

Ks. Piotr Artur Sokołowski SVD

Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów w Pieniężnie

***Fides ex auditu.* Nakierowanie przepowiadania  
misyjnego na wzbudzenie wiary jako realizacja  
podstawowego celu działalności misyjnej.  
Próba zarysu problematyki w kontekście  
współczesnym**

*Fides ex auditu.* Missionary Preaching Aimed at Faith Evoking  
as the Foremost Goal of Missionary Activities  
– A Concise Study in the Contemporary Context

**Wstęp**

*Wiara rodzi się ze słuchania, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa* (Rz 10, 17). Taką zasadę ogólną podał w Liście do Rzymian św. Paweł w kontekście rozważań na temat usprawiedliwienia, którego potrzebują zarówno synowie przymierza, jak i ci, którzy nie wywodzą się z tej tradycji kulturowej. A ponieważ usprawiedliwienia można dostąpić jedynie dzięki wierze, to słowo Chrystusa i o Chrystusie głoszone przez wspólnotę Kościoła oraz sakramenty, przez które On sam działa w Kościele i przez Kościół, są najistotniejszymi środkami, dzięki którym łaska Boża może dotrzeć do serca każdego człowieka, czyniąc go uczestnikiem Bożego zbawienia. Przez oddziaływanie zaś na kulturę, dzięki wartościom ewangelicznym i działaniom instytucji kościelnych świat może zasmakować, wprawdzie w sposób niedoskonały, w eschatologicznej rzeczywistości odnowienia wszystkiego w Chrystusie. W takim ujęciu przepowiadanie słowa ma kapitalne znaczenie w wymiarach: indywidualnym i społecznym, eschatycznym i doczesnym oraz zbawczym i kulturotwórczym.

Na wstępie należałoby jednak zrobić pewne rozróżnienie terminologiczne, by uniknąć w rozważaniach błędu przesunięcia hipostatycznego poprzez namnożenie się homonimii. Tak więc na potrzeby niniejszej refleksji należy rozróżnić: głoszenie (*anuntio*), przepowiadanie (*predicatio*) i kaznodziejstwo (*concium*). Głoszenie Ewangelii o zwycięstwie Chrystusa nad grzechem i śmiercią ma wymiar o wiele szerszy niż sam akt przepowiadania, który należy też rozumieć ze

swej strony również o wiele szerzej niż kaznodziejstwo, czyli przepowiadania liturgiczne i paraliturgiczne. Głoszenie zakłada bowiem również wymiar martyryczny (zwany też czasami z łacińska *testymonialnym*), a więc świadectwo, i to do tego stopnia, że dzięki niemu głoszenie może się jakby dokonywać bez słów, przynajmniej w swojej początkowej fazie. Zasadniczo jednak czynom powinny towarzyszyć słowa, a słowom czyny.

Przepowiadanie wymaga „słowa” i koncentruje się na „słowie” jako środka komunikacji. Ujęcie słowa w cudzysłów ma podkreślać specyficzne i odmienne od języka potocznego znaczenie. „Słowo” w niniejszej refleksji to nośnik informacji i idei. Jego pojęcie nie ogranicza się jedynie do dźwięku wypowiedzianego ustami, ale może obejmować również „słowa wizualne” – symbole i postawy, „słowa plastyczne”, „słowa muzyczne” i inne formy przekazu symbolicznego. Przepowiadanie nie jest również ograniczone kontekstem kultycznym, czyli liturgią i paraliturgią.

Kaznodziejstwo jest podzbiorem przepowiadania i dokonuje się w kontekście kultycznym i tylko w nim. Kazanie nie jest katechezą *sensu stricto*, więc katecheta nie jest kaznodzieją, choć na pewno dokonuje przepowiadania. Zasadniczo kaznodzieja operuje „słowem mówionym”, choć czasami odwołuje się również do innych nośników treści. Zasadniczo też, i upraszczając nieco sprawę, kaznodziejstwo najchętniej przybiera formy: (1) kerygmy – wzbudzania wiary; (2) mistagogii – wprowadzania głębiej w tajemnice życia chrześcijańskiego; (3) hermeneutyki – wyjaśniania, zwłaszcza prawd i zasad wiary oraz (4) parenezy, czyli pouczania o obowiązkach moralnych chrześcijanina. Niniejszy podział nie jest podziałem logicznym, ale wskazuje na jakby cztery filary, na których opiera się kaznodziejstwo. Filary te są uzupełniane również przez inne formy i czasami wzajemnie się zazębiają.

Celem niniejszego opracowania jest refleksja nad przepowiadaniem w kontekście misyjnym. Nie będzie to więc refleksja wyłącznie o kaznodziejstwie, choć przecież i tego tematu nie wolno w kontekście przepowiadania misyjnego zbagatelizować. Z refleksji też należy wyłączyć zagadnienie kaznodziejstwa w znaczeniu animacji misyjnej, gdyż animacja należy do zakresu duszpasterstwa, czyli pracy z wierzącymi i praktykującymi, którzy żyją w kontekście rodzimego Kościoła o ustabilizowanym wymiarze instytucjonalnym.

## Refleksja Feliksa Zapłaty nad misyjną posługą słowa

Podobną refleksję do zamierzonej w niniejszym opracowaniu na gruncie polskim podjął już w latach 70. XX w. założyciel polskiej misjologii, o. doc. dr hab. Feliks Zapłata SVD w dziele pt. *Zarys misjologii katolickiej*<sup>1</sup>. W części dotyczącej realizacji dzieła misyjnego<sup>2</sup>, która następowała po części reflektującej nad celem działalności misyjnej<sup>3</sup>, wyróżnił dwie podczęści. Pierwsza dotyczyła realizacji dzieła misyjnego od strony Boga<sup>4</sup>, a druga od strony człowieka<sup>5</sup>. I to właśnie mówiąc o realizacji ze strony człowieka, wyróżnił trzy posługi, dzięki którym dokonuje się misjonowanie. Były to: (1) posługa miłości<sup>6</sup> (akcja charytatywna); (2) posługa słowa<sup>7</sup>, czyli szeroko pojęte przepowiadanie oraz (3) posługa łaski<sup>8</sup> (udzielanie sakramentów i mistagogia).

Warto o nim wspomnieć na początku tej refleksji, gdyż jego wniośki – *mutatis mutandis* z powodu zmian, jakie zaszły na świecie, nowych doświadczeń pracy misyjnej i rozwoju doktryny misjologicznej – mogą być znakomitym punktem wyjścia i kanwą refleksji nad tym zagadnieniem we współczesności. W sposób szczególny w dzisiejszych czasach, które charakteryzują się często powierzchownością i doraźnością, warto uświadomić sobie za Zapłatą, że refleksji na temat przepowiadania misyjnego – które jest środkiem do celu, czyli środkiem realizacji dzieła misyjnego, a nie celem samym w sobie – nie można przeprowadzić bez jasnego określenia, co jest celem dzieła misyjnego. W przeciwnym bowiem przypadku przepowiadanie mogłoby się stać sztuką dla sztuki albo jeszcze gorzej – nieświadomie zostać wprzęgnięte w cele przeciwne Kościołowi.

Dla Feliksa Zapłaty posługa słowa była, owszem, pierwszą w porządku logicznym, ale w porządku czasowym i faktycznym powinna ustąpić posłudze miłości miłosiernej. Posługę słowa widział również – za wskazaniem papieża Pawła VI – jako realizację najistotniejszego celu działalności misyjnej, której przecież ani nie wolno ograniczać do ram doczesności – gdyż ma przed człowiekiem otwierać podwoje wieczności, ani nie można przy jej realizacji abstrahować od

<sup>1</sup> F. Zapłata, *Zarys misjologii katolickiej*, Warszawa 1978, mps.

<sup>2</sup> Tamże, s. 375–678.

<sup>3</sup> Tamże, s. 311–374.

<sup>4</sup> Tamże, s. 376–399.

<sup>5</sup> Tamże, s. 400–646.

<sup>6</sup> Tamże, s. 522–565.

<sup>7</sup> Tamże, s. 569–605.

<sup>8</sup> Tamże, s. 606–658.

trudnych warunków bytowych, w których tu i teraz żyją adresaci orędzia zbawczego. Słowo Boże – Boże objawienie jest bowiem mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego, przez co w pracy misyjnej jego głoszenie musi odgrywać centralną rolę<sup>9</sup>.

Do dobrego pełnienia posługi słowa misjonarz-kapłan powinien zostać przygotowany w seminarium. Również i niechrześcijanie powinni zostać przygotowani do przyjęcia słowa, zwłaszcza przez usunięcie uprzedzeń i antypatii, które hamują drogę słowu. Misjonarz musi starać się uformować jasne pojęcia, które wyrażą uniwersalne prawdy wiary za pomocą dziedzictwa kulturowego danego regionu<sup>10</sup>.

Najwłaściwszą z punktu widzenia teologicznego metodą realizacji posługi słowa jest dialog, tak jak go rozumie encyklika *Ecclesiam suam*, czyli przede wszystkim jako dialog zbawczy (*colloquim salutis*). Gdy strony darzą się sympatią i zaufaniem oraz odnoszą się do siebie z szacunkiem i mają dobrą wolę szukania prawdy, wtedy taki dialog międzypersonalny staje się podstawą do odkrywania działania Bożego<sup>11</sup>.

Zapłata wyróżnił następujące rodzaje posługi słowa: (1) posługę słowa mówionego<sup>12</sup>; (2) posługę słowa pisanego<sup>13</sup>; (3) posługę „słowa artystycznego”, czyli wspieranie powstawania dzieł sztuki, zwłaszcza malarstwa o charakterze chrześcijańskim<sup>14</sup> oraz (4) posługę „słowa liturgicznego” – rozumianą jako konieczność wypracowania takich form i takiej otoczki sprawowania liturgii, która wspomogłaby autentyczną ewangelizację wiernych<sup>15</sup>.

Omawiając posługę słowa mówionego, Zapłata wyróżnił pięć ról, jakie ma do spełnienia misjonarz-kapłan. Są to: (1) rola herolda<sup>16</sup> – zapowiadać, zwiastować, ogłaszać; (2) rola nauczyciela<sup>17</sup> – nauczać, i to zarówno w sytuacjach nieformalnych, jak i podczas publicznych

<sup>9</sup> Por.: tamże, s. 569–570.

<sup>10</sup> Por.: tamże, s. 571–572.

<sup>11</sup> Por.: tamże, s. 572. Por. też: Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, nr 58.

<sup>12</sup> Por.: F. Zapłata, *Zarys misjologii katolickiej*, s. 572–595.

<sup>13</sup> Por.: tamże, s. 595–598.

<sup>14</sup> Por.: tamże, s. 598–600.

<sup>15</sup> Por.: tamże, s. 600–601. Zapłata stwierdza wręcz: *Misjonarz musi pamiętać, że jeśli mu się uda atrakcyjnie ukształtować we własnej kapliczce (...), to wówczas może być spokojny o przebieg pracy misyjnej. Sama bowiem już liturgia (...) będzie najlepszym misjonarzem (...).* „Atrakcyjność” w kontekście tej wypowiedzi jest rozumiana przez Zapłatę nie tyle jako coś zewnętrznym pociągającego, ale raczej jako coś, co w sposób zrozumiały dla uczestników przynosi treści. Liturgia zda się być dla niego atrakcyjna przez sam fakt, że dzięki niej można spotkać Boga. Jeśli więc coś w niej Boga przesyłania, to choćby sprawowanie było estetycznie piękne, liturgia staje się „nieatrakcyjna”.

<sup>16</sup> Por.: tamże, s. 573–576.

<sup>17</sup> Por.: tamże, s. 576–578.

dysput; (3) rola kaznodziei<sup>18</sup> – głosić słowo Boże podczas celebracji liturgicznych i podobnych okoliczności, nie zapominając przy tym o hierarchii prawd objawionych; (4) rola katechety<sup>19</sup> – katechizować (przygotowywać do chrztu) i prowadzić systematyczne nauczanie religijne (mistagogia); (5) rola świadka<sup>20</sup> – dawać świadectwo życia chrześcijańskiego. Oprócz tego wskazał jeszcze na dwie sytuacje, które powinny wspomóc posługę słowa mówionego. Są to śpiew w służbie słowa<sup>21</sup> oraz radio i telewizja<sup>22</sup>.

Śpiew, zdaniem Zapłaty, jest czymś, co powinno towarzyszyć głoszeniu słowa, gdyż w pewnych kulturach szczególnie rolę w rodzimym przekazywaniu religijnym mają melodyjne recytatywy. Tak np. stało się w Indiach, gdzie o. Jerzy (Georg) Proksch zjednał sobie wielu słuchaczy z wyższych kast, gdy zaczął naukę chrześcijańską propagować na sposób przedstawień artystycznych znanych z hinduizmu. Podobnie radio i telewizja, zwłaszcza dzięki postępowi technologicznemu i miniaturyzacji (lata 70. XX w.), które zrewolucjonizowały Trzeci Świat, dają Kościołowi nową szansę dotarcia z Ewangelią do ludzi w najbardziej oddalonych i izolowanych miejscach. Ta szansa jest dla Kościoła też wyzwaniem, gdyż oprócz ewidentnych korzyści społeczne środki przekazywania myśli mogą się przyczynić do spłycaenia duchowego i zepsucia.

### Nawrócenie jako cel działalności misyjnej

W całej historii misjologii wielokrotnie próbowano określić, co jest celem działalności misyjnej Kościoła. Najbardziej znany jest spór poprzedzający Sobór Watykański II, odbywający się pomiędzy przedstawicielami szkół monasterskiej i loweńskiej. Przedstawiciele pierwszej celu działalności misyjnej upatrywali przede wszystkim w głoszeniu Ewangelii dla nawrócenia indywidualnego (*teoria predicationis*), przedstawiciele drugiej skupiali się na budowaniu infrastruktury dla nawrócenia i kontaktu z Bogiem, jaką jest wspólnota Kościoła wraz ze swymi sakramentami (*teoria plantationis*). Dodatkowo

<sup>18</sup> Por.: tamże, s. 579–584.

<sup>19</sup> Por.: tamże, s. 584–586. Notabene, w niektórych maszynopisach Zapłata pomylił się i napisał „rola katechezy”. Jest to oczywisty błąd typograficzny.

<sup>20</sup> Por.: tamże, s. 586–592.

<sup>21</sup> Por.: tamże, s. 592–593.

<sup>22</sup> Por.: tamże, s. 594–595.

tw. szkoła francuska (*teoria plenitudinis*) uzasadniała konieczność podjęcia działalności misyjnej pełnią życia, której nie posiadają inne tradycje religijne, a tzw. szkoła hiszpańska wskazywała na naturalną tendencję do wzrastania Ciała Mistycznego Chrystusa poprzez asymilację pogan (*teoria incrementi*)<sup>23</sup>.

Soborowy dekret misyjny *Ad gentes* – wbrew zapewnieniom Nicolasa Kovalsky'ego, który stwierdził, iż komisja soborowa przygotowująca go, chcąc uniknąć bycia stroną w dyskusjach różnych szkół misjologicznych dotyczących definicji misji, poprzestała jedynie na stworzeniu opisowej definicji misji, w której określiła zakres działalności misyjnej, odróżniając ją jednocześnie od pracy duszpasterskiej wśród neopogan i od działalności ekumenicznej, zostawiła miejsce na swobodną dyskusję, czym są misje i jaki mają cel<sup>24</sup> – dokonała syntezy tworzącej nową jakość. Pozornie neutralna i opisowa definicja soborowa dzięki postawieniu drobnego spójnika „i”, gdy jest odczytywana zgodnie ze znaczeniem zapisanych słów, a nie w kontekście rzekomych zamysłów jej redaktorów, ukazuje rzeczywistość będącą „iloczynem logicznym” celów proponowanych przez poszczególne szkoły. Jak zauważył o. Feliks Zapłata w odniesieniu do najbardziej nagłośnieńego sporu Lovain z Münster, owego „i”, które znalazło się w szóstym numerze *Ad gentes*, nie należy rozumieć jako sumy logicznej (tzn. że i to, co jest głoszeniem Ewangelii, choćby nie wiązało się z zakładaniem Kościoła, i to, co jest zakładaniem Kościoła, choćby nie wiązało się z głoszeniem Ewangelii, jest misjami), lecz właśnie jako iloczyn logiczny (misjami jest to, co zarazem jest głoszeniem Ewangelii i zakładaniem Kościoła). W związku z tym Sobór nie tyle uciekł od kontrowersji, co raczej nie przyznał racji ani szkole monasterskiej, ani szkole lowańskiej, ale wskazał, że obie miały wizję niepełną, która dopiero po komplementarnym ujęciu problemu wyraża doktrynę, którą należy przekuć na praktykę Kościoła<sup>25</sup>.

Nowa definicja soborowa, choć wydaje się ogarniać jedynie rzeczywistość horyzontalną, każe również zapytać o celowość ontyczną dzieła misyjnego, patrząc na nie od strony Boga. Pytanie to można sformułować: *Dlaczego Bóg posłał swego Syna na świat, a ten przekazał*

<sup>23</sup> Por.: P.A. Sokołowski, *Nauka o misjach a wiek XIX*, w: *Misje w XIX wieku*, red. P.A. Sokołowski, Pieniężno 2008, s.141–144. Por. też: A.S. Hernández, *Teología sistemática de la misión. Progresiva evolución del concepto de misión*, Estella 1991, s. 25–301.

<sup>24</sup> N. Kowalsky, *Kwestie wyjaśnione przez Sobór*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak i in., Płock 1981, s. 232.

<sup>25</sup> Por.: F. Zapłata, *Koniec wielkiej dyskusji*, CT 40 (1972) f. 2, s. 131–134.

*swe posłannictwo uczniom, udzielając im daru Ducha Świętego i posyłając ich na krańce świata? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w Objawieniu.*

Święty Paweł w Liście do Tymoteusza pisze, że Bóg *pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (Tm 2, 4), jednak to Boże pragnienie nie znajdzie swego spełnienia bez współpracy człowieka i bez jego udziału. Dlatego też przekazane przez Ewangelię św. Marka pierwsze przesłanie Chrystusa jest wezwaniem do nawrócenia i wiary w Ewangelię (por. Mk 1, 15). Samo zaś nawrócenie, do którego wzywa Chrystus, jest dla człowieka paradoksem, gdyż jest wielowymiarowe. Jest bowiem zarazem sprawą niezwykle osobistą i intymną i jednocześnie ma wymiar społeczny i wspólnotowy. Nie wystarczy, że ja sam uwierzę Chrystusowi. Nawet nie wystarcza, kiedy wraz z innymi, którzy też uwierzyli, stworzę sobie ekskluzywny klub o nazwie Kościół. Sam fakt uwierzenia Chrystusowi rozpoczyna proces włączenia w Jego Mistyczne Ciało, czyli Kościół, który znowu, paradoksalnie, ma zarazem wymiar eschatyczny i idealny, w którym promieniuje świętością, oraz wymiar doczesny, przytłaczający nieraz grzesznością i małością konkretnego człowieka. Z drugiej zaś strony jurydyczna przynależność do Kościoła wymaga od każdego jego członka pogłębiania intymnego i osobistego związku z Chrystusem Zbawicielem, gdyż w przeciwnym przypadku człowiek staje się wydmuszką – pustą skorupą bez treści. Tak więc zewnętrzna przynależność do struktury Kościoła jest wezwaniem oraz zobowiązaniem do wewnętrznego i ciągłego nawracania się.

Z powyższego wynika, że celem posłannictwa Chrystusa przekazanego Kościołowi w ogólności, a w sposób szczególny tej części działań kościelnych, które określamy mianem działalności misyjnej lub misji *ad gentes*, jest zaoferowanie człowiekowi Bożego zbawienia poprzez nawrócenie się do Boga w całościowym wymiarze tego pojęcia, a więc zarazem w aspekcie indywidualnym i wspólnotowym. Kościół ma więc obowiązek zapewnić możliwość i wspomagać tę rzeczywistość, którą określamy nawróceniem.

Z tego powodu nie można uważać się za katolika i twierdzić jednocześnie, iż coś, co jest określane misjami, można pojmować wyłącznie jako pomoc materialną (*promotio humana*), walkę o sprawiedliwość ziemską (*iustitia et pax*) czy też wypracowywanie jakiegoś modelu *modus vivendi* ludzi o różnych tradycjach religijnych, deprecjonując przy tym głoszenie Chrystusa jako jedynego Zbawiciela oraz konieczność nawrócenia człowieka i chrztu, będącego konsekwencją i zarazem narzędziem nawrócenia. Choć mogłoby się zdarzyć, że

powyższe słowa w opracowaniu akademickim mogłyby kogoś razić, jako rzekomy wyraz fundamentalizmu czy też jakiegoś wstecznicstwa antyintelektualnego, to taka reakcja świadczyłaby jedynie o niewierze w prawdziwość Objawienia, które dla konstrukcji logicznej teologii jest aksjomatem. Teolog musi przyjąć z pokorą dane objawienia i w ich świetle reflektować nad rzeczywistością, i z nich wyciągać wnioski praktyczne<sup>26</sup>.

Zagadnienie to wymaga jeszcze pogłębionej refleksji, niemniej jednak należałoby przyjąć jako pewnik, że nawrócenie należy do horyzontu celowego działalności misyjnej Kościoła i wiąże się z pojęciem wiary wraz z jej różnymi płaszczyznami, jakimi są intelektualne przyjęcie za prawdę treści objawionych oraz wolitywne przyłgnięcie do osoby objawiającego się Boga, wraz z konsekwencjami w odniesieniu do stylu życia.

Na zakończenie tej części refleksji należy dodać ważną rzecz, iż nawrócenie religijne nie ma wiele wspólnego z tzw. prozelityzmem – czyli zdobywaniem zwolenników. O ile bowiem nawrócenie można by połączyć z pojęciem ewangelizacji, to prozelityzm należałoby bardziej łączyć raczej z osławionym pojęciem ewangelizmu, zwłaszcza w jego karykaturalnej i pozbawionej elementu duchowego wersji nazwanej ewangelizmem technologicznym<sup>27</sup>. Prozelityzm bowiem należy podejrzewać o interesowność, wręcz znane z sekt panowanie nad drugim człowiekiem, lub powiększanie grona własnych zwolenników. Nawrócenie zaś jest związane z altruistycznym dzieleniem się czymś cennym, za co nawet warto poświęcić swoje życie (por. Dz 20, 26–27). Prozelityczny ewangelista pragnie narzucić, przekonać i przekabacić. Głosciciel Dobrej Nowiny Chrystusa pragnie, by inni odkryli ten sam skarb i dobrowolnie za nim poszli (por. Dz 26, 27–29).

<sup>26</sup> Por.: Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”* [dalej: RM], nr 46.

<sup>27</sup> Por.: F. Lucas-Conwell, *Technology Evangelists: A Leadership Survey*, prepared for the December 4, 2006 SDForum Conference on “Technology Leadership and Evangelism in the Participation Age”, bm (mps, Growth Resources, Inc.) 2006, s. 4–6, [online], [dostępny: <http://www.growthresourcesinc.com/pub/res/pdf/TechEvangelist.pdf>], [dostęp: 23.11.2011]. Zgodnie ze zdaniem przytoczonego autora, ewangelisci technologiczni mają z pasją i zaangażowaniem przepowiadać (*to preach*) firmę i jej produkty. Jest to karykaturalna kalka protestanckich ewangelistów, którzy często wbrew pierwotnemu znaczeniu tego słowa poszukiwali wyznawców nie dla Chrystusa, lecz zwolenników dla swojej sekty. To właśnie z tego m.in. względu należy unikać łączenia pojęć ewangelizacji i ewangelizmu, które to pojęcie zostało praktycznie skompromitowane i uprowadzone semantycznie.

## Misyjna posługa słowa: obszary, formy i środki

Idąc tropem Feliksa Zapłaty w refleksji nad misyjną posługą słowa, należałoby wstępnie zdefiniować, jakich obszarów ta posługa dotyczy dzisiaj. Pomimo upływu czasu należy stwierdzić, że zmiany te nie są wielkie, gdyż cztery obszary zdefiniowane przez Zapłatę: słowo mówione, słowo pisane, słowo artystyczne i słowo liturgiczne – nadal wydają się być wystarczające do opisania całości zagadnienia. Niemniej jednak, jak to zaznaczono powyżej, Zapłata nie dokonał podziału logicznego, ale wymienił cztery punkty kardynalne, wokół których można rozpocząć refleksję nad różnymi aspektami i metodami dotyczącymi misyjnej posługi słowa.

Encyklika *Redemptoris missio*, choć zasadniczo nie odnosi się do przepowiadania (*predicatio*), ale do głoszenia (*anuntio*), wymienia pewne obszary, które można zaliczyć do dziedziny „misyjna posługa słowa”. Są to „obszary kulturowe”, czyli tzw. współczesne areopagi, jak świat środków przekazu, rozległy areopag kultury i sztuki, prac badawczych (uniwersytetów), stosunków międzynarodowych oraz *implicit*e polityki<sup>28</sup>. Co ciekawe, nowe areopagi są jednym z trzech wskazanych przez encyklikę kręgów misji *ad gentes*. Kręgi te nie są ścisłym podziałem logicznym i można powiedzieć, że w wielu aspektach mogą się zazębiać. Terytorialne kręgi misji *ad gentes* wciąż są aktualne, a do tego są pewnego rodzaju wzorcem dla pozostałych kręgów, którymi są tzw. nowe świąty i zjawiska społeczne, jak urbanizacja, juwenalizacja społeczeństw niechrześcijańskich i niechrześcijańska migracja do krajów o tradycji chrześcijańskiej, oraz wymienione już nowe „areopagi”<sup>29</sup>.

Inną ciekawą i inspirującą dla rozumienia obszarów misyjnej posługi słowa uwagą wniesioną przez *Redemptoris missio* jest ukazanie miejsc rozumianych zarówno geograficznie, jak i kulturowo, w których brak jest autochtonicznych wspólnot chrześcijańskich, lub są one zbyt małe, względnie też zbyt słabe, by ewangelizować własne

<sup>28</sup> RM, nr 37 c. Choć polityka nie zostaje w tym punkcie wymieniona *explicite* jako areopag, to jednak jest ona obecna *implicit*e w komentarzu do areopagu stosunków międzynarodowych.

<sup>29</sup> Por.: tamże, nr 37 a, b, c. Na marginesie należałoby dodać, że współczesne „geograficzne” rozumienie obszarów działalności misyjnej niewiele już ma wspólnego z podejściem kolonialnym, polegającym na tym, że metropolia śle misjonarzy do dzikusów w koloniach. Kryterium geograficzne mówi bowiem o tym, gdzie jest zapotrzebowanie na głosicieli Ewangelii i budowniczych wspólnoty Kościoła, a nie skąd owi budowniczyowie mają pochodzić. Usilne zwalczanie przez niektórych teologów pojęcia „teren misyjny”, jako reliktu postkolonialnego, skutkuje często, odwrotnie do ich intencji, tym, że np. dobrze prosperującym i ukonstytuowanym wspólnotom parafialnym w wielkich afrykańskich miastach „nie chce się” podejmować pracy misyjnej w oddalonych o kilka kilometrów wioskach zamieszkałych przez niechrześcijan.

społeczeństwa, albo też należą do mniejszości narodowych niewłączonych w dominującą kulturę kraju. Encyklika wskazuje, że taka sytuacja najczęściej ma miejsce na kontynencie azjatyckim<sup>30</sup>.

Wymienione zadania zdają się również sugerować, że misyjna posługa słowa powinna także dotyczyć uczestnictwa chrześcijan w życiu publicznym i kształtowania przez nich opinii publicznej, prawa stanowionego, a także tzw. przestrzeni symbolicznej. Znaczenia słowa „dotyczyć” nie należy zawężać jedynie do tematyki, którą ma poruszać przepowiadanie, ale należy rozumieć je szerzej, jako uczestnictwo w wymienionych dziedzinach. Chrześcijanie posiadają bowiem – jak każdy człowiek – przyrodzone prawo do współtworzenia społeczności i kultury zgodnie ze swoim sumieniem<sup>31</sup>. Nie wolno więc zezwolić na to, by jakiegokolwiek środowiska „prawem kaduka” narzuciły chrześcijanom „kaganiec” ograniczający ich w tym prawie. Chrześcijanom ze swej strony też nie wolno ograniczać innym takiego prawa<sup>32</sup>. Nie należy jednak prawa do wolności wypowiedzi mylić z prawem do „wolności” poniżania, szkalowania i kłamania<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Por.: RM, nr 37 a. Na marginesie należy wspomnieć o pewnej niestosowności znajdującej się w polskim tłumaczeniu tego numeru encykliki: *W szczególności na kontynencie azjatyckim, ku któremu winien się kierować główny nurt misji pośród narodów, chrześcijanie są niewielką mniejszością, choć nieraz odnotowuje się tam znamienny proces nawróceń i wzorowe przykłady chrześcijańskiej obecności*. Wytuszczone słowa dla niektórych osób, mało zorientowanych w doktrynie misjologicznej, zdają się być potwierdzeniem dość wątpliwej jakości, aczkolwiek usilnie i wbrew zdrowemu rozsądkowi forsowanej przez Federację Konferencji Episkopatów Azji (FABC) idei *missio inter gentes* – misji wśród narodów, jako przeciwstawienie się rzekomo obciążonej kolonializmem *missio ad gentes* – misji do narodów. Ideę *missio inter gentes* stworzył wykładający w Stanach Zjednoczonych, a urodzony w Malezji teolog i specjalista FABC Jonathan Yun-Ka Tan (por.: tenże, *Missio Inter Gentes Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)*, „Mission Studies” 21 (2004) 1, s. 65–95; por. też: tenże, *Missio inter gentes. W kierunku nowego paradygmatu w teologii misji Federacji Konferencji Episkopatów Azji*, „NURT SVD” 3 [2004], s. 186–210). Koncepcję tę należałoby odrzucić jako nielogiczną i odnoszącą się do konstelacji znaczeniowej angielskiego wyrazu *mission* w znaczeniu „zadanie do wykonania”, a nie łacińskiego *missio*, będącego tłumaczeniem biblijnych *ἀποστέλλω* i *πέμπω*. Nie można być przeciwieństwem *inter* (pomiędzy kimś, pośród kogoś), tylko zawsze *ad* (do kogoś, pomiędzy kogoś). Łaciński zaś tekst encykliki całkowicie wyklucza ideę ukutą przez J.Y. Tana i ukazuje, że w j. polskim powinno być: „główny nurt postania do narodów/pogan”: *Praesertim in Continenti Asiatica, ad quam praecipue missio ad gentes verti deberet, christiani exiguus numerus sunt, quamvis interdum significantes motus conversionis fiunt ibidem et eximii praesentiae christianae modi conspiciuntur*.

<sup>31</sup> Zasadę tę można wyprowadzić np. z kan. 747 § 1 i 2, które stwierdzają, iż Kościół ma wrodzone prawo głoszenia (*anuntiare*) Ewangelii wszystkim narodom i to niezależnie od jakiegokolwiek władzy ludzkiej, oraz że Kościół ma prawo wypowiadać się z punktu widzenia moralności we wszystkich tematach dotyczących życia ludzkiego, w tym również tych, które dotyczą porządku społecznego.

<sup>32</sup> Por.: kan 748 § 2: *Nigdy i nikomu nie wolno zmuszać kogokolwiek do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu*.

<sup>33</sup> Zasadę tę można wyprowadzić z ewangelicznego wydarzenia, jakim jest sąd przed Annaszem (por. J 8, 19–23), gdzie Jezus uderzającym go żołnierzowi zwrócił uwagę, by ten go

Formy i środki misyjnej posługi słowa wzajemnie się warunkują i ich określenie zależy bardzo od sytuacji, w jakiej dana część Kościoła funkcjonuje. Warto jednak uświadomić sobie istnienie wśród nich pewnych rzeczy bezdyskusyjnych, jak i pewnych imponderabilii, bez których owe bezdyskusyjne rzeczy tracą swój sens i wartość. To zaś z kolei rodzi pokusę ich negocjowania i poszukiwania coraz to nowych form i środków w miejscach, gdzie ze względu na ich tzw. konstelację znaczeniową poszukiwać się nie powinno<sup>34</sup>.

W poszukiwaniu tego, co jest bezdyskusyjne, warto sięgnąć do przepisów prawa kanonicznego, które kodyfikuje praktykę Kościoła, opierając się na refleksji doktrynalnej. Odpowiednie przepisy odnajdziemy w Księdze III pt. *Nauczycielskie zadanie Kościoła* kodeksu Jana Pawła II (kan. 747–833). W kontekście działalności misyjnej należy szczególnie zwrócić uwagę na to wszystko, co ma zastosowanie w sytuacji zakładania Kościoła i głoszenia orędzia ewangelicznego wśród tych, którzy Chrystusa jeszcze nie znają.

Pierwszą sprawą jest samoświadomość Kościoła, iż jako Boża wspólnota ma prawo strzec prawdy objawionej, wnikliwie ją badać, wiernie głosić i wyklądać wszystkim narodom również za pomocą środków społecznego przekazu, i że nie potrzebuje do tego żadnego pozwolenia jakiegokolwiek władzy ludzkiej<sup>35</sup>. Z tego powodu też Kościół domaga się: wolności wypowiedzi, nauczania, ewangelizacji; wolności sprawowania publicznego kultu; wolności organizowania się i posiadania własnych wewnętrznych uregulowań; wolności wyboru, wychowania, nominowania i przenoszenia swoich urzędników; wolności wznoszenia budowli religijnych; wolności nabywania i posiadania dóbr potrzebnych do prowadzenia swojej działalności; wolności

---

nie bił, jeśli nie powiedział niczego złego. Jeszcze wyraźniej tę zasadę artykułuje św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (10, 23): *Wszystko wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje.*

<sup>34</sup> Do takich dziedzin można by zaliczyć np. marketing, który złączony jest z pojęciem manipulacji i zysku. Mówimy, że marketingowiec „chce nam sprzedać”, a nawet „chce nam wcisnąć” coś, co ma przynieść zysk „producentowi” lub/i „handlarzowi”. Używanie takich handlowych pojęć, wbrew zapewnieniom ich zwolenników (por. np.: R. Reclaw SJ, W. Gurdek, *Marketing i reklama a ewangelizacja*, [online], [dostęp: <http://www.katolik.pl/marketing-i-reklama-a-ewangelizacja,1370,416,cz.html>], [dostęp: 5.07.2013]), iż ogólnie mówiąc, nie zakłócają religijnego przekazu, tak naprawdę odzierają boskie przesłanie z wymiaru bezinteresownej miłości. Mogą też prowadzić do konkluzji, jaką pewien internauta wyraził na którymś z forów dyskusyjnych mniej więcej takimi słowami, że oto księża po to nawracają ludzi, aby zwiększyć dochodowość swojego biznesu. Oczywiście jest to sprawa dyskusyjna, która wymagałaby szerszego, nawet interdyscyplinarnego spojrzenia.

<sup>35</sup> Por.: kan. 747 § 1.

zrzeczania się nie tylko w celach religijnych, lecz także wychowawczych, kulturalnych, sanitarnych i charytatywnych<sup>36</sup>.

Kolejna sprawa już była sygnalizowana wyżej. Chodzi o obronę wolności przyjęcia lub nieprzyjęcia wiary. Kanon 748 § 2 postanawia, iż nigdy i nikomu nie wolno zmuszać kogokolwiek do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu. Kanonu tego nie należy interpretować *a contrario senso* (odwracając jego znaczenie), jakoby nie wolno było przymuszać kogoś do przyjęcia wiary, nawet wtedy, gdy jest ona zgodna z jego sumieniem. Oznacza to, że przy zachowaniu *prudencia pastoralis*, a tam, gdzie trzeba, również i daleko idącej dyskrekcji, można i należy domagać się od niechrześcijanina przekonanego o prawdziwości chrześcijańskiej wiary, by tę wiarę przyjął w sposób sakramentalny, gdyż w przeciwnym razie groziłaby mu utrata zbawienia. Ten moralny przymus nie jest też sprzeczny z podawaną przez soborową deklarację *Dignitatis humane* o wolności religijnej, gdyż deklaracja odnosi się do wolności od przymusu ze strony władzy świeckiej, a więc przymusu prawnego, a nie moralnego, który ma charakter duchowy i dialogiczny w odniesieniu do relacji z samym Bogiem<sup>37</sup>.

Ta sprawa jest niezwykle istotna w konfrontacji z pewnymi nurtami w misjologii, które odrzucają (lub relatywizują) konieczność chrztu do zbawienia i widzą cel misji *ad gentes* w umacnianiu ludzi w ich własnych wierzeniach i w pomocy społecznej. Choć człowiekowi Zachodu, doświadczonemu totalitaryzmami, takie absolutystyczne pretensje do prawdy i jej obowiązywalności (skoro uważasz, że to jest prawda, **musisz**...) kojarzą się z czymś niebezpiecznym, niepoprawnym i całkowicie *passé*, to jednak należy taką postawę uznać za alergiczną reakcję potraumatyczną. W odpowiedzi na nią, w myśl zasady *abusus non tollit usum*, należy przyznać, że lekarstwem na dogmatyzm zbrodniczych systemów totalitarnych nie jest negacja istnienia jakiegokolwiek prawdy absolutnej, gdyż problemem totalitaryzmów nie była prawda, a ideologia, która zajęła jej (prawdy) miejsce. Skoro więc systemy totalitarne wyniosły szaleńcze ideologie do rangi prawdy absolutnej i bezdyskusyjnej, to nie wolno sądzić, iż prawda nie istnieje, ale trzeba pamiętać, że ideologia nie jest przyjaciółką

<sup>36</sup> Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła (2004)*, n. 426 (polskie tłum. Kielce 2005).

<sup>37</sup> Por.: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechnie i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 579–580. O możliwości utraty zbawienia przez tych, którzy zatrzymują się w połowie drogi wiary, przestrzega nas tekst Ewangelii św. Marka (16, 16): *Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony*.

prawdy, lecz jej zabójczynią<sup>38</sup>. Podobnie jak to kiedyś miał wyrazić Czechow, że jeśli jakiś dzikus z lasu przestanie wierzyć w swego boga z drewna, nie jest powodem do uznania, że nie ma Boga, tylko że Bóg nie jest z drewna. Dziś zaś dzikusy z lasu zbrodniczych ideologii i ich pogrobowcy, zbyt często odrzuciwszy marksistowskiego, rasistowskiego czy jakiegokolwiek bożka z drewna, którego ustawili na miejscu prawdziwego Boga, pouczają, że żadnego Boga nie ma, nie było i nie potrzeba, i z uporem maniaka na Jego miejsce wynoszą przenajświętszą pustkę i chaos. Tym obu idolatriom uczeń Chrystusa musi się przeciwstawić, pamiętając jednocześnie, że prawdę zarówno o wielkim dziele stworzenia, jak i o dziele odkupienia poznaje się w pokorze cierpliwości i wolności. Choć dla niektórych recenzentów uwaga na marginesie, jak ta powyższa, wydaje się zbędna, a nawet szkodliwa, i nazywają ją stylem kaznodziejskim, to jednak ze względu na szczególną rolę, jaką odgrywa refleksja teologiczna w tu i teraz Kościoła w Polsce, jest ona konieczna z dwóch względów. Po pierwsze, ze względu na ewentualnego czytelnika poszukującego, który pragnie w wirtualnym dialogu z autorem refleksji zrozumieć lepiej przesłanie chrześcijańskie. Po drugie, ze względu na postępującą fragmentaryzację wiedzy teologicznej, która sprawia, że wielu wykształconych teologów przyjmuje bezrefleksyjnie modne tezy, podawane przez prestiżowych autorów, nie zwracając uwagi na to, iż mogą one stać nawet w sprzeczności z przesłaniem objawionym.

Kolejną bezdyskusyjną sprawą w samoświadomości Kościoła jest to, co możemy określić mianem głoszenia duszpasterskiego. Jak stwierdza to kan. 761, do głoszenia nauki chrześcijańskiej należy stosować różne dostępne środki, zwłaszcza przepowiadanie liturgiczne i nauczanie katechetyczne, które zajmują zawsze naczelne miejsce. Poza tym – poucza ten sam kanon w dalszym swoim dyskursie – do duszpasterstwa można też zaliczyć takie działania, jak: przedstawianie nauki w szkołach, w akademiach, na konferencjach i różnego rodzaju zebraniach; upowszechnianie jej przez publiczne deklaracje, dokonywanie przez kompetentną władzę z okazji pewnych wydarzeń, nadto przez słowo drukowane oraz inne środki społecznego przekazu.

Głoszenie duszpasterskie zdaje się mieć dwa komplementarne dla siebie cele. Po pierwsze, pragnie umacniać w wierze, a po drugie,

<sup>38</sup> Głęboką refleksję nad relacją wiary i prawdy w kontekście społecznego dzielenia się prawdą można odnaleźć w encyklice Ojca Świętego Franciszka, *Lumen fidei*, nr 25.

pragnie dawać świadectwo o treści wiary i o szczególnej nadziei chrześcijańskiej<sup>39</sup>.

Na zakończenie należy wymienić następną bezdyskusyjną sprawę w samoświadomości Kościoła w odniesieniu do posługi słowa, którą za kodeksem można umownie nazwać wychowaniem katolickim, które realizuje się poprzez szkoły zapewniające katolickie wychowanie<sup>40</sup> oraz poprzez katolickie uniwersytety i instytuty studiów wyższych<sup>41</sup>, których celem pozostaje m.in. pogłębianie rozumienia wiary i wcielanie jej w kulturę.

Zwłaszcza uniwersytety katolickie mają prawo i obowiązek uczestnictwa w budowaniu życia społecznego. Wyróżnia się przynajmniej dwa kierunki takiego oddziaływania. Pierwszym jest działanie Kościoła na rzecz społeczeństwa w zakresie tego, co określane jest jako nowa ewangelizacja, dialog kulturowy, służba prawdzie i utrwalanie wartości<sup>42</sup>. Drugim jest wymiar formacyjny w zakresie integralnego formowania studentów jako fachowców i ludzi (tak w znaczeniu członków społeczeństwa, jak i jednostek świadomych własnej godności) oraz duszpasterstwa akademickiego<sup>43</sup>.

Do imponderabiliów (rzeczy nieuchwytnych i niedających się dokładnie zmierzyć lub obliczyć, mających jednak wpływ na daną sprawę) należy zaliczyć wszystko to, co jest związane z działaniem i uobecnianiem łaski Bożej, łaski, która uświęca zarówno głosiciela, jak i słuchaczy. Łaska Boża nadaje płodność i efektywność misyjnej posłudze słowa, która w przeciwnym przypadku stałaby się zwykłą erystyką, mającą jakieś ukryte cele związane z szeroko pojętą potęgą i panowaniem. Prawdę tę najlepiej ujmuje ostatni podrozdział ostatniego, ósmego rozdziału encykliki *Redemptoris missio*, zatytułowany *Prawdziwy misjonarz to święty* (90–91).

<sup>39</sup> Por.: Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, nr 2.

<sup>40</sup> Por.: kan. 798–799.

<sup>41</sup> Por.: kan. 807, 810, 815, 821.

<sup>42</sup> Por.: C. Rychlicki, *Misja i posługa uniwersytetu katolickiego*, „Communio” 33 (2013) nr 2, s. 53–65.

<sup>43</sup> Por.: tamże, s. 69–74.

## Przepowiadanie okołochrzcielne jako kwintesencja misyjnej posługi słowa

Chrzest święty, jako sakrament, otwiera bramy zbawczej wspólnoty Chrystusowej, jaką jest Kościół, i jest chcianą przez Boga odpowiedzią człowieka na łaskę wiary. Powinien więc być zarazem zewnętrznym znakiem nawrócenia, jak i momentem duchowej płodności w wymiarze łaski, rozpoczęciem nowego życia w szczególnej zażyłości z Bogiem. Dlatego też skoro nawrócenie należy do horyzontu celowego działalności misyjnej, przepowiadanie związane z przygotowaniem do, przeżywaniem i życiem zgodnie z tym sakramentem wydaje się być kwintesencją posługi misjonarza.

Za „źródło prawa”, choć lepiej byłoby powiedzieć w tym przypadku – źródło wskazówek w odniesieniu do przepowiadania okołochrzcielnego, mogą posłużyć tzw. rubryki obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, zatytułowane *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*<sup>44</sup>.

Zgodnie z tym dokumentem przepowiadanie okołochrzcielne można podzielić na cztery etapy: tzw. prekatechumenat, katechumenat, okres oświecenia i oczyszczenia oraz mistagogia pochrzcielna<sup>45</sup>. Każdy z nich ma swoją specyfikę, którą można opisać, ale nie da się jej w pełni sformalizować czy ułożyć czegoś na styl procesu technologicznego” przeprowadzenia tego etapu. Każdy z tych etapów ma też warstwę „widzialną” i „niewidzialną”. Przez pojęcie „warstwa widzialna” należy rozumieć to wszystko, co jest związane z działalnością człowieka: spotkania, prelekcje, celebracje itp. Do „warstwy niewidzialnej” należy zaliczyć działanie łaski Bożej, gdzie w sposób misteryjny i nie do końca zrozumiałe czy przewidywalne dla człowieka *Duch wieje kędy chce* (J 3, 8), jak i dzieła duchowe, jak modlitwa, post i ofiara w intencji nawrócenia niechrześcijan. Często te dzieła podejmowane przez człowieka spotykają się z duchową opozycją, a nawet prowadzą do duchowej walki z przeciwnikiem zbawienia, któremu nie jest w smak, że ktoś wchodzi na drogę chrystusową.

<sup>44</sup> *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1998, s. 19–40 (nr 1–67). Zgodnie z metodologią cytowania dokumentów kościelnych w poniższych odwołaniach do tego dokumentu zostanie podany tzw. numer (paragraf), a nie strona. Jest to ogólna zasada cytowania dokumentów kościelnych, których poszczególne wydania edytorskie mogą się różnić układem stron, natomiast „numery” muszą posiadać tę samą treść.

<sup>45</sup> Tamże, nr 7.

## Prekatechumenat

Prekatechumenat nie jest jakimś okresem sformalizowanym. Zresztą nazwa ta jest niejednoznaczna, gdyż bywa używana zarówno jako określenie okresu poszukiwań, które poprzedziły w życiu kandydata decyzję o przyjęciu chrztu i przystąpieniu do katechumenatu, jak również jako określenie działań Kościoła związanych z ewangelizacją i głoszeniem zainteresowanym prawdy o Chrystusie. W tym drugim znaczeniu używa go przeważnie *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych*.

Zgodnie z rubrykami pierwszy okres polega na poszukiwaniu podejmowanym przez kandydata, a ze strony Kościoła na działalności ewangelizacyjnej i właśnie prekatechumenacie<sup>46</sup>. Prekatechumenat, to czas ewangelizacji, w której Kościół otwarcie i wytrwale głosi prawdę o Bogu żywym i o Jezusie Chrystusie posłanym dla zbawienia wszystkich, aby niechrześcijanin pod wpływem Ducha Świętego, który otwiera jego serce, uwierzył i dobrowolnie się nawrócił i przyłączył do Pana<sup>47</sup>.

Z tej ewangelizacji, która dokonuje się przy udziale łaski Bożej, rodzi się wiara i początkowe nawrócenie. Te dwa czynniki skłaniają człowieka do tego, by odrzucił grzech i skłonił się ku Bożej miłości. Prekatechumenat musi więc trwać tyle, ile potrzeba danemu człowiekowi do tego, by zrodziło się w nim prawdziwe pragnienie pójścia za Chrystusem i przyjęcia chrztu w Jego imieniu<sup>48</sup>.

W dziele ewangelizacyjnym na tym etapie powinni wziąć udział katecheci, kapłani, diakoni, a także świeccy. Powinni oni w tym czasie wyjaśnić zainteresowanym przesłanie Ewangelii oraz pomagać im z troską w tym, by sami z czystą i jasną intencją współpracowali z łaską Bożą. Ten czas powinien też służyć włączaniu zainteresowanych we wspólnotę chrześcijan<sup>49</sup>. W tym neuralgicznym okresie duszpaste-rze powinni wspierać zainteresowanych sympatyków odpowiednimi modlitwami<sup>50</sup>.

Poszczególne konferencje episkopatów, mając na względzie lokalne uwarunkowania, mogą określić podstawowe treści związane z ewangelizacją i sformalizować obrzędy przyjęcia do prekatechumenatu. Ta

<sup>46</sup> Tamże, nr 7a.

<sup>47</sup> Tamże, nr 9.

<sup>48</sup> Por.: tamże, nr 10.

<sup>49</sup> Por.: tamże, nr 11.

<sup>50</sup> Por.: tamże, nr 13.

formalizacja nie może mieć charakteru obrzędu liturgicznego i powinna uwzględnić wspólnotowy charakter Kościoła<sup>51</sup>.

Podsumowując ten okres w aspekcie przepowiadania, należy stwierdzić, że główną rolę odgrywa w nim świadectwo i osobisty kontakt. Działanie wierzących jest zasadniczo tylko odpowiedzią na to, co Duch Święty wzbudza w duszy sympatyka. Jak określił to sam Chrystus: *Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał; Ja zaś wskreszę go w dniu ostatecznym.* (J 6, 44).

### **Katechumenat właściwy i okres oświecenia**

Katechumenat rozpoczyna się poprzez formalny obrzęd przyjęcia do katechumenatu. Wtedy bowiem po raz pierwszy kandydaci publicznie ujawniają Kościołowi swoje pragnienie stania się jego członkami, a Kościół wypełniając swoją misję apostołską, przyjmuje ich jako kandydatów na swoich członków<sup>52</sup>. Decydując się na ten krok, kandydaci powinni już przyswoić sobie zasadnicze podstawy życia duchowego i nauki chrześcijańskiej. Chodzi o to, by widoczny był u nich załączek wiary wpojonej w okresie prekatechumenatu, decyzja zmiany życia, duch pokuty i modlitwy oraz doświadczenie wspólnoty chrześcijańskiej<sup>53</sup>.

Katechumenat jest dłuższym okresem, w którym kandydaci otrzymują formację oraz zdobywają wprawę w przestrzeganiu chrześcijańskich zasad, by dojrzały w nich wewnętrzne predyspozycje ujawnione podczas przyjęcia do katechumenatu. Dokonuje się to na drodze katechezy, współuczestniczenia w życiu chrześcijańskiej wspólnoty, poprzez obrzędy liturgiczne oraz udział w akcji ewangelizacyjnej<sup>54</sup>. Długość trwania katechumenatu zależy od działania łaski Bożej oraz szeregu różnych okoliczności, jak: program katechezy, liczba katechetów, diakonów i kapłanów. Dokument poucza, że nie można tu niczego zakładać apriorycznie, choć przypomina biskupom i konferencjom biskupów, że mogą w tym względzie podjąć pewne postanowienia<sup>55</sup>.

Kulminacją katechumenatu jest okres zwany okresem oczyszczenia i oświecenia, zbiegający się zwykle z okresem Wielkiego Postu

<sup>51</sup> Por.: tamże, nr 12.

<sup>52</sup> Por.: tamże, nr 14.

<sup>53</sup> Por.: tamże, nr 15.

<sup>54</sup> Por.: tamże, nr 19.

<sup>55</sup> Por.: tamże, nr 20.

poprzedzającego Wielką Sobotę, kiedy katechumeni mają przystąpić do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Okres ten jest wypełniony modlitwą, katechezą oraz specjalnymi obrzędami liturgicznymi, wśród których wyróżniają się tzw. skrutynia i obrzędy przekazania<sup>56</sup>. Czas Wielkiego Postu i Wigilia Paschalna to naturalny wybór na ten specyficzny okres w życiu katechumena. Jednakże ze względów duszpasterskich można zrealizować ten okres w innym czasie<sup>57</sup>.

Oba te okresy obfitują w różnorodne formy posługi słowa, zwłaszcza katechetycznej oraz homiletycznej przy okazji obrzędów. Ich celem jest jakby przetłumaczenie dobrych pragnień na zwyczaje życia. Tak więc wiara ma stać się siłą napędową dla neofity, gdy przyjmie chrzest i mistycznie zostanie włączony w Kościół – ciało, którego Chrystus jest głową.

### Mistagogia pochrzcielna

Mistagogia pochrzcielna, czyli pogłębianie tajemnic chrześcijaństwa, dokonuje się dzięki dalszej katechezie, a szczególnie doświadczeniu wynikającemu z przyjętych sakramentów. Poprzez doznanie odnowienia duszy neofici w sposób bardziej wewnętrzny przekonali się, jak dobry jest Pan. Szczególną rolę w tym okresie spełniają rodzice chrzestni, którzy powinni pomóc neofitom wejść w bardziej zażyłe związki ze wspólnotą wiernych. W tym bowiem czasie poprzez osobiste przeżywanie sakramentów świętych i doświadczenie wspólnoty mogą pogłębić swoją wiarę. Zaleca się organizowanie mszy dla neofitów, w których może brać udział cała wspólnota. Teksty paschalne z roku A są szczególną pomocą w tej drodze<sup>58</sup>.

### Przepowiadanie jako środek prowadzący ku dojrzałej wierze

Misyjny aspekt przepowiadania nie kończy się magicznie wraz z pochrzcielną mistagogią. Można powiedzieć, że w sposób naturalny przekształca się ona w coś, co umownie można nazwać przepowiadaniem zwyczajnym, czyli regularnym duszpasterstwem. Temat ten,

<sup>56</sup> Por.: tamże, 22–25.

<sup>57</sup> Tamże, nr 58.

<sup>58</sup> Por.: tamże, nr 37–40.

wbrew pozorom, wymagałby oddzielnego studium, biorącego pod uwagę cechę, którą określamy jako powszechną misyjność Kościoła (Kościół ze swej natury jest misyjny – DM, 2).

W tym miejscu warto jednak zasygnalizować, że dojrzała wiara ma dwa aspekty związane ze sobą w niepodzielny sposób, niczym orzeł i reszka w jednej monecie. Są to stałość i misyjność. Przez termin „stałość” można by umownie określić wszystko to, co jest związane z depozytem wiary, jego strzeżeniem, zachowywaniem i zgłębianiem. Termin „misyjność” należałoby odnieść do wszelkich działań apostołskich będących świadectwem wiary (głoszenie, praca charytatywna, świadectwo), ze szczególnym uwzględnieniem dzieła rozkrzewiania wiary<sup>59</sup>.

### **Pozytywny i polemiczny wymiar przepowiadania misyjnego w dobie współczesnej**

Aby przepowiadanie misyjne mogło przekazywać całą prawdę, przy jego przygotowywaniu i dokonywaniu należy pamiętać o dwóch wymiarach, które w różnych proporcjach, w zależności od sytuacji, powinno objąć. Jest to wymiar, który można by nazwać pozytywnym, czyli tym, co jest związane ze zrozumiałością przesłania, oraz wymiar, który trzeba by określić jako polemiczny, związany z koniecznością reagowania na intelektualne zło i kłamstwo, mające na celu zamknąć serca na przesłanie Chrystusowe. Wydaje się, że taktyka polegająca na nieodpowiadaniu na zaczepki, tylko na wytrwałym prezentowaniu pozytywnego przesłania nie zawsze się sprawdza, gdyż zakłada ona, że adwersarze się jedynie myślą i kiedy przedstawi się im prawdę, zrozumieją swój błąd. Niemniej jednak – co teologicznie jest przewidywalne, ze względu na prawdę o Przeciwniku zbawienia, który jest zabójcą, kłamcą i ojcem kłamstwa i do tego samego inspiruje ludzi, na których jakoś oddziałuje (por. J 8, 44) – często adwersarze mają

<sup>59</sup> Nauka o tych dwóch aspektach wiary jest na wskroś biblijna, np. św. Paweł pisze do Koryntian: *Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się!* (1 Kor 16, 13); św. Jakub zaś stwierdza: *Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie* (Jk 2, 17). Kościół niejednokrotnie uwspółcześniał to przesłanie, ukazując wciąż jego aktualność, np. KK, nr 25, gdzie mowa jest o strzeżeniu depozytu wiary przez następcę św. Piotra i kolegium biskupów; KDK, nr 21, gdzie mowa jest zarówno o depozycie wiary, jak i o czynnym świadectwie, które jawi się jako najlepsze lekarstwo na ateizm.

złą wolę i świadomie kłamią i oszukują, by osiągnąć anty- lub kontrchrześcijański cel<sup>60</sup>.

Wymiar polemiczny przepowiadania w kontekście misyjnym wydaje się być szczególnie istotnym ze względów psychologicznych. Rodzącej się wierze towarzyszą zwykle też i wątpliwości. Taktyka FUD – *fear, uncertainty and doubt* (sianie strachu, niepewności i mnożenie wątpliwości), staje się ważnym narzędziem propagandy antychrześcijańskiej, stąd też tym, którzy przyjmują wiarę, należy się ze strony Kościoła takie przepowiadanie, które pomoże im tę propagandę przezwyciężyć.

### **Zrozumiałość przepowiadania – inkulturacja Kościoła i Ewangelii**

Narratologia jest tą dziedziną filologii oraz innych nauk humanistycznych badających język i kulturę, która zajmuje się teorią narracji, czyli przekazywania określonych treści poprzez medium, jakim może być język, sztuki wizualne czy muzyka. Choć jest ona powiązana z szeroko rozumianym strukturalizmem, jest teorią ideologicznie neutralną i dobrym narzędziem badawczym, pozwalającym zrozumieć, w jaki sposób trzy składowe narracji (a właściwie tekstu narracyjnego): tekst (*text*), opowieść (*story*) i fabuła (*fabula*) służą do przekazywania określonych treści w określonym środowisku kulturowym<sup>61</sup>.

Poznanie sposobu, w jaki adresaci przesłania chrześcijańskiego, zanurzeni w swojej własnej kulturze z typową dla niej wrażliwością i sposobami komunikacji, przekazują sobie ważne sprawy, może przyczynić się do tego, że głosiciele będą umieli w zrozumiały sposób przekazać Boże misterium. Ignorując tę różnicę, można się bowiem spotkać z zadziwiającym sprzężeniem zwrotnym<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Semantyczne rozróżnienie między antychrześcijańskością a kontrchrześcijańskością zostało dokonane w zbiorze artykułów: *Kontrchrześcijaństwo jako kontekst misji w XXI wieku*, red. P.A. Sokołowski, Pieniężno 2009, s. 10–11, 224–225. Można je określić w następujący sposób: „antychrześcijańskość” to postawa zwalczania chrześcijaństwa, „kontrchrześcijańskość” zaś charakteryzuje się substytucją chrześcijaństwa przez ideologię, zawłaszczaniem instytucji kościelnych oraz „uodparnianiem” na przesłanie ewangeliczne. Jest to bowiem kontrkultura mająca na celu stworzenie niechrześcijańskiego świata.

<sup>61</sup> Por.: M. Bał, *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, Kraków 2012, s. XIV–XIX, 1–11.

<sup>62</sup> Zachęcając czytelnika do przeczytania książki *Culture, Gospel and Church* (Madang 1994), jej redaktor, P.F. Gesch, zamieścił na tylnej okładce trzy pytania, które miały zainteresować czytelników – misjonarzy: *Czy misjonarze otrzymują dziwne sprzężenie zwrotne, gdy przepowiadają?; Czy kultura to tylko kwestia nauczania się zwyczajów i języka?; Jakie nadzieje ma*

Można dziś spotkać się z powstającą teologią narracji i teologią narracyjną. O ile ta pierwsza stara się zrozumieć proces komunikacji, zwłaszcza w kontekście międzykulturowym, to ta druga jest raczej formą katechezy czy przekazu homiletycznego, który stara się prawdę wiary przekazać poprzez narrację<sup>63</sup>.

W tym miejscu należy uczynić jednak pewne zastrzeżenie, które powoli wprowadzi czytelnika w polemiczny wymiar przepowiadania chrześcijańskiego. Ze względu na pewne powiązanie narratologii ze strukturalizmem, który w antropologii przyjął formę wręcz lewicowego milenarizmu o charakterze parareligijnym<sup>64</sup>, narrację zaczęto traktować nie jako narzędzie przekazywania prawdy, ale jako narzędzie przemocy symbolicznej i narzucania własnej wizji świata. W pewnym ujęciu więc narracja powoli staje się synonimem manipulacji, przekazywania czyjejś prawdy, zamiast po prostu prawdy. Subiektywny odbiór rzeczywistości, myślenie życzeniowe ma zastąpić poszukiwanie prawdy. Jest to wręcz midraszowanie, stanowiące wystarczające usprawiedliwienie dla pewnych działań czy postaw.

Wprawdzie postmoderniści, na czele z Jeanem-François Lyotardem i Zbigniewem Baumanem, negują możliwość lub sensowność istnienia tzw. wielkich narracji czy metanarracji, to jednak przyznają, że jesteśmy skazani na mininarracje, które charakteryzuje fragmentaryczność i epizodyczność<sup>65</sup>. Przez to jednak zdają się chyba tylko potwierdzać, że widzą w narracji środek manipulacji i walki.

Przepowiadanie misyjne musi wrócić do klasycznego pojmowania narracji jako tzw. *storytellingu*, sposobu charakterystycznego

---

*Kościół na to, że Ewangelia może wzbudzić się ponownie do życia zakorzeniona w kulturach innych niż Jezusowa?* Te pytania świadczą o tym, jak ważną sprawą jest to, by przesłanie chrześcijańskie było **zrozumiałe**, bo tylko wtedy może być **zrozumiane**.

<sup>63</sup> Przykładem opracowania z zakresu tego, co można określić teologią narracji, może być praca D.J. Hessegrave'a: *Communicating Christ Cross-Culturally. Second Edition. An Introduction to Missionary Communication* (Gran Rapids, 1991, zwł. s. 357–385), gdzie porusza się problemy lingwistyczne związane ze zrozumiałością. Innym przykładem jest wydana przez Światową Radę Kościołów krótka praca J. Blucka: *Christian Communication Reconsidered* (Geneva 1989). Obie wymienione powyżej prace jako swój główny temat mają komunikację jako taką. Praca W.J. Bauscha: *Storytelling. Imagination and Faith* (Mystic 1989), jest czymś przejściowym, łączącym teologię narracji z teologią narracyjną. Za typowy przykład „teologii narracyjnej” tworzonej w kontekście misyjnym może posłużyć praca trzech autorów: J.H. Kroegera, E.F. Thalmanna i J.K. Dya: *Once upon Time in Asia. Stories of Harmony and Peace* (Quezon City 2006). Nie jest to jedynie zbiór ładnych historyjek, ale próba opowiedzenia o wierze chrześcijańskiej w wieloreligijnym kontekście azjatyckim. Bibliografia w zakresie teologii narracji jest niezwykle bogata.

<sup>64</sup> Por.: A. Kuper, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922–72*, London 1979, s. 206.

<sup>65</sup> Por.: P. Roszak, *Prawda i hipokryzja w czasach kryzysu „wielkich narracji”*, CT 82 (2012) z. 1, s. 81–82.

dla przekazywania ważnych prawd między pokoleniami. Opowieść-świadek, metaforyczna opowieść-parabola to wciąż ważne formy przekazu i budowania międzyludzkich więzi. To też sposób na budowanie więzi z Bogiem. Misjonarz – *storyteller*, nie może być manipulatorem szukającym prozelitów, ale *martyrem* – świadkiem dzielącym się tym, co najlepsze.

### **Klasyczna polemika z pierwotnym kontekstem religijnym**

Tradycyjnie uznaje się, że warunkiem koniecznym działalności misyjnej w klasycznym jej rozumieniu, jako rozkrzewianie wiary chrześcijańskiej, jest istnienie religii niechrześcijańskich<sup>66</sup>. Pomimo prób traktowania ich jako partykularnego Starego Testamentu i irenicznego podejścia do nich stają się one w przepowiadaniu punktem odniesienia polemicznego. Bierze się to z prostej komparatystyki, którą można wyrazić zdaniem: *Religie bowiem uczą tak, a Chrystus uczy tak*. Choć zdanie to może mieć różne warianty, w zależności od tego, czego religie *de facto* nauczają lub nie nauczają, to jednak zawsze Chrystus będzie centrum i punktem odniesienia dla przepowiadania chrześcijańskiego.

W tym miejscu warto zaznaczyć istnienie pewnej sprawy, która wymagałaby głębszego opracowania odrębnie, gdyż ma wpływ na kształt owej polemiczności wobec pierwotnego kontekstu religijnego niechrześcijan. Spośród religii niechrześcijańskich z punktu widzenia teologicznego należy odróżnić religie przedchrześcijańskie od religii pochrześcijańskich. Choć ich prowizoryczna nazwa zdaje się wskazywać na kategorię czasu jako główne kryterium wyróżnienia, to zdanie to nie jest do końca prawdziwe. Przez religie pochrześcijańskie należałoby rozumieć te religie, które powstały w opozycji do orędzia chrześcijańskiego, a nie te, których genezę można umiejscowić czasowo po wydarzeniu Chrystusa i Pięćdziesiątnicy. Tak więc powstały przed 1492 r. jakiś kult na kontynencie amerykańskim należałoby zaliczyć do religii przedchrześcijańskich, a zreformowany ok. 90 r. na synodzie w Jamnie (obecnie Tel-Awiw) judaizm, ze względu na ściśle antychrześcijański charakter tej reformy, należałoby zaliczyć do

<sup>66</sup> Por.: F. Zapłata, *Misje*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 265–266.

religii pochrześcijańskich, gdyż ważna część jego przesłania wprost sprzeciwia się zbawczej woli Bożej objawionej w Jezusie Chrystusie<sup>67</sup>.

Do kategorii religie pochrześcijańskie należałoby zaliczyć również islam, niektóre przynajmniej nurty z zakresu tzw. neohinduizmu, większość współczesnych sekt i ruchów okultystycznych, a nawet zaliczane do chrystianizmu takie religie, jak: mormoni, ruchy badackie czy Katolicki Kościół Mariawitów.

To rozróżnienie kontekstu jest niezwykle istotne, gdyż o ile w przypadku religii przedchrześcijańskich można mówić o głoszeniu Dobrej Nowiny, która przynosi pełnię, o tyle w przypadku religii pochrześcijańskich mamy do czynienia z religią jakby z definicji nastawioną wrogo do Ewangelii, która *a priori* tę pełnię odrzuca. Świadomość tej różnicy nie może pozostać bez wpływu na sposób i treść przepowiadania.

W tym miejscu na marginesie warto wspomnieć o dwóch sprawach. Po pierwsze, powyższe rozróżnienie ma charakter *stricte* teologiczny i w żaden sposób nie może być przetłumaczone na postawę społeczną czy polityczną wierzących. Dla katolika żaden człowiek nie jest wrogiem *a priori*. Katolik może doświadczyć faktycznej wrogości w życiu społecznym i teologiczna interpretacja jej przyczyn może służyć pomocą, ale nie może przekształcić się w postawę dyskryminacji czy prześladowania.

Druga sprawa płynnie wprowadza nas w kolejne zagadnienie. Chodzi o pewne zastrzeżenie dotyczące doświadczanego obecnie w życiu społecznym ateizmu. Można by dziś, na podstawie doświadczeń z życia codziennego, wyróżnić dwa rodzaje ateizmu, przy czym postawy poszczególnych ateistów wydają się być dość płynne i łatwo przechodzić z jednej formy do drugiej. Obrazowo te ateizmy można by nazwać filozoficznym i *quasi*-religijnym. O ile ten filozoficzny zdaje się być postawą, którą można by określić słowami: *Nie wierzę, że Bóg istnieje*, ewentualnie: *Nie mam pewności, czy Bóg istnieje, więc mnie to nie obchodzi*, nie jest zwykle z definicji wrogo nastawiony do religii jako takiej, a do chrześcijaństwa w szczególności, o tyle ten *quasi*-religijny jest wręcz misjonarsko wrogi. Jego główną ideę

<sup>67</sup> Por.: *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messorię*, Lublin 1994, s. 49, gdzie papież nazywa pojmniańską synagogę i islam sprzeciwem przeciw Bogu wcielonemu; oraz s. 74–81, gdzie papież charakteryzuje religie Dalekiego Wschodu, podkreślając istniejące tam *semina verbi*, a także ukazuje, że *New Age* nie jest prostym przeszczepieniem religii dalekowschodnich. Por. też: *Kościół, żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009, s. 492–497, 522–523. Ks. prof. Chrostowski wyraźnie wskazuje na teologiczny błąd, polegający na zrównywaniu judaizmu rabinicznego z judaizmem z czasów Jezusa oraz o punkcie szczególnym, jakim jest uznawanie Jezusa za Mesjasza.

można by zawrzeć w zdaniu: *Wierzę, że Boga nie ma, wobec tego każdy, kto głosi wiarę, jest szkodnikiem ludzkości*<sup>68</sup>. Ten rodzaj ateizmu tworzy atmosferę, którą można określić w analogii do kontrkultury jako kontrchrześcijaństwo.

W przepowiadaniu więc należy być świadomym różnicy tych dwóch postaw ateistów, gdyż jedni mogą być sojusznikami dzieła ewangelizacji, a drudzy są jego otwartymi wrogami, pragnącymi albo dokonać wrogiego przejścia instytucji Kościoła, albo w ogóle dążącymi do jego zniszczenia, jeśli nie fizycznego, to przynajmniej na zasadzie substytucji. Jednak i tu polemiczność w przepowiadaniu (i w życiu chrześcijańskim) nie może przekroczyć granicy, która wyznacza przykazanie miłości bliźniego.

### **Globalne kontrchrześcijaństwo i antychrześcijańskie ataki**

W swoim wymiarze polemicznym, który nie powinien być dominujący, gdyż przekaz pozytywny zawsze góruje nad polemiką, przepowiadanie misyjne nie może abstrahować od antychrześcijańskiego kontekstu. Bardziej precyzyjnie chodzi o obecne w kulturze masowej oraz w innych dziedzinach kultury, zwłaszcza w miejscach tak uprzywilejowanych, jak uniwersytety i inne centra kulturotwórcze, nastawienie określone już wyżej jako kontr- lub antychrześcijańskie.

Dzisiejsze czasy przynoszą jawną antychrześcijańską propagandę, która jest oparta na jakichś mgliście prawdziwych wydarzeniach, które zostają przeinaczone, dzięki czemu tzw. wizerunek Kościoła zostaje zdemonizowany i Kościół jawi się jako siedlisko wręcz szatańskiego zła. Dzieła takowe zawsze mogą liczyć na deszcz nagród różnych międzynarodowych gremiów i szeroką reklamę o światowej skali. Kiedy jednak ktoś podejmuje z nimi rzeczową polemikę, wykazując, że nie opierają się one na prawdzie, spotyka się zwykle z obroną ze strony autorów lub reżyserów, iż korzystają oni z *licentia poetica* i nie mają zamiaru piętnować konkretnego Kościoła, ale ogólnie ujętą sytuację.

Przykładów takiego szkalowania Kościoła nie trzeba szukać daleko i można by utworzyć długą listę książek oraz filmów, które są zbudowane według tej zasady. Jako *pars pro toto* można przytoczyć

<sup>68</sup> Por.: M. Zając, *Apostołowie niewiary*, „Tygodnik Powszechny” nr 49 (3100), 7 grudnia 2008, wersja internetowa: [online], [dostępny: <http://tygodnik.onet.pl/wiara/apostolowie-niewiary/19ml4>], [dostęp: 24.12.2008].

tu np. dwa filmy szkalujące dobroczynne wysiłki Kościoła w Irlandii: *Siostry magdalenki*<sup>69</sup> oraz *Tajemnica Filomeny*<sup>70</sup>. Ich propagandowość i kłamliwość zdemaskował Bill Donahue, prezes stowarzyszenia Catholic League, zajmującego się obroną dobrego imienia Kościoła w przestrzeni publicznej<sup>71</sup>, nie przeszkodziło to jednak, by zdobyły międzynarodowe nagrody.

Tego typu działania bezpośrednio są dość łatwe do odparcia, gdyż wystarczy odwołanie się do świadectw historii, by wykazać ich kłamliwość. Trudniejszą sprawą są działania zgodne z łańskim przysłowiem *gutta cavat lapidem, non vi, sed saepe cadendo*. Za ilustrację tego zjawiska może posłużyć głośna i skandalizująca ekranizacja francuskiego komiksu autorstwa Julie Maroh (ur. 1985) pt. *Le Bleu est une couleur chaude*<sup>72</sup>, która nosi tytuł *Życie Adeli*<sup>73</sup>.

Komiks, opracowywany przez pięć lat i opublikowany przez podówczas 25-letnią rysowniczkę, jest prostą „lesbijską historią miłosną” o lekkim zabarwieniu propagandowym, mającym na celu zobrazowanie postulatów środowiska gejowskiego. Autorka opisuje wieloletni romans Clémentine ze wschodzącą artystką Emmą, który kończy się śmiercią tej pierwszej. Autorka ilustruje następujące stereotypy, o których mówi ruch LGBTQ: nietolerancji i tzw. homofobii<sup>74</sup>, agresywnym patriarchy<sup>75</sup>, o tym, że nie liczy się płeć, tylko uczucie<sup>76</sup>, że osoby homoseksualne potrzebują specjalnych aktów prawnych, które zagwarantują im możliwość opieki nad swoimi ukochanymi w szpitalu, gdyż bezduszni lekarze lekceważą ich uczucia<sup>77</sup>. Sygnalizuje też dylemat, przed jakim stoją osoby homoseksualne, czy swą miłość należy przeżywać prywatnie, ciesząc się własnym szczęściem, czy skłonności te mają być sprawą publiczną i polityczną<sup>78</sup>.

<sup>69</sup> *The Magdalene Sisters*, Irlandia 2002, scenariusz i reżyseria Peter Mullan.

<sup>70</sup> *Philomena*, Stany Zjednoczone – Wielka Brytania – Francja 2013, reżyseria Stephen Frears. Polska premiera odbyła się w lutym 2014 r.

<sup>71</sup> Por.: B. Donahue, „*Philomena*” is Pure Propaganda, [online], [dostępny: <http://www.catholicleague.org/philomena-is-pure-propaganda/>], [dostęp: 28.12.2013] oraz tenże, *Myths of the Magdalene Laundries*, [online], [dostępny: <http://www.catholicleague.org/myths-of-the-magdalene-laundries/>], [dostęp: 28.12.2013].

<sup>72</sup> J. Maroh, *Le bleu est une couleur chaude*, [bm] 2010. Piszący posłużył się wydaniem hiszpańskim: *El azul es un color cálido*, tłum. L. Díaz, Madryt 2011. W stopce podano błędną datę publikacji wersji oryginalnej – 2009 r.

<sup>73</sup> *La Vie d'Adèle – chapitre 1 & 2*, Francja 2013, reżyseria Abdellatif Kechiche.

<sup>74</sup> Por.: J. Maroh, *El azul es un color cálido*, s. 63, 127–129.

<sup>75</sup> Por.: tamże, s. 27–28.

<sup>76</sup> Por.: tamże, s. 14, 66–67.

<sup>77</sup> Por.: tamże, s. 146.

<sup>78</sup> Tamże, s. 131–132.

Podsumowując, komiks oprócz epatowania erotyzmem na granicy pornografii zawiera tezy środowisk homoseksualnych i stara się je wypromować. Można by go ocenić jako dzieło kontrchrześcijańskie w tym sensie, że pokazuje życie, w którym Bóg i zbawienie w Jezusie Chrystusie nie są konieczne ani potrzebne. Inaczej jest z ekranizacją, w której występują subtelne elementy antychrześcijańskie, starające się polemizować z nauką Chrystusa. Na największą uwagę w tym względzie zasługuje scena, która nie posiada swojego odpowiednika w komiksie.

W ekranizacji miejsce głównej bohaterki komiksu, Clémentine, zajmuje Adèle, młoda dziewczyna, która przeżywa swoją homoseksualną fascynację Emmą. Film nie ma też tak tragicznego zakończenia jak komiks – w postaci śmierci głównej bohaterki. Przez swoje błędy Adèle zdaje się tracić na zawsze bliskość z ukochaną Emmą. W filmie znajdują się sceny, gdy Adèle jest w szkole i na lekcji dochodzi do analizy dzieł literackich. Jedna z takich scen następuje po ostrej kłótni Adèle z koleżankami, które zarzucają jej, iż jest lesbijką. Po tym wydarzeniu nastąpi stopniowe zbliżanie się do Emmy, uwieńczone ostrymi scenami erotycznymi. Ta szkolna scena zdaje się być więc jakimś wprowadzeniem do dzikiej erotyki i niepohamowanej homoseksualnej fascynacji. Rozkojarzona Adèle słyszy, jak jeden z jej kolegów dokonuje analizy wiersza, mówiąc, że autor twierdzi, iż jedyną wadą (fr. *vice* oznacza wadę, przywarę, ułomność, usterkę techniczną oraz rozwiązłość i zepsucie) wody jest grawitacja (fr. *gravité* oznacza ciężar, grawitację, ważność jakiejś osoby), tak jakby chciał powiedzieć, że wszystko to, co jest naturalne, jest perwersyjne i na odwrót. To odwrotnie niż uczy konserwatywny katolicyzm, twierdzący, iż ułomność/rozwiązłość nie jest czymś naturalnym, i że należy się jej przeciwstawić i ją odrzucić. Poeta jednak wskazując na grawitację jako na ułomność, chce powiedzieć, że ułomności nie można odrzucić ani pominąć, bo należy do istoty wody<sup>79</sup>.

Taka bezpośrednia polemika z doktryną katolicką, umieszczona subtelnie w mało istotnej scenie, może działać deprymująco na człowieka pragnącego wzrastać w wierze. W niej zawarta jest entymematycznie pogarda dla katolicyzmu, jako czegoś przeciwnego naturze i niszczącego uczucia oraz ograniczającego człowieka. Poza tym zawarte w niej przesłanie neguje sensowność jakiejkolwiek ascezy, i tak z góry skazanej na przegraną, bo przecież woda nie wygra z grawitacją.

<sup>79</sup> Scena ma miejsce około 67 minuty filmu.

Tego typu antykatolicka i antyascetyczna propaganda często sączy się subtelnie z utworów literackich, filmowych i muzycznych. Przepowiadanie musi więc ten kontekst uwzględniać. Najtrudniejsze w tym zadaniu jest jednak to, iż sam głosiciel musi prowadzić życie ascetyczne, gdyż w tym przypadku siła przekonywania nie leży w słowach, a w żywym przykładzie.

Również w dzisiejszych czasach wiele nauk społecznych ma swój anti- i kontrchrześcijański rys. Za przykład może posłużyć artykuł autorstwa dr Janiny Pietrzak i mgr Małgorzaty Mikołajczak z zakresu psychologii społecznej, zatytułowany *Religia a legitymizacja nierówności płciowej w Polsce*<sup>80</sup>. Autorki po wyróżnieniu seksizmu wrogiego (dyskredytującego kobietę w ogóle) i seksizmu życzliwego (który wynagradza kobiety podporządkowujące się naznaczonym rolom płciowym, a karze za ich złamanie)<sup>81</sup> wskazują na Kościół, jako głównego winnego dyskryminacji kobiet w Polsce<sup>82</sup>, mimo że Kościół można zaliczyć do instytucji, w których przeważa seksizm życzliwy. Walka z tym seksizmem jest utrudniona, gdyż w Polsce wiara jest tak powszechna, że próba zmiany może być interpretowana jako podważanie pozycji Kościoła w społeczeństwie i państwie<sup>83</sup>. Kościół w ogóle jest jedyną instytucją, w której założenie o równym traktowaniu nie istnieje, a nierówne traktowanie mężczyzn i kobiet wpisane jest w kanon. Stąd wdrożenie przepisów Unii Europejskiej dotyczących równego traktowania kobiet i mężczyzn<sup>84</sup>, gdyż kobieta rzeczywista różni się coraz bardziej w naszym społeczeństwie od kobiety z kościelnego wizerunku. Idealizując kobiety, Kościół je odrealnia i uniemożliwia im spełnienie nawet tej ograniczonej wyznaczonej im roli. Dlatego nie tylko wojujące feministki, ale nawet przeciętne kobiety stanowią zagrożenie dla systemu, co budzi coraz większy opór, m.in. kościelnych autorytetów<sup>85</sup>. Dominująca rola Kościoła katolickiego w Polsce nie pozwala z optymizmem patrzeć na przyszłość kobiet w kraju, gdyż zgodnie z psychologicznymi prawdami to prawa kobiet, a nie Kościół są zagrożone<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> J. Pietrzak, M. Mikołajczak, *Religia a legitymizacja nierówności płciowej w Polsce*, w: *Wobec obcych. Zagrożenia psychologiczne a stosunki międzygrupowe*, red. M. Kofta, M. Bilewicz, Warszawa 2011, s. 115–128.

<sup>81</sup> Tamże, s. 116.

<sup>82</sup> Tamże, s. 124.

<sup>83</sup> Tamże, s. 125.

<sup>84</sup> Tamże, s. 126.

<sup>85</sup> Tamże, s. 127.

<sup>86</sup> Tamże, s. 126–127.

W tym przypadku trudno podważać metodologię ogólną właściwą dla psychologii społecznej. Nie można też odmówić legitymizmu wyboru tematu badań. Nie można jednak nie dostrzegać też, iż wnioski z badań dalekie są od neutralności ideologicznej czy światopoglądowej. Obwinianie Kościoła za niemal wszystkie nieszczęścia kobiet w Polsce wynikające z seksizmu zdają się być nie tyle wnioskami aposteriorycznymi, co aprioryczną inkulpacją (wmawianiem winy). Stąd tylko krok do politycznego apelu, by coś z tym zrobić.

Sama inkulpacja wiary, Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich przez zideologizowane nauki społeczne wydaje się być na tyle powszechna, że również w przepowiadaniu misyjnym powinna być uwzględniona. Okres studiów jest dla wielu ludzi czasem pogłębiania wiary lub jej odkrywania. Wrogość do instytucji i doktryny Kościoła zawarta w akademickich tezach jest dla nich ważnym wyzwaniem, gdyż stawiać ich może przed sztucznym dylematem, czy być wykształconym, czy być wierzącym.

Odpowiedź apologetyczna musi być mądra i na odpowiednim poziomie. Stąd Kościół musi popierać badania akademickie współczesnych zjawisk i umieć na nie odpowiedzieć (por. RM, nr 37 c). Należałoby uznać za stosowne, by głosiciele powstrzymywali się od zbyt uproszczonych odpowiedzi, które mogą przynieść więcej szkody niż pożytku.

Na marginesie warto przypomnieć słowa wybitnego polskiego Żyda, mikrobiologa i filozofa wiedzy, prof. Ludwika Flecka, który stwierdził, iż w naszych czasach nauka bez wątpienia stała się służebnicą polityki i przemysłu, co w wielkiej mierze niweczy jej misję kulturową. Prawie wszędzie na świecie politycy i przemysłowcy rozporządzają naukowcami, często decydując o ich pracy, a czasami nawet o ich wierzeniach i przekonaniach. Powodem tego jest fakt, iż współczesne badania wymagają dużych nakładów ekonomicznych, jednakże bardziej niebezpiecznym powodem jest wzrastający oportunizm wielu, głównie młodych, naukowców, dla których nauka stanowi jedynie współczesną drogę do kariery<sup>87</sup>. Uświadomienie sobie tego faktu powinno skłaniać głosicieli do propagowania i wspomagania postaw odwagi i uczciwości intelektualnej.

<sup>87</sup> L. Fleck, *Crisis of science*, w: *Cognition and Fact: Materials on Ludwik Fleck*, red. R.S. Cohen, T. Schnelle, Dordrech 1986, s. 153–158. Tutaj oparto się na cytacie w języku polskim zawartym w wywiadzie: G. Wierchołowski, *Śnieżne zimy do nas wrócą. Z dr. Markiem Chabiorem, wiceprezesem Stowarzyszenia Klimatologów Polskich, rozmawia Grzegorz Wierchołowski*, „Gazeta Polska” nr 3 (1067), 15 stycznia 2014, s. 7.

Podobnie niektórzy przedstawiciele nauk ścisłych ruszają na anty-religijną, a w szczególności antychrześcijańską krucjatę. Symbolem tej walki może być książka Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*<sup>88</sup>. Zdaniem jego krytyków, słowo krucjata nie jest tu nie na miejscu, gdyż ideologiczne zaciętrzewienie, objawiające się w odmawianiu racjonalności każdemu, kto nie zgodzi się z jego tezami, przypomina zagorzały fanatyzm religijnych fundamentalistów<sup>89</sup>.

Również i w tym przypadku przepowiadanie misyjne musi umieć podać argumenty za wiarą na odpowiednim poziomie intelektualnym, nawet akademickim, jak to już było powiedziane powyżej. Na marginesie należy dodać, że te zjawiska pokazują jasno, jak ważne dla dzieła misyjnego są uniwersytety katolickie. Ale nie z nazwy katolickie, tylko takie, dla których wiara katolicka jest inspiracją do rzetelnych i dogłębnych badań.

Dodatkowo zauważamy współcześnie, że laicy i neomarksistowscy aktywiści wykorzystują systemy prawne i polityczne, by narzucać drogą przemocy sądowej lub przemocy ustawowej swoją wizję świata. Przykładem takiego *modus operandi* na skalę światową może być publikacja *An Activist's Guide to The Yogyakarta Principles*<sup>90</sup>. Na skalę lokalną w Polsce za taki przykład może posłużyć publikacja prestiżowego wydawnictwa prawniczego Wolters Kluwer *Prawa osób transseksualnych. Rozwiązania modelowe a sytuacja w Polsce*<sup>91</sup>. We wprowadzeniu do tej pracy zbiorowej dr Adam Bodnar, członek m.in. Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, rysuje następującą strategię wprowadzania zmian prawnych faworyzujących osoby z zaburzeniami tożsamości seksualnej: ponieważ trudno spodziewać się szybkiego uchwalenia takiej ustawy przez Sejm, ze względu na polską rzeczywistość polityczną (*sic!*), należy kierować do Trybunału w Strasburgu skargę celem osiągnięcia przełomowych rozstrzygnięć, by wymusić zmiany prawne na władzach krajowych<sup>92</sup>. Dzieje się tak pomimo

<sup>88</sup> R. Dawkins, *The God Delusion*, Boston – New York<sup>2</sup> 2008. Polski przekład: *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007.

<sup>89</sup> Por.: A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion. Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, London 2007. Polski przekład: *Bóg nie jest urojeniem*, tłum. J. Wolak, Kraków 2007. Por. np.: s. 5–6.

<sup>90</sup> *An Activist's Guide to The Yogyakarta Principles. Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity*, [online], [dostępny: [https://iglhrc.org/sites/default/files/Activists\\_Guide\\_Yogyakarta\\_Principles.pdf](https://iglhrc.org/sites/default/files/Activists_Guide_Yogyakarta_Principles.pdf)], [dostęp: 3.03.2014]. Por. np.: s. 7.

<sup>91</sup> A. Śledzińska-Simon, *Prawa osób transseksualnych. Rozwiązania modelowe a sytuacja w Polsce*, Warszawa 2010.

<sup>92</sup> Por.: tamże, s. 18–19.

tęgo, że *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems* zalicza transseksualizm do zaburzeń psychicznych<sup>93</sup>.

Przemoc prawna powoduje dezorientację albo też wymusza zachowania sprzeczne z sumieniem. Zwłaszcza w kontekście rodzącej się wiary przepowiadanie musi łączyć w sobie paradoks stanowczości w przekonaniach i odrzucanie przemocy.

### **„Milcząca apostazja”, kościelna „pięta kolumna” i „pożyteczni idioci”**

Najtrudniejszym obszarem dla polemicznego aspektu przepowiadania misyjnego jest istnienie przykrego zjawiska, którego nie chce się zauważać i o którym nie chce się pisać w opracowaniach z zakresu teologii pastoralnej i misjologii. Częściej można przeczytać o nim w publicystyce, choć jego dogłębna analiza powinna być owocem dojrzałej refleksji teologicznej, która wznosi się ponad doraźne emocje i nie jest „miejscową reakcją” na ideologiczny atak. Chodzi o zjawisko tzw. milczącej apostazji – czyli wewnętrznego niegodzenia się na Bożą prawdę, przy jednoczesnym zachowaniu pozorów przynależności do Kościoła<sup>94</sup>.

Milcząca apostazja może przyjmować formę chrześcijaństwa-wydmuszki wśród wiernych, zwłaszcza świeckich, w Europie lub Ameryce Północnej. Może też jednak przyjmować formę misjonarstwa z własną, nieortodoksyjną wersją nauki Kościoła. I zwłaszcza ten rodzaj milczącej apostazji jest dla przepowiadania misyjnego szczególnie wyzywaniem, zwłaszcza o charakterze psychologicznym

<sup>93</sup> Internet: [dostępny: <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2010/en#/F64.0>], [dostęp: 3.03.2014].

<sup>94</sup> Termin ten wprowadził Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*, nr 9. Pisał w niej, że europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji” człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał. Dziś należałoby powiedzieć więcej: ten syty człowiek nie zadowala się własną postawą, ale chce ją narzucić jako uniwersalny sposób przeżywania chrześcijaństwa. Uważniejsze przyjrzenie się pewnym programom formacyjnym w Kościele, sposobom przyznawania stopni i tytułów naukowych studentom teologii z tzw. Trzeciego Świata oraz innym podobnym zjawiskom mogłoby wiele na ten temat powiedzieć. Do tak pojętej „milczącej apostazji” należałoby dodać też inne jej znaczenie. Z doświadczeń misjonarzy wynika, że zdarza się, iż współbracia z niektórych krajów azjatyckich sprawiają wrażenie bycia hinduistami czy buddystami odzianymi w ornat, a nie katolikami. Analogiczne problemy wprowadzają też niektórzy kapłani o pochodzeniu amerykańskim, którzy zdają się być bliżej kultu Pachamamy niż Jezusa Chrystusa. Dlatego w niniejszym artykule „milcząca apostazja” należy pojmować szerszej niż to, co zostało napisane w *Ecclesia in Europa*. Dodatkowe wzmiankowane zagadnienia wymagałyby dobrej, odważnej i interdyscyplinarnej analizy, która znacznie przekracza zakres niniejszego artykułu.

i psychologiczno-społecznym. Niełatwo jest bowiem wystąpić przeciw współmisjonarzowi, który głosi herezję lub półherezję. Słuchacze często nie posiadają wystarczającego rozeznania i krytycyzmu, a różnice zdań odbierają jako coś, co wprowadza niepewność w ich życie. Najprawdopodobniej każdy duszpasterz może przytoczyć rozmowę, której przebieg wygląda mniej więcej tak: *Bo ksiądz to zabrania, a ksiądz X to pozwał. Czemu ksiądz jest taki zły?* Dodatkową trudnością jest współzależność misjonarzy od siebie, która może powodować, że nie chce się zwracać uwagi komuś, od kogo będzie się oczekiwało pomocy. W takiej jednak sytuacji trzeba mieć w pamięci biblijny wzorzec, który dał nam Chrystus w swoim dialogu z Piotrem. Pomimo tego, że chwilę wcześniej Piotra wywyższył i nazwał go opoką, bardzo ostro zwrócił mu uwagę, by nie niweczył dzieła Bożego, mówiąc: *Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki* (ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ-σκάνδαλον εἰ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων) (Mt 16, 23; por. też Mk 8, 33).

Tak więc by przepowiadanie misyjne mogło być skuteczne, głosiciele winni trzymać się przede wszystkim nauki Kościoła oraz uzgodnić procedury pastoralne, by nie wprowadzać niepewności poprzez różne reagowanie na takie same sytuacje. Należałoby sobie również życzyć, by przełożeni kościelni z mniejszą wyrozumiałością podchodzili do tych misjonarzy, którzy kontestują nauczanie i praktykę Kościoła.

Powstaje jednak pytanie o genezę cichej apostazji, gdyż – oprócz tego, że jej znajomość pozwala na skuteczną prewencję – do niej również musi ustosunkować się przepowiadanie misyjne. Można by obrazowo powiedzieć, że ta geneza w aspekcie intelektualnym najczęściej idzie jedną z dwóch dróg, które obrazowo można określić terminami znanymi z politologii: piąta kolumna oraz pożyteczni idioci.

Wyrażenia piąta kolumna miał użyć w przemówieniu radiowym w 1936 r. frankistowski generał Enrico Mola. Oznaczało ono, że oprócz czterech kolumn wojska idącego na Madryt, gen. Franco może liczyć na piątą kolumnę, czyli swoich zwolenników w Madrycie. Dzisiaj generalnie to wyrażenie oznacza wroga będącego wewnątrz, który jednak zachowuje swoją odrębność od atakowanych, jest świadomy celowości swoich działań oraz nie jest łatwo rozpoznawalny, gdyż może być pomyłony ze zwolennikiem lub sojusznikiem, albo nawet go udaje, ukrywając swoją prawdziwą tożsamość i cele. Tymczasem leninowskie: pożyteczny idiota (ros. *полезный идиот*) oznacza osobę, która będąc formalnie pełnoprawnym członkiem danej społeczności, daje sobą manipulować, i która nie jest świadoma, lub lepiej:

nie chce być świadoma, tego, że działa na rzecz wroga. Pożyteczny idiota często szkodzi, będąc przekonany, iż robi dobrze i działa w interesie swojej grupy.

W niniejszych rozważaniach pod pojęciem piątej kolumny należałoby rozumieć różnych specjalistów i reformatorów, którzy wskazują Kościołowi właściwą drogę postępowania, nie licząc się z Bożym objawieniem, tylko bazując na ludzkiej mądrości. Przykłady takiego podejścia ukazał w swojej książce *Goodbye, Good Men* katolicki publicysta z USA Michael S. Rose, gdy przytoczył przykłady eliminacji z seminariów duchownych heteroseksualnych i ortodoksyjnych kleryków poprzez porady profesjonalnych psychologów będących członkami wrogich dla Kościoła organizacji<sup>95</sup>.

Nie ten rodzaj piątej kolumny jest jednak w centrum zainteresowania, gdy traktuje się o przepowiadaniu misyjnym, choć ma ona też swoją wagę negatywną, gdyż zdemoralizowany kapłan-misjonarz łatwiej będzie służył szerzeniu heterodoksyjnych idei niż łasce Bożej. Niemniej jednak w przepowiadaniu misyjnym należy uwzględnić polemikę nie z osobami, a treściami przeciwnymi Bogu. Piątą kolumnę będą więc stanowili w tym aspekcie reformatorzy Kościoła głoszący metaforyczną interpretację wierzeń religijnych jako alternatywę dla bardziej świątliwych wierzących. Za przykład tego typu działania może posłużyć praca dr. hab. Konrada Waloszczyka, absolwenta m.in. KUL<sup>96</sup>, pt. *Dosłowna i niedosłowna interpretacja wierzeń religijnych*<sup>97</sup>.

Jest to praca z zakresu filozofii religii, która zarazem ukazuje rozwój idei specyficznie pojętego *metaforycznego interpretowania* faktu i treści wiary, jak i sama taki punkt widzenia propaguje. Na wstępie autor tworzy fałszywą dychotomię między dwoma wykluczającymi się dyskursami dotyczącymi warstwy wierzeniowo-doktrynalnej religii. Pierwszy z nich, dyskurs tradycyjno-dosłowny, jest wyrazem fundamentalizmu, gdyż wszelkie tezy zawarte w objawieniu traktuje dosłownie jako fakty. Drugi dyskurs – metaforyczny, uznaje, że

<sup>95</sup> Por.: M.S. Rose, *Goodbye, Good Men: How Liberals Brought Corruption into the Catholic Church*, Washington D.C. 2002, s. 34–38.

<sup>96</sup> K. Waloszczyk uzyskał tytuł magistra teologii na podstawie pracy pt. *Qahal Jahwe a chrześcijańskie zgromadzenie liturgiczne w świetle Pisma Świętego* (Lublin 1971), pisanej pod kierunkiem bp. prof. dr. hab. Bolesława Pylaka, a stopień naukowy doktora teologii na podstawie pracy pt. *Zgromadzenie liturgiczne jako znak Kościoła w świetle współczesnej teologii katolickiej* (Lublin 1972), której promotorem był ks. prof. dr. hab. Czesław Bartnik. Dane ustalone na podstawie korespondencji z uczelnią.

<sup>97</sup> K. Waloszczyk, *Dosłowna i niedosłowna interpretacja wierzeń religijnych*, Warszawa 2012.

dogmaty wiary zawierają pewnego rodzaju prawdę, której jednak nie można rozumieć dosłownie, lecz metaforycznie<sup>98</sup>.

Prawdziwe katolickie stanowisko – które uznając za prawdę fakt objawienia i obowiązywalność jego treści, jednocześnie uważa, że pewne prezentacje objawienia, jak przypowieści czy np. opisy stworzenia, należy interpretować jako analogie lub alegorie – autor ten kwituje słowami, że Kościół odrzuca zdecydowanie propozycję metaforyzacji dogmatów wiary chrześcijańskiej, a dla rozumowego wyjaśnienia stosuje łagodniejszą zasadę analogii<sup>99</sup>. Widać z tych słów, że pojęciu *alegorii* nadaje się tu specyficzne znaczenie, które entymematycznie wyklucza istnienie jakiegokolwiek objawienia nadprzyrodzonego i całość rzeczywistości sprowadza się do monizmu materialistycznego, być może w jakiejś złagodzonej formie. Wiarę zaś traktuje się czysto utylitarnie, jako środek do celu, którym jest kontrola społeczna. Stosuje też łagodne pochlebstwo wobec tych, którzy przyjmują jego postawę, nazywając ich umysłami bardzo wykształconymi i zdolnymi do samostanowienia, potrafiącymi oprzeć swą etykę i duchowość na prawdach względnych utrzymywanych w zawieszeniu, pozbawionych stałego punktu oparcia i niebazujących na autorytecie dającym jasność i pewność. W konsekwencji nazywa ich elitą, która stoi jakby ponad milionami zwykłych wiernych<sup>100</sup>.

Waloszczyk wypunktowuje coś w rodzaju protokołu rozbieżności między etyką religijną (w domyśle Kościoła katolickiego) a etyką świecko-humanistyczną. Zalicza do nich następujące prawdy: wiarę w wieczne piekło, ideę narodu wybranego/Kościół wybranego, nieomylność papieża, absolutną nierozzerwalność małżeństwa, absolutne potępienie aborcji, absolutne potępienie eutanazji, absolutne potępienie homoseksualizmu, absolutne potępienie współżycia przed ślubem i bez ślubu, absolutne potępienie zapłodnienia *in vitro*, absolutne potępienie środków antykoncepcyjnych, absolutne potępienie badań prenatalnych, o ile miałyby prowadzić do aborcji, absolutne potępienie sztucznej inseminacji, absolutne potępienie macierzyństwa zastępczego<sup>101</sup>.

Autor ten (i środowisko, którego opinię stara się wyartykułować) całą wartość religii sprowadza do moralności, a abdykującemu z pozycji nosiciela prawdy objawionej Kościołowi łaskawie oferuje rolę

<sup>98</sup> Por.: tamże, s. 9–11.

<sup>99</sup> Tamże, s. 10.

<sup>100</sup> Por.: tamże, s. 270.

<sup>101</sup> Tamże, s. 236.

jednego z wielkich – jak by to można nazwać: moralnych misjonarzy, którzy jednak nie mają prawa zniewalać poprzez upieranie się przy boskim pochodzeniu swoich nauk, a tym bardziej narzucać ich innym<sup>102</sup>.

Warto jeszcze wymienić wielkich myślicieli, których Waloszczyk przytacza w swojej pracy, gdyż to właśnie do ich nauk będzie odwoływało się środowisko nazwane tutaj piątą kolumną w Kościele. Są to: Artur Schopenhauer, dla którego religia jest alegorią, czyli prawdą ubraną w szaty kłamstwa<sup>103</sup>; Karl Jaspers, który uważa wierzenia religijne za szyfry transcendencji<sup>104</sup>, oraz George Santayana, który religię traktował jako rodzaj poezji i uważał, że można być człowiekiem uduchowionym bez potrzeby bycia religijnym<sup>105</sup>.

Po raz kolejny staje się ewidentne, jak ważną rolę w dziele przepowiadania misyjnego mają do spełnienia katolickie ośrodki akademickie, a także katolicycy publicyści, którzy popularyzowaliby odpowiedź wiary na ziarno – nazwijmy ich – siewców zwątpienia, hołdujących niedosłowności i etyce uwarunkowanej sytuacyjnie lub konsensusowo.

Umownie można powiedzieć, że piąta kolumna w Kościele, ze względu na swoją obcość wobec tradycji i wiary Kościoła, nie miałyby na dłuższą metę większego wpływu, gdyby nie leninowscy pożyteczni idioci wśród duchowieństwa i decydentów kościelnych, którzy w pogoni za uznaniem w świecie pozwalają im oddziaływać na formację kapłańską i formację wiernych. Do grona pożytecznych idiotów należy zaliczyć również tych, którzy w działalności charytatywnej wchodzą w takie interakcje z organizacjami pozakościelnymi, które sprawiają, że cierpi na tym katolicka tożsamość posługi miłości, a oni sami stają się rzecznikami niewiary lub antymoralności. Sprawa ta wymagałaby głębszego i oddzielnego studium, ale jak pokazuje doświadczenie misjonarzy, stanowi ona często problem dla wiary ich wiernych, i dlatego warta była wspomnienia w omawianym temacie.

<sup>102</sup> Por.: tamże, s. 237.

<sup>103</sup> Por.: tamże, s. 123–145.

<sup>104</sup> Por.: tamże, s. 146–180. Zdaniem piszącego te słowa, jakkolwiek sam Jaspers miał określić się jako niewierzący w objawienie jako fakt (por. tenże, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, Kraków 1999, s. 38–39), to jednak bronił on wartości tej wiary, jak również wartości teologii uznającej objawienie (por. tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 279–280 (esej: *Istota nauki*). Dlatego trudno jest zaliczyć jego myśl do tego, co w niniejszym artykule określa się „piątą kolumną”. Jaspers nie miał bowiem intencji zmniejszać cokolwiek w Kościele, teologii czy religii. On po prostu wybierał inną drogę, bez prometejskiego przymusu „nawracania” wierzących, ani nie zdawał się dawać oznak poczucia wyższości nad nimi.

<sup>105</sup> Por.: K. Waloszczyk, *Dosłowna i niedosłowna interpretacja wierzeń religijnych*, s. 182–208. George Santayana to właściwie Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana y Borrás. Idee dotyczące religii zawarł w dziele *The Life of Reason*, Vol. 3: *Reason in Religion*, New York 1982.

O ile pożyteczni idioci kierują się często najlepszymi chęciami czynienia dobrze, o tyle przeważnie brakuje im solidnej wiedzy teologicznej oraz znajomości doktryny, albo też ją (tę doktrynę) kontestują na skutek różnych modnych trendów i zwykłych błędów teologicznych. Spośród nich można wymienić najbardziej rozpowszechnione, choć nie jest to lista wyczerpująca: przeciwstawienie Magisterium nauczaniu teologów<sup>106</sup>; przekonanie, że teologia jest nauką o wierze w Boga, a nie o samym Bogu, który się objawił<sup>107</sup>; przekonanie o zbędności refleksji filozoficznej dla teologii, gdyż sama refleksja nad Chrystusem jest wystarczająca<sup>108</sup>; przekonanie o wyższości praktyki nad teorią, *ortopraxis* nad *ortodoxis*, przez co człowiek samozubaża siebie i własne dążenia, zamykając się w immanencji świata<sup>109</sup>; odrzucanie myślenia abstrakcyjnego na rzecz tzw. konkretności<sup>110</sup>.

Ten krótki i niekompletny przegląd najczęstszych błędów w myśleniu teologicznym ukazuje wagę dobrego kształcenia teologicznego kaznodziejów i katechetów, zwłaszcza tych, którzy jako duchowni publicznie są zobowiązani do wierności Chrystusowi, Jego nauce i Jego Mistycznemu Ciału, czyli Kościołowi, unikając jednak w tym błędu fetyszyzacji Kościoła<sup>111</sup>.

## **Nowa ewangelizacja a misje w kontekście przepowiadania**

### **Problemy semantyczne**

Ważnym zagadnieniem, które należałoby poruszyć, jest relacja misji do nowej ewangelizacji i jej konsekwencje w kontekście przepowiadania misyjnego. Jest to zadanie dość złożone ze względu na złożoność pojęciową samego terminu „ewangelizacja” oraz funkcjonujące w przestrzeni teologicznej dwa sprzeczne, choć komplementarne pojęcia terminu „nowa ewangelizacja”.

<sup>106</sup> Por.: P. Feliga, *Historia a tożsamość teologii katolickiej. Między magisterium Kościoła a metodą naukową*, CT 82 (2012) nr 2, s. 71–86. Autor, opierając się na metodzie hermeneutyki H.G. Gadamera, wykazuje, że dylemat: zachować lojalność wobec Magisterium Kościoła czy postępować zgodnie z wymogami uwarunkowanej historycznie metodologii teologii, jest z gruntu fałszywy, gdyż Urząd Nauczycielski jest ważnym elementem w działaniu metody teologicznej.

<sup>107</sup> Por.: W.J. Hoye, *Teologiczne błędy myślowe*, tłum. P. Kolińska, Kraków 2011, s. 7–22.

<sup>108</sup> Por.: tamże, s. 23–32.

<sup>109</sup> Por.: tamże, s. 82–111.

<sup>110</sup> Por.: tamże, s. 112–121.

<sup>111</sup> Por.: tamże, s. 33–36. Autor uświadamia, że tzw. wiara w Kościół jest konsekwencją wyznania wiary w Boga Trójjedynego i wiąże się najściślej z wiarą w Ducha Świętego.

Często błędnie utożsamia się pojęcia ewangelizacji i ewangelizmu. To drugie jest charakterystyczne dla tradycji protestanckiej. Oznacza ono głoszenie Ewangelii mające na celu zbawienie duszy. Efektem pracy ewangelisty jest ewangelik, czyli człowiek przemieniony słowem Bożym. Dla wielu protestantów to pojęcie ma charakter indywidualistyczny lub przynajmniej osobisty<sup>112</sup>.

Ewangelizacja zaś, oprócz wymiaru osobistego, ma również wymiar społeczny, a nawet eschatyczny i kosmiczny, w znaczeniu, że jest przepełnianiem świata wartościami ewangelicznymi i jego przemianą. W szerokim rozumieniu oznacza całość posłannictwa Kościoła, gdyż jego treścią jest przekazywanie Ewangelii nie tylko przez głoszenie, ale również przez czyny<sup>113</sup>.

Termin „nowa ewangelizacja” został wprowadzony do teologii przez Jana Pawła II. Po raz pierwszy użył go podczas homilii w sanktuarium Świętego Krzyża w Mogile 9 czerwca 1979 r. Odwołał się tam do obrazu, że tak jak postawiono w tym miejscu na początku milennium chrześcijaństwa krzyż i zaczęła się pierwsza ewangelizacja, tak teraz, gdy postawiono nowy krzyż, czas zacząć nową ewangelizację na nowe millennium, jak gdyby drugą ewangelizację, ale co do istoty taką samą jak pierwszą<sup>114</sup>. Papież nadał mu więc znaczenie odnowienia wysiłków ewangelizacyjnych. Jeszcze jaśniej terminu tego użył w Port-au-Prince na Haiti w 1983 r. w czasie przemówienie do XIX Zgromadzenia CELAM: *Obchody 500-lecia ewangelizacji nabiorą pełnego znaczenia, jeśli będzie im towarzyszyło nowe zaangażowanie ze strony was jako biskupów, oraz waszych kapłanów i wiernych; zaangażowanie na pewno nie w reewangelizację, lecz w nową ewangelizację. Nową w swym zapale, w metodach i w przejawach*<sup>115</sup>.

Co jest znamienne, przeciwstawiona została sobie nowa ewangelizacja powtórnej ewangelizacji. Można by wyciągnąć wniosek,

<sup>112</sup> Por.: P.A. Sokołowski, *Oblicza misji jakiego Kościoła? Refleksja katolickiego misjologa na marginesie tłumaczenia dzieła Davida Jacoba Boscha „Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji”*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 23 (2012) nr 2, s. 168–170.

<sup>113</sup> Por.: Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, 2007, nr 2; por. też: Paweł VI, *Adhortacja apostolska o ewangelizacji „Ewangelii nuntiandi”*, 1975, nr 24.

<sup>114</sup> Por.: *Lineamenta dla XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów pt. „Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”*, Watykan 2011, nr 5; por. też: Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Świętego Krzyża w Mogile (9 czerwca 1979)*, AAS 71 (1979), s. 865.

<sup>115</sup> Tłumaczenie polskie za *Lineamenta dla XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów pt. „Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”*, nr 5, Por.: Jan Paweł II, *Przemówienie do XIX Zgromadzenia CELAM (Port-au-Prince, 9 marca 1983)*, nr 3, AAS 75 (1983), s. 778.

że pierwsza ewangelizacja, jak i reewangelizacja powinny otrzymać nowy impet dzięki nowej ewangelizacji. Nowa ewangelizacja nie wiąże się z żadną nową ewangelią<sup>116</sup> ani z prozelityzmem wobec innych wyznawców Chrystusa<sup>117</sup>.

W nieco innym zasadniczo duchu papież używa terminu „nowa ewangelizacja” w encyklice *Redemptoris missio*, przeciwstawiając go jakby pojęciu pracy misyjnej, np. w trzecim akapicie (nr 59) stwierdza, że działalność misyjna niesie ubogim światło i bodźce do prawdziwego rozwoju, podczas gdy nowa ewangelizacja powinna budzić wśród bogatych gotowość do nawrócenia się i wspólnego z ubogimi realizowania rozwoju integralnego. Podobnie w czwartym akapicie (nr 3), odczuwając ciężar eschatologicznej odpowiedzialności spoczywającej na Kościele trzeciego tysiąclecia, stwierdza, iż nadszedł moment zaangażowania wszystkich sił kościelnych w nową ewangelizację i misję wśród narodów.

Jeszcze mocniej to rozróżnienie następuje w nr. 33. i 37a encykliki. W trzecim akapicie (nr 33), traktującym o ciągłej aktualności i wartości misji *ad gentes*, znajdujemy – w przeciwieństwie do wypowiedzi z Port-au-Prince – całkowite utożsamienie nowej ewangelizacji z re-ewangelizacją. Po nazwaniu realizacji posłannictwa Kościoła wśród jeszcze niewierzących misją *ad gentes* (akapit 1), a wśród wierzących – duszpasterstwem (akapit 2) pisze: *Istnieje wreszcie 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”*.

To samo potwierdza w pierwszym akapicie punktu „a” nr 37 encykliki, gdzie nowa ewangelizacja została powiązana z chrześcijanami niepraktykującymi. W trzecim zaś akapicie tego punktu stwierdza, że wysiłki misyjne tracą na swej wiarygodności, jeśli nie poświadczą się ich wysiłkiem nowej ewangelizacji w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty.

Nie dziwi więc fakt, iż część misjologów zaczyna dostrzegać pewne niebezpieczeństwo nowego geograficzno-kościelnego podziału świata

<sup>116</sup> Por.: *Discurso inaugural del Santo Padre. Nueva Evangelización, Promoción humana, Cultura Cristiana*, w: *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo, Republica Dominicana, 12–28 de Octubre de 1992* (Buenos Aires 1992), s. 11–12 (nr 6).

<sup>117</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja „Ecclesia in Europa”*, nr 32.

na „Północ”, będącą terenem nowej ewangelizacji, oraz na „Południe” – teren misji *ad gentes*<sup>118</sup>.

Choć takie wrażenie można by odnieść z pobieżnej lektury encykliki, należy jednak stwierdzić, że jeśli dobrze się wczytać w treść nr. 33, to zauważymy, że nie trzyma się on niewolniczo paradygmatu geograficznego. Mówiąc bowiem o sytuacji wymagającej wysiłku reewangelizacyjnego, wskazuje się tam, iż wprawdzie taka sytuacja jest najczęstsza w krajach o chrześcijaństwie starej daty, to również można ją spotkać w młodych Kościołach. Tę sytuację popularnie określa się jako *casus lapsi*, czyli przypadek upadłych (w wierze).

Na marginesie tej refleksji, mając przed oczyma perspektywę podejmowanego tematu, nie sposób nie zauważyć, jak niedobra dla przepowiadania, zwłaszcza w kontekście misyjnym, jest sytuacja, gdy w obiegu teologicznym funkcjonują odmienne pojęciowo homonimy. Brak jasnych definicji zaciemnia myślenie i nie pomoże tu zaklinalanie rzeczywistości w postaci twierdzenia, że poszukiwanie takiej jednoznaczności jest narzucaniem kultury europejskiej reszcie świata. Inżynier konstruujący most, czy jest Chińczykiem, Tajem, Indianinem, Włochem, Polakiem czy Rosjaninem, musi stosować się do twardego wymogów rzeczywistości i praw natury. Inaczej bowiem most się może zawalić. Można zapytać więc, dlaczego decydenci kościelni stają się bardziej permissywni w tej materii na polu teologicznym, od którego przecież, jak wierzymy, zależy zbawienie wieczne, a nie tylko dobrostan na tym świecie. Ta sprawa wymaga na pewno głębszego i interdyscyplinarnego studium.

### *Casus lapsi*

W znaczeniu pierwotnym *lapsi* oznaczali ludzi, którzy formalnie lub faktycznie odstąpili od wiary na skutek prześladowań chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim w III w.<sup>119</sup>. Podobnym terminem w kulturze anglosaskiej zaczęto określać tzw. niepraktykujących katolików, i to niezależnie od tego, czy formalnie wystąpili z Kościoła<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Z taką tezą wystąpił na międzynarodowej konferencji pt. *Misjologia i nowa ewangelizacja we współczesnej Europie* (UKSW, Warszawa, 30 XI 2012 r.) o. prof. Michael Sievernich SJ (Katedra Misjologii, Uniwersytet w Mainz, Niemcy), twierdząc, iż Benedykt XVI zdaje się dążyć do takiego podziału. Poparł go o. dr Othmar Noggler OFM Cap. (dyrektor Missio München). Piszący te słowa nie zgodził się z ich tezą, uzasadniając jak poniżej tego przypisu.

<sup>119</sup> Por.: P. Szczur, *Lapsi*, w: EK, t. 10, kol. 495–496.

<sup>120</sup> Świadectwem takiego używania terminu może być artykuł w angielskiej Wikipedii pt. *Lapsed Catholic* [dostępny: [http://en.wikipedia.org/wiki/Lapsed\\_Catholic](http://en.wikipedia.org/wiki/Lapsed_Catholic)], [dostęp: 20.03.2014]. Notabene, od chwili wydania motu proprio *Omnium in mentem* z dnia 26 października 2009 r. traci kanoniczny sens sformułowanie „formalne wystąpienie z Kościoła”, gdyż

Ze względu więc na skrótowość i wygodę termin *lapsi* stał się już dość powszechnie przyjęty. Jego synonimami często są: wspomniany wyżej termin „katolik niepraktykujący” lub „wierzący a niepraktykujący”, albo modny ostatnio termin „kulturowy katolik”. Pamiętać należy, że *lapsi* to liczba mnoga, a więc określenie zbioru osób. Te terminy w różny sposób wyrażają to samo pojęcie osoby, która czuje więź z kulturą kształtowaną przez wiarę katolicką, ale nie chce mieć więzów z Kościołem instytucjonalnym bądź te więzy osłabiła lub zaniedbała.

Terminu *lapsi* można również z powodzeniem używać w stosunku do osób, które w sytuacji krajów misyjnych odstąpiły od wiary katolickiej czy to z powodu prześladowania, czy też z innego powodu. Doświadczenie misjonarzy nieśmiało wskazuje wstępnie na trzy kategorie powodów: (1) odejście na skutek nieporozumień o charakterze personalnym; (2) nieodnalezienie się w wierze katolickiej na skutek presji dominującej kultury niechrześcijańskiej; (3) odejście na skutek przegrania z własną grzesznością, zwykle w odniesieniu do nadużyć finansowych lub problemów natury seksualnej. Oddzielnie wskazuje się na oportunistyczne przyjęcie wiary w nadziei na polepszenie swego statusu społecznego bądź materialnego, które prowadzi do odejścia, gdy te motywacje się skończą. Trudno określić, czy ta lista jest kompletna i adekwatna, gdyż do tej pory nie ma całościowego omówienia zagadnienia w literaturze misjologicznej.

W związku z przepowiadaniem misyjnym należy powiedzieć, że musi ono z tym zagadnieniem zmagać się jakby w trzech kierunkach. Pierwszym jest profilaktyka, czyli dogłębna ewangelizacja i katechumenat, które wyposażają neofitę w to, co tradycja duchowości chrześcijańskiej nazywa orężem duchowym. Dobra ewangelizacja, uwzględniająca realia psychologiczne i kulturowe, jest najlepszym zabezpieczeniem przed odpadaniem neofitów. Tu właśnie jest miejsce na solidne i mądre przepowiadanie Ewangelii.

Drugi kierunek, będący kontynuacją pierwszego, to takie nakierowanie różnych form przepowiadania, by umacniały one młodą wspólnotę w wierze. Przepowiadanie, a zwłaszcza kaznodziejstwo, nie może abstrahować od życiowych i emergentnych problemów z jednej strony,

---

zostały zmienione te kanony, które do takiego aktu się odnosiły. Można więc mówić dziś o „faktycznym” bądź „publicznym odstąpieniu od Kościoła”. Są to akty woli danego człowieka, którego teologicznie i kanonicznie wciąż uważa się za katolika, jedynie ze względów praktycznych można odnotować fakt (ale już nie akt) apostazji. Taki zaś fakt ma swoje kanoniczne skutki (w postaci cenzury w wymiarze ekskomuniki *latae sententiae* (kan. 1364 § 1), pozbawienia urzędów i funkcji kościelnych (kan. 194 § 1 n. 2) i inne.

a z drugiej – nie może ulegać pokusie doraźności, ale powinno systematycznie przekazywać wiedzę i wiarę.

Trzecim kierunkiem jest przepowiadanie zwrócone do owych *lapsi*, które cierpliwie i z miłosierdziem będzie szukało ich prawdziwego dobra i zbawienia. Nie jest ono możliwe bez dogłębnego rozpoznania przyczyn odejścia.

Spśród pomocnej literatury dostępne są pewne opracowania duszpasterskie, które być może dałoby się zastosować – *mutatis mutandis* – również w sytuacji tzw. krajów misyjnych (czyli krajów o dominującej kulturze niechrześcijańskiej). Ciekawą pozycją jest poradnik autorstwa Patricii Barbernitz pt. *Parish Ministry for Returning Catholics*<sup>121</sup>. Na szczególną uwagę zasługują te rozdziały, które uświadamiają specyfikę sytuacji powracających i wskazują na ich potrzebę szczególnej katechezy (s. 34–45), spotkań modlitewnych (s. 46–59), a nawet rytuałów (s. 60–72). Porusza się tam też ważki, a często niedostrzegany problem, jak w tym kontekście zachować się wobec reszty parafii, by nie sprawić, iż przy poszukiwaniu jednej zaginionej owieczki pozostałe 99 naraża się na niesprawiedliwość i duchową krzywdę. Inną pozycją jest poradnik-przewodnik po sześciotygodniowym programie dla powracających *lapsi* autorstwa Sally L. Mews: *Inviting Catholics Home. A Parish Program*<sup>122</sup>. Te programy są jednak osadzone mocno w kontekście północnoamerykańskim i ich dostosowanie do konkretnych potrzeb innego kraju to coś więcej niż dokonanie przekładu tekstu. Należałoby je więc traktować najwyżej jako pewną inspirację.

### Zakończenie i wnioski

Misjonarz musi widzieć siebie jako część wielkiego zbawczego planu Bożego i to część o tyle specyficzną, że jej funkcjonowanie i skuteczność jest w pewnym zakresie uzależniona od niej samej. Jednym z najważniejszych obszarów jest przepowiadanie Ewangelii, aby wzbudzić wiarę i budować Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Misjonarz musi być świadomy, że ostateczny cel jego pracy – nawrócenie się człowieka – zależy w pierwszym rzędzie od łaski Bożej, która buduje jednak na naturze. Dlatego jego wysiłki muszą być

<sup>121</sup> Mahwah, New York 1993.

<sup>122</sup> Liguori, Missouri 2002.

skierowane na to, by owa natura – w tym przypadku przepowiadanie – była jak najbardziej solidną podstawą dla działania łaski.

Ukazane powyżej problemy związane z teoretycznymi podstawami, jak i praktyczną realizacją przepowiadania misyjnego we współczesnym świecie wymagają odpowiedzi misjologów, zwłaszcza tych, którzy są związani z przygotowaniem misjonarzy. Jeśli można by starać się pokusić o jakiś praktyczny postulat kończący tę refleksję, to mogłoby nim być wezwanie do misjologii, by stawała się prawdziwym prekursorem i inspiratorem badań, które mogą pomóc Kościołowi w realizacji jego posłannictwa tam, gdzie o Chrystusie jeszcze nie słyszano lub gdzie Kościół nie jest wystarczająco ukształtowany. Szczególnym polem tych badań jest kontekst zglobalizowanego świata, który nie ma zbyt wiele wspólnego z romantyczno-egzotyczną wizją misjonowania rodem z ubiegłych stuleci.

## Summary

The author discusses links between the ministry of the word and missionary work in the modern world. Based on the doctrine of Feliks Zapłata, the father of Polish missiology, the paper demonstrates the significance of the ministry of the word in missionary work. The ministry along with the ministry of love and grace form a triad which in practice expresses the essence of missionary work. Then the author goes on to consider the concept of religious conversion with reference to the goal of Church missions. The following section deals with catechumenate-oriented preaching, which is instrumental in the faith growing process. Next, the author takes a closer look at missionary preaching while presenting its two dimensions that need to complement each other: a positive dimension and a polemic one. The latter has many aspects related to the numerous problems that a believer has to face today.

Some of the other issues the author focuses on include the inevitability of polemics with the pagan world, polemics with fundamentalist atheism and problems resulting from trends currently observed in the western world. Through globalisation processes and the mass media among others, the trends are also present in environments devoid of Christian traditions; those include silent apostasy, fifth columns in Catholic institutions and useful idiots among the clergy. Subsequently, the author touches upon the so called new evangelisation in the missionary context. He notes that the term in church documents has two different, but complementary, meanings. One of its assumptions is that the new evangelisation in the missionary context is aimed at those who have moved away from the faith for various reasons and who are referred to as the lapsi. Summing up, all this points to the need to conduct further missiological studies taking into account today's problems of the Church and the world.