o Jezusie pełnym Mocy do ewangelii Krzyża*, „Verbum vitae” 2 (2002), s. 201-222.

Witczyk H., *Odkupienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 309-311.

Witczyk H., *Zbawienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1300-1302.

Wright A.F., *Jezus ewangelizator. Ewangeliczny przewodnik po nowej ewangelizacji*, Gubin 2016.

Valli A.M., *Il bambino che portava acqua. Una vita a servizio della Parola*, Milano 2014.

Vogt J., *Upadek Rzymu*, Warszawa 1993.

Voragine J. da, *Złota legenda*, tłum. L. Staff, Wrocław 1994.

Zbawienie, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 1117-1124.

Zborowski M., *Nowe stworzenie. Kerygmat na podstawie życia i listów św. Pawła*, Ząbki 2016.

Zborowski M., *Głoszenie «Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego» jako życie miłością w teologii kerygmatycznej o. Raniero Cantalamessy*, [w druku].

Zborowski M., *Grzeszni charyzmatycy a urząd*, w: *Święty Kościół grzesznych ludzi*, red. M. Pyzik-Turska, P. Stepnowska, Lublin 2014, s. 45-55.

Zborowski M., *Rola aklamacji „Jezus Panem” w teologii kerygmatycznej. Studium na podstawie twórczości o. Raniero Cantalamessy*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 449-465.

Zborowski M., *Typologie chrystologiczne, czyli Orygenes a próba odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jezus, na podstawie komentarzy i homilii do ewangelii synoptycznych*, „Resovia Sacra” 22 (2015), s. 367-386.

Żurek A., *Św. Cezary z Arles*, Kraków 2002.

3. Słowniki i encyklopedie

Flis J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 2004.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu, przekł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014.

Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.

Mała Encyklopedia Kultury Antycznej, red. Z. Piszczek, Warszawa 1990.

Martini C.M., *Słownik duchowości. Mały przewodnik duchowy*, Kraków 2005.

Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. II, Częstochowa 2012.

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995.

Praktyczny Słownik Biblijny, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 2016.

Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2009.

Ryken L., Wilhoit J.C., Longman T., *Słownik Symboliki Biblijnej*, Warszawa 2003.

Słownik teologiczny, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1989.

Słownik teologiczny, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989.

Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990.

Strong J., LL.D., S.T.D., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015.

Theological Dictionary of the New Testament, t. 3, red. G. Kittel, Michican 1965.

4. Netografia

<http://digilander.libero.it/pansexuality/introduzioneE.html> [dostęp: 13.04.2017].

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inauguracja_24042005.html [dostęp: 17.05.2018].

http://snebelchatow.pl/wp-content/uploads/2016/02/Projekt_Pastoralny_SESA.pdf [dostęp: 25.05.2017].

<http://www.cantalamessa.org/> [dostęp: 29.04.2016].

http://www.mogila.cystersi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=133:homilia-jana-pawla-ii&catid=48:jan-pawe-ii-w-mogile&Itemid=150 [dostęp: 1.01.2018].

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inauguracja_24042005.html [dostęp: 12.04.2017].

<http://www.snebytom.pl/wp-content/uploads/2015/02/ProjektPastoralnySESA.pdf> [dostęp: 8.01.2108].

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1981/documents/hf_jp-ii_apl_25031981_a-concilio-constantinopolitano-i.html [dostęp: 31.05.2018].

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesi-mo-religioni_pl.html) [dostęp: 2.06.2018].

<http://www.vitaepensiero.it/vita-e-pensiero/libri-collana-studia-patristica-mediolanensia-44348.html> [dostęp: 9.06.2018].

https://www.youtube.com/watch?v=BbfQNSm_ppk [dostęp: 9.06.2018].