

ŚWIADECTWO SŁOWA I ŚWIADECTWO ŻYCIA

Misyjne głoszenie oraz działanie społeczne w *Evangelii nuntiandi*

Kiedy w grudniu 1965 roku papież Paweł VI ogłaszał zamknięcie Soboru Watykańskiego II, środowiska misyjne miały wiele powodów do radości, ze względu na wyniki, jakie to zgromadzenie ogólne Kościoła powszechnego uzyskało w dyskusji nad kwestiami misyjnymi. Nigdy jeszcze żaden Sobór nie mówił o pracy misyjnej w sposób tak jasny, obszerny i przenikliwy jak *Vaticanum II*. Żaden też nie naciskał z taką emfazą na konieczność podjęcia trudu misyjnego. Poza tym Sobór ten po raz pierwszy w historii Kościoła sformułował teksty, w których potwierdzono w sposób oficjalny i jednoznaczny ideę, że obowiązek współpracy w dziele głoszenia i upowszechniania Ewangelii nie jest zadaniem zarezerwowanym wyłącznie dla hierarchii kościelnej lub tej czy innej grupy szczególnie zmotywowanych działaczy, lecz spoczywa na każdym wiernym z osobna¹.

Ta soborowa postawa sprzyjająca ewangelizacji kontrastuje mocno z falą anti-misyjną, która krótko po Soborze rozprzestrzeniła się w Kościele Zachodnim, zarówno wśród wiernych jak i księży i teologów. Czynniki leżące u podłoża tej diametralnej zmiany poglądów, którą ochrzczono mianem „kryzysu misyjnego”, są wielorakie i złożone i nie ma konieczności się tu nimi zajmować². Jej konsekwencje są katastrofalne i odczuwa się je jeszcze dziś na wszystkich kontynentach³. W niniejszym artykule podjęty zostanie tylko jeden temat, mianowicie kwestia relacji między głoszeniem

¹ V. Neckebrouck, *De stomme duivelen. Het anti-missionair syndroom in de westerse Kerk*, Brugge, 1990, s. 81-82; deuxième édition, Leuven – Leusden, 2002, s. 98-99.

² Patrz tamże, s. 91-138, Deuxième édition, s. 109-164.

³ V. Neckebrouck, *Missie na Vaticanum II. De breuk tussen tekst en receptie*, Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio, 2011, s. 286-287.

Ewangelii a działalnością społeczną, inaczej mówiąc między świadectwem słowa i świadectwem życia. Opiszemy najpierw godny uwagi sposób, w jaki od początku drugiej połowy lat sześćdziesiątych relacja ta była interpretowana w szerokich kręgach zachodnich chrześcijan, aby następnie przedstawić reakcję na tę interpretację zawartą w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi*⁴. Ograniczę się do zaprezentowania wyłącznie owej reakcji w wymienionym dokumencie pontyfikalnym, bez wchodzenia w zagadnienie jej podstaw i teologicznego uzasadnienia⁵.

Aby zrozumieć rzeczywistą wagę problemu, nie zaszkodzi wskazać najpierw na podwójne znaczenie, które w języku teologicznym kryją dwa główne terminy naszej debaty: „misja” i „świadectwo” misyjne.

Podwójne znaczenie pojęć „misja” i „świadectwo”

W kontekście teologicznym⁶ słowo „misja” miało od zawsze znaczenie szersze i węższe, ściślejsze. „Misja Jezusa”, „misja Kościoła”, stanowią sformułowania niejako zarezerwowane dla oznaczenia całości mandatu, który Jezus otrzymał od Ojca, a Kościół z kolei od Jezusa. Prekursorzy misjologii naukowej stali się rzecznikami tej koncepcji. Według najstarszego z nich, protestanta G. Warnecka (1834–1910), „termin «misja» może być używany w szerokim sensie, tak jak np. w słowach Pana: «jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam» (J 20, 21)”⁷. J. Schmidlin (1876–1944),

⁴ Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* („O ewangelizacji w świecie współczesnym”) została opublikowana przez papieża Pawła VI 8 grudnia 1975 jako wynik III Zebrania Ogólnego Synodu Biskupów w Rzymie.

⁵ Ci, którzy interesują się kwestią uzasadnienia teologicznego papieskiej doktryny, znajdą odniesienie w: V. Neckebrouck, *Het dubbele rentmeesterschap. Missionaire verkondiging en sociale actie*, Leuven – Amersfoort, 1994, s. 85-150.

⁶ Termin ten jest używany również w kontekście świeckim. Oznacza on jakąkolwiek pracę, której wykonania ktoś się podjął lub ktoś inny albo los albo okoliczności życia mu ją narzuciły. Mówi się np. o misji dyplomatycznej, wojskowej, naukowej, albo o misji artysty, męża stanu, generała lub reformatora społecznego. O pewnych osobowościach powiedziałoby się, że miały one misje historyczną albo, że wypełniły misje prorocką.

⁷ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, Goltha, 1887-1903, t. 1, s. 5.

ojciec katolickiej misjologii naukowej, definiuje „misję” w sensie szerokim jako „misję, która jest skierowana zarówno do tych, którzy należą do wspólnoty Kościoła i już żyją łaską wiary, celem utwierdzenia ich w wierze i nauczania ich życia według tej wiary i jej wymagań, jaki i do wszystkich żyjących w ciemnościach błędu i pozbawionych duchowej ojczyzny, aby się nawrócili i dołączyli do wspólnoty Kościoła”⁸. Według Soboru Watykańskiego II misja Kościoła przyjmuje cel „głoszenia Chrystusa również słowem, bądź to niewierzącym, by ich doprowadzić do wiary, bądź wierzącym, by ich pouczyć, umocnić i pobudzić do gorliwszego życia”⁹. Misja w tym szerokim sensie jest skierowana do wszystkich ludzi, wierzących i niewierzących, chrześcijan i niechrześcijan.

„Szerokość” pojęcia misji implikuje inny aspekt, który to właśnie jest ważny dla naszego tematu. Faktycznie misja Kościoła w szerokim sensie tego terminu nie ma wyłącznie charakteru religijnego. Ponadto nie redukuje się ona wyłącznie do przekazu słownego Dobrej Nowiny. Na przykład według Schmidlina zawiera ona również „spełnianie dzieł miłosierdzia i urzeczywistnianie doczesnego dobrobytu na ziemi”¹⁰. Tak mówi o tym Sobór Watykański II: „Stąd posłannictwo Kościoła nie polega tylko na przekazywaniu ludziom ewangelicznego orędzia Chrystusa i Jego łaski, ale także na przepajaniu i doskonaleniu duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych. Świeccy zatem wypełniając to posłannictwo Kościoła, prowadzą działalność apostołską zarówno w Kościele, jak i w świecie, tak w porządku duchowym, jak i doczesnym; chociaż się te porządki różnią, to jednak w jedynym planie Bożym są zespolone, że sam Bóg pragnie cały świat przekształcić w Chrystusie w nowe stworzenie, zaczątkowo już tu na ziemi, a w pełni w dniu ostatecznym”¹¹.

Obok tego znaczenia ogólnego czy szerokiego terminowi „misja” nadano także znaczenie węższe. W tym węższym sensie oznacza on specyficzny i ograniczony element składowy misji Kościoła w sensie szerokim, a mianowicie jego misję skierowaną ku tym,

⁸ J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss* (2 ed.), Münster, 1923, s. 38; IDEM, *Einführung in die Missionswissenschaft* (2 ed.), Münster, 1925, s. 13.

⁹ *Apostolicam actuositatem* (Dekret soborowy *O apostołstwie świeckich*), 6.

¹⁰ J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre*, s. 241.

¹¹ *Apostolicam actuositatem*, 5.

k którzy nie są jeszcze uczniami Pana, to znaczy ku niechrześcija-
nom. Celem tej misji jest doprowadzić ich do poznania Dobrej
Nowiny o Chrystusie w nadziei, że nawrócą się do Niego i do-
łączą do szeregów Kościoła. Warneck definiował misję w sensie
ścisłym jako „aktywność chrześcijan podjętą celem zaszczepiania
i organizacji Kościoła Chrystusa między niechrześcijanami”. Dla
Schmidlina „misja w węższym sensie” jest „misją między niechrze-
ścijanami, to znaczy między tymi, którzy znajdują się poza wiarą
i religią chrześcijańską”¹². Sobór Watykański II sytuuje się rów-
nież w tej tradycji: „Szczególne inicjatywy, poprzez które posłani
przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, wykonują
zadanie przepowiadania Ewangelii i wszczepiania samego Kościoła
w te narody lub grupy, które jeszcze nie wierzą w Chrystusa, na-
zywa się powszechnie «misjami». Urzeczywistniają się one przez
działalność misyjną i są prowadzone najczęściej na określonych
obszarach, uznanych przez Stolicę Apostolską. Właściwym celem
tej działalności misyjnej jest ewangelizowanie i zaszczepianie Ko-
ścioła pośród ludów albo grup, wśród których nie jest on jeszcze
zakorzeniony”¹³.

Wcale nie bardziej jednoznaczny jest termin misja w znacze-
niu świadectwa, kiedy słowo to używane jest w kontekście mi-
sjologii lub teologii pastoralnej. W efekcie może on raz oznaczać
świadectwo polegające na ustnym głoszeniu przesłania Ewangelii,
innym razem zaś świadectwo jako świadczenie własnym przy-
kładnie chrześcijańskim życiem. Sobór Watykański II wyraził tę
prawdę w następujących słowach: „Wszyscy bowiem wyznawcy
Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują, są zobowiązani tak ukazy-
wać świadectwem słowa i przykładem życia nowego człowieka,
przyobleczonego przez chrzest i działanie Ducha Świętego, który
umocnił ich w sakramencie bierzmowania, aby inni widząc ich do-
bre czyny, chwalili Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludz-
kiego i powszechną więź wspólnoty ludzkiej”¹⁴. Kiedy mówi się tu
o „świadectwie słowa” odnosimy się do tego, co papież Paweł VI
w *Evangelii nuntiandi* określa terminem „jasne i niedwuznaczne
wieszczenie” to znaczy głoszenie jasne i niedwuznaczne imienia

¹² Porównaj przypis 8 i 10.

¹³ *Ad gentes* (Dekret soborowy o działalności misyjnej Kościoła), 6.

¹⁴ Tamże 11. Podkreślam.

Jezusa-Chrystusa, Jego Ewangelii, Jego śmierci i Zmartwychwstania oraz zbawczego znaczenia tego wszystkiego dla człowieka dziś¹⁵. Chodzi tu o wyjaśnienie ustne tego, co stanowi fundament poznawczy i siłę motywującą chrześcijańskiego świadectwa życia. W innym miejscu przedstawiłem już różne formy, które misyjne świadectwo życia może przyjąć¹⁶. Tu ograniczam się wyłącznie do form obejmujących ludzką aktywność określaną mianem „działalności społecznej”

Jak już pokazaliśmy, znaczenie teologiczne zarówno pojęcia „misji” jak i „świadectwa” charakteryzuje się strukturą dwubiegunową. I to właśnie ową relacją między tymi dwoma biegunami tak, jak ją pojmuje *Evangelii nuntiandi* chcielibyśmy się zająć.

Od oczywistości do problematyzacji

W dokumentach soborowych relacja między głoszeniem ustnym Ewangelii a działalnością społeczną przez nią motywowaną potraktowana została w sposób wyważony. W nawiązaniu do wielowiekowej tradycji obie kwestie przedstawione zostały jako konieczne, w pełni określone i komplementarne formy świadectwa misyjnego. Zagadnienie ich wzajemnej relacji nie zostało ani postawione ani nie było odczuwane jako problem. Ich doskonała kompatybilność jest dla Soboru, jak zresztą i dla chrześcijan tego czasu, oczywistością. Formuła „misja słowem i czynem” wyraża *consensus* panujący w owym czasie. Dopiero w okresie posoborowym tradycyjne, harmonijne współistnienie obu form świadectwa misyjnego postawione zostało pod znakiem zapytania a oczywistość stała się problemem. Tłumaczy to, dlaczego temat powyższy został podjęty dopiero w dokumentach Kościoła po Soborze. Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* jest pierwszym ważnym tego przykładem. Aby zrozumieć, co było stawką w tej dyskusji, konieczne jest zaznajomienie się z naturą i celami kontestacji wcześniejszej zgody w tej materii.

¹⁵ *Evangelii nuntiandi*, 22.

¹⁶ V. Neckebrouck, *Het dubbele rentmeesterschap*, s. 55-67.

Nowa wizja misji

Sedno posoborowego protestu odnosi się do rozdzielenia dwóch elementów, świadectwa słowa i świadectwa życia, które do tego momentu były traktowane na równi jako konstytuujące istotę misji, i z których jeden zostanie teraz pozbawiony tego statusu. Konsekwencja jest taka, że od tego momentu misja zredukowana została do jednego ze swoich istotnych komponentów. Konkretnie mówiąc, została ona utożsamiona wyłącznie ze świadectwem życia, i do tego w szczególności z działalnością społeczną, z działaniami na rzecz postępu ekonomicznego i kulturowego oraz z inicjatywami na rzecz wyzwolenia społeczno-politycznego. Świadectwo słowa, czyli jasne i niedwuznaczne głoszenie Ewangelii oraz tworzenie wspólnot kościelnych, co jest naturalnym następstwem tego pierwszego, przestało już być przyjmowane jako akceptowalna i dopuszczalna forma świadectwa misyjnego.

Na początku lat siedemdziesiątych niemiecki teolog J. Schütte opisał tę tendencję następującymi słowami: „Wielu misjonarzy, szczególnie młodych misjonarzy pochodzących z tak zwanych krajów bogatych, przyjmują mniej lub bardziej świadomie następującą koncepcję: właściwą współczesną formą działalności misyjnej jest działanie na rzecz postępu. Z tego powodu należy jej oddać pierwszeństwo. Działanie na rzecz postępu jest tym samym, co misja, misja zaś tym samym, co działanie na rzecz postępu. (...) Ewangelizacja bezpośrednia rozumiana jako polegająca w swej istocie na głoszeniu Ewangelii powinna oddać pole pracy społecznej”¹⁷.

Owa wizja nie jest wyłącznie monopolem „młodych misjonarzy”. Podziela ją wielu innych chrześcijan, tak zwykłych wierzących jak i teologów, łącznie z misjologami. W konsekwencji przedstawiciele tych środowisk nie obawiają się takich sformułowań jak: „Postęp równa się misja, misja równa się rozwój”; „Misja równa się wyzwoleniu, wyzwolenie równa się misji”; „Misja i humanizacja to synonimy”; „Pojęcia misji i postępu są zamienne”; „Chrześcijanin nie zna różnicy między misją a pracą społeczną”; „Misjonarzem nie musi być koniecznie człowiek Kościoła. Nie jest nawet konieczne by był to katolik. Misjonarz to ten, kto

¹⁷ J. Schutte, *Evangelization and Development in the Light of Conciliar and Post-Conciliar Theology*, Documenta Missionalia, nr° 5, 1972, s. 306.

w kraju rozwijającym się wykonuje pracę konstruktywną z punktu widzenia technicznego, naukowego, agrarnego, edukacyjnego. Ideologia, a więc również katolicyzm, jest w moich oczach wątpliwym punktem wyjścia”¹⁸. Sondaż przeprowadzony w 1971 roku wśród katolickiej, flamandzkiej populacji Belgii pokazał, że najwyżej 11% procent ankietowanych uważa misję przede wszystkim za coś, czego istotą jest przekaz natury religijnej, podczas gdy 52% uznały ją za przedsięwzięcie o charakterze niedochodowym, mające na celu podniesienie poziomu życia ludności w krajach, gdzie jest ono realizowane, za pośrednictwem pomocy materialnej i wsparcia moralnego¹⁹. Ankieta przeprowadzona w tym samym roku wśród populacji francuskojęzycznej tego kraju przyniosła podobne rezultaty²⁰. A oto kilka typowych stwierdzeń zapożyczonych z tych badań: „Misjonarzem jest się przede wszystkim po to, aby kochać i pomagać, nie zaś po to, aby ewangelizować”; „Misjonarze są zaczynem ciasta w sensie pomocy i daru miłości”; „Potrzeba misjonarzy, ale nie w wymiarze religijnym, potrzeba ludzi, którzy pomagają innym ludziom” Patrząc wstecz na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte arcybiskup Paryża, kardynał Lustiger, zauważa, że w okresie tym „zostały wypracowane duchowe i teologiczne teorie świadectwa, które miało być w sposób konieczny świadectwem milczącym”²¹. A. Dondeyne, w tym okresie profesor filozofii w Uniwersytecie Katolickim w Louvain, o którym na pewno nie można powiedzieć, że był konserwatystą, napisał w 1969: „Jeżeli uwierzyć niektórym misjologom, od dziś jedynym zadaniem misji jest niesienie pomocy krajom rozwijającym się w ich walce o dobrobyt i pomyślność, rozwój kultury i niezależność ekonomiczną.

¹⁸ V. Cosmao, *Changer le monde. Une tâche pour l'Église*, Paris, 1979, s. 64 ; C. Mbuka, *Mission et libération*, Bulletin de Théologie Africaine, 1984, s. 317 ; W. Bühlmann, *Forward Church! Essays in Ecclesial Spirituality*, Slough, 1977, s. 70 ; T. Bours, *Van Kerk naar wereld. Waarom missioneren en hoe?*, Den Haag, 1967, s. 35; J. Voshaar, *Tracing God's Walking Stick in Maa*, Doctoraalscriptie Theologische Faculteit KU-Nijmegen, 1979, s. 286; R. Hannelore, *Interview*, in DOC, october 1988, s. 11.

¹⁹ Wszystkie wyniki tych badań można znaleźć w przeglądzie *Katholieke Missieën*, juni 1971, s. 291-316.

²⁰ P. Hertsens, *Perplexités des jeunes devant la fonction missionnaire*, in J. Masson (ed.), *Quel missionnaire ?*, Brugge, 1971.

²¹ J. M. Lustiger, *Le choix de Dieu*, Paris, 1987, s. 305.

«Ewangelizacja» to słowo należące do przeszłości i powinno być zastąpione przez «działanie na rzecz postępu»²².

Ta nowa wizja misji, polegająca na zredukowaniu jej do działalności o charakterze społecznym, jest dzieckiem nowej interpretacji chrześcijaństwa, która wyłoniła się i rozpowszechniła od początku lat sześćdziesiątych i którą określiłem niegdyś z pomocą neologizmu jako „społecznie zogniskowaną” (*sociofocal*). Owa interpretacja jest z kolei konsekwencją z jednej strony ogromnego uznania, jakim cieszył się marksizm w latach 60-tych i 70-tych na Zachodzie, szczególnie w kręgach akademickich, z drugiej pewnych charakterystycznych aspektów współczesnej kultury zachodniej, a mianowicie sekularyzacji, materializmu i horyzontalizmu. Jest rzeczą bezsprzeczną, iż właśnie ona dała podstawę do polaryzacji stanowisk w łonie Kościoła katolickiego. Obserwatorzy określają ją w terminach „walki między zwolennikami głoszenia przesłania a obrońcami postępu” albo jako „starcia i konflikty między misjonarzami a urzędnikami postępu” albo jeszcze inaczej w kategoriach „napięcie między stowarzyszeniami misyjnymi a organizacjami postępu”²³. Mamy tu do czynienia z błędnymi diagnozami, zarówno co do identyfikacji przedstawicieli odpowiednich punktów widzenia, jak i stawki całej dyskusji²⁴. W żadnym wypadku nie chodzi tu o batalie pomiędzy tymi, którzy optują za głoszeniem Ewangelii a tymi, którzy angażują się na rzecz postępu. Chodzi tu raczej o konflikt wokół dwu przeciwstawnych wizji tego, czym powinna być misja chrześcijańska, w którym ścierają się dwie koncepcje dotyczące misji. Jedna utrzymuje, że istotą misji jest głoszenie chrześcijańskiego przesłania i zaszczepianie Kościoła, jednocześnie połączone z działalnością mającą na celu polepszenie dobro-

²² A. Dondeyne, *God in het leven van de moderne mens*, in IDEM (e.a.), *Grondvragen van de gelovige mens*, Antwerpen, 1969, s. 20.

²³ Por. np.: E. Manhaeghe, *Verkondiging of ontwikkeling? Mogen de mensen uit het Zuiden meepraten?*, in *Missie, einde of begin?*, Leuven, 1993; J. Voshaar, *‘Westerse technologie’ in een Afrikaanse context: het Ilkerin-project. Een case-study*, in J. Van Vugt (ed.), *In elkaars spiegel. Westers christendom in Afrika*, Nijmegen, 1993, s. 163, uznaje, że władze kościelne nie miałyby zarzutów pod adresem jego pracy na rzecz postępu, gdyby nie porzucił w tym czasie swojej funkcji kapłana-misjonarza.

²⁴ Dla uzasadnienia tego punktu widzenia, zob. V. Neckebrouck, *Het dubbele rentmeesterschap*, s. 87-96.

bytu materialnego, promocję społeczną i ekonomiczną lokalnych populacji, ich wyzwolenie polityczne i emancypację kulturową. Innymi słowy wizja ta pozostaje wierna dwubiegunowej strukturze misji i świadectwa. Koncepcja alternatywna twierdzi, że misja chrześcijańska redukuje się do swego wymiaru humanistycznego, horyzontalnego, że składa się *wyłącznie* z działań, które usiłują poprawić ziemski los bliźniego. Wymiary specyficznie religijne i eklezjalne zostają zdeprecjonowane, uznane za drugorzędne i bez znaczenia, odrzucone jako przestarzałe lub nieaktualne, a w najbardziej radykalnym przypadku zwalczą się je jako źródła alienacji. W tym ostatnim przypadku, świadectwo słowa i zaszczepianie Kościoła są wręcz denuncjowane jako działania szkodliwe, a więc takie, których należy unikać²⁵. W teologii tendencja ta objawia się szczególnie w pracach badaczy należących do nurtu znanego pod nazwą sociocentryzmu²⁶. Streszczając możemy powiedzieć, że przeciwstawienie tradycyjnej wizji tego, czym jest misja, i koncepcji zaproponowanej przez niektórych w latach sześćdziesiątych nie może być opisane w kategoriach „głoszenia Ewangelii lub działania na rzecz postępu”, ale w kategoriach „głoszenia Ewangelii i działania na rzecz postępu lub postępu bez jej głoszenia”

Reakcja *Evangelii nuntiandi*: entuzjastyczna aprobata

W 1975 roku papież Paweł VI skorzystał z okazji, jaką była rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II oraz obchodów III Zebrania Ogólnego Synodu Biskupów poświęconego ewangelizacji, by zabrać głos w tej debacie z mocą najwyższego autorytetu Kościoła powszechnego. Papież świadomy poglądów i idei dochodzących do głosu w szeregach wiernych powiedział: „Nie możemy zaprzeczyć, że wielu wielkodusznych chrześcijan, oddanych sprawom największej wagi, jakie zawiera kwestia wyzwolenia, kiedy chcą wciągnąć Kościół w sam ruch wyzwolenia, często myślą i usiłują sprowadzić jego zadania do granic jakiegoś

²⁵ Por. np.: R. Hannelore cité dans la note nr° 18.

²⁶ Por. np, P. Knitter, *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins*, Concilium, 1986, nr° 203 ; IDEM, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in J. Hick – P. Knitter (eds), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, 1987.

doczesnego tylko przedsięwzięcia; jego obowiązki do programu antropologicznego; zbawienie, jakiego jest głosicielem, do pomysłności materialnej; jego działalność do poczynań politycznych lub społecznych, lekceważąc jakąkolwiek opiekę duchową i religijną²⁷.

Papież jest świadom, że redaguje swoją adhortację apostolską: „w czasie, kiedy nie brak takich, którzy sądzą, a także mówią, że wygasł zapał i gorliwość apostolska, a epoka misyjna już się skończyła²⁸”.

Reakcja papieża na nową koncepcję misji jest zróżnicowana i zniuansowana. Łączy ona entuzjastyczną aprobatę, nieograniczone „tak” z całkowitą dezaprobatą, radykalnym „nie”

Papież mocno broni misji rozumianej jako świadectwo życia, jako „milczące przepowiadanie” To podstawowa forma, jaką powinno przyjąć misyjne głoszenie. Oto sposób najbardziej pożądany, w jaki należy je wcielać w życie: „To głoszenie winno przede wszystkim dokonywać się przez świadectwo: oto widzimy jakiegoś chrześcijanina albo grupę chrześcijan, którzy wpośród społeczności ludzkiej, w której żyją, okazują, że umieją innych rozumieć, przyjąć, dzielić razem z innymi dołę i los życia, solidaryzują się ze wszystkimi, co zmierzają do pielęgnowania tego, co szlachetne i dobre. Ponadto widzimy tych ludzi prostych, co z własnej woli szerzą wiarę w pewne dobra duchowe, stojące wyżej ponad wartościami pospolitymi, oraz nadzieję w rzeczywistość niewidzialną, jakiej nawet odważna myśl wytworzyć nie może. Za pomocą tego cichego świadectwa owi chrześcijanie podsuwają tym, co patrzą na ich życie, nieuniknione pytania: Dlaczego są takimi? dlaczego tak żyją, co albo kto ich do tego pobudza? dlaczego przebywają między nami? Takie świadectwo już jest wieszczaniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym. Już tutaj ma miejsce jakiś początek ewangelizacji²⁹. „(...) Trzeba przypomnieć, że w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego, które trwa w nierozłącznej wspólnocie z Bogiem, a zarazem w nieograniczonej gorącości ducha poświęcania się dla innych. (...) Człowiek naszych

²⁷ *Evangelii nuntiandi*, 32.

²⁸ Tamże, 53.

²⁹ Tamże, 21.

czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami. To samo trafnie wyraził Piotr apostoł, wskazując na potrzebę czystego i szlachetnego życia chrześcijan, aby na jego widok «nawet ci, którzy nie wierzą Słowu (...) bez słów byli pozyskani». A więc Kościół jak najbardziej może ewangelizować świat za pomocą swego postępowania i obyczaju, to jest przez świadectwo potwierdzone życiem; ono jasno uwiadcza jego wierność Panu Jezusowi, ubóstwo, wstrzemięźliwość, wolność od jakiegokolwiek ziemskiej władzy w świecie, a wreszcie świętość³⁰.

Według papieża przestrzeń, w której owo świadectwo ma być złożone, zawiera niewątpliwie również przestrzeń działalności społecznej, rozwoju ekonomicznego, wyzwolenia politycznego i emancypacji kulturowej. Ostatecznie stwierdza on: „Wszakże ewangelizacja nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią, a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka. Dlatego ewangelizacja pociąga za sobą potrzebę przepowiadania jasnego, dostosowanego do różnych warunków życia, do praw i obowiązków każdej osoby ludzkiej, do życia rodzinnego, bez którego nie ma rozwoju jednostek, do życia zbiorowego w społeczeństwie, życia międzynarodowego, do pokoju, sprawiedliwości i postępu; przepowiadania wreszcie wyzwolenia, co w naszych czasach jest szczególnie ważne i pilne³¹”.

Zaangażowanie na wszystkich tych polach jest tym bardziej pilące, iż w momencie powstawania *Evangelii nuntiandi* zarówno Kościół jak i świat w ogólności były świadome doniosłości problemów społecznych na poziomie międzynarodowym, skandalicznego charakteru istniejących anomalii, faktu, iż środki techniczne i ekonomiczne, którymi dysponuje nowoczesny świat, wystarczą w zupełności, aby osiągnąć sprawiedliwe rozwiązania. Są one również świadome celów, do których w tym kontekście aspirują ludzie: ich głębokiej potrzeby postępu, rozwoju i wolności, ich wymagania sprawiedliwości i pokoju, godnej egzystencji dla każdego człowieka. Ustami II Soboru Watykańskiego Kościół wyraził swoją solidarność wobec aspiracji, które „znaki czasu” stawiają mu przed

³⁰ Tamże, 41.

³¹ Tamże, 29.

oczyma: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu”³². Również Paweł VI nie widzi żadnych problemów, aby zaakceptować i wspierać w tym punkcie wymagania obrońców „nowej wizji misji” Nacisk, jaki kładą oni na działalność społeczną, uważa on za uzasadniony i usprawiedliwiony. Jest to dla niego tym bardziej jasne, iż wymagania owe znajdują się w obszarze tego, czego Kościół, opierając się na Ewangelii, zawsze nauczał i co zawsze wcieślał w życie. Papież zwraca uwagę na ciągłość nauczania Kościoła i Ewangelii opisując z jednej strony fundamentalną i głęboką solidarność, z drugiej zaś postęp i wyzwolenie ludzkości: „Pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej, gdyż planu stworzenia nie można oddzielić od planu odkupienia, które sięga aż do bardzo konkretnych sytuacji, zwalczania krzywdy i zaprowadzania sprawiedliwości; są także więzy natury najbardziej ewangelicznej, mianowicie porządek miłości: bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego i braterskiego postępu człowieka? To chcieliśmy powiedzieć, gdyśmy upominali, że jest rzeczą niedopuszczalną, aby w ewangelizacji «można było lub należało lekceważyć najwyższą wagę (...) owych problemów tak dziś nabrzmiałych, które dotyczą sprawiedliwości, wyzwolenia, postępu i pokoju w świecie. Bo gdyby się tak działo, to zapomni się także naukę Ewangelii o miłości względem bliźniego, cierpiącego i potrzebującego»”³³.

³² *Gaudium et spes* (Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym), 1.

³³ *Evangelii nuntiandi*, 31.

Reakcja *Evangelli nuntiandi*: radykalne potępienie

Jeśli nawet papież całkowicie zgadza się i popiera ideę świadectwa życia, akceptacja ta nie jest całością nauczania zawartego w *Evangelli nuntiandi* na temat świadectwa misyjnego. A oto inna strona medalu. Pierwsza forma ewangelizacji, która się urzeczywistnia za pośrednictwem świadectwa życia „(...) nie wystarczy, ponieważ nawet najpiękniejsze świadectwo przestanie wreszcie kiedyś oddziaływać bez objaśnienia, podbudowania i rozwinięcia go przez jasne i niedwuznaczne wieszczanie Pana Jezusa. To właśnie chciał wyrazić święty Piotr w słowach: «bądźcie zawsze gotowi do uzasadnienia tej nadziei, która w was jest». Dlatego Dobra Nowina obwieszczona przez świadectwo życia, musi być wcześniej czy później obwieszczona także słowem życia. Nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego”³⁴. „Ponadto, nie będzie czymś zbyt cennym naświetlenie sprawy konieczności przepowiadania. «Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie usłyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? (...) Przetę wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa». To prawo, wydane niegdyś przez apostoła Pawła, również w dzisiejszych czasach zachowało całą swoją siłę i moc. Tak, przepowiadanie, owo ustne głoszenie orędzia jest zawsze jak najbardziej potrzebne. (...) A niechęć, wywołana dziś nadmiarem pustych mów i aktualność całkiem innych form przekazu społecznego, nie powinna osłabiać mocy słów, ani odebrać im zaufania. Słowo zawsze posiada swą wyższość i skuteczność, zwłaszcza, gdy niesie z sobą moc Bożą. Z tego powodu i w naszych czasach zachowuje swą aktualność Pawłowe: «Wiara ze słuchania»: słowo usłyszane prowadzi do wierzenia”³⁵.

Świadectwo życia czy świadectwo słowa? Nauczanie *Evangelli nuntiandi* nie pozostawia wątpliwości: *Illa oportet facere et alia non omittere*: należy realizować jedno i nie zaniedbywać drugiego.

³⁴ Tamże, 22.

³⁵ Tamże, 42.

Summary

In this article the author concentrates on the fundamental issue concerning the relations between proclaiming the Gospel and social activities, in other words, between the testimony of the word and the testimony of life. Firstly, he presents quite extensively how this relation has been interpreted among the vast groups of Western Christians, since the second half of the 1960s. Then he presents the reaction of Pope Paul VI to that interpretation, contained in the apostolic adhortation *Evangelii nuntiandi*. In respect of the papal teaching, he focuses on the testimony which is given by proclaiming the Gospel and Christians' authentic life of faith.

Thum. **Beata Chrudzimska**