

DAR I POSŁANIE

WPROWADZENIE

Eklezjologia trynitarna Soboru Watykańskiego II, zawarta w Konstytucji dogmatycznej „Lumen Gentium”, jak również zasady doktrynalne w pierwszym rozdziale Dekretu „Ad Gentes”, wyznaczają drogę dla teologicznej refleksji nad naturą misyjną Kościoła. Odwieczny zbawczy plan Ojca, posłanie Syna — Wcielenie, posłanie Ducha Świętego — Kościół, to podstawowe tajemnice wiary ściśle ze sobą związane i możemy je głębiej poznać jedynie na drodze analogii wiary¹.

Nie można zatem w eklezjologii posoborowej zatrzymać się na etapie tradycyjnej apologetyki, czyli teologii fundamentalnej, bez odniesienia tajemnicy Kościoła do tajemnic wcielenia i Trójcy Świętej, co w praktyce oznacza wprowadzenie traktatu o Kościele również do wykładu teologii dogmatycznej specjalnej. „Nexus mysteriorum”, o którym mówi Sobór Watykański I, pozwala w tym wypadku dostrzec właśnie naturę misyjną Kościoła, której wykład jest jakby ukoronowaniem podstawowych traktatów w teologii: o Trójcy Świętej, o Chrystusie i o Kościele. Teologia misji, zgodnie z normami „Motu proprio” papieża Pawła VI z 6 sierpnia 1966 r., powinna być tak włączona w wykład teologii, aby stopniowo i w pełnym świetle była ukazana natura misyjna Kościoła². Zalecenie jest apelem do wykładowców wszystkich dyscyplin teologicznych, niemniej jednak „stopniowe” przygotowanie powinno znaleźć swoją syntezę w traktacie o Kościele.

Bez tej eklezjologicznej syntezy teologia misji może wrócić w dawne błędne koło przy przedstawianiu związku misji ze zbawieniem ludzkości, lub doprowadzić do nowego kryzysu doktrynalnego, nawet w oparciu o pewne elementy nauki Soboru Watykańskiego II, wyrwane z kontekstu teologii soborowej, takie jak: możliwość zbawienia również w religiach niechrześcijańskich, podkreślenie zasady wolności religijnej, wartość dialogu. Jeśli do tego dołączyć trudności praktyczne, związane z brakiem powołań misyjnych, przesadnym podkreślaniem lokalności i „samowystarczalności” młodych Kościołów, głoszeniem „wyzwolenia” (zbawienia) w wymiarach społeczno-politycznych i przeakcentowaniem pomocy dla rozwoju, to mamy ukazaną w zarysie genezę posoborowego kryzysu misji.

W takiej sytuacji wydarzeniem niezwykle ważnym w życiu Kościoła stał się w 1974 r. Synod Biskupów, poświęcony ewangelizacji współczesnego świata. Kard. Karol Wojtyła, główny relator części teologicznej „Instrumentum

¹ Por. Sobór Wat. I, Konst. dogm. „*Dei Filius*” sesja III, 24 kwietnia 1870 (DS 3016).

² Motu proprio „*Ecclesiae Sanctae*” III, 1, w: AAS 58 (1966) 783.

laboris” tegoż Synodu, od początku był głęboko przekonany, że temat Synodu w swojej zasadniczej treści eklezjologicznej został przygotowany przez Sobór Watykański II. Dlatego w swoim wystąpieniu Relator nie ograniczył się do komentowania zagadnień teologicznych, wyliczonych w „Instrumentum laboris”, lecz dał teologiczną syntezę i wizję całości, czyli ujęcie teologii ewangelizacji świata współczesnego w jej elementach najbardziej istotnych³. Był to zresztą jedyny, twórczy wkład natury teologicznej w dzieło Synodu, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę pewne zahamowanie i opóźnienie pod tym względem eklezjologii posoborowej⁴. Ewangelizację należy zatem pojmować jako wyraz natury misyjnej Kościoła, istotny wymiar jego życia („ipsa Ecclesiae vita eiusque prima activitas”), przedłużenie misji Chrystusa w Duchu Świętym⁵.

Poruszanie problemów ewangelizacji w ramach teologii praktycznej po Soborze i po Synodzie 1974 r. nie jest nowością, natomiast nowym postulatem staje się eklezjologiczny jej fundament. Nie chodzi o mnożenie zagadnień, lecz raczej o coraz głębsze i pełniejsze ukazywanie tajemnicy Kościoła „z natury misyjnego”. Przemilczanie więc w podręcznikach eklezjologii misyjności Kościoła należy określić jako niewątpliwy brak, który świadczyłby o pewnego rodzaju zatrzymaniu się na etapie przedsoborowym⁶.

Adhortacja Apostolska papieża Pawła VI „*Evangelii nuntiandi*”⁷, chociaż jest dokumentem pastoralnym, pozostaje jednak wciąż jednym z najważniejszych dokumentów w rozwoju eklezjologii posoborowej, zwłaszcza jeśli chodzi o globalne ujęcie teologii ewangelizacji. W ujęciu tym istotnym pozostaje wymiar pneumatologiczny. Już pierwsza część Adhortacji wskazuje na rolę Ducha Świętego w ewangelizacji Chrystusa i Kościoła, całe zaś bogactwo pneumatologicznej syntezy znajdujemy w końcowej części dokumentu, zwłaszcza w numerze 75, który jest jakby ukoronowaniem całości. Szkoda tylko, że ten wymiar pneumatologiczny Adhortacji — tak w komentarzach jak i bezpośrednich kongresach misjologicznych — nie został od razu zauważony⁸. Może stało się tak dlatego, że właśnie w tym czasie (co dało się zauważyć także w wystąpieniach synodalnych) stwierdza się słuszną skądinąd rezerwę wobec przesadnego przypisywania Duchowi Świętemu wszelkich przedsięwzięć i działań w duchu tzw. „wolności”, lecz niekoniecznie w duchu eklezjalnej komunii. Ten niewątpliwy brak pneumatologii w wykładzie nauki Adhortacji „*Evangelii nuntiandi*” starają się wnet uzupełnić profesorowie „*Urbanianum*”, Uniwersytetu podlegającego bezpośrednio Kongregacji dla Ewan-

³ K. Wojtyła kard., *Ewangelizacja w świecie współczesnym*, w: *Ewangelizacja*. Praca zbiorowa pod red. ks. Jana Kruciny, Wrocław 1980, s. 30 i 32.

⁴ Por. C. Bonivento, *Sacramento di unità. La dimensione missionaria fondamento della nuova ecclesiologia*, Bologna 1976, s. 10 nn.

⁵ *De Evangelizatione mundi huius temporis*. Pars Altera (Relatio), w: G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, ed. Civiltà Cattolica 1975, s. 965 nn.

⁶ Trzeba zaznaczyć, że już w okresie przedsoborowym powstało monumentalne dzieło Ch. kard. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Desclée de Brower 1951, w którym autor przy omawianiu katolickości Kościoła uwzględnia misjologię; por. ss. 1223—1253.

⁷ AAS 68 (1976) 1—76; tłum. polskie: Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej, 127 (1977) 221—255.

⁸ Por. *Esortazione Apostolica „Evangelii Nuntiandi” di Sua Santità Paolo VI*. Commento sotto l'aspetto teologico, ascetico e pastorale, Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli 1976; *L'Annuncio del Vangelo oggi*. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI „Evangelii Nuntiandi”, Roma — Pont. Università Urbaniana 1977; *La formazione del missionario oggi*. Atti del Simposio Internazionale di Missiologia (24—28 ottobre 1977), Brescia 1978; *Crysto y la Mission*. Jornadas de Estudios y reflexion de la XXXI Semana Espanola de missionologia, Agosto 1978, Burgos 1979.

gelizacji Ludów⁹. Stwierdza się słusznie, że jeśli chodzi o naturę ewangelizacji w Kościele, to jest ona chrystologiczna i pneumatologiczna, słowem, trynitarna¹⁰.

Zadaniem niniejszego artykułu jest — zgodnie z życzeniem Synodu Biskupów w 1974 r. i Adhortacji Apostolskiej papieża Pawła VI — przybliżenie i pogłębienie natury i sposobu działania Boskiego Pocieszyciela we współczesnej ewangelizacji¹¹. Tenże papież niejednokrotnie podkreślał potrzebę ożywienia nauki o Duchu Świętym, stwierdzając między innymi: „Po chrystologii, a zwłaszcza eklezjologii Soboru winno nastąpić nowe studium i nowy kult Ducha Świętego, właśnie jako nieodzowne dopełnienie nauczania soborowego”¹².

Nic więc dziwnego, że to stwierdzenie i życzenie wielkiego Poprzednika znalazło się na początku encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym, zaczynającej się od słów symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego „Dominum et Vivificantem”, wydanej w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 1986 r. Cały Kościół z radością i wdzięcznością przyjmuje tę encyklikę, która ma się przyczynić „do wzrostu świadomości Kościoła, że Duch Święty... przynagła go do współdziałania, aby spełnił się skutecznie zamysł Boga, który uczynił Chrystusa źródłem zbawienia dla całego świata”¹³. Pozwala nam ona w świetle tajemnicy Ducha Świętego, który „jest Miłością i Darem (nie stworzonym), z którego jakby ze źródła (fons vivus) wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń (dar stworzony)”¹⁴, zobaczyć na nowo tajemnicę Kościoła i jego misyjną naturę. Dar Ducha Świętego jest bowiem dla Kościoła równocześnie posłaniem.

POŚLANIE ZE „ŹRÓDŁA MIŁOŚCI”

Posłanie Kościoła do narodów wchodzi w Bożą ekonomię zbawienia i jest ściśle związane z posłaniem Syna i Ducha Świętego. Według Ojców greckich, zwłaszcza kapadockich, „ekonomią” jest działanie łaski w historii zbawienia poprzez Wcielenie i Kościół, od tej „ekonomii” możemy wznieść się do „teologii”, czyli tajemnicy Boga w sobie jako Trójjedynego¹⁵. W tajemnicy Boga Trójjedynego należy szukać principów teologicznych misyjnej natury Kościoła. Sięgają one tajemnicy Trójcy Świętej immanentnej, czyli „teologii” wypracowanej w świetle „ekonomii” na soborach w Nicei i w Konstantynopolu.

W Trójcy Świętej pierwszym jest Ojciec, jako źródło i początek trynitarniej wspólnoty¹⁶. Św. Bonawentura nawiązując do tradycji patrystyki greckiej, stwierdza: „Innascibilitas dicit in Patre plenitudine fontalitatatis sive

⁹ Por. J. Saraiva Martins, *Dimensione pneumatologica della evangelizzazione*, w: *Euntes Docete* 32 (1979) 3—32; A. Seumoïs, *Esprit-Saint et dynamisme missionnaire*, tamże, ss. 341—364.

¹⁰ J. Saraiva Martins, art. cyt. s. 14.

¹¹ Por. *Evangelii Nuntiandi*, 75.

¹² *Insegnamenti di Paolo VI*, XI (1973) 477.

¹³ *Dominum et Vivificantem*, 2; por. *Sobór Wat. II*, Konst. Dogm. „Lumen Gentium”, 17.

¹⁴ *Dominum et Vivificantem*, 10.

¹⁵ Por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. III: Teologia dello Spirito*, Brescia 1983, ss. 23—31.

¹⁶ Por. św. Atanazy, *Contra Arianos or. I*, 19 (PG 25,52); św. Bazyli, *Hom. contra Sabell.* 4 (PG 31,609); Cyryl Aleksandryjski, *In Ioan.* I, 1 (PG 73,25); św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 2,38 (PG 35,445); 20,6 (PG 35,1072 n).

fontalem plenitudinem”¹⁷. W świetle owej „fontalis plenitudo” rozumiemy, że również cały plan zbawienia wypływa ze „źródła miłości” (ex fontali amore), czyli z miłości Boga Ojca¹⁸. Ekonomia zaś tego zbawczego planu w Kościele związana jest ściśle z posłaniem Syna i Ducha Świętego, którzy są jakby „dwojgiem rąk Ojca”¹⁹. Kościół, którego posłanie rodzi się z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego, kontemplując tajemnicę Trójcy Świętej immanentnej znajduje światło na drodze swojego pielgrzymowania i przez nadprzyrodzony dar miłości w Duchu Świętym ma udział w Jej wewnętrznym życiu.

Bóg bytuje „na sposób daru” przez Ducha Świętego

Ojciec św. Jan Paweł II w swojej encyklice o Duchu Świętym wskazuje na wewnętrzną tajemnicę Boga, nawiązując do najkrótszego i najwznioślejszego określenia Boga przez św. Jana Ewangelistę: „W swoim życiu wewnętrznym Bóg 'jest Miłością' (por. 1 J 4,8.16), miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim: miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna, dlatego 'przenika głębokości Boże' (por. 1 Kor. 2,10) jako Miłość — Dar nie stworzony. Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trój-jedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje 'na sposób daru'. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością (por. STh I, qq. 37—38). Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem. Jest to niezgłębione bogactwo rzeczywistości i niewysłowione pogłębienie pojęcia Osoby w Bogu, które możemy poznać jedynie dzięki Objawieniu”²⁰.

W słowach tych papież zawarł bogactwo teologicznego dziedzictwa Kościoła zachodniego. Według św. Augustyna, dzięki Objawieniu poznajemy Boskie Osoby: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Osoba przejawia się w „osobności” („ad se dicitur”), niemniej jednak jeśli chcemy określić to co ją konstytuuje, musimy stwierdzić, że istotnym elementem jest jej przeciwstawność w relacji do innej osoby („relative dicitur”) ²¹. Św. Augustyn wprawdzie nie wprowadził terminu „relacji samoistnej”, przedstawił jednak element konstytutywny osoby w Bogu w sposób, który stał się powszechnym dzięki terminologii i pogłębieniu nauki przez św. Tomasza z Akwinu ²². Tajemnica Bożego bytowania nie wyczerpuje się w istnieniu samoistnym „Pierwszej Przyczyny”, lecz wyraża się w istnieniu osobowym. Osoba Boża nie ogranicza się zaś do swojej „osobności”, czyli inegzystencji („esse in”), lecz identyfikuje się w relacji do Kogoś („esse ad”). U początku wszystkiego jest więc nie tylko „Pierwsza Przyczyna” (bezosobowa) lub inegzystująca jedna Osoba Boga, lecz Boska wspólnota Osób, czyli miłość i szczęście niewysłowione Trójjedynego Boga: „Bóg jest Miłością” (1 J 4,16).

¹⁷ I Sent. d. 29 dub. 1/ed. Quaracchi I, s. 517), cyt. za Y. Congar, dz. cyt., s. 143.

¹⁸ Sobór Wat. II, Dekret „Ad Gentes”, 2.

¹⁹ Por. św. Ireneusz, *Adv. Haer IV*, 20, 1 (PG VII, 1032); V, 28,4 (PG VII, 1200).

²⁰ *Dominum et Vivificantem*, 10.

²¹ Por. *De Trinitate*, V,8 (PL 42,917); V,12—13 (PL 42,919—920); VII,2 (PL 42,934—936).

²² *De Potentia*, q. 9, a. 1 i 2; STh I, q. 29, a. 4; por. *Sobór Florencki*, Decretum pro Jacobitis: „Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia (...) omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio”(DS 1330).

Jak rozumieć jedność w tej Boskiej wspólnocie Osób? Według Ryszarda od św. Wiktora (†1172) „in Patre (est) origo unitatis, in Filio inchoatio pluralitatis, in Spiritu Sancto completio Trinitatis”²³. We formule tej znać wyraźny wpływ tradycji wschodniej, która widzi źródło jedności nie tyle w naturze Bożej, ile w Ojcu odwiecznie rodzącym Syna, przekazującym Mu swoją naturę, od którego również Duch Święty (przez Syna) pochodzi. Duch Święty stanowi „completio Trinitatis” w znaczeniu dopełnienia i doskonałości życia trynitarnego w Bogu²⁴.

Tradycja zachodnia, zwłaszcza począwszy od św. Augustyna, rozumie Ducha Świętego — „completio Trinitatis” — w znaczeniu „vinculum unitatis”. Dlaczego trzecią Osobę nazywa Pismo św. Duchem Świętym, podczas gdy świętość jest atrybutem wszystkich Osób Bożych? Odpowiada św. Augustyn, że jeśli się Ją określa czymś co jest wspólne Ojcu i Synowi, to znaczy, że Jej istotą jest „communio” między Ojcem i Synem. Duch Święty stanowi zatem „vinculum unitatis” między Ojcem i Synem, których jedność wyraża się nie tyle w ontologicznej współistotności („consubstantialitas”) ile właśnie w owej „communio”²⁵.

Pismo św. ukazuje nam w Ojcu początek (auctoritas), w Synu zrodzenie (nativitas), w Duchu Świętym zjednoczenie Ojca i Syna (Patris Filiique communitas)²⁶. Św. Augustyn nazwał zatem Ducha Świętego Miłością. Według św. Jana miłość należy do natury Bożej: „Bóg jest Miłością” (1 J 4,16), a więc również Ojciec jest Miłością i Syn jest Miłością. Skoro miłość należy do natury Boga i odnosi się do wszystkich Osób, w jaki sposób należy do Ducha Świętego i charakteryzuje Jego Osobę? Św. Augustyn odpowiada: Duch Święty jest wspólny Ojcu i Synowi, otrzymuje więc jako imię własne to, co jest im wspólne, a więc Miłość²⁷. Zjednoczenie Osób w Trójcy Świętej jest tak głębokie i niewysłowione, że Osoby te nie różnią się od natury, którą jest miłość. Każda z trzech Osób utożsamia się z istotową miłością: Ojciec, jako początek i źródło posiada miłość przez Niego dawaną, czyli miłość ojcowską; Syn, jako zrodzony przez Ojca odpowiada Ojcu miłością synowską; Duch Święty jest miłością daną i odwzajemnioną, Miłością-Osobą dzięki której Ojciec i Syn nie istnieją tylko w sobie lecz jeden dla drugiego²⁸.

Miłość wyraża się we wzajemnym darze Ojca dla Syna i Syna dla Ojca, dlatego w Duchu Świętym jest Osobą-Darem. Pismo św. nazywa Ducha Świętego Darem. Jezus mówi do Samarytanki o wodzie żywej, która wytryska ku życiu wiecznemu, czyli o Duchu Świętym: „O, gdybyś знаła dar Boży...” (J 4,10). Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy wzywa zebrany tłum do nawrócenia i chrztu w imię Jezusa Chrystusa, zapewniając równocześnie słuchaczy: „Weźmiecie w darze Ducha Świętego” (Dz 2,38). Wierni w Cezarei zdumieli się „że dar Ducha Świętego wylany został także na pogan” (Dz

²³ De tribus appropriatis Personis in Trinitate, PL 196, 992.

²⁴ Por. św. Bazyli, *De Spiritu Sancto*, 18 (PG 32,152A); G. Wagner, *Lo Spirito Santo come forza rilevante e perfezionante*, w: *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Milano 1977, s. 242.

²⁵ Por. św. Augustyn, *De Trinitate* V, 11 (PL 42,918—919); XV, 19 (PL 42, 1086—1087); J. Ratzinger, *Lo Spirito Santo come „communio” Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino*, w: *La riscoperta dello Spirito*, dz. cyt., s. 254.

²⁶ Św. Augustyn, *Sermo* 71, 18 i 33 (PL 38,454 i 463—464). Św. Tomasz określa Ducha Świętego w stosunku do Ojca i Syna jako „nexus amborum” lub „amor unitivus duorum”; por. STh I, q. 36, a. 4 ad 1; q. 37, a. 1 ad 3; q. 39, a. 8.

²⁷ *De Trinitate*, XV, 17, (PL 42,1080—1081); por. Y. Congar, dz. cyt., s. 98.

²⁸ C. Massabki, *Chi é lo Spirito Santo*, Milano 1980, s. 27—28; por. H. Mühlen, *Esperienza sociale dello Spirito come risposta ad una teologia unilaterale*, w: *La riscoperta dello Spirito*, dz. cyt., s. 298—299.

10,43). Szymon Mag, który widział jak Apostołowie przez włożenie rąk udzielali Ducha Świętego, został napiętnowany przez św. Piotra, gdyż sądził on, „że dar Boży można nabyć za pieniądze” (Dz 8,20).

Dar, jako imię własne Ducha Świętego, spotykamy u św. Augustyna²⁹. Również św. Tomasz traktuje w sposób uprzywilejowany dwa imiona własne trzeciej Osoby Trójcy Świętej: Miłość i Dar³⁰. Duch Święty jako Dar posiada to imię nie tylko w relacji do ludzi, ale w pierwszym rzędzie w relacji do „dawcy daru” w Trójcy Świętej, czyli do Ojca i Syna, jako jednego principium w Jego pochodzeniu. Dar jest właśnie trzecim imieniem biblijnym, w którym zawiera się przeciwstawność w relacji do „dawcy Daru” („relative dicitur”), czyli do Ojca i Syna, jako jednego principium — dawcy Daru³¹. Pismo św. wprowadzie nie łączy Ojca i Syna pod wspólnym imieniem „Dawcy Daru”, ale mówi o posłaniu Ducha Świętego tak od Ojca jak i Syna. Duch Święty, obiecany przez Ojca, od którego pochodzi (por. J 13,26), został dany przez Ojca na prośbę Syna (por. J 14,16), w Jego imieniu i z Jego woli, dla kontynuowania Jego posłania (por. J 14,26). On także po swoim zmartwychwstaniu dał Apostołom Ducha Świętego (J 20,22) i wyniesiony na prawicę Ojca zesłał Go Kościołowi (por. Dz 2,33). Można zatem Ojca i Syna nazwać jednym, wspólnym imieniem Dawcy Daru. Tak więc św. Augustyn wychodząc od Pisma św. dochodzi do stwierdzenia odwiecznego pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna³². Nie jest to tylko spekulacja abstrakcyjna, oderwana od danych Objawienia, lecz wnioskowanie ze ścisłego związku między „ekonomią” zbawczych posłań Osób Bożych a „teologią” odwiecznej rzeczywistości Trójcy immanentnej.

„Miłość” i „Dar”, to dwa kluczowe pojęcia i równocześnie imiona własne Ducha Świętego, na których papież Jan Paweł II opiera w swojej encyklice syntezę biblijno-teologiczną nauki o Duchu Świętym. Już od św. Augustyna, poprzez św. Bonawenturę i św. Tomasza, imiona te łączą się w tradycji zachodniej z nauką o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna, czyli z dodatkiem „Filioque” do symbolu wiary nicejsko-konstantynopolitańskiego. Pomijając w tym miejscu historię wprowadzenia „Filioque” do symbolu wiary na zachodzie i dzieje teologicznego sporu na tym tle ze wschodem³³, należy stwierdzić nieprzemijalną wartość tej formuły, ujmującej tajemnicę Trójcy Świętej w sposób nie sprzeczny lecz komplementarny w stosunku do formuły wschodniej o pochodzeniu Ducha Świętego „od Ojca przez Syna” Zresztą już św. Augustyn był świadom potrzeby zachowania absolutnej monarchii Ojca, jako źródła i principium jedności, dlatego stwierdził, że Syn otrzymuje od Ojca wszystko, również zdolność bycia wraz z Nim, principium Ducha Świętego, dlatego Duch Święty pochodząc od Ojca i Syna, pochodzi od Ojca „principaliter”³⁴. Komplementarność formuł odnośnie pochodzenia Ducha Świętego „od Ojca, źródła absolutnego, i od Syna” oraz „od Ojca przez Syna” została stwierdzona na Soborze Florenckim (1438—39)³⁵, co winno być podstawą do dialogu ekumenicznego również obecnie.

²⁹ *De Trinitate* V, 11—12; 14—15 (PL 42,918—922) XV, 18—19 (PL 42,1082—1087); por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. I: Rivelazione e speranza dello Spirito, Brescia 1981, ss. 98—100; tenże, *Credo nello Spirito Santo*. III: Teologia dello Spirito, dz. cyt., ss. 150—154.

³⁰ STh I, qq. 37 i 38.

³¹ Św. Augustyn, *De Trinitate* V, 11—12 (PL 42,918—920); por. J. Ratzinger, art. cyt., ss. 258—260; C. Massabki, dz. cyt. s. 38.

³² Por. *De Trinitate* IV, 19—20 (PL 42,905—909) i V, 14 (PL 42,920—921).

³³ Por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. III: Teologia dello Spirito, dz. cyt., ss. 60—67; 181—198; 211—219.

³⁴ *De Trinitate* XV, 26 (PL 42,1095); *Sermo* 71, 26 (PL 38,459).

³⁵ *Decretum pro Graecis*, DS 1300—1302.

Jan Paweł II z okazji 1600 rocznicy Soboru Konstantynopolińskiego — o której wspomina na początku swojej encykliki o Duchu Świętym — podczas uroczystości w dzień Zesłania Ducha Świętego 1981 r., łącząc się drogą radiową z bazyliką Santa Maria Maggiore (było to bowiem w niespełna miesiąc po zamachu na jego życie) odmówił symbol nicejsko-konstantynopoliński w wersji pierwotnej, głoszącej wiarę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi i który wraz z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę ³⁶.

Punktem wyjścia encykliki „*Dominum et Vivificantem*” jest wspólne dziedzictwo z Kościołami wschodnimi, „które wiernie przechowały ogromne bogactwo nauki Ojców o Duchu Świętym” ³⁷. Duch Święty jest równocześnie najwyższym źródłem zjednoczenia i jedności chrześcijan. We wspólnym dziedzictwie Ojciec św. podkreśla wkład tradycji zachodniej i wydobywa, jak drogocenne perły ze skarbca, tradycyjne określenia Ducha Świętego jako Osoby: Miłość i Dar. Określenia te łączą się ściśle z nauką o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna, dlatego pierwsza część encykliki jest zatytułowana: „Duch Ojca i Syna dany Kościołowi” Ojciec św. na tle historyczno-objawiania się i udzielania Boskich Osób dochodzi do zasadniczego stwierdzenia o „bytowaniu Boga na sposób daru” ³⁸. Dotychczasowe pojęcie osoby w Bogu, określane przy pomocy abstrakcyjnej relacji samoistnej i przeciwstawnej, zostaje ubogacone i w pewnym stopniu zastąpione kategorią daru. Duch Święty, jako „Miłość-Dar” stanowi nie tylko osobowe dopełnienie tajemnicy Trójcy Świętej, lecz również istotne Jej otwarcie na dzieło stworzenia i ekonomię zbawczą.

W Duchu Świętym źródło i początek wszelkiego obdarowania stworzeń

„Duch Święty, jako współistotny w Bóstwie Ojcu i Synowi, jest Miłością i Darem (niestworzonym), z którego jakby ze źródła (*fons vivus*) wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń (dar stworzony): obdarowanie istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia; obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia” ³⁹.

Wszystko co istnieje poza Bogiem zostało stworzone, czyli istnieje na skutek wolnego aktu stwórczego Boga. Należy wykluczyć panteizm, emanację stworzenia ze Stwórcy, jak również konieczność stworzenia. Św. Augustyn rozróżnia trzy sposoby pochodzenia od Boga: rodzenie (Syn), dar (Duch Święty) i stworzenie. Chociaż „dar” nie jest absolutnie czymś pośrednim między rodzeniem a stworzeniem i pozostaje całkowicie w sferze Trójcy immanentnej, to jednak otwiera bytowanie Boga na stworzenie i jest najgłębszą racją zaistnienia stworzenia ⁴⁰.

Istnienie świata i jego stworzenie tak pierwsze jak i ciągłe („*creatio continua*”) jest tajemnicą daru miłującego Boga. „Obdarowanie istnieniem” stworzenia jest czynnością osobową (wolną), przypisywaną Ojcu, który jest źródłem i początkiem wszystkiego. Jednak wszelki dar „na zewnątrz” jest dziełem wszystkich trzech Osób i dokonuje się w Duchu Świętym, który jest uosobieniem bytowania Boga na sposób daru nie tylko w sobie ale i w odniesieniu do świata.

³⁶ Por. DS 150 (tekst grecki).

³⁷ *Dominum et Vivificantem*, 2.

³⁸ Tamże, 10.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, art. cyt., s. 259—260; św. Augustyn, *De Trinitate* V, 15—16 (PL 42,921—924).

Pisze Ojciec św.: „Oto czytamy w pierwszych zaraz wersetach Księgi Rodzaju: 'Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię... a Duch Boży (ruah Elohim) unosił się nad wodami' (Rdz 1,1n). To biblijne pojęcie stworzenia oznacza nie tylko powołanie do istnienia samego bytu wszechświata: czyli obdarowanie istnieniem — oznacza ono również obecność Ducha Bożego w stworzeniu: czyli początek zbawczego udzielania się Boga temu, co stworzył. Odnosi się to przede wszystkim do człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga”⁴¹.

Stworzenie rozpatrywane w kategorii daru implikuje „kogoś”, kto poza Bogiem zdolny jest dar ten przyjąć i odpowiedzieć nań miłością. Tym „kimś” jest człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26), zdolny do międzyosobowego „dialogu daru”. W stworzeniu człowieka dokonał się początek zbawczego udzielania się Boga na miarę tego obrazu i podobieństwa, jakim obdarzył go sam Bóg⁴². W duchowości franciszkańskiej rozbrzmiewa do dziś Franciszkowy śpiew radości i wdzięczności, kierowany ku Bogu, Stwórcy wszechrzeczy. Człowiek bowiem i tylko człowiek, zdolny jest zrozumieć i odebrać właściwie stworzenie, jako dar miłującego Boga. Może właśnie między innymi dlatego w szkole franciszkańskiej doczekała się szczególnego rozwinięcia Augustynowa nauka o Duchu Świętym, jako Darze i Miłości?

Jeśli człowiek jest „królem stworzenia” i w imieniu całego stworzenia jest zdolny nawiązać dialog miłości z Bogiem, gdzie zatem jak nie w człowieku szukać obrazu Boga Trójjedynego? Byłoby jednak wielkim uproszczeniem posądzanie św. Augustyna o pewnego rodzaju „psychologizowanie” tajemnicy Trójcy Świętej, bo cały szereg triad jakie podaje, typu „mens, notitia, amor”, nie jest zdolny w świadomości autora osiągnąć „głębokości Boga”. Augustyn podkreśla fakt, że każda z Osób w Bogu jest równocześnie „mens, notitia, amor” ze względu na współistotność⁴³. Obraz i podobieństwo Boże w człowieku urzeczywistnia się niewątpliwie w jego rozumności i wolności, lecz obraz ten jest pełniejszy, gdy się weźmie pod uwagę rzeczywistość i godność ludzkiej osoby, istotnie oryginalnej, niepowtarzalnej i równocześnie relacyjnej, „bytującej na sposób daru”, otwartej na dialog miłości z innymi a przede wszystkim z Bogiem.

„Świat widzialny zostaje stworzony dla człowieka: człowiek zostaje więc obdarowany światem (por. Rdz 1,26.28.29). Równocześnie zaś ten sam człowiek w swoim człowieczeństwie zostaje obdarowany szczególnym 'obrazem i podobieństwem' Boga. Oznacza to zarazem, od samego początku zdolność obcowania z Bogiem na sposób osobowy, jako 'ja' i 'ty'”⁴⁴.

„Bytowanie Boga na sposób daru” wyraża się w odwiecznych pochodzeniach (processiones) i relacjach, pojmowanych w osobowej kategorii daru. Zwrócenie się Boga ku człowiekowi również „na sposób daru” dokonuje się natomiast przez posłania (missiones). Bóg-Trójca, odwieczna wspólnota miłości, przez posłania Syna i Ducha Świętego otwiera się niejako w swoim wewnętrznym życiu na zewnątrz: „nadprzyrodzone 'głębokości Boże' zostają niejako gościnnie otwarte dla uczestnictwa ze strony człowieka”⁴⁵. Jakkolwiek istnieją w ekonomii zbawienia dwa odrębne posłania Syna i Ducha Świętego —

⁴¹ *Dominum et Vivificantem*, 12; por. 34.

⁴² Por. tamże, 12.

⁴³ *De Trinitate* XV, 7 i 17 (PL 42,1065—1067 i 1080—1081); 21—23 (PL 42,1089—1091); por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. III: Teologia dello Spirito, dz. cyt., ss. 100—102.

⁴⁴ *Dominum et Vivificantem*, 34.

⁴⁵ Tamże; por. także n. 51.

jako przedłużenie w czasie odwiecznych pochodzeń⁴⁶ — to jednak Duch Święty jako Miłość-Dar uosobiony, otwierający Trójkę Świętą na obdarowanie stworzeń istnieniem i miłością, jest bezpośrednim źródłem wszelkiego daru, którego zenit stanowi tajemnica Wcielenia.

„Pełni czasów odpowiada szczególnie pełnia samoudzielania się Trójjedynego Boga w Duchu Świętym. 'Za sprawą Ducha Świętego' dokonuje się tajemnica 'unii hipostatycznej' — czyli zjednoczenia natury Boskiej i ludzkiej: Bóstwa i człowieczeństwa w jednej Osobie Słowa — Syna. Gdy Maryja przy zwiastowaniu odpowiada swoje 'fiat': 'niech mi się stanie według twego słowa!' (Łk 1,38), poczyną się w Niej w sposób dziewiczy człowiek: Syn Człowieczy, który jest Synem Bożym. Poprzez takie 'uczłowieczenie' Słowa-Syna, samoudzielanie się Boga osiąga swoją definitywną pełnię w dziejach stworzenia i zbawienia”⁴⁷.

U źródeł największego daru Boga dla ludzi, jakim jest posłanie Syna w tajemnicy Wcielenia, jest Duch Święty. Jeśli zapytałby ktoś dlaczego Bóg aż tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał (por. J 3,16), należałoby odpowiedzieć: bo „jest Miłością” (1 J 4,16): „W darze z Syna wyraża się najgłębsza istota Boga, który jako Miłość pozostaje niewyczerpanym źródłem obdarowywania”⁴⁸. W Bożym „bytowaniu na sposób daru” w tajemnicy trynitarniej wspólnoty miłości, Ojciec jest źródłem i początkiem a Duch Święty jej dopełnieniem, więzią i uosobieniem. W Bożym „dialogu daru i miłości” z ludźmi zaś Duch Święty jest źródłem i początkiem otwarcia się Trójcy Świętej dla ludzi. „Za sprawą Ducha Świętego” dokonało się największe obdarowanie ludzi w widzialnym posłaniu Syna. Jezus „namaszczoney” Duchem Świętym (Chrystus) i posłany (por. Łk 4,18), mocą tegoż Ducha stał się całkowitym darem dla nas. W duchu całkowitego i ostatecznego daru „uniżył samego siebie stawszy się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2,8). On, istniejąc w odwiecznej relacji daru dla Ojca, w swoim uniżeniu stał się całkowitym darem dla ludzi aż do najściślejszego zjednoczenia się z każdym człowiekiem⁴⁹. W Boskim wymiarze daru wszystko co Jego staje się nasze: zadośćuczynienie, zasługa, łaska i synostwo Boże — otrzymaliśmy bowiem „ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać Abba, Ojczy” (Rz 8,15), a przez to udział rzeczywisty, choć pośredni (przez Chrystusa) i analogiczny (W Duchu Świętym), we wspólnocie miłości Ojca i Syna i Ducha Świętego. Człowiek będąc „świętynią Ducha Świętego” (por. 1 Kor 6,19) wchodzi równocześnie do najwspanialszej Świętyni Miłości, którą jest Trójca Przenajświętsza.

W Duchu Świętym Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka

„Trójjedyny Bóg, który sam w sobie najgłębiej i transcendentnie bytuje na sposób międzyosobowego Daru, udzielając się w Duchu Świętym jako Dar człowiekowi, przetwarza świat ludzki od wewnątrz, od wewnątrz serc i sumień (...) Dar i Miłość — to odwieczna moc samootwarcia się Trójjedynego Boga na człowieka i świat w Duchu Świętym”⁵⁰.

Dar i Miłość wyraża się w odwiecznej „komunii Osób” w Bogu, która

⁴⁶ Posłania zawierają odwieczne pochodzenia wraz z ich skutkami zbawczymi w czasie; por. STh I, q. 43, a. 2 ad 3.

⁴⁷ *Dominum et Vivificantem*, 50.

⁴⁸ Tamże, n. 23; por. C. Massabki, dz. cyt., s. 61.

⁴⁹ Por. *Sobór Wat. II*, Konstytucja duszpasterska o Kościele „*Glaudium et spes*”, 22; Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, 13.

⁵⁰ *Dominum et Vivificantem*, 59; por. n. 58.

otwierając się na ludzi przemienia ich relacje międzyosobowe, podnosząc je z poziomu naturalnego „rodziny ludzkiej” do uczestnictwa w komunii trynitarnej, czyli do „rodziny Bożej”, którą jest Kościół⁵¹. „Komunia osób” jest określeniem analogicznym, ulubionym przez Jana Pawła II, i używanym tak w odniesieniu do Trójcy Świętej jak i dla podkreślenia wymiaru trynitarne-ego i eucharystycznego (eklezyjalnego) ludzkiej wspólnoty⁵². Tajemnica Kościoła jest rozszerzeniem trynitarnej komunii na tych wszystkich, których Bóg od wieków przeznaczył i wybrał, aby się stali na „wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8,29).

„Communio” — jako imię własne Ducha Świętego — już u św. Augustyna otwiera pneumatologię na eklezjologię⁵³. Zjednoczenie ochrzczonych w Kościele w Duchu Świętym wyrasta z tej jedności, jaką Duch Święty urzeczywistnia w Trójcy Świętej. Kościół zatem możemy określić jako „epifanię Ducha Świętego” Podobnie jak człowieczeństwo, przyjęte przez Chrystusa we wcieleniu jest epifanią Syna Bożego, tak Kościół, Ciało Chrystusa, jest epifanią Ducha-Miłości⁵⁴. Włączeniu człowieka w tajemnicę Kościoła towarzyszy trynitarne formuła chrztu — „w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” — która odpowiada wewnętrznej tajemnicy Boga i wyraża życiodajną moc sakramentu. Chrzest „sprawia uczestnictwo w życiu Trójjedynego Boga, ponieważ daje łaskę uświęcającą jako nadprzyrodzony dar dla człowieka. Przez nią człowiek zostaje powołany i 'uzdolniony' do uczestnictwa w niewypowiedzianym życiu Boga”⁵⁵.

Odwieczne samootwieranie się Trójjedynego Boga na człowieka w Duchu Świętym jest ze swej natury powszechne, obejmuje całą ludzkość i każdego człowieka z osobna, bo Dar i Miłość w Boskim wymiarze nie mogą mieć granic i nikt nie może być ich pozbawionym, chyba, że ktoś sam je odrzuci — nie przyjmie Bożego Daru i nie uczyni siebie samego darem w dialogu miłości z Bogiem. Mówimy zatem słusznie o powszechnej woli zbawczej Boga i powszechnym powołaniu ludzi do zbawienia. Kościół, jako „communio” na obraz Trójcy Świętej, jest kresem zbawczych posłań Syna i Ducha Świętego i ma udział w trynitarnej komunii Boskich Osób. Wraz z Boskim Darem Ducha Świętego Kościół pielgrzymujący otrzymuje posłanie, związane ściśle z ekonomią posłań zbawczych Syna i Ducha Świętego, do czasu aż osiągnie „ostatniego sprawiedliwego w Kościele powszechnym u Ojca”⁵⁶.

Tajemnica Kościoła przekracza ramy jego pielgrzymowania na ziemi, począwszy od założenia go przez Chrystusa poprzez dotychczasowe i przyszłe jego ziemskie dzieje. Tajemnica ta sięga tak w swojej genezie jak i w swoim dopełnieniu Trójcy Świętej. „Concretissimum” Kościoła, założonego przez Chrystusa i objawionego przez Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, jest objawieniem zbawczego planu Boga i zapowiedzią jego eschatologicznego wypełnienia⁵⁷. Kościół ten — „pielgrzymujący” — jest „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jed-

⁵¹ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Familiaris Consortio”*, 15.

⁵² *Dominum et Vivificantem*, 11, 22, 41, 58; por. *Familiaris Consortio*, 11, 12, 15, 18—21.

⁵³ Por. J. Ratzinger, art. cyt., ss. 253—254; Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. I: Rivelazione e esperienza dello Spirito, dz. cyt., s. 99.

⁵⁴ S. Dockx, *L'Eglise, épiphanie de l'Esprit Saint*, w: *L'Esprit Saint et l'Eglise*. Actes du symposium organisé par l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, Paris 1969, ss. 244—245.

⁵⁵ *Dominum et Vivificantem*, 9.

⁵⁶ Por. Sobór Wat. II, Konstytucja dogm. o Kościele „*Lumen Gentium*”, 2.

⁵⁷ Por. P. Smulders, *La Chiesa sacramento della salvezza*, w: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, s. 382.

ności całego rodzaju ludzkiego”⁵⁸. Eschatologia stała się już obecna w Chrystusie i w naszym czasie: „Królestwo Boże jest już na ziemi w Kościele a Kościół na ziemi jest już w niebie”⁵⁹.

Pielgrzymująca wspólnota Ludu Bożego bierze początek ze zbawczych posłań Syna i Ducha Świętego⁶⁰, jest ich owocem i celem; jako wspólnota „już zbawionych” na ziemi nie istnieje jednak tylko dla siebie lecz jest sakramentem czyli znakiem i narzędziem powszechnego zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą. Kościół pielgrzymujący wchodzi więc istotnie w ekonomię zbawczych posłań Syna i Ducha Świętego jako znak i narzędzie, ponieważ posłania te mają przez niego osiągnąć wszystkich ludzi. Ponieważ na ziemi stanowi on dopiero „załazek i zaczątek”⁶¹ eschatologicznego dopełnienia w „Kościele powszechnym u Ojca”, dlatego posłanie do wszystkich narodów stanowi istotną funkcję jego wzrostu ku pełni.

Kościół jest sakramentem „w Chrystusie” — istotnie zjednoczony z Chrystusem konieczny jest wszystkim ludziom do zbawienia. „Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia. On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół”⁶². W Kościele, zwłaszcza w sprawowanej wciąż Eucharystii, Duch Święty nieustannie uobecnia zbawcze dzieło Chrystusa dla zbawienia wszystkich ludzi w każdym czasie. Kościół uobecniając zbawcze misterium paschalne Chrystusa nie może owoców Odkupienia zatrzymać tylko dla siebie, lecz wraz z Chrystusem — Arcykapłanem wciąż współpracuje w aktualnym zbawianiu świata⁶³. Można zatem stwierdzić że zbawienie dokonuje się przez Kościół i Kościół „ex opere operato” jest sakramentem powszechnego zbawienia, ponieważ w nim, mocą Ducha Świętego, żyje i działa Chrystus.

Działalność misyjna Kościoła, jego modlitwa o rozwój Królestwa Bożego na ziemi i głoszenie Ewangelii wszystkim narodom, stanowi jego „opus operantis” w zbawczej ekonomii posłań Boskich Osób. Dlatego też współpraca Kościoła w dziele zbawienia wszystkich ludzi przez głoszenie Ewangelii nie jest dla niego czymś dowolnym lecz podstawowym obowiązkiem, wynikającym z jego natury. Jest to obowiązek podstawowy i równocześnie konstytutywny dla Kościoła, nałożony mu przez Chrystusa w nakazie misyjnym: „idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19).

„Kościół to dobrze wie — napisał papież Paweł VI — ponieważ jest świadomy, że słowa Zbawiciela — 'muszę głosić Królestwo Boże' (Łk 4,45) — jak najprawdziwiej odnoszą się do niego. I chętnie dodaje za św. Pawłem: 'To, że głoszę Ewangelię, nie jest mi powodem do chluby. Świadomy jestem ciężącego na mnie obowiązku, biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii' (1 Kor 9,16)”⁶⁴. Kościół zatem świadomy swego obowiązku nie mówi: „Biada poganom, jeśli nie przyjdą do nich głosiciele Ewangelii — lecz za św. Pawłem powtarza: „biada mnie(!), gdybym nie głosił Ewangelii” W Kościele „dar jedności w Duchu Świętym” (2 Kor 13,13) wiąże się ściśle z posłaniem do

⁵⁸ Sobór Wat. II, Konstytucja dogm. o Kościele „*Lumen Gentium*”, 1.

⁵⁹ Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, dz. cyt., s. 57; por. tamże, ss. 64, 84—91.

⁶⁰ Por. A. Seumois, *Théologie missionnaire*. V: Dynamisme missionnaire du Peuple de Dieu, Rome 1981, ss. 81—88; J. Lopez-Gay, *L'activité missionnaire à la lumière de la vie trinitaire*, w: *Omnis Terra* (ed. fr.), 24(1985) 158—164.

⁶¹ Por. Sobór Wat. II, Konst. dogm. „*Lumen Gentium*”, 5.

⁶² Tamże, n. 14.

⁶³ Por. P. G. Falciola, *L'Eucharistie, source et sommet d'évangélisation dans le magistère de Jean-Paul II*, w: *Omnis Terra* 24 (1985), 269—272.

⁶⁴ *Evangelii Nuntiandi*, 14.

narodów, w przeciwnym razie wyłączyłby się on z Bożej ekonomii Miłości i Daru, i sprzeciwiłby się Chrystusowemu Duchowi.

Kontrowersyjny problem zbawienia ludzi „tylko przez misje” czy też „bez misji” podjął na nowo papież Paweł VI w swojej Adhortacji i sprowadził go do podstawowego założenia eklezjologii soborowej: Kościół jest sakramentem, czyli znakiem i narzędziem, powszechnego zbawienia. Zbawienia ludzi nie należy uzależniać tylko od działalności misyjnej Kościoła lecz działalność misyjna konieczna jest Kościołowi do zbawienia, by nie sprzeniewierzył się swojej istotnej funkcji „znaku i narzędzia”⁶⁵. Dlatego papież stwierdził: „Ludzie, choćbyśmy nie głosili im Ewangelii, będą mogli się zbawić na innych drogach, dzięki miłosierdziu Bożemu, ale my sami nie możemy się zbawić, jeśli zaniechamy jej głoszenia z powodu gnuśności, lęku, wstydu się Ewangelii — jak pisał św. Paweł (por. Rz 1,6) — lub kierowania się fałszywymi poglądami”⁶⁶.

Posłanie „do narodów” należy do natury Kościoła i jest koniecznym otwarciem eklezjalnej komunii „na zewnątrz” Duch Święty, w którym Trójjedyny Bóg otwiera się w darze dla wszystkich ludzi, został dany jako Osoba-Dar nie tylko dla Osoby Mesjasza lecz również Kościołowi, by nieustannie otwierał go dla wszystkich ludzi w dialogu miłości i daru. Kościół mocą Ducha Świętego, winien kontynuować ów Boży dialog miłości ze światem, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu⁶⁷, świadom, że jest jedynie narzędziem w Bożej ekonomii zbawienia a „Duch Święty jest głównym sprawcą ewangelizacji”⁶⁸.

POSŁANIE DAREM Z SIEBIE

Jan Paweł II, w perspektywie końca drugiego tysiąclecia od przyjścia Słowa w „pełni czasów” i w oparciu o Sobór naszego stulecia, stwierdza, że „Kościół ponownie usiłuje wejść w samą istotę swojej Bosko-ludzkiej konstytucji, oraz tego posłannictwa, które pozwala mu uczestniczyć w mesjańskiej misji samego Chrystusa”⁶⁹. W tym celu należy zwrócić uwagę na tajemnicę Daru-Ducha Świętego w posłaniu Jezusa Chrystusa i tajemnicę tegoż Daru-Ducha w życiu Kościoła.

W czasie ziemskiego życia Jezus Chrystus pełnił swoje posłanie „praesente Spiritu”⁷⁰, po swoim zaś zmartwychwstaniu dał Ducha Świętego Kościołowi. Duch Święty z kolei czyni Kościół Chrystusowym Ciałem i tajemnicę Chrystusa uobecnia w Kościele⁷¹. Jezus sam, przy zapowiedzi swojego odejścia i zesłania nowego Pocieszyciela (por. J 16,7), mówił o swoim „przyjściu” (J 14,18); również nakaz misyjny, dany Kościołowi, zawiera zapewnienie Jezusa: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

To ponowne przyjście Chrystusa i Jego tajemnicza obecność na ziemi

⁶⁵ Por. R. D. Haight, *Mission: the symbol for understanding the Church today*, w: *Theological Studies* 37 (1976) 620—649; w szczególności ss. 634—636: „Church not in service to itself”

⁶⁶ *Evangelii Nuntiandi*, 80.

⁶⁷ Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam Suam”* AAS 56 (1964) 637 nn.

⁶⁸ Paweł VI, *Evangelii Nuntiandi*, 75.

⁶⁹ *Dominum et Vivificantem*, 61; por. n. 26.

⁷⁰ Św. Bazyli, *De Spiritu Sancto*, 16 (PG 32,139); por. Leon XIII, *Encyklika „Divinum illud”*, ASS 29 (1896—97) 648.

⁷¹ Por. A. Kmiecik, *Dinamismo della rivelazione nella Chiesa evangelizzatrice* (Pars Dissertationis), Pont. Univ. Urbaniana — Romae 1981, ss. 71 nn.

dokonuje się „w obrębie zapowiedzianego posłania Ducha Świętego i wpisuje się niejako wewnątrz Jego misji. Dokonuje się też za sprawą Ducha Świętego. Duch Święty sprawia, że Chrystus, który odszedł, przychodzi — teraz i zawsze — w nowy sposób. To nowe przychodzenie Chrystusa za sprawą Ducha Świętego i Jego stała obecność i działanie w życiu duchowym dokonuje się w rzeczywistości sakramentalnej”⁷².

Duch Święty sprawia, że Chrystus kontynuuje swoje posłanie w Kościele i że Kościół w swoim działaniu upodabnia się do Chrystusa. Jezus „namaszczony” Duchem Świętym (Chrystus), jest zatem jedynym i najwyższym wzorem dla Kościoła włączonego w Bożą ekonomię Daru i posłania.

Chrystus przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie w ofierze

Tajemnica Trójcy Świętej została objawiona i stała się bliska ludziom w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Wcielonego. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał...” (J 3,16). Dar Syna łączy się ściśle z Miłością, która w Duchu Świętym jest mocą Jego posłania. Jezus „począł się z Ducha Świętego” (por. Łk 1,35), Duchem Świętym u początku swojej działalności został „namaszczony” (por. Mk 1,10; Mt 3,16; Łk 3,22; 4,18—19; J 1,32) i mocą tegoż Ducha prowadzony (por. Mk 1,12; Łk 4,14) nie spoczął aż „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9,14). Jezus jest zatem „Chrystusem”, czyli „namaszczonym” a Jego namaszczeniem jest Duch Święty⁷³.

Posłanie zbawcze Chrystusa osiąga swój punkt kulminacyjny w ofierze krzyżowej, tak, że całe Jego ziemskie życie jest niejako „przygotowaniem ofiarnego daru”. Odkupienie jest celem wcielenia Syna Bożego („dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”) i centralnym wydarzeniem w Bożej ekonomii zbawczej. Dokonało się ono nie przez nową i wzniosłą naukę Jezusa, ani Jego wspaniały przykład miłości i poświęcenia czy wręcz protest wobec grzesznych struktur władzy, lecz przez posłuszeństwo woli Ojca aż do złożenia całkowitego daru z siebie w ofierze krzyżowej⁷⁴.

Tajemnica grzechu i cierpienia w dziejach ludzkości i w życiu każdego człowieka nie może być rozumiana sama w sobie, może natomiast zostać przezwyciężona w świetle Chrystusowego Odkupienia. Tę tajemnicę objawia człowiekowi Duch Święty „przekonując świat o grzechu” (por. J 16,7). Ojciec św. w swojej encyklice pyta jak o coś najbardziej oczywistego: „Czyż więc 'przekonywać' o grzechu — nie musi równocześnie znaczyć: objawiać cierpienie?” Głębia Bożego Miłosierdzia polega na „przetworzeniu” grzechu ludzkiego w nowe obdarowanie zbawczą miłością: „Jeśli grzech, odrzucając Miłość, zrodził 'cierpienie człowieka' — cierpienie to w jakiś sposób udzieliło się całemu stworzeniu (por. Rz 8,20—22) — to Duch Święty wejdzie w cierpienie ludzkie i kosmiczne z nowym obdarowaniem Miłością, która odkupi świat”⁷⁵.

⁷² *Dominum et Vivificantem*, 61.

⁷³ „Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu, qui est unctio” (św. Ireneusz, *Adv. Haer.* III, 18, 3; PG 7,934); „Si Christum dicas, et Deum Patrem a quo unctus est Filius, et ipsum qui unctus est, Filium, et Spiritum sanctum quo unctus est, designasti” (św. Ambroży, *De Spiritu Sancto* I. c. 3,44; PL 16, 743); por. św. Bazyli, *De Spiritu Sancto*, 16; PG 32,139 (140 gr.); św. Jan Chryzostom, *Expos. in Ps 44*, 9; PG 55,197; *Hom. I ad Rom.* 1; PG 60,365; Cyryl Aleksandryjski, *De recta fide ad Reginas*, 13; PG 76,1219.

⁷⁴ Por. J. Galot, *Gesù Liberatore*. Cristologia II, Firenze 1978, ss. 127—131.

⁷⁵ *Dominum et Vivificantem*, 39.

W Chrystusie ostatecznie „zwyciężył Dar”. Chrystus „w swoim człowieczeństwie otworzył się bez reszty na to działanie Ducha-Parakleta, które z cierpienia wyprowadza zbawczą miłość (...), w żarliwej modlitwie swojej męki, pozwolił Duchowi Świętemu, który już przeniknął do samej głębi Jego własne człowieczeństwo, przekształcić je w doskonałą ofiarę poprzez akt swojej śmierci jako żertwy miłości na krzyżu (...). W Starym Testamencie kilkakrotnie jest mowa o 'ogniu z nieba' który spalał ofiary składane przez ludzi (por. Kpł 9,24; 1 Krl 18,38; 2 Krn 7,1). Przez analogię można powiedzieć, że Duch Święty jest 'ogniem z nieba' działającym w głębi tajemnicy Krzyża. Oto, pochodząc od Ojca, skierowuje On ofiarę własną Syna do Ojca, wprowadzając ją w Boski wymiar trynitarniej komunii”⁷⁶. Owocem działania Ducha Świętego, w całym życiu jak i nade wszystko w ofierze krzyżowej Chrystusa, było oddanie się całkowite Ojcu i równocześnie „bycie człowiekiem dla innych”, przez które Jezus nadał Boży wymiar miłości bliźniego i poświęceniu się dla drugich⁷⁷.

W Chrystusie i w Jego wewnętrznej dyspozycji posłuszeństwa osiąga swój punkt kulminacyjny Dar ze strony Boga („Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” — J 3,16) i dar człowieka dla Boga (Chrystus „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci” — Flp 2,8). W Jego ofierze nastąpiło wypełnienie wszystkich zapowiedzi i figur, jakimi były ofiary Starego Testamentu a nawet ofiary ludów pogańskich⁷⁸. U początku każdej ofiary, jako aktu religijnego było zawsze uznanie Boga jako Pana i dawcy życia. Wyrazem tego uznania i wdzięczności było składanie przez ludzi darów Bogu i niszczenie ich, jako wyłącznej własności Boga („oblatio et immolatio”). W ofierze Krzyżowej, Chrystus, w swoim całkowitym „darze z siebie”, odzwierciedlił w ludzkiej naturze odwieczne istnienie Syna w Darze dla Ojca. Odtąd, żaden człowiek nie może złożyć Bogu cenniejszego daru jak tylko siebie samego, ale już nie w symbolu ofiar materialnych, lecz w zjednoczeniu z Ofiarą Chrystusa.

Uniwersalny zasięg Ofiary Chrystusa winien odzwierciedlić się w pragnieniach, modlitwie i działaniu wszystkich, którzy w Kościele zostali włączeni w ekonomię jedyne go i największego Boskiego daru, jakim jest ta Ofiara, nieustannie uobecniana sakramentalnie. Kościół sprawując i uobecniając Ofiarę Chrystusa, sam staje się „sakramentem zbawienia” i w swoim pielgrzymowaniu niejako „współodkupicielem” ludzkości. Wszyscy ci, którzy należą do Kościoła Współodkupiciela są przez swe powołanie współodkupicielami przez Chrystusa i w Chrystusie”⁷⁹. Trzeba zatem, aby wszystkich w Kościele ożywiało to samo dążenie, które było w Chrystusie Jezusie (por. Flp 2,5), w przeciwnym razie, nadprzyrodzony dar, zachowany tylko „dla siebie”, pozostałby „talentem zakopany przez sługę złego i niegodziwego” (por. Mt 25,25—26). Słusznie zatem — jak już wspomnieliśmy — papież Paweł VI postawił problem związku zbawienia z misjami w kontekście nauki o naturze misyjnej Kościoła: nie tyle narody oczekują na misje by się zbawić, ile Pan Bóg oczekuje od Kościoła spełnienia posłannictwa w odwiecznej ekonomii Miłości i Daru.

⁷⁶ Tamże, n. 40 i 41.

⁷⁷ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, ss. 119—122; J. Galot, dz. cyt., s. 84.

⁷⁸ Por. św. Augustyn, Ep 102 (Ad Deogratias), 11—21 (PL 33,373—379).

⁷⁹ Ch. Journet, *La Rédemption drame de l'amour de Dieu*, w: *Nova et vetera* 48(1973) 71; cyt. za: W. Granat, *Śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu jako misterium zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i Tajemnica*, Lublin 1982, s. 241.

„Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁸⁰. Niezwykła godność osoby ludzkiej, jej zasadnicza oryginalność, niepowtarzalność a równocześnie istotne odniesienie do wspólnoty jest obrazem i podobieństwem Osób Boskich we wspólnocie Trójcy Świętej. Człowiek stworzony „na obraz i podobieństwo” Boże (por. Rdz 1,26) odczuwa naturalną potrzebę „bycia dla innych”, czyli miłości wyrażającej się w „darze z siebie dla innych”. Wspólnota, poczucie akceptacji, wzajemna miłość, szczęście, są wprawdzie dobrami naturalnymi, lecz — po grzechu — bez łaski nieosiągalnymi. Zepsucie natury ludzkiej sprawia, że człowiek w „darze z siebie” równocześnie czuje się jakby wciąż zagrożony w swoim „byciu w sobie i dla siebie”, w swoich prawach, w swojej autonomii i w swoim szczęściu. Wobec zaś cierpienia staje bezsilny i nie jest zdolny sam przemienić je w dar miłości.

Jedynie Duch Święty, w którym Trójjedyny Bóg udziela się jako Dar człowiekowi, może przetworzyć świat ludzki od wewnątrz, od wnętrza serc i sumień⁸¹. „W komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna 'przestrzeń życiowa' człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga i żyje 'według Ducha' i dąży do tego czego chce Duch”⁸². Jedynie Duch Święty może podnieść i uszlachetnić człowieka na miarę Bożego obrazu w Jezusie Chrystusie (por. Kol 1,15; Rz 8,29), aby całkowicie i bez granic mógł on stać się darem dla Boga i dla bliźnich. Tego rodzaju miłość podniesiona i oczyszczona, chrystoformicznie doskonała, wydaje się czymś niemożliwym z punktu widzenia czysto ludzkiej psychologii, jednak jej zrozumienie i posiadanie jest owocem otwarcia się Boga-Miłości w Duchu Świętym na człowieka (antropologia nadprzyrodzona). Teologia określa za św. Tomaszem miłość doskonałą wyrażającą się w całkowitym darze z samego siebie, jako szukanie w samym Bogu całej racji swej życzliwości, która pragnie dawać i nie troszczy się o wzajemność w otrzymywaniu⁸³.

„Ta wewnętrzna prawda bytu ludzkiego — pisze papież — musi być stale na nowo odkrywana w świetle Chrystusa, który jest Pierwowzorem obcowania z Bogiem, i w Nim musi być odkrywana także racja tego odnajdywania siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego wspólnie z innymi ludźmi”⁸⁴. Zjednoczenie z Chrystusem w jednym Duchu wprowadza chrześcijanina w trynitarny wymiar miłości bez granic. Duch Święty, który w głębi tajemnicy krzyża sprawił, że przez dar odkupieńczej miłości zostało przezwyciężone cierpienie, odrzucenie i osamotnienie Chrystusa, podobnie w życiu chrześcijanina dokonuje przemiany wszelkiego cierpienia w dar współodkupieńczej miłości. W zjednoczeniu z Chrystusem w Duchu-Miłości i Darze nawet cierpienie i śmierć traci wymiar „kary”, ponieważ Duch Święty, umacniając w każdym z nas „człowieka wewnętrznego”, sprawia, że również wtedy człowiek „odnajduje siebie przez dar z siebie”, bo — jak mówi Chrystus — „kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,39).

Duch Święty konsekruje człowieka w darze wertykalnym — „z Chrystu-

⁸⁰ Sobór Wat. II, *Konst. duszp. o Kościele*, 24.

⁸¹ Por. *Dominum et Vivificantem*, 59.

⁸² Tamże, n. 58.

⁸³ Por. *STh II—IIae*, q. 23, a. 1; q. 24, a. 8 i 9; q. 27, a. 1 i 2.

⁸⁴ *Dominum et Vivificantem*, 59.

sem dla Ojca”, i w darze horyzontalnym — „z Chrystusem dla braci” On, jako Dar-Osoba, jest najpierw Dawcą nowego życia przez łaskę uświęcającą („gratia gratum faciens”). Zjednoczenie z Bogiem w komunii łaski i daru jest źródłem charyzmatów, czyli darów łaski ku budowaniu wspólnoty („gratia gratis data”). Istnieje zatem ścisły związek między teologicznym wymiarem cnoty miłości, podnoszącej człowieka do wspólnoty z Bogiem, a jej wymiarem charyzmatycznym w budowaniu eklezjalnej wspólnoty z ludźmi. W tym samym Duchu-Darze i Miłości człowiek otwiera się na dialog miłości z Bogiem i apostołski dialog ze światem. Miłość bowiem Boga i ludzi jest „duszą całego apostołstwa”⁸⁵.

Podobnie jak posłanie całego Kościoła do narodów (jego misyjna natura) rodzi się ze „źródła miłości” w Bogu, tak również działanie apostołskie o uniwersalnym zasięgu (czyli misyjne) każdego chrześcijanina bierze początek z miłości Boga. Otwarcie się na Boga w „darze z siebie” rozszerza horyzonty ludzkiego miłowania na miarę miłości Bożej, czyli „aż po krańce ziemi” (por. Dz 1,8). Tego rodzaju uniwersalizm miłości jest tak istotny dla duchowości chrześcijańskiej, jak posłanie do narodów jest istotne dla całego Kościoła. Przykładem całkowitego otwarcia się na Boga w „darze z siebie” i uniwersalizmu misyjnego tejże miłości, jest nurt terezański w tradycji życia kontemplacyjnego w Kościele.

Św. Teresa z Avila (1515—1582), ogłoszona w 1970 r. przez papieża Pawła VI Doktorem Kościoła, była wierną interpretatorką i kontynuatorką ideału kontemplacyjnego Karmelu. Uświadomiła jednak sobie apostołski wymiar modlitwy, kontemplacji i życia całkowicie poświęconego Bogu⁸⁶ a następnie przez swoją „Reformę” i swoje pisma ubogaciła Kościół najwznioślejszą formą apostołstwa przez „dar z siebie” składany Bogu za braci. Św. Teresę ogarnęła prawdziwa pasja wyjednywania zbawienia grzeszników i zdobywania dla Boga dusz nie tylko w Europie, ale — zwłaszcza od wizyty w 1566 r. franciszkanina z „Nowego Świata” — „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Píše Święta: „Począł mi opowiadać o tych milionach dusz, które tam giną, bo nie ma, kto by je uczył prawdziwej wiary (...) Pozostałam tak przejęta żalem nad zgubą tych dusz, że prawie odchodziłam od siebie. Udałam się do pustelni i tam ze łzami wołałam do Pana błagając Go, by mi dał sposób i możliwość pozyskania przez modlitwę jakiej duszy dla służby Jego”⁸⁷.

Wśród córek duchowych św. Teresy Wielkiej ideał apostołski Karmelu najwspanialej urzeczywistniła św. Teresa z Lisieux (1873—1897), zwana „Małą Teresą”. W prostych i wzruszających słowach wyraziła ona głębię teologii źródeł wszelkiego apostołstwa: „Zrozumiałam, że Kościół posiada Serce i że to Serce płonie Miłością, że jedynie Miłość pobudza członki Kościoła do działania i gdyby przypadkiem zabrakło Miłości, Apostołowie przestaliby głosić Ewangelię, Męczennicy nie chcieliby przelewać krwi swojej (...) Tak, znalazłam swoje miejsce w Kościele (...) W Sercu Kościoła, mojej Matki,

⁸⁵ Sobór Wat. II, *Konst. dogm. o Kościele „Lumen Gentium”*, 33; por. A. Seumois, *Théologie missionnaire*. V: Dynamisme missionnaire du Peuple de Dieu, Rome 1981, s. 121 nn.; J. Esquerda-Bifet, *Spiritualità e animazione missionaria*, Assisi 1977, s. 32.

⁸⁶ „W tym czasie doszły mnie wieści z Francji o ciężkich szkodach, jakie tam cierpi wiara od luteran i jak tam coraz bardziej się wzmaga nieszczęsna ta herezja... Odczułam to boleśnie i jak gdybym co mogła, albo co znaczyła, poczęłam płakać przed Panem i błagać Go, by tak wielkiemu złu zaradził. Zdawało mi się, że tysiąc razy gotowa bym życie moje oddać w ofierze, dla uratowania choćby jednej z tych dusz, których tam tyle ginęło”; *Droga Doskonałości* 1, 2, w: Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła* t. I, Kraków 1962, s. 594.

⁸⁷ *Fundacje*, w: *Dzieła* t. II, Kraków 1962, s. 347.

będę Miłością!”⁸⁸ Duch Święty, Miłość i Dar dany Kościołowi, serce „Małej Teresy” obdarzył „wielką” Miłością, którą jest On sam w sercu Kościoła.

„Dar z siebie”, złożony Bogu przez św. Teresę od Dzieciątka Jezus, Kościół uznał za źródło i szczyt apostołstwa, dlatego papież Pius XI ogłosił ją patronką misji. Tenże papież napisał: „Ci, którzy wypełniają obowiązek nieustannej modlitwy i umartwienia, przyczyniają się więcej do wzrostu Kościoła i do zbawienia rodzaju ludzkiego niż ci, którzy uprawiają winnicę Pańską swoją pracą. Istotnie, gdyby (oni) nie ściągnęli z nieba obfitych łask Bożych, aby użyźnić rolę, robotnicy ewangeliczni zebraliby niewątpliwie mniej owoców ze swojej pracy”⁸⁹.

Działalność misyjna, zmierzająca ku budowaniu Kościoła — czyli charyzmatyczna — wyrasta z miłości „chrystoformicznej” w Duchu Świętym⁹⁰. Posłanie misyjne Kościoła — jego modlitwa, ofiara i działanie w zjednoczeniu z Chrystusem staje się darem dla świata. Chrześcijanin, według miary otrzymanego daru, powinien swoje życie, modlitwę a nawet cierpienie uczynić wraz z Chrystusem zbawczym darem dla wszystkich ludzi, bo Chrystus dla wszystkich otworzył niewyczerpane skarby swojego Odkupienia. Epikleza Kościoła w sprawowaniu tajemnicy Eucharystii jest nieustannym wzywaniem Ducha Świętego, „abyśmy już więcej nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał” i abyśmy „stali się w Chrystusie żywą ofiarą” ku chwale Ojca (por. IV Modlitwa Euch.). Pamiętając o uniwersalnym zasięgu ofiary Chrystusa stwierdzamy, że misyjność jest istotnym wymiarem powołania chrześcijańskiego i jest niejako promieniem z tego ogniska, którym jest katolickość, konstytutywna dla Kościoła⁹¹.

W świadomości chrześcijanina modlitwa za misje nie powinna być jakimś tylko pobożnościowym dodatkiem, a pomoc misjom — tak w zakresie personelu wysyłanego jak i środków materialnych — jałmużną z tego co zbywa. Być chrześcijaninem oznacza myśleć i działać według ewangelicznej „logiki daru” i „poświęcać swe życie także dziełu ewangelizacji”⁹². Również we wspólnotach kościelnych „dzielenie się i dawanie na misje” nie zależy od posiadania nadmiaru powołań i od bogactwa materialnego, lecz od wrażliwości na obecność i działanie Ducha-Daru, i nieustannego odnawiania się w tymże Duchu. Łaska zaś odnowy „może wzrastać we wspólnotach tylko wówczas, o ile każda z nich rozszerzy granice miłości aż po krańce ziemi i zatrioszczy się o tych, którzy są z daleka w podobny sposób jak o własnych członków”⁹³.

Na gruncie miłości teologicznej i chrystoformicznej rozkwitają w Kościele charyzmaty powołań misyjnych. Mogą one być udziałem każdego chrześcijanina, najczęściej jednak i w sposób szczególny łączą się z powołaniem kapłańskim i zakonnym ze względu na nową jakościowo konsekrację chrystoformiczną w sakramencie kapłaństwa i pogłębioną „odpowiedź daru” na konsekrację chrzcielną w życiu zakonnym. Cały lud Boży ma udział w „Królewskim kapłaństwie” Chrystusa (por. 1 Pt 2,9) przez chrystoformiczną konsekrację mocą Ducha Świętego w chrzcie i bierzmowaniu, stąd chrześcijańskie powołanie ma z natury wymiar misyjny⁹⁴. Konsekracja jakościowo nowa

⁸⁸ *List do S. Marii od Najśw. Serca* (Rękopis „B”), w: *Św. Teresa od Dz. Jezus, Pisma*, Kraków 1971, s. 255.

⁸⁹ Pius XI, *Konst. Apostolska „Umbratilem”*, AAS 16 (1924) 389.

⁹⁰ Por. Ch. J ournet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, dz. cyt., s. 1226.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Sobór Wat. II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad Gentes”*, 36.

⁹³ Tamże, n. 37.

⁹⁴ Por. A. Se u m o i s, *Theologie missionnaire*, dz. cyt., ss. 126—133; tenże, *Esprit Saint et dynamisme missionnaire*, art. cyt., ss. 358 nn.

w sakramencie kapłaństwa daje nowy tytuł odpowiedzialności za misję w Kościele: „Dar duchowy, otrzymany przez prezbiterów w święceniach, przygotowuje ich nie do jakiejś ograniczonej i zacieśnionej misji, lecz do najszerszej i powszechnej misji zbawienia 'aż po krańce ziemi' (Dz 1,8); każda bowiem posługa kapłańska uczestniczy w niwersalnym zakresie misji powierzonej przez Chrystusa Apostołom, Chrystusowe bowiem kapłaństwo, którego prezbiterzy stali się prawdziwie uczestnikami, z konieczności jest skierowane do wszystkich ludów”⁹⁵.

Należy zatem odróżnić misyjny wymiar każdego powołania w Kościele od powołania misyjnego, które jest darem specjalnym Ducha Świętego: „Specjalnym bowiem powołaniem naznaczeni są ci, którzy obdarzeni odpowiednimi naturalnymi właściwościami, przymiotami serca i umysłu, gotowi są podjąć dzieło misyjne jako — miejscowi czy też obcy — kapłani, osoby zakonne i ludzie świeccy. Wysłani przez prawowitą władzę, idą z wiarą i posłuszeństwem do tych, którzy są daleko od Chrystusa”⁹⁶. Powołanie misyjne, jako rzeczywistość charyzmatyczna, ma więc podwójny wymiar: osobowy i kościelny.

Sobór określa osobowy wymiar powołania odpowiednimi, naturalnymi właściwościami, przymiotami serca i umysłu oraz przede wszystkim gotowością podjęcia dzieła misyjnego. Gotowość ta wyraża się w pragnieniu czynienia „daru z siebie” w szerszym niż dotąd zakresie, tak w stosunku do Boga jak i do ludzi. Powołanie misyjne, jak każdy charyzmat, wyraża się zatem w pneumatologicznej kategorii daru. Przeciwnym Duchowi Świętemu byłoby jakiegokolwiek „szukanie siebie”, „ratowanie siebie” w ucieczce przed dotychczasowymi trudnościami. Ktoś nawet najbardziej gorliwy, ale zniechęcony i rozżalony z różnych powodów, załamany niewdzięcznością lub oporem dotychczasowego środowiska (np. parafii), winien pamiętać, że na misjach nie czekają na niego z otwartymi rękami, a wszelkie trudności, które przeżywa teraz, na misjach trzeba pomnożyć kilkakrotnie. Trzeba pamiętać, że dzisiaj misjonarz nie jest już przywódcą i organizatorem, narzucającym sobie, swoje kryteria oceny i działania. Misjonarz dzisiaj musi mieć wiele pokory w służbie młodym Kościołom, w dostosowaniu siebie do sposobu myślenia, życia i działania tych, którym ma służyć na wzór pierwszego Misjonarza Jezusa Chrystusa, który „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć” (Mk 10, 45)⁹⁷.

W powołaniu misyjnym wymiar osobowy nie wystarcza, bo misje nie są przedsięwzięciem osobistym lecz dziełem Kościoła. Potrzeba zatem, aby misjonarze byli „wyznaczeni do dzieła” (Dz 13,2) i — jak mówi Sobór — „wysłani przez prawowitą władzę”. Subiektywna gotowość musi być przyjęta przez Kościół i jedynie Kościół może posyłać kogoś na misje. Tak osobista gotowość jak i posłanie kościelne jest darem jednego i tego samego Ducha Świętego, który działa w ludzkich sercach i w hierarchicznym urzędzie Kościoła.

⁹⁵ Sobór Wat. II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum Ordinis”*, 10.

⁹⁶ Sobór Wat. II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad Gentes”*, 23; por. Benedykt XV, *Maximum illud*, AAS 11 (1919) 452; Pius XI, *Rerum Ecclesiae*, AAS 18 (1926) 60; Pius XII, *Saeculo exeunte*, AAS 32 (1940) 256; *Evangelii praecones*, AAS 43 (1951) 502; na temat powołania misyjnego: J. Esquerda - Bifet, *Spiritualità e animazione missionaria*, dz. cyt., ss. 143—150; tenże, *Teologia della Evangelizzazione*, *Studia Urbaniana* 9 — Roma 1980, ss. 121—138.

⁹⁷ Por. W. Bühlmann, *La terza Chiesa alle porte*, Alba 1976, ss. 412—424; tenże, *Processo ad Addis Abeba 1980. Un tribunale per le missioni*, E.M.I. — Bologna — Verona 1977, ss. 141—147; 158—164; R. Hardawiryan, *Le dimensioni missionarie della Chiesa locale: Asia e Indonesia*, w: *La Missione negli anni 2000*, E.M.I. — Città di Castello 1983, ss. 83—92; 106—107.

W Kościele istnieją specjalne Instytuty, które pielęgnują i rozwijają powołania misyjne, nie zwalnia to jednak innych od misyjnego dzieła, podobnie zresztą jak od dążenia do świętości nie zwalnia innych w Kościele fakt, że istnieją instytuty zakonne, stawiające sobie za cel właśnie dążenie do świętości. Dlatego Sobór życzy sobie, aby „Biskupi, mając na uwadze ogromny brak kapłanów, bardzo utrudniający ewangelizację w wielu krajach, wysyłali niektórych spośród lepszych swoich kapłanów, pragnących się poświęcić dziełu misyjnemu, po należytych ich przygotowaniu, do diecezji pozbawionych księży, aby tam, przynajmniej przez pewien czas, w duchu posługiwania pracowali w dziele misyjnym”⁹⁸.

Diecezje jednak nie są tylko jednostkami administracyjnymi w Kościele i tzw. „równy podział” księży nie jest sprawą administracji ludzkiej. Diecezje są Kościołami partykularnymi, którymi kieruje Duch Święty i który „mówi do Kościołów” (por. Ap 2,29; 3,6.13.22). Biskup nie może posyłać misjonarzy wbrew ich woli, bo u początku kościelnego posłania musi być charyzmatyczny dar Ducha Świętego u powołanego. Równocześnie jednak Biskup nie może posyłać każdego chętnego, bo właśnie on jest postawiony w Kościele jako ten, który ocenia autentyczność charyzmatów i rozporządza nimi dla dobra całego Kościoła. Tak więc mając wielu gorliwych i zdecydowanych na trud misyjny kapłanów, Biskup ma możliwość wybrać niektórych i „wyznaczyć ich do dzieła” (por. Dz 13,2). „Diecezjalne Dzieło Misyjne”⁹⁹ jest nie tylko wcieleniem w życie soborowej nauki o naturze misyjnej Kościoła, lecz — w świetle pneumatologicznego wymiaru daru w Kościele — wyrazem wierności Duchowi Świętemu, który ubogaca wówczas Kościół w jeszcze większe dary.

Duch Święty mówi do Kościołów

O „Kościele-Matce” w Jerozolimie czytamy, że wszyscy „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie. Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 2,42; 4,32). Wydaje się, że niełatwo było Apostołom oderwać się od Jerozolimy. Duch Święty niejako „przymuszał ich”, by udali się do Samarii (por. Dz 8,14—17), do Cezarei (por. Dz 10,24—48). Wreszcie prześladowanie zmusiło gminę jerozolimską do misjonowania w rozproszeniu. Od początku więc prześladowanie związane jest z misjami, zgodnie zresztą z zapowiedzią Chrystusa, a Duch Święty daje Kościołowi w ten sposób szczególną moc świadectwa.

W Antiochii, w pierwszej gminie chrześcijańskiej wśród pogan, prorokiem i nauczycielem był między innymi Szawel, do niedawna prześladowca Kościoła w Jerozolimie. „Gdy odprawiali publiczne nabożeństwo i pościli, rzekł Duch Święty: wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem. Wtedy po poście i modlitwie oraz po włożeniu na nich rąk, wyprowadzili ich. A oni wysłani przez Ducha Świętego zeszli do Seleucji, a stamtąd odpłynęli na Cypr” (Dz 13,2—4).

Gdyby chrześcijanie w Antiochii myśleli po ludzku roztropnie, doszliby do wniosku, że ich miasto było wówczas największą metropolią pogańską Wschodu (ok. 300 tys. mieszkańców), że było tam wiele pracy misyjnej na miejscu dla Barnaby i Szawła. I tak św. Paweł mógłby był pracować gorliwie aż do śmierci w Antiochii, nigdy by jej nie nawrócił w całości i... nie zdążyłby przyjść do naszej Europy.

⁹⁸ Sobór Wat. II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła „*Ad Gentes*”, 38.

⁹⁹ Por. IV Synod Diecezji Tarnowskiej: „*Ad imaginem Ecclesiae universalis*”, Statuty 81—85.

Lecz Kościół antiocheński nie poszedł za logiką ludzkiej roztropności. Podczas modlitwy, posłuchali Ducha Świętego i nie zamknęli w sobie Daru — źródła zbawczego posłania do wszystkich ludzi. Paweł zaś, świadom ciężącego na nim obowiązku, za chlubę poczytywał sobie to, że głosił Ewangelię tam, gdzie nikt jej jeszcze nie głosił (por. 1 Kor 9,16; 2 Kor 10,16; Rz 15,20).

Ojciec Św. Jan Paweł II w I części encykliki, w rozdziale „Duch Święty a czas Kościoła” nazywa Sobór Wat. II „soborem naszego stulecia”, eklezjologicznym i pneumatologicznym. „Można powiedzieć — pisze papież — że w swoim bogatym nauczaniu zawarł Sobór Watykański II to wszystko, i to właśnie, co 'Duch mówi do Kościołów' (por. Ap 2,29; 3,6.13.22) na obecnym etapie historii zbawienia”¹⁰⁰. Przez Sobór Duch Święty przypomina dzisiaj Kościołowi jego misyjną naturę i misyjny obowiązek. Kościół potrzebuje dzisiaj koniecznie charyzmatyków na miarę św. Pawła, bardziej bowiem niż kiedykolwiek misje do narodów są dla Kościoła zadaniem trudnym i nagłym. W 1984 r. katolicy w liczbie 810 484 000 stanowili 17,72% ludzkości, a wszyscy chrześcijanie 27%. Przyrost ludności, zwłaszcza w Azji i w Afryce, jest większy niż przyrost katolików¹⁰¹.

W tej sytuacji nawet z czysto socjologicznego punktu widzenia, mówienie o „końcu i przeżyciu się misji” byłoby absurdalne. Tego rodzaju głosy mogą być najwyżej znakiem „wynaturzania się” Kościoła we wspólnotach tak myślących. Misje nigdy nie mogą „być w kryzysie”, bo Kościół prowadzony przez Ducha Świętego nigdy nie może przestać być sobą i działać zgodnie ze swoją naturą. W kryzysie może się znaleźć jakaś konkretna wspólnota Kościoła lokalnego, jeśli doprowadzi do swojego „wynaturzenia”. Znany misjolog, W. Bühlmann, stwierdza: „Kiedy mówimy o kryzysie misji, to jest słuszne, jeśli ktoś ma na myśli szybki spadek misjonarskich powołań wśród nas, ale nie zapominajmy, że to jest zjawisko charakterystyczne dla Zachodu, bo Kościół jako całość jest bardziej misjonarski niż kiedykolwiek przedtem”¹⁰². Dzisiaj młode Kościoły, podobnie jak niegdyś wspólnota w Antiochii, wsłuchują się również w głos Ducha Świętego a ich zaangażowanie misyjne staje się znakiem katolickiej dojrzałości¹⁰³.

Papież Paweł VI w 1970 r. powiedział do biskupów Azji w Manili: „Wszym pojedynczym Kościołom brakłoby istotnego akcentu dojrzałości, gdyby nie miały misjonarskich powołań”¹⁰⁴. W posłaniu na zakończenie azjatyckiego Kongresu Misyjnego w Manili w 1979 r. czytamy: „Wychodzimy poza określenie 'Kościoły posyłające' i 'Kościoły otrzymujące', bo jako żyjąca wspólnota jednego Kościoła Chrystusowego, każdy Kościół lokalny musi być Kościołem posyłającym i każdy Kościół lokalny musi być zarazem Kościołem otrzymującym, ponieważ nigdy na ziemi nie będzie doskonałym”¹⁰⁵.

Obecność Kościoła w Azji najmniej znaczna statystycznie staje się jednak wciąż coraz bardziej dynamiczna¹⁰⁶. Dla przykładu wspomnijmy, że w Indiach najbardziej misjonarski jest Kościół w Kerala i w Ranchi. Z Kerala 45% księży i 65% zakonnic wyjeżdża na misje. W 1982 r. Indie miały 850 księży

¹⁰⁰ *Dominum et Vivificantem*, 26.

¹⁰¹ Por. *Omnis Terra* (ed. fr.), 24 (1985) 90—91.

¹⁰² Cyt. za: O. Degrijse, *Wzrost misyjnej świadomości w Kościołach Trzeciego Świata*, Biuro Misyjne — Warszawa 1984, s. 71; por. tenże, *Passato e futuro della evangelizzazione*, w: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* vol. III/2, Rom—Freiburg—Wien 1976, ss. 595 nn.

¹⁰³ R. Hardawiriana, art. cyt., ss. 85—87; O. Degrijse, dz. cyt., ss. 8 nn.

¹⁰⁴ Cyt. za O. Degrijse, dz. cyt., s. 39.

¹⁰⁵ Cyt. za O. Degrijse, dz. cyt., s. 43.

¹⁰⁶ Por. tamże, ss. 37—57; M. Zago, *La Chiesa in Asia oggi*, Bologna 1983, ss. 14—21.

i 1300 siostr zakonnych na misjach. W Sri-Lance katolicy stanowią 6,8%; w 1982 r. 110 misjonarzy ze Sri-Lanki pracowało w innych krajach Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej. Najbardziej dotkliwy brak kapłanów daje się odczuć na Filipinach (1 na 8 tys. katolików). W 1982 r. Filipiny miały 200 księży i ponad 600 siostr zakonnych na misjach.

Młode i dynamiczne Kościoły w Afryce zachęcił już w 1969 roku w Kampali papież Paweł VI do nowego impulsu wiary w sercu samej Afryki, bo Kościół jest wszędzie i zawsze misyjny ze swej natury. Papież Jan Paweł II zachęcał wielokrotnie podczas swoich podróży apostoelskich do coraz szerszego zaangażowania misyjnego Kościołów afrykańskich¹⁰⁷. Wyjątkowy wzrost powołań notuje się zwłaszcza w Nigerii, Zairze, Ugandzie, Tanzanii i Kenii. Biskupi Nigerii utworzyli seminarium misyjne w Iperu. Inne seminarium misyjne w Ugandzie, założone dla pięciu krajów, liczyło w 1981 r. 600 studentów. W Tanzanii, w diecezji Moshi, liczącej 400 tys. katolików (50% ludności), na 103 księży rodzimych 20 pracuje w innych regionach Tanzanii i w Kenii a 13 należy do instytutów misyjnych¹⁰⁸.

Jeśli chodzi o Amerykę Łacińską, to w dokumencie CELAM z Puebla czytamy: „im bardziej Kościół partykularny jest żywotny, tym większą musi odgrywać rolę w misji uniwersalnego Kościoła i tym poważniejsze powinno być jego misjonarskie zaangażowanie w innych krajach”¹⁰⁹. Przewodniczący wydziału misyjnego CELAM, bp M. Escobar, stwierdził: „Dawanie nie jest kwestią posiadania, ale istnienia. Jeżeli jesteśmy naprawdę Kościołem, powinniśmy dawać z naszego ubóstwa”¹¹⁰.

Tak zwany „Trzeci Kościół”, według obliczeń W. Bühlmanna, w roku 2000 stanowić będzie 70% katolików świata¹¹¹. W roku 1980 na ogólną liczbę księży w świecie 413 600 tylko 98 927, czyli 24%, było w owym „Trzecim Kościele”, obejmującym 55% katolików. Ameryka Łacińska i Filipiny, które obejmują 45% katolików, czyli tyle co Europa i Ameryka Północna, dysponowały zaledwie 12,6% księży. Na 100 tys. wiernych w Ameryce Łacińskiej było 16 księży, w Afryce 33, w Azji 43, w Europie 93 i w Ameryce Północnej 120¹¹².

Według obliczeń statystycznych i „dobrej administracji”, młode Kościoły nie powinny wysyłać nikogo na misje, bo same potrzebują pomocy. Należałoby natomiast „nakazać” wyjazdy na misje tam, gdzie księży jest więcej. Kościół jednak żyje nie mądrością ludzką, lecz jest prowadzony przez Ducha Świętego. U podstaw zrozumienia misji leży nadprzyrodzona, zakorzeniona w tajemnicy Trójcy Świętej, „logika daru”. Nawet tam gdzie brak jest kapłanów nie może zabraknąć daru dla innych Kościołów w postaci misjonarzy. Równocześnie jednak tam, gdzie jest ich więcej, nie można administracyj-

¹⁰⁷ „Jesteście misjonarzami was samych — powiedział Paweł VI w Kampali, jedenaście lat temu — i częściowo zostało to zrealizowane. Ale do tego pragnę dodać: starajcie się być misjonarzami nie tylko we własnym kraju, gdzie wielu jeszcze czeka na głoszenie Ewangelii, lecz na zewnątrz także, a zwłaszcza w innych krajach Afryki. Kościół, który daje nawet ze swych ograniczonych źródeł, będzie błogosławiony przez Pana, bo zawsze można znaleźć biedniejszych od siebie” — *Przemówienie do Biskupów Zairu 3 maja 1980*, AAS 72 (1980) 439; por. także *Przemówienie do Biskupów Ghany 9 maja 1980* w: AAS 72 (1980) 513—518.

¹⁰⁸ Por. O. Degrijse, dz. cyt., ss. 27—36.

¹⁰⁹ Cyt. za O. Degrijse, dz. cyt., s. 67.

¹¹⁰ Tamże, s. 61.

¹¹¹ *La Terza Chiesa*, dz. cyt., s. 37.

¹¹² Por. O. Degrijse, dz. cyt., ss. 19—21.

nie wysłać ich na misje bez charyzmatycznego daru w ich misyjnym powołaniu. W świetle charyzmatycznego daru konsumpcjonizm, zamknięcie się w sobie i dla siebie, tak w życiu osobistym powołanego jak i wspólnoty kościelnej, ukazuje się jako największe zagrożenie i początek zamierania. Wierność natomiast Duchowi Świętemu w ofiarnym dawaniu i otwieraniu się na potrzeby Kościoła powszechnego, jest źródłem nowego życia i tym obfitujących darów Ducha Świętego.

Dzielenie się, współpraca i współodpowiedzialność poszczególnych Kościołów w dziele ewangelizacji jest wyrazem ich komunii w Duchu Świętym i gwarancją katolicyzacji. Każdy Kościół, jako wspólnota lokalna, jest wspólnotą (komunią) w Duchu Świętym dynamiczną, tzn. wspólnotą nie zamykającą się w sobie, lecz otwartą w służbie misji. Misje są udziałem w tajemnicy wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa na ziemi i naturalnym przejawem katolicyzacji Kościoła. Przez misje dokonuje się w Duchu Świętym komuniam między wszystkimi Kościołami, otwarta dla wszystkich ludzi na ziemi¹¹³. Podobnie jak w wielości Osób Bożych w Trójcy Świętej „Miłość-Dar” jest dopełnieniem i istotą jedności, tak również w pluralizmie Kościołów udział w jednej tajemnicy Kościoła powszechnego i istnienie wzajemnie dla siebie w „ciele Kościołów” jest wyrazem ich jedności i katolicyzacji w Duchu Świętym. Kościół powszechny jest bowiem „ciałem Kościołów”, w którym trud głoszenia Ewangelii spoczywa w pierwszym rzędzie na gronie Pasterzy. „To też poszczególni biskupi, o ile im na to pozwala wykonywanie własnego urzędu, obowiązani są współpracować wzajemnie z sobą i z następcą św. Piotra, któremu w sposób szczególny powierzony został wzniosły urząd szerzenia imienia chrześcijańskiego. Dlatego też powinni usilnie dostarczać misjom tak żniwiarzy, jak i pomocy duchowych i materialnych, zarówno sami bezpośrednio, jak i wzbudzając żarliwą współpracę wiernych”¹¹⁴.

Udział w dziele misyjnym Kościoła powszechnego konstytuuje katolicyzacja Kościoła partykularnego i należy do jego natury. W eklezjologii mówi się dzisiaj o naturze misyjnej Kościoła, należałoby pogłębić jeszcze studium natury misyjnej Kościoła partykularnego w relacji do Kościoła powszechnego. „Przyszłość misji, przyszłość Kościoła prawdziwie i rzeczywiście katolickiego i powszechnego zależy od prawdziwej i słusznej żywotności Kościołów lokalnych, ponieważ w nich dokonuje się konkretnie ewangelizacja (...) w żywej łączności z całym Kościołem powszechnym”¹¹⁵.

Duch Święty przez eklezjalną komunie nie tylko gwarantuje autentyczne i nieomyłne — pod kierunkiem Urzędu Nauczycielskiego — rozbrzmiewanie Słowa Bożego w świecie, lecz jest także nieustanną „świadomością misyjną Kościoła”¹¹⁶. Duch Święty — Dar i Miłość w Trójcy Świętej („communio”) — „mówi do Kościołów” (por. Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22) i jednoczy je w dziele ewangelizacji. On jest jej głównym sprawcą jak również celem i kresem¹¹⁷. On otwiera tajemnicę Trójcy Świętej dla Kościoła i upodobania Kościołów do

¹¹³ Por. M. J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion I*, Paris 1960, ss. 96—98.

¹¹⁴ Sobór Wat. II, *Konst. dogm. o Kościele „Lumen Gentium”*, 23.

¹¹⁵ G. Vodopivec, *Chiesa locale — viva matrice dell'evangelizzazione*, w: *L'Anuncio del Vangelo Oggi*, dz. cyt., s. 183; por. wnioski z seminarium SEDOS (Rzym, marzec 1981) odnośnie przyszłości misji w: *La Missione negli anni 2000*, dz. cyt., ss. 466—470; por. także próbę określenia natury misyjnej Kościoła partykularnego: J. Esquerda-Bifet, *Teologia della Evangelizzazione*, dz. cyt., ss. 71 nn.

¹¹⁶ J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964, s. 196; por. J. Saraiva Martins, *Dimensione pneumatologica dell'evangelizzazione*, art. cyt., ss. 21 nn.

¹¹⁷ Por. Paweł VI, *Evangelii Nuntiandi*, 75.

Chrystusa. Tajemnica Kościoła zaś urzeczywistnia się „lokalnie” w liturgii, zwłaszcza w sprawowaniu Eucharystii. Epikleza eucharystyczna jest równocześnie wezwaniem Ducha Świętego, by dokonał On chrystoformicznej konsekracji zgromadzonego Kościoła dla budowania jednego Mistycznego Ciała Chrystusa, jednej świątyni Kościoła powszechnego, w której już tu na ziemi rozbrzmiewa w pełni chwała Ojca ¹¹⁸. W Duchu Świętym, przez Chrystusa, Ojciec otrzymuje w Kościele chwałę a ludzie zbawienie. W Nim Kościół cały istnieje nie tylko dla siebie, lecz wciąż „ewangelizowany ewangelizuje” ¹¹⁹ aby, oddając chwałę Bogu, doprowadził narody do zbawienia. Zbawienie zaś ostateczne (eschatologia) polegać będzie na udziale ludzi w chwale Trójcy Przenajświętszej (doksologia) przez Chrystusa w Duchu Świętym.

SOMMARIO

Teologia della missione s'inserisce nell'ecclesiologia. Quest'ultima non deve quindi limitarsi solo ai problemi apologetici ma approfondire il mistero della Chiesa alla luce dei misteri della Trinità e dell'Incarnazione. L'enciclica „Dominum et Vivificantem” di Giovanni Paolo II fornisce un valido fondamento anche per la teologia della missione.

Nel mistero trinitario lo Spirito Santo è l'autore dell'esistenza di Dio a modo di dono. Egli è l'Amore personificato nel quale il Padre e il Figlio dimorano eternamente; Egli è il Dono in persona nel quale il Padre e il Figlio si donano reciprocamente ed esistono per se stessi. Lo Spirito Santo è quindi un vincolo di unità e compimento della Trinità. Nello stesso tempo Egli apre il mistero trinitario di Dio all'agire „ad extra”, quale origine, fonte ed inizio di ogni dono creato.

Il mondo creato è „dono” di Dio agli uomini e soltanto l'uomo, creato all'immagine di Dio, come persona, è capace al dialogo di amore e di dono con Dio. Questo dialogo da parte di Dio raggiunge la sua pienezza definitiva nel dono del Figlio che „per opera dello Spirito Santo si è fatto uomo”. Lo Spirito Santo condusse Gesù Cristo sulla via della „kenosi” fino all'ultimo, definitivo e irrevocabile dono di sé sulla croce „per noi e per la nostra salvezza”.

Le missioni divine del Figlio e dello Spirito Santo mirano alla salvezza universale, perciò Gesù Cristo fondò la Chiesa e in virtù dello Spirito Santo la mandò a tutte le genti. Lo Spirito Santo è quindi l'agente principale dell'evangelizzazione. Il dono dello Spirito Santo rende la Chiesa simile a Cristo e tramite la carità cristoformante la Chiesa stessa diviene un dono per il mondo.

La carità cristoformante rende vocazione cristiana missionaria per sua natura. Un esempio della spiritualità missionaria che sorge dalla consacrazione (totale) a Dio ci fornisce la spiritualità teresiana, in modo particolare di S. Teresa di Gesù Bambino, patrona delle missioni.

La vocazione missionaria nel senso stretto è un dono speciale e carismatico dello Spirito Santo intimamente connesso alla consacrazione battesimale e al sacerdozio ministeriale. Ambedue le dimensioni della vocazione missionaria, personale ed ecclesiale, sono i doni dello stesso Spirito Santo, che agisce nei cuori umani e nella struttura gerarchica della Chiesa.

La dimensione del dono, frutto dello Spirito Santo, si realizza anche nell'ambito della Chiesa universale tramite la comunione delle Chiese particolari e la loro collaborazione all'unica e fondamentale opera di evangelizzazione del mondo. Il „dono missionario” della Chiesa particolare è segno della sua cattolica maturità nella comunione ecclesiale, perché la Chiesa non esiste per sé stessa ma per evangelizzare tutte le genti.

¹¹⁸ Por. J. Lopez - Gay, *L'activité missionnaire en tant que liturgie*, w: *Omnis Terra* (ed. fr.), 25 (1986) 130—136; A. Seumoïs, *Théologie missionnaire*, dz. cyt., ss. 56—57.

¹¹⁹ Por. P. Chiocchetta, *Chiesa evangelizzata evangelizzatrice*, w: *L'Annuncio del Vangelo Oggi*, dz. cyt., ss. 123—168.