

Ks. JAN KRZYSZTOF MICZYŃSKI

CZY MOŻNA MÓWIĆ O DUCHOWOŚCI KERYGMATYCZNEJ?

W odpowiedzi na głos Stolicy Apostolskiej wzywający do nowej ewangelizacji podkreśla się w wielu wspólnotach i ruchach odnowy we współczesnym Kościele, że głoszone słowo, dawane świadectwo i zaangażowanie duszpasterskie mają mieć wymiar kerygmacyjny. Co to znaczy? Czy można mówić o rodzeniu się jakiejś nowej formy duchowości chrześcijańskiej? A może jest to nie tyle nowa forma, co raczej przypomnienie istotnego komponentu tożsamości ucznia Chrystusa? Zatem może lepiej mówić o *odradzaniu się* – istniejącej już w Kościele pierwotnym i trwającej w tradycji Kościoła – *kerygmacyjnej duchowości*?

W celu podjęcia próby znalezienia odpowiedzi na powyższe pytania niezbędne jest przypomnienie pól semantycznych dwóch – ważnych dla niniejszej analizy – pojęć. Pierwszym z nich jest *kerygmat* (wraz z jego formą przymiotnikową: *kerygmacyjny*), drugim zaś jest *duchowość*.

1. TERMINOLOGIA I POLE SEMANTYCZNE

Pojęcie *kerygmat* jest jednym z terminów biblijnych, określających głoszenie słowa Bożego. Występuje ono w formie rzeczownika *kérygma*, który stanowi tworzywo czasownika *keryssein*. Słowa te wiążą się ze starożytnym, greckim, określeniem *keryx* – odnoszącym się do człowieka, pełniącego funkcję obwieszczenia ludowi zarządzeń władz, czyli herolda. Pojęcie *kerygmat* oznacza – w sensie ścisłym – głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Jest bliskie terminom *didaché* (nauka, nauczanie główne zasad moralnych – skierowane do tych, którzy już przyjęli wiarę chrześcijańską), a także *didaskalia* (pouczenie, wykład Starego Testamentu w świetle Objawienia danego ludziom przez Jezusa Chrystusa i Jego dzieło). Czasownikowi *keryssein* treściowo najbliższe są słowa: *euangelizesthai* (ogłaszać Dobrą Nowinę,

ewangelizować) oraz *martyreîn* (świadczyć – Chrystusowi). Opisując ogólnie treść kerygmatu, można wskazać następujące jego główne elementy:

- spełnianie się Bożych zapowiedzi podanych przez proroków;
- przybliżanie się i obecność Królestwa Bożego.

W swojej formie każdy z dziewiętnastu kerygmatów zapisanych w Dziejach Apostolskich nie różni się od mów prorockich Starego Testamentu, natomiast nowością jest ich treść: w Jezusie Chrystusie odwieczne zamiary Boże są spełnione¹.

Drugim pojęciem – istotnym dla niniejszej analizy – jest *duchowość* (łac. *spiritualitas*). W abstrakcyjnej formie znaczeniowej termin ten pojawił się już w epoce patrystycznej, w pismach pseudohieronimiańskich datowanych na lata dwudzieste V wieku, których autorem rzeczywistym był prawdopodobnie Pelagiusz lub ktoś z jego uczniów². W historii myśli teologicznej oznaczało ono m.in. życie duchowe³; cechy ciała uwielbionego (św. Bonawentura); w sensie czysto ascetycznym: przeciwstawienie cielesności (św. Tomasz z Akwinu). Współcześnie *duchowość* rozumiana jest jako:

- praktyka życia duchowego (sens subiektywny);
- usystematyzowana refleksja nad życiem duchowym (sens obiektywny)⁴.

Według ks. Waleriana Słomki *duchowość* oznacza pewien „styl życia” albo „życie według Ducha” (Rz 8, 4), zespół postaw serc pobudzanych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji. Ma ona zatem odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i behawioralne. Przy czym postawę należy tu rozumieć jako zajęcie stanowiska i działanie zgodnie z zajęтым stanowiskiem. To zaś oznacza, że na postawę duchową składają się: świadomość (poznanie) wartości nadprzyrodzonych; uznanie ich jako własne (wpisanie w osobie obroną hierarchię wartości); afirmacja tychże wartości, przejawiająca się w podjętym działaniu⁵.

¹ A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostoelskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989, s. 7–8.

² Zob. HIERONIM, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105–116; 9, 114d–115a, za: M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 226.

³ Współcześnie definicja ta określa sens ścisły (znaczenie węższe) pojęcia *duchowość*. Na tej właśnie podstawie Athanasius Matanić w swojej publikacji z 1990 r. pt. *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana* (Milano 1990, s. 42) definiuje *duchowość* jako dyscyplinę naukową; pisze on, że jest ona wiedzą o życiu duchowym, rozpatrywanym zarówno w wymiarach teologicznych, jak i we wszystkich jego fenomenach (zob. S. ROS GARCÍA, *Definiciones de la teología espiritual en el siglo XX*, w: *La teología spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD. Roma 24–29 aprile 2000*, Roma 2001, s. 314).

⁴ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, s. 228.

⁵ W szerszym sensie, *duchowość* można rozumieć nie tylko jako życie inspirowane relacją z Bogiem (więzią z Nim poprzez cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość), ale również – ujmując ogólnie – jako zbiór postaw wobec jakiejś wartości, uznawanej subiektywnie bądź obiektywnie. Wówczas można by mówić o *duchowości* innych religii czy kultur (zob. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, s. 229).

Agostino Favale podkreśla, że pojęcie *duchowość* odwołuje się do immanencji ludzkiego bytu i stanowi najbardziej ukryty element, który jest źródłem dynamizmu ducha ludzkiego. Natomiast Josef Weismayer definiuje ten termin jako ewangeliczną postawę identyfikacji z Chrystusem, dokonującą się dzięki mocy Ducha Świętego. Z kolei Giovanni Moiola określa *duchowość* jako sposób przyjęcia aktem wiary (*fides qua*) – treści, depozytu wiary (*fides quae*). Kolejny teolog, André-Marie Besnard, zwracając uwagę na tworzenie się osobowości człowieka, twierdzi, że *duchowość* jest ustrukturalizowaniem osobowości dojrzałej w wierze, współmiernie do inteligencji człowieka, do otrzymanego od Boga powołania oraz charyzmatów. Inny autor, Bernard Fraling, wskazuje na cechy autentycznej chrześcijańskiej duchowości (dojrzałej postawy wiary), a są nimi: otwartość, zgoda na działanie Ducha Świętego i jednocześnie odpowiedź na to działanie; ponadto: obiektywizacja i eksterioryzacja przyjętych treści wiary (czyli ich „inkarnacja” w konkretną sytuację historyczną), a także komunikatywność w wymiarze społecznym (kształtowana i weryfikowana we wspólnocie Kościoła)⁶.

Duchowość zatem posiada wymiar eklezjalny, a ten wiąże się z historycznymi uwarunkowaniami, sposobem rozumienia Ewangelii i życia nią przez istniejącą w konkretnym czasie i miejscu wspólnotę Kościoła⁷. Innymi słowy, można – za André Vauchezem – zdefiniować *duchowość* jako „dynamiczną jedność treści wiary i sposobu jej wcielenia w życie przez ludzi bytujących w określonych historycznie warunkach”⁸. Należy zatem stwierdzić, że istnieje jedna chrześcijańska duchowość, ale może się ona przekładać na niezliczoną ilość poszczególnych duchowości ludzi wierzących (grup czy osób indywidualnych). Przy czym każda indywidualna duchowość jest aspektowym ujęciem i próbą wcielenia w życie niewyczerpanego misterium Jezusa Chrystusa⁹. On sam jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, głosił jedną Ewangelię, założył jeden Kościół. Natomiast wielość form życia duchowego (kilkakrotnie wspomniana przez Sobór Watykański II, np. LG 37, NAE 2. 4, UR 4. 9. 14–15) nie podważa tej jedności i nie tłumaczy się jedynie prostą adaptacją do zmieniających się okoliczności czasoprzestrzennych. Różnorodność jest wpisana w plan zbawczy Boga, nie atomizuje – jak zauważa Marek Chmielewski – Ewangelii, ale ją bardziej wyjaśnia i czyni żywą. Zauważmy, że np. różni Ewangeliciści te same wydarzenia opisują inaczej, zwracają uwagę na inne aspekty, treści, wskazują na inne teologiczne prawdy. Dlatego też – ze względu na wieloznaczność

⁶ Tamże, s. 229–230.

⁷ Tamże, s. 230.

⁸ A. VAUCHEZ, *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 2004, s. 6.

⁹ POR. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, s. 230. W celu pogłębienia tematyki: jedność duchowości, wielość duchowości, zagadnienie szkół duchowości zob. tenże, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 94–104.

pojęcia duchowość – bardzo pomocne jest używanie przymiotnika określającego, o jakiej duchowości w danym konkretnym przypadku jest mowa¹⁰.

W tym miejscu warto powrócić do pytania o *duchowość kerygmatyczną*. Pierwszą kwestią nasuwającą się na myśl jest: czy to sformułowanie jest uprawomocnione i co dokładnie oznacza? Kolejną zaś kwestią jest: czy można potwierdzić istnienie duchowości kerygmatycznej jako odrębnej i oryginalnej?

Analizując pierwszy problem w świetle znaczeń pojęć *kerygmat* i *duchowość*, można stwierdzić, że wyrażenie *duchowość kerygmatyczna* znaczyłoby m.in.:

- życie duchowe oparte na treści kerygmatu (na głoszeniu Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, na prawdzie o spełnieniu się obietnic Bożych w Jezusie Chrystusie, w zbawczym wydarzeniu paschalnym);
- styl życia, którego osią są prawdy zawarte w kerygmacie;
- zespół postaw pobudzanych przez Ducha Świętego: przekonań, motywacji, decyzji związanych bezpośrednio z treścią kerygmatu.

Czy zatem jest prawomocne pod względem teologicznym użycie wyrażenia *duchowość kerygmatyczna*? Można postawić tezę, że tak. W teologii duchowości bowiem jednym z kryteriów specyfikacji poszczególnych duchowości jest kryterium doktrynalne¹¹. I chociaż każda z form duchowości chrześcijańskiej jest chrystocentryczna, to gdy bierze się pod uwagę akcenty kładzione na konkretne prawdy wiary, można mówić na przykład o duchowości: *pasyjnej* (gdzie w życiu i osobie Chrystusa uwypukla się rzeczywistość przyjętego przez Niego z miłości cierpienia), *zmartwychwstańczej* (skupiającej się na prawdzie o pokonaniu przez Chrystusa grzechu i śmierci), *pentekostalnej* (w której podkreślona jest rola Ducha Świętego w aktualizacji dzieła zbawczego Chrystusa), *maryjnej* (gdzie akcentuje się osobę Matki Bożej m.in. dla ukazania modelu bycia uczniem Chrystusa) czy *eucharystycznej* (mówiącej o ofiarniczej obecności Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami)¹². Wydaje się zatem zasadne użycie również i wyrażenia *duchowość kerygmatyczna*, na oznaczenie takiej postawy duchowej, która ujmuje osobę Jezusa Chrystusa w sposób kerygmatyczny. Co to oznacza? Warto w tym celu przypomnieć, jaką treść niesie w sobie biblijny kerygmat.

¹⁰ Por. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, s. 231.

¹¹ Marek Chmielewski przytacza inne jeszcze kryteria (oprócz doktrynalnego), które wcześniej wskazał Matanić: etniczno-geograficzne, ascetyczno-praktyczne, antropologiczno-psychologiczne, historyczno-chronologiczne, zakonodawców i fundatorów lub szkół duchowości (zob. tamże, s. 231–232).

¹² Por. tamże, s. 232.

2. FUNDAMENT TEOLOGICZNY DUCHOWOŚCI KERYGMATYCZNEJ

Korzenie kerygmatu sięgają czasów Starego Testamentu. Na wszystkich etapach historii zbawienia można dostrzec fenomen głoszenia słowa Bożego. Podmiotem tej czynności są prorocy. Analiza filologiczna użytego w Septuagincie greckiego słowa *prophetes* (łac. *propheta*) odnosi się do hebrajskiego *nabi'* ('głosić, być powołanym'), a wskazuje, że słowo to oznacza kogoś, kto wyjaśnia, obwieszcza, mówi w zastępstwie (gr. *pro* 'nim jeszcze', 'w miejsce czegoś lub kogoś' oraz *phemi* 'mówić'). Zatem prorok to człowiek mówiący w imieniu Boga¹³.

Istnienie profetyzmu w Izraelu (począwszy od Mojżesza¹⁴) miało na celu uchronić naród przed apostazją. Taki był główny jego cel. Od czasów prawa deuteronomicznego o prorokach profetyzm jawi się również jako obietnica dotycząca dalekiej przyszłości, a jego centralne miejsce zajmuje przyszły Mesjasz, Drugi Mojżesz¹⁵.

W świetle Starego Testamentu być prawdziwym prorokiem oznaczało:

- zastępować Boga mówiącego; być wiernym pośrednikiem Jego słów wobec Bożego ludu;
- bezbłędnie przepowiadać przyszłość; głosić prawdy, które się spełniają¹⁶.

Starotestamentalny kerygmat prorocki – jego treść (związana w Septuagincie z terminami *keryssein*, *kerygma*, *keryx*) – ma dwie cechy, które należy traktować komplementarnie, chociaż ze sobą kontrastują. Z jednej strony *grozi* (z powodu ludzkich grzechów) i przestrzega w obliczu sądu Bożego, nawołując jednocześnie do pokuty, która może odwrócić niebezpieczeństwo (np. J1 1, 14; Jon 1, 2); z drugiej zaś strony *wieści radość*, która dotyczy tego, co następuje po pokucie – nowych, eschatologicznych łask zbawienia (np. So 3, 14n; Za 9, 9n). Te dwie kontrastujące ze sobą cechy przepowiadania profetycznego – nawoływanie do pokuty (kerygmat negatywny) i radosne orędzie o zbawieniu (kerygmat pozytywny) – przeszły wraz z greckimi terminami do pism nowotestamentowych¹⁷.

Stary i Nowy Testament łączy osoba Jana Chrzciciela. Jego kerygmat jest kontynuacją misji proroków starotestamentalnych w jej podwójnej tonacji: wzywa do pokuty i zarazem głosi bliskie (uobecniające się już) Królestwo Boże w Jezusie Chrystusie. Celem kerygmatu Jana jest „chrzest nawrócenia” (zob. Mk 1, 4), a więc wezwanie do skruchy serca i zwrócenia się do Boga z prośbą o Jego miłosierdzie. Treść moralną kerygmatu Janowego wyznacza prawda o sądzie eschatologicznym

¹³ Por. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, s. 9–11; X. LÉON-DUFOUR, *Prorok*, w: tenże, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1993, s. 517.

¹⁴ Na przykład zob. Wj 7, 1–2; 4, 12–16.

¹⁵ Por. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, s. 11–12.

¹⁶ Tamże, s. 12.

¹⁷ Por. tamże, s. 13–17; A. PACIOREK, *Kerygmat*. W *Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 1360–1361.

(Mt 3, 12; por. Łk 3, 7–9; Mt 3, 7–10). Ponadto Jan Chrzciciel wskazuje na Tego, który będzie chrzczył Duchem Świętym (dosł. „będzie zanurzał w Ducha Świętego”; Mk 1, 8; por. Mt 3, 11n). Adresatami owego kerygmatu o Jezusie-Mesjaszu jako o Sędzi są „tłumy” (Łk) bądź też saduceusze i faryzeusze (Mt). Zawarte jest w tym przesłaniu wezwanie do zmiany myślenia i podjęcia decyzji, która przyniosłaby konkretne Boże owoce w życiu słuchaczy (por. Łk 3, 8). Sam obrzęd „chrztu nawrócenia” bowiem nie wystarcza. Dlatego reakcją ze strony ludzi na ten kerygmat jest szukanie u Jana Chrzciciela odpowiedzi na pytanie: „Cóż więc mamy zrobić?” (zob. Łk 3, 10–14)¹⁸. W Ewangeliach Marka i Łukasza kerygmat Janowy ma charakter pokutny, natomiast w Ewangelii Jana przedstawiony jest Jezus jako „Baranek Boży” (1, 29. 36), na którego zstąpił w widzialny sposób Duch Święty i który chrzci tymże Duchem (1, 32–34).

Dla Jana Chrzciciela *kerygmat*, pokutny i mesjański, jest:

- zamierzonym przez Boga sensem życia (dzięki niemu stał się Świadkiem Mesjasza);
- kontynuowaniem misji proroków Starego Testamentu, przy jednoczesnym spotęgowaniu tonu radosnego, dotąd u nich nieznanego w takim stopniu;
- doświadczeniem bycia „przyjacielem oblubieńca” (zob. J 3, 28n; niezależnie od więzów krwi łączących Jana z Jezusem).

Stąd też Jan Chrzciciel jawi się jako wzór wszystkich „przyjaciół” Chrystusa, których wzywa Mesjasz do przyjęcia sercem kerygmatu o Sobie, do życia treścią tej prawdy i do głoszenia jej innym ludziom¹⁹.

Po kerygmacie Janowym, można odnaleźć w Ewangeliach kerygmat samego Jezusa Chrystusa. Synoptycy wyraźnie ukazują, że Jezus nawiązuje do misji Jana Chrzciciela. Również i Chrystus wzywa do nawrócenia: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!” (Mk 1, 15; por. Mt 3, 2; 4, 12–17; Łk 4, 14–15). Niemniej jednak kerygmat Jezusa zawiera w sobie niezwykłą nowość: Dobra Nowina o Królestwie Bożym (zob. Mk 1, 14; Łk 8, 1) jest już obecna w Głoszącym. Ta nowość sprawia, że Jezusowe głoszenie jest daniem świadectwa o sobie samym (Łk 4, 16–20). Stąd wśród treści nauczania kerygmatycznego Chrystusa, oprócz wołania o nawrócenie, potrzeba umieścić prawdę o „wypełnieniu się” Bożych obietnic (por. Mk 1, 15) oraz o czasie łaski, o „obwoływaniu” swoistego, nowego jubileuszu darowania win (zob. Łk 4, 19; por. np. 58, 8; 61, 1n)²⁰. Można by zatem powiedzieć, że sam Chrystus jest i Głoszącym, i Treścią kerygmatu, jest On sam Kerygmatem, tzn. prawdą wiodącą ku zbawieniu.

¹⁸ Por. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostoelskim*, s. 18–21.

¹⁹ Por. tamże, s. 23–25

²⁰ Por. tamże, s. 26–28.

Analiza ewangelicznych opisów publicznej działalności Jezusa (np. Mk 1, 32–39; Łk 4, 42–44) prowadzi do wniosku, że dla Chrystusa punktem centralnym w tym okresie było głoszenie kerygmatu. Egzorcyzmy i uzdrowienia były natomiast potwierdzeniem, znakiem prawdziwości głoszonej Dobrej Nowiny. Jezus objawia, że kerygmat jest Jego odwieczną misją, a posyłającym jest Jego Ojciec (Mt 15, 24; Mk 9, 26; Łk 9, 48; 10, 16). Trzeba przy tym zauważyć, że posłannictwo Chrystusa jest więcej niż prorockie (znane w Starym Testamencie), jest ono mesjańskie. Jezus głosi, że Królestwo Boże przybliży się do ludzi w Jego osobie. Dwa przyjścia Chrystusa (pierwsze – historyczne oraz drugie – na końcu czasów) wyznaczają nowy okres w ekonomii zbawienia. Dlatego słowa Jezusa mają nieprzemijalną wartość (są wzorem, ideałem, przepowiadania kerygmatycznego itp.). Znamienny jest fakt, że Zbawiciel powołuje się na znaki („niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię”; zob. Mt 11, 2–6; Łk 7, 18–23; por. Iz 35, 5n; 61, 1; 26, 19), zapowiada powtórne swoje przyjście (np. Mt 24, 64; Mk 14, 62; Łk 22, 69) i wzywa do postawy czujności (np. Mt 24, 42–44; Mk 13, 34–37; Łk 12, 41–46). W przypowieściach objawia się jako Chrystus chwalebny, Oblubieniec i Król; wzywa do żywej wiary w Niego, która jest do zbawienia koniecznie potrzebna²¹.

Jezus jest zapowiadany Mesjaszem, który ubogim głosi Dobrą Nowinę (zob. Łk 4, 16–30; por. Iz 61, 1; 58, 6) w „mocy Ducha”, jest ostatnim słowem Ojca, a „Duch Pański spoczywa” na Nim (w Nim) permanentnie. Jego nauczanie ma inną formę przekazu, niż miało to miejsce w posłudze proroków. Było ono skierowane nie tylko do tłumów (zob. Mk 1, 14–15), ale także do małej grupy uczniów – formowało z nich wspólnotę (zob. Mk 1, 16–20). Często też miało charakter osobisty, jak na przykład po Zmartwychwstaniu, na drodze do Emaus (zob. Łk 24, 13–35). To przepowiadanie Chrystusa uczy, jak głosić Dobrą Nowinę tym, którzy byli we wspólnocie uczniów, ale zwątpili i z jakiegoś powodu odeszli. Jezus przybliży się, słucha i cierpliwie wyjaśnia²².

Również i uczniowie Mistrza z Nazaretu byli i są zaproszeni przez Niego do uczestniczenia w Jego misji głoszenia Dobrej Nowiny. Ma to miejsce w trakcie Jego publicznej działalności (np. zob. Mk 6, 6b–13, gdzie jest mowa o posłaniu Dwunastu; Łk 10, 1–12. 17–20, gdzie jest opis posłania siedemdziesięciu dwóch uczniów), jak również i w czasach sięgających najdalszej przyszłości (zob. Mk 16, 15–18). Analiza Ewangelii ukazuje, że kerygmat jest zwycięską walką z szatanem (por. Łk 10, 17–20; Ap 12, 10–12). Głoszenie kerygmatu jest ściśle powiązane z wcześniej

²¹ Np. J 14, 1: „Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie!”; por. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, s. 28–36.

²² Por. J. KUDASIEWICZ, *Przepowiadanie na „ziemi jałowej”*, w: *Przekaz mojemu ludowi, co mówi Bóg. Ewolucja czy kryzys przepowiadania*, red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2007, s. 202–205.

otrzymanym od Chrystusa autorytetem. Świadczą o tym słowa Jezusa: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10, 16). Posyłając swoich uczniów, Chrystus utożsamia się z nimi. Jest obecny pośród nich. Ich życie i misja są kontynuacją Jego misji, a także wypełnieniem woli Ojca: „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (J 17, 18); „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i was posyłam (J 20, 21)²³.”

Również i popaschalny kerygmat apostołów bierze swój początek z wyraźnego nakazu zmartwychwstałego Chrystusa. Słyszą oni z ust Jezusa: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). Wcześniejsze posłania dotyczyły czasu Jego publicznej działalności, natomiast to posłanie charakteryzuje już misję uczniów po zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i zesłaniu Ducha Świętego (zob. Mt 28, 18–20). Misja ta będzie powiązana z byciem świadkiem Zmartwychwstałego, a także z głoszeniem wezwania do nawrócenia i z głoszeniem odpuszczenia grzechów wszystkim narodom. Nauczaniu temu będzie towarzyszył Duch Święty (zob. Łk 24, 46–49; Dz 1, 7n)²⁴.

Istnieje wiele miejsc w Nowym Testamencie zawierających kerygmat. W samych Dziejach Apostolskich można ich odnaleźć dziewiętnaście, ale istnieją również liczne ślady kerygmatu w Ewangeliach czy w pismach Pawłowych²⁵. Analiza tych tekstów prowadzi do definicji opisowej kerygmatu w Nowym Testamencie, do odkrycia jego celu, przedmiotu (treści), adresatów. Jest on orędziem głoszonym ludziom uroczyste z posłannictwa Boga i w Jego imieniu. Treścią jest fakt-wydarzenie zbawcze, które już dokonało się poprzez historycznego Jezusa z Nazaretu: Mesjasza, Pana, Zbawiciela, Króla. To wydarzenie jest wypełnieniem zapowiedzi danej przez proroków w Starym Testamencie. Chrystus, Sługa Jahwe cierpiący za ludzkie grzechy, oddał za nich swoje życie na krzyżu, trzeciego dnia zmartwychwstał i wszedł do chwały Ojca w niebie, został wywyższony, a jako uwielbiony Baranek przychodzi, by ocalić grzeszników. Kerygmat nie obejmuje katechetycznego wyjaśnienia natury Królestwa Bożego, ale skupia się na fakcie inauguracyjnym nowy etap tego Królestwa, inauguracyjnym nowe życie ludzi odnowionych łaską Bożą. Zatem celem kerygmatu jest wezwanie do przyjęcia odkupienia, które Trójjedyny Bóg dokonał w pełni czasu (por. Ga 4, 4), do nawrócenia – bez którego nie ma zba-

²³ Por. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostolskim*, s. 37–41.

²⁴ Por. tamże, s. 42–45.

²⁵ Augustyn Jankowski wskazuje w Dziejach Apostolskich następujące parametry: 2, 14–39; 3, 12–26; 4, 8–12, 5, 29–32; 7, 51–56; 8, 5–8; 8, 26–39; 9, 20–22; 10, 34–43; 13, 16–41; 14, 15–17; 16, 31n; 17, 2n; 17, 22–33; 18, 5n; 22, 1–21; 24, 24n; 26, 2–23; 28, 23–28. Wskazuje również na ślady kerygmatu zawarte w innych miejscach Nowego Testamentu, poza Dziejami Apostolskimi; są to: Mk 16, 19; Łk 2, 11; J 1, 17; 17, 1–3; 1 Tes 1, 9–10; 1 Kor 8, 6; 12, 3; 15, 3–11; Rz 1, 3–4; 4, 25; 10, 9n; Flp 2, 9–11; Ga 1, 3n; 2, 20; 5, 25; 1 Tm 2, 5n. Autor omawia szczegółowo wszystkie te fragmenty Pisma Świętego w swojej książce pt. *Kerygmat w Kościele apostolskim*, s. 46–113.

wienia, nie ma odpuszczenia win. Kerygmat wzywa do przyjęcia Chrystusa jako Zbawiciela i Pana, a także do otwarcia serca na dar Ducha Świętego, który daje człowiekowi nowe życie, nowe serce. Duch Boży dokonuje całkowitej przemiany ludzkiego wnętrza, wszelkich myśli i dążeń. Kerygmat nie jest jedynie wykładnią moralności, sprawozdaniem o prawdzie, wskazaniem zasad nowego życia. Zawiera bowiem w sobie moc zbawczą, udziela się w nim Bóg, stanowi przedłużenie działalności Chrystusa²⁶.

Można powiedzieć, że kerygmat kładzie nacisk na zbawcze fakty paschalne Chrystusa, na samą istotę zbawczego działania Boga, a także podkreśla ważność osobistej *metanoi*. Przez to różni się od innych form głoszenia Dobrej Nowiny przez Kościół apostołski²⁷.

Idąc dalej w niniejszej analizie, warto postawić pytania bardziej szczegółowe: *Jakie konkretne przesłanie zawiera w sobie kerygmat dotyczący paschy Chrystusa? Jaki aspekt osoby Syna Bożego jest w nim podkreślony?*

3. CHRYSTOCENTRYZM KERYGMATYCZNY

Każda duchowość chrześcijańska jest chrystocentryczna, gdyż do wejścia w relację z Osobami Trójcy Świętej koniecznym fundamentem jest osobowa więź z Chrystusem. Jeśli natomiast mówimy o istnieniu rozmaitych duchowości czy też szkół duchowości, mamy na myśli m.in. różne ujmowanie Osoby Jezusa Chrystusa, który jednak zawsze pozostaje Jedynym Pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi. I tak na przykład: duchowość bł. Karola de Foucauld kładzie nacisk na okres życia Jezusa w Nazarecie²⁸; szkoła dominikańska kontempluje miłość Boga i głosi Jezusa jako Zbawiciela²⁹; szkoła kartuzjańska postrzega Chrystusa Uwielbionego, zasiadającego po prawicy Ojca³⁰; szkoła karmelitańska ukazuje Syna Bożego jako Boskiego Oblubieńca, a więź z Nim przyjmuje formę godów prowadzących do mistycznych zaślubin³¹. Duchowość kerygmaticzna zatem podkreśla fakt, że Jezus Chrystus jest istotną, główną treścią kerygmatu – jest Słowem Wcielonym, wzywającym do nawrócenia i powrotu do Boga.

²⁶ Por. tamże, s. 115–117. Dlatego dogmatyka katolicka podkreśla, że „kerygmat ma wymiar statyczny (przekaz prawdy o zbawieniu) oraz dynamiczny (uobecnianie wydarzenia zbawczego), a także misteryjny, sakramentalny, personalny i moralny” (B. BRZUSZEK, *Kerygmat. W teologii dogmatycznej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, kol. 1363–1364).

²⁷ Por. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, s. 118–119.

²⁸ Zob. A. FURIOLI, *Charles de Foucauld. „Predicare il Vangelo in silenzio”*, w: *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, red. E. Ancilli, Roma 1984, s. 710–711.

²⁹ Zob. A. D'AMATO, *Spiritualità dei frati predicatori*, w: *Le grandi scuole...*, s. 321–322.

³⁰ Zob. E. ANCILLI, *Messaggio contemplativo della Certosa*, w: *Le grandi scuole...*, s. 282.

³¹ Por. L. RUANO DE LA IGLESIA, *Inicación en san Juan de la Cruz. Actualización y claves sanjuanistas*, w: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid 2002², 54–55.

Przy tym wydaje się, że nie należy obawiać się sformułowania *chrystocentryzm kerygmaticzny*. Podobne określenie zaproponował – odnośnie do epiklezy – ks. J. Kudasiewicz³². *Epikleza kerygmaticzna*, obok trzech innych, przypomnianych przez Sobór Watykański II (konsekracyjnej, komunijnej i pokutnej³³), oznacza przywoływanie Ducha Świętego w czasie głoszenia Dobrej Nowiny, przyzywanie Ducha Pana (por. Ez 37, 9–10).

W jaki sposób Apostołowie głoszą Jezusa? Ukazują, że Chrystus jest zbawiającą obecnością Boga, że Jezus-Ewangelizujący – po swoim zmartwychwstaniu – staje się również Jezusem-Ewangelią³⁴. To On, Chrystus, odbudowuje – odrzucony wcześniej przez grzech człowieka – plan Boży trwania ze stworzeniem w wiecznej komunii miłości. Syn Boży, wraz z Ojcem i Duchem Świętym, zapoczątkowuje „nowe niebo i nową ziemię” (zob. Ap 21, 1). To właśnie stanowi treść orędzia zbawczego. José Prado Flores podaje, że w pierwotnej ewangelizacji (również i w kerygmacie głoszonym współcześnie) można wyróżnić sześć podstawowych tematów³⁵:

- miłość Boga;
- grzech;
- zbawienie pochodzące od Jezusa (ukrzyżowanie, śmierć, zmartwychwstanie);
- wiara i nawrócenie (w przypadku nieochrzczonych: przyjęcie chrztu);
- dar Ducha Świętego;
- wspólnota.

Wszystkie te tematy są wzajemnie wewnątrznie ze sobą powiązane:

„Bóg cię kocha, lecz twój grzech uniemożliwia ci doświadczyć tego. Jednak On już ci przebaczył i uwolnił cię dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Jedyne, co winieneś zrobić, to uwierzyć i nawrócić się, abyś mógł przyjąć Jego miłość, którą jest Duch Święty, i żyć w rodzinie Bożej, we wspólnocie chrześcijańskiej”³⁶.

³² J. KUDASIEWICZ, *Przepowiadanie na „ziemi jałowej”*, s. 197.

³³ Te trzy rodzaje epiklezy zostały omówione szczegółowo w: J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 109–121. W tekście tym (s. 117) wspomniana jest również tzw. epikleza ontologiczna w ujęciu Wacława Hryniewicza.

³⁴ J. H. PRADO FLORES, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Łódź 1993, s. 45.

³⁵ Zob. tamże, s. 83; J. H. PRADO FLORES, *Sekret Pawła. Zawodnik Jezusa Chrystusa*, Łódź 1996, s. 100–114; por. J. KUDASIEWICZ, A. ZUBERBIER, *Kerygmat*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. I, Katowice 1998, s. 237; zob. też: A. SEPIOŁO, *Nowa ewangelizacja śladami Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja – Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Gubin 2012, s. 180–182; por. RM 13–14. 24.

³⁶ J. H. PRADO FLORES, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, s. 84.

Jest to plan zbawczy całej Trójcy Świętej, a drogą do odkrycia go i przyjęcia jest Osoba Chrystusa.

Można zatem mówić o *chrystocentryzmie kerygmatycznym*, który podkreśla, że:

- 1) miłość Boża względem ludzi objawia się w pełny sposób dzięki osobie Jezusa Chrystusa, przez Niego i w Nim: w Słowie Wcielonym, w Emmanuelu; On objawia odwieczną miłość Trzech Osób Bożych względem całego stworzenia (por. Ef 1, 4; J 3, 16);
- 2) grzech człowieka odsłania całą swoją złość w tajemnicy cierpienia niewinnego Jezusa (por. 2 Kor 5, 21);
- 3) zbawienie i odpuszczenie win przychodzi przez Chrystusa, dzięki Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu; On udziela człowiekowi życia (por. J 10, 10);
- 4) wiara i nawrócenie prowadzą do przyjęcia daru zbawienia, które zdobył dla nas Chrystus; On nas zaprasza, byśmy zmienili swoje życie na Jego życie, byśmy zaczęli żyć życiem Syna Bożego; pragnie, byśmy ogłosili Go jako Pana wszystkich dziedzin naszego życia (por. Ap 3, 20);
- 5) Duch Święty aktualizuje dzieło zbawcze Chrystusa, umacnia nas, byśmy razem z Jezusem zwracali się do Boga Ojca: „Abba, Tatusiu” (por. Rz 8, 1–17; J 7, 37–39);
- 6) życie we wspólnocie wierzących jest nieodzownym warunkiem duchowego wzrostu; jest tworzeniem – wraz z braćmi – jednego Ciała Chrystusa (por. Rz 12, 5).

Niniejsze prawdy kerygmatu przypominają, że Jezus Chrystus: objawia miłość Boga; ukazuje zło grzechu i bierze go na siebie, oddając na krzyżu swoje życie za braci; Zmartwychwstały i Uwielbiony dzieli się swoim życiem i zaprasza, by człowiek przyjął Go do swego serca; przychodzi ze swoim zbawieniem za pośrednictwem Ducha Świętego; mieszka w braciach i siostrach, tworząc wspólnotę Kościoła – rodzinę dzieci Bożych.

4. MIEJSCE DUCHOWOŚCI KERYGMATYCZNEJ W DZIELE NOWEJ EWANGELIZACJI

Kerygmat dokonuje we współczesnym świecie (i ma dokonywać) swoistego podziału (*krisis*). Rozłam ten dotyczy przyjęcia bądź odrzucenia Boga w Jego orędziu – tym samym rozstrzyga o tym, kto idzie drogą zbawienia, a kto nie. Dlatego można powiedzieć z jednej strony, że kerygmat buduje Kościół, zaprasza ludzi do tego, by stawali się uczniami Jezusa, z drugiej zaś strony rodzi sprzeciw tych, którzy odrzucają odkupienie darowane ludziom przez Boga w słowach i czynach Jego Syna. Zatem kerygmat nie należy do przeszłości, do historii, do czasów minionych,

ale jest nieustannym zadaniem. Jest i ma być kierowany do nowych pokoleń słuchaczy, jest stale aktualny³⁷.

Wiele współczesnych wspólnot związanych z odnową Kościoła widzi w nim wielką siłę w dziele nowej ewangelizacji. I tak na przykład ukazywanie Boga żywego (kerygmat) ma swoje ważne miejsce w duchowości Szkoły „Jeunesse-Lumière” o. Daniela Ange’a³⁸ (a przez to również w jej polskiej filii „Dzieci Światłości”), we wspólnotach Ruchu Światło-Życie, w Ruchu Odnowy w Duchu Świętym, w Kerygmatycznych Szkołach Nowej Ewangelizacji³⁹.

Kerygmat znany jest również we Wspólnotach Drogi Neokatechumenalnej. Katechezy kerygmatyczne, zwane katechezami początkowymi, stanowią fundament nauczania zakładanych wspólnot w parafii. W artykule 9 *Statutu Drogi Neokatechumenalnej* podkreślone jest, że kerygmat ściśle łączy się z trzema filarami życia chrześcijańskiego: ze Słowem, z Liturgią i ze Wspólnotą. Dokument ten, zatwierdzony definitywnie przez Papieską Radę ds. Świeckich 11 maja 2008 roku, wyjaśnia potrójną rolę kerygmatu w sposób następujący:

„Głoszenie kerygmatu wzywającego do nawrócenia: dobra nowina o śmierci i zmartwychwstaniu naszego Pana Jezusa Chrystusa; «rzeczywiście [...] spodobało się Bogu przez głupstwo kerygmatu zbawić tych, którzy wierzą» (1 Kor 1, 21, por. tekst grecki). To «słowo zbawienia» (Dz 13, 26) wzywa do nawrócenia i do wiary, zaprasza do uznania się grzesznikami, do przyjęcia przebaczenia i darmowej miłości Boga oraz do wyruszenia w drogę ku własnej przemianie w Chrystusa mocą Ducha. Nawrócenie jest przypieczętowane Liturgią Pokutną, [...] z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem [...]”⁴⁰.

Przyjęcie *kerygmatu wzywającego do nawrócenia* daje możliwość przyjęcia treści kerygmatu zawartego w Biblii; to zaś prowadzi do Liturgii Słowa, która pogłębia przyjęcie orędzia zbawczego:

„Kerygmat przygotowany przez Boga w historii zbawienia (Abraham, Wyjście itd.): przekazuje się klucze hermeneutyczne konieczne do słuchania i rozumienia Pisma Świętego, aby widzieć w Jezusie Chrystusie wypełnienie Pism i poddać fakty własnej historii pod światło Słowa (por. Ps 119, 105). To wtajemniczenie w Pismo zostaje przypieczętowane Liturgią Słowa, podczas której

³⁷ Por. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, s. 117–119.

³⁸ Zob. G.M. KORCZAK, *Szkoła „Jeunesse-Lumière” o. Daniela-Ange. Próba syntezy duchowości*, Lublin 2009, s. 246–247.

³⁹ Szkoły te łączą się we wspólnym działaniu, a odpowiedzialni za nie tworzą Radę Dyrektorów (zob. www.sne.pl [dostęp 20.12.2012]; zob. też: A. SEPIOŁO, *Nowa ewangelizacja...*, s. 202).

⁴⁰ *Droga Neokatechumenalna. Statut. Zatwierdzenie definitywne. 11 maja 2008. Uroczystość Zesłania Ducha Świętego*, art. 9, p. 1, Roma 2008, s. 30–31.

uczestnicy otrzymują Biblię z rąk Biskupa – gwaranta jej autentycznej interpretacji [...]”⁴¹.

Z kolei *kerygmat przygotowany przez Boga w historii zbawienia*, poznawany w czasie Liturgii, prowadzi do życia sakramentalnego oraz do życia we wspólnocie braci:

„Kerygmat w sakramentach i we wspólnocie (*koinonia*): katechezy osiągają szczyt podczas konwencji w celebracji Eucharystii. Ta celebracja przygotowana przez odpowiednie katechezy pomaga ponownie odkryć paschalny blask ukazany przez Sobór Watykański II i doświadczyć komunii między braćmi. Istotnie, «nie jest możliwe, aby powstała wspólnota chrześcijańska nie mając zakorzenienia i centrum w celebracji świętej Eucharystii; od niej więc należy rozpoczynać wszelkie wychowanie zmierzające do kształtowania ducha wspólnoty» (PO 6). Celebrowanie Eucharystii będzie towarzyszyć wspólnocie podczas całego itinerarium”⁴².

W świetle niniejszego dokumentu można mówić o trzech miejscach obecności kerygmatu albo też o trzech etapach jego poznawania i przyjmowania:

- 1) wezwanie do nawrócenia – przyjęcie Dobrej Nowiny i podjęcie decyzji o pojednaniu z Bogiem;
- 2) liturgiczne rozważanie Biblii – przemiana życia według przyjmowanego Słowa;
- 3) przyjmowanie sakramentów – doświadczanie działania Boga w życiu indywidualnym i we wspólnocie.

Widać wyraźnie, że kerygmat nakreśla kierunek rozwoju duchowego człowieka, tworzy chrześcijańską postawę, kształtuje człowieka jako ucznia Chrystusa oraz pomaga tworzyć wspólnotę uczniów. Doświadczenie zaś życia we wspólnocie z Bogiem i braćmi prowadzi do uczestniczenia w misji Kościoła⁴³.

Jest jasne, że początkowym etapem katechizacji w sytuacji wymaganej przez „nową ewangelizację” jest *katecheza kerygmatyczna*, nazywana niekiedy *prekatechezą* (DOK 62). Pojawia się jednak pytanie: czy kerygmat wiąże się jedynie z wezwaniem do nawrócenia i trwałego wyboru wiary (czyli tylko do początku drogi z Chrystusem), czy też stale towarzyszy uczniowi Jezusa, kształtując go jako dojrzałego chrześcijanina? Jeśli kerygmat byłby stałym punktem odniesienia (jako wartość, źródło:

⁴¹ Tamże, art. 9, p. 2, s. 31. Liturgia wnosi istotny wkład w rozumienie i przekaz treści kerygmatu (zob. B. BRZUSZEK, *Kerygmat. W teologii dogmatycznej*, kol. 1364).

⁴² Tamże, art. 9, p. 3, s. 31.

⁴³ Tamże, art. 17, § 1, s. 41.

przekonań, motywacji i decyzji) – wówczas można by było mówić o *duchowości kerygmatycznej*, czyli też o postawie kerygmatycznej człowieka.

Wydaje się, że istnieją dwa istotne argumenty za tym, by widzieć ważną rolę kerygmatu w całym chrześcijańskim życiu człowieka: a więc nie tylko u jego początków (nawrócenie), ale również później, na drodze rozwoju. Pierwszy argument wynika z faktu, że właściwie nawrócenie jest procesem i trudno punktowo wskazać, kiedy człowiek już jest nawrócony (przyjął kerygmat), a kiedy jeszcze nie⁴⁴. Może się przecież zdarzyć, że człowiek powraca do Boga, nie przyjmując jeszcze do końca wszystkich treści (i rzeczywistości) kerygmatu⁴⁵. Teologia duchowości zna wiele modeli nawróceń⁴⁶ (niektóre z nich wiążą się z niespodziewanym wydarzeniem czy charyzmatycznym doświadczeniem łaski Bożej), niemniej każdy „typ nawrócenia” zapoczątkowuje „proces nawrócenia”, moralnej zmiany⁴⁷.

Drugi argument wiąże się z postawą zaangażowania w misję Chrystusa⁴⁸. Człowiek, który doświadczył Bożego działania poprzez wysłuchanie i przyjęcie kerygmatu, a w konsekwencji podjął decyzję pójścia z Bogiem, odkrywa powołanie, by głosić orędzie zbawcze innym ludziom. Pragnie dzielić się własnym doświadczeniem – dla duchowego dobra innych. Poprzez słowa, świadectwo życia, jest zaproszony do tego, by głosić kerygmat w każdej sytuacji życia. W ten sposób może stać się ewangelizatorem. Sam, będąc uczniem i tworząc wspólnotę uczniów, może – po przejściu odpowiedniej formacji – kształtować kolejnych uczniów, a także i nowych formatorów. Jest to stopniowe, coraz pełniejsze, uczestniczenie w misji Chrystusa,

⁴⁴ Mówi o tym cytowany wcześniej dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa (DOK 62). Często bowiem ludzie, którzy uczestniczą w katechezach pogłębiających wiarę, potrzebują powrotu do katechez początkowych.

⁴⁵ I potrzebuje wiele razy go słuchać. Może np. ktoś wracać do Boga, ale jeszcze mieć trudności z tworzeniem wspólnoty z innymi wierzącymi, albo też nie do końca ufać Bożej miłości i lękać się Boga itd.

⁴⁶ Zob. M. SZENTMÁRTONI, *In cammino verso Dio. Riflessioni psicologico-spirituali su alcune forme di esperienza religiosa*, Milano 1998, s. 64–71. W niniejszej publikacji M. Szentmártoni wymienia i omawia (powołując się na A. Vergote'a) następujące typy nawróceń: *przez nędzę moralną*, *przez zastąpienie* (w procesie sublimacji; np. gdy ktoś szukając rozwiązania problemu psychologicznego, odnajduje więź z Bogiem), *progresywne*, *dramatyczne* (przez jakieś trudne wydarzenie), *przez doświadczenie religijne*.

⁴⁷ Stąd w teologii mowa jest również o tzw. *kerygmacie moralnym* (zob. J. NAGÓRNY, *Kerygmat. W teologii moralnej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, kol. 1365).

⁴⁸ W czasach Ojców Kościoła rozróżniano *kerygmat słowami* i *kerygmat czynny*. Ten drugi był daniem świadectwa, życiem zgodnym z nauką Chrystusa; mógł mieć formę czynnego propagowania zasad nauki Ewangelii (męczeństwo), bądź też mógł być ukrytą formą ewangelizacji (życie mnisze). Grzegorz z Nazjanzu nazywał mnichów „milczącymi keryksami”. Inną ważną formą kerygmatu czynny był *kerygmat pisemny*, tzn. poselstwo słowa np. w listach, traktatach bądź też samo przepisywanie ksiąg świętych (zob. F. DRĄCZKOWSKI, *Kerygmat. W przekazach patrystycznych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, kol. 1362–1363). Dlatego można powiedzieć, że kerygmatem nie jest jedynie to, co mówi głoszący, ale też cała jego osoba.

który sam jest Kerygmatem: formowanie uczniów i formatorów, którzy potrafiliby przekazywać kerygmat innym⁴⁹.

Warto przypomnieć, że w 30. latach XX powstał *ruch kerygmatyczny*, zmierzający do odnowy teologii i duszpasterstwa. Początki jego związane są z krajami niemieckojęzycznymi (Niemcy, Austria), a także z Francją⁵⁰. W ramach tego ruchu powstał nurt teologii kerygmatycznej jako reakcja na szkolny, schematyczny sposób uprawiania teologii katolickiej, szczególnie w postaci tzw. neoscholastyki w XIX–XX wieku. Inicjatorami tego kierunku byli jezuici: Joseph Andreas Jungmann, Hugo Rahner, Franz Lakner, Johann Baptist Lotz. Podkreślali oni potrzebę tworzenia teologii w taki sposób, by refleksja teologiczna mogła służyć lepiej kerygmatowi. Pragnęli odejść od języka abstrakcyjnego, oderwanego od problemów życiowych. Dążyli do tego, by wypracować taki sposób uprawiania teologii, który dotyczyłby aktualnych, żywotnych problemów, używając przy tym języka o korzeniach biblijnych, zrozumiałego dla współczesnego człowieka⁵¹. Można dzisiaj powiedzieć, że niniejszy kierunek dał podstawy teologiczno-duszpasterskiej odnowie (zwanej kerygmatyczną) w Kościele, stanowił zwiastun Soboru Watykańskiego II⁵².

Istnieje wciąż⁵³ potrzeba ciągłego otwierania się na dar Ducha Świętego, by mógł On poprowadzić wielorakie środowiska kościelne ku dziełu nowej ewangelizacji⁵⁴. Nie jest ona nowym „ruchem” czy „organizacją wewnątrzkościelną”, ale stylem duszpasterskim, który powinien przyjąć z wdzięcznością cały Kościół⁵⁵. Biskup Grzegorz Ryś (od października 2011 – przewodniczący Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji działającego w ramach Konferencji Episkopatu Polski) przypomina, że Jezusowa nowa ewangelizacja jest związana z orędziem elementarnym, inicjacyjnym, jest głoszeniem kerygmatu. Królestwo Boże nie jest zaś „tematem katechetycznym”,

⁴⁹ Zob. J.H. PRADO FLORES, *Formacja uczniów*, Łódź 1992, s. 92–103.

⁵⁰ J. SZYMIK, *Ruch kerygmatyczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, kol. 1366.

⁵¹ Por. J. KUDASIEWICZ, A. ŻUBERBIER, *Kerygmat*, s. 238; zob. także: B. BRZUSZEK, M. RUSECKI, *Teologia kerygmatyczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, kol. 1365–1366.

⁵² Por. J. SZYMIK, *Ruch kerygmatyczny*, kol. 1366. Trzeba jednak zaznaczyć, że już w okresie partystycznym (Klemens Aleksandryjski) zwracano uwagę, że kerygmat zawiera treść podstawową (zawartą w Piśmie Świętym i Tradycji), ale także i treści związane z kręgiem kulturowym jego odbiorców (stanowiące przedmiot drugorzędny); stąd przepowiadający miał stosować zasadę akomodacji (zob. B. BRZUSZEK, *Kerygmat. W teologii dogmatycznej*, kol. 1364).

⁵³ Po pięćdziesięciu latach od rozpoczęcia w dniu 11 października 1962 r. wielkiego Soboru Watykańskiego II.

⁵⁴ Po raz pierwszy wyrażenie „nowa ewangelizacja” zostało użyte w dniu 9 czerwca 1979 r. przez Jana Pawła II w Nowej Hucie. Później Ojciec Święty wielokrotnie wspominał, czym jest nowa ewangelizacja: nowa pod względem zapału, metod i sposobu wyrazu (zob. R. MARTIN, *Kościół Katolicki przy końcu wieku. Co mówi Duch do Kościoła?*, Wrocław – Kraków 1996).

⁵⁵ Por. A. GODNARSKI, *Potrzebujemy ognia Ducha Świętego*, w: *Nowa Ewangelizacja...*, s. 6–8.

ale pełnym mocy wydarzeniem, a „nowa ewangelizacja skierowana jest do tych, którzy nie znają MOCY, jaką daje wiara”⁵⁶.

Dzieło nowej ewangelizacji wymaga radykalnego nawrócenia w wymiarze egzystencjalnym (świętości życia) i zmiany dotychczasowych form duszpasterskich; potrzebny jest w nim nowy zapał misyjny, odwaga w działaniu i ewangelicznej odnowy myślenia. Ten, kto pragnie być uczniem Jezusa Chrystusa, winien wziąć odpowiedzialność za głoszenie słowa Bożego – stosownie do pełnionej funkcji i otrzymanych darów⁵⁷. Tak realizowana droga ku świętości, taka duchowość, potwierdzają, że życie świętych stanowi wkład w przekaz kerygmatu oraz w coraz pełniejsze jego rozumienie⁵⁸.

W świetle powyższych rozważań wydaje się, że zasadne jest mówienie o *duchowości kerygmatycznej*. Można wręcz powiedzieć, że w świetle wezwania do nowej ewangelizacji (rozumianej jako „odnowiony” sposób głoszenia Dobrej Nowiny⁵⁹) jest ona nieodzowna. Stanowi zaproszenie zarówno dla osób konsekrowanych, jak i świeckich. Koncentrując się na więzi z Chrystusem-Kerygmatem i prowadząc ku uczestniczeniu w Jego misji zbawiania innych, otwiera człowieka na tych, którzy Boga nie poznali bądź też od Niego odeszli. Zatem jest duchowością, która nie tylko kieruje się ku braciom w wierze, ale która wzywa do szukania zagubionych. Zachęca przy tym do tego, by w ewangelizacji być twórczym, kreatywnym – by szukać nowych środków przekazu. Przypomina również, że w Kościele potrzebna jest teologia żywa, która służy spełnianiu misji głoszenia wiary, podejmująca problemy ludzi współczesnych i przemawiająca językiem zrozumiałym⁶⁰.

Na zakończenie warto zauważyć, że współczesny Kościół staje między innymi przed zadaniami, którymi są:

1. tworzenie specjalistycznych grup ewangelizacyjnych formujących ewangelizatorów;
2. przewartościowanie w działaniach duszpasterskich, tzn. formowanie dotychczas uczestniczących w życiu parafialnym „katolików praktykujących”, tak by umieli i byli gorliwi w dawaniu świadectwa w środowisku życia, w którym żyją⁶¹.

Można będzie te zadania wypełnić tym lepiej, im więcej ludzi będzie chciało żyć duchowo, obierając sobie jako fundament oraz jako istotę swojej misji w Kościele właśnie kerygmat. Wówczas będzie mogła nadejść przygotowywana przez Boga wielka wiosna chrześcijaństwa, o czym wspomina bł. Jan Paweł II w encyklice

⁵⁶ G. RYŚ, *Jezusowa nowa ewangelizacja*, w: *Nowa Ewangelizacja...*, s. 13–15.

⁵⁷ Zob. J.-L. MOENS, *Na czym polega nowa ewangelizacja?*, w: *Nowa Ewangelizacja...*, s. 21–28.

⁵⁸ Zob. B. BRZUSZEK, *Kerygmat. W teologii dogmatycznej*, kol. 1363–1364.

⁵⁹ Zob. A. SEPIOŁO, *Nowa ewangelizacja...*, s. 139.

⁶⁰ Por. J. KUDASIEWICZ, A. ZUBERBIER, *Kerygmat*, s. 238.

⁶¹ Por. A. SEPIOŁO, *Nowa ewangelizacja...*, s. 207.

Redemptoris missio (86). Duchowość kerygmaticzna jest odpowiedzią na dar Ducha Świętego, przynagleniem, by pełnić dzieła Boże w Trzecim Tysiącleciu.

RIASSUNTO

KS. JAN KRZYSZTOF MICZYŃSKI

Si può parlare di spiritualità kerygmatica?

La prima fase della predicazione di Gesù fu l'annuncio della buona notizia: *il regno di Dio è giunto*. Il contenuto di questo kerigma si racchiude in una frase di S. Marco: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo" (Mc 1,15).

Numerosi frammenti biblici presentano la Persona di Cristo come il contenuto del kerigma – come Amico, Redentore e Salvatore. La Sua vita è un messaggio profetico per tutti gli uomini, per tutta la Chiesa del ventunesimo secolo.

Lo scopo dell'articolo è mettere in evidenza che il kerigma su Gesù costituisce un fondamento della spiritualità del discepolo-maestro. Chi apprende la verità non nasconde la sua ricchezza, ma, a sua volta, la insegna agli altri. Cerca di condividere con gli altri la propria esperienza del kerigma accolto. La sua spiritualità, concentrata sul contenuto, può essere denominata *spiritualità kerygmatica*. Evangelizzare non si riduce a comunicare un messaggio o ad annunciare la buona notizia, ma è uno stile di vita, uno sforzo per formare discepoli di Cristo.

Dentro il kerigma si possono distinguere sei temi fondamentali: Amore Divino, peccato, Gesù morto e risorto, fede e conversione, lo Spirito Santo, la Chiesa. Questi temi costituiscono le dimensioni dell'identità cristiana. Il discepolo di Gesù sa che la salvezza non è un fatto personale né, tanto meno, individuale, ma apre il cuore umano alla comunità umana, alla missione. Se Gesù è il contenuto del kerigma, il nostro compito è, grazie alla forza dello Spirito Santo, prolungare la Sua missione. In tal modo si può compiere l'opera della nuova evangelizzazione.