

Ks. Krzysztof Czermak

Instytut Teologiczny, Tarnów

POTWIERDZENIE AKTUALNOŚCI MISJI *AD GENTES* W *REDEMPTORIS MISSIO*

WSTĘP

II Sobór Watykański przypominał bardzo mocno prawdę, że Kościół z natury jest misyjny (DM 2) i że cały Kościół jest misyjny (KK 17, 23; DWR 14; DM 6, 39). Natura misyjna Kościoła nie oznacza jednak tylko posiadania przez Kościół powszechnej misji dla dobra całej ludzkości, ale że w swojej „psychologii” posiada dynamizm wyrażający się w głoszeniu Ewangelii i apelu do nawrócenia.¹ Ta misyjność bierze swoje uzasadnienie z tajemnicy Trójcy Świętej. Początku Kościoła mamy dopatrywać się wedle planu Ojca w posłaniu (*missio*) Syna i Ducha Świętego: „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania (*ex missione*) Syna i posłania Ducha Świętego” (DM 2).

Kościół jest więc posłany, ze swej istoty jest misją (por. PDV 59). Według nauki Soboru, misja *ad gentes* znajduje przede wszystkim swoje uzasadnienie w Bogu i poznajemy ją poprzez dokonujące się w Nim posłania. Bóg jako Ojciec jest źródłem zbawczej misji, która zakłada dawanie życia, przekazywanie go i troskę o nie.

Teologicznego uzasadnienia działalności misyjnej Kościoła należy więc szukać w powszechnym zbawczym planie Boga. On chce powołać wszystkich ludzi do uczestnictwa w życiu z samym sobą, żeby jako Stwórca wszystkiego stał się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). On pragnie, „aby wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tym 2,4; por. DM 7). Ten plan zbawienia realizuje się w Chrystusie, którego misję w świecie przedłuża Kościół. Nowość życia, którą przyniósł Chrystus i o której Kościół, pobudzany przez Ducha Świętego, obowiązany jest mówić bez ograniczeń czasowych i terytorialnych, jest konkretnym wypełnianiem planu Boga (por. 7).

Z tej misji Kościół nie może zrezygnować. Niepokój przedsoborowy i okresu soborowego stawiający sens misji pod znakiem zapytania należy już do historii.

¹ Por. Jan Paweł II, *Audiencja generalna 19 kwietnia 1995 r.* *Omnis Terra* 10 (1995) nr 313 s. 215.

Hasła próbujące przypisywać działalności misyjnej Kościoła nieposzanowanie wolności ludzkiego sumienia uwieńczane formułą: „Pozwólmy buddyście stawać się lepszym buddystą”, nie zaskakują katolickiej misjologii.

Redemptoris missio (=RMis) zamyka okres posoborowego niepokoju i opierając się na głębokich zasadach teologicznych potwierdza ostatecznie aktualność pójścia z Ewangelią aż po krańce ziemi. Tę aktualność spróbujemy udokumentować, wskazując tak na fundamenty teologiczne, jak i na samą wewnętrzną treść misji *ad gentes*.

I. MISJA *AD GENTES* – OBRAZ, ZNACZENIE, PRIORYTET

Zanim Jan Paweł II podejmuje argument misjologiczny, kreśli aktualny obraz misji, który jest wyzwaniem dla Kościoła czasów współczesnych a przez to wskazaniem na ich aktualność i nagłą potrzebę.

1. Realny obraz

Już pierwsze zdanie encykliki zaczynające się od słów *Redemptoris missio* jest wyraźnym wskazaniem na aktualność posłania misyjnego, którego uzasadnienie znajdujemy w każdym rozdziale dokumentu.

Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi nie tylko nie została jeszcze wypełniona do końca, ale dopiero się rozpoczyna i w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły (1, por. 40). Liczba tych ludzi, którzy nie znają Chrystusa i nie należą do Kościoła, stale wzrasta, a od zakończenia Soboru prawie się podwoiła (3). Przyrost demograficzny na Południu i na Wschodzie, w krajach niechrześcijańskich, sprawia, że stale wzrasta liczba ludzi, którzy nie znają Chrystusowego Odkupienia (40).

Jan Paweł II uzasadnia fakt podania tej encykliki Kościołowi podwójną potrzebą. Z jednej strony chce przypomnieć o stałej wartości i aktualności misji *ad gentes*, a z drugiej rozwiać wątpliwości co do tej aktualności, będące spadkiem okresu posoborowego oraz umocnić gorliwość teologów i pasterzy zaangażowanych w działalność misyjną Kościoła.

Przed podaniem fundamentów teologicznych uzasadniających obowiązek misyjny Kościoła, Jan Paweł II stawia pytania, które są odbiciem posoborowych i obecnych tendencji:

Czy misje wśród niechrześcijan są jeszcze aktualne? Czy nie zastąpił ich może dialog międzyreligijny? Czy ich wystarczającym celem nie jest ludzki postęp? Czy poszanowanie sumienia i wolności nie wyklucza jakiegokolwiek propozycji nawrócenia? Czy nie można osiągnąć zbawienia w jakiegokolwiek religii? (4)

Choć *Redemptoris missio* mówi o integralnej misji Kościoła, nawiązując przez to do *Evangelii nuntiandi* Pawła VI, to koncentruje się wyraźnie na misji *ad gentes* czyli działalności misyjnej Kościoła w sensie specyficznym: „chodzi tu o podstawową działalność Kościoła, zasadniczą i nigdy nie zakończoną” (31). To zadanie stoi przed Kościołem i jako specyficzne jest ono powierzone i powie-

rzane przez samego Chrystusa.² Kościół więc – o czym często przypomina Jan Paweł II – w swej naturze nosi misyjność, w przeciwnym razie nie byłby Kościołem i jego tożsamość byłaby zachwiana.³ Ta misyjność nie jest jednak rozumiana tylko jako misja integralna całego ludu Bożego, ale wskazuje na misję *ad gentes*, która nie może być ani zaniedbywana ani zapomniana. Papież mówi wyraźnie: „Bez misji «ad gentes» sam wymiar misyjny Kościoła byłby pozbawiony swego podstawowego znaczenia i swej wzorczej realizacji” (34).

Misja *ad gentes* w encyklice jest zdefiniowana w podwójny sposób. Pierwszy nawiązuje wyraźnie do soborowego dekretu misyjnego, w którym czytamy, że adresatami tej specyficznej misji są „narody i grupy społeczne jeszcze nie wierzące w Chrystusa”, wśród których „Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni” Chodzi więc o te środowiska, w których osoba i nauka Chrystusa nie zostały jeszcze poznane lub wśród których brak wspólnot o dojrzałej wierze.

Drugi rodzaj definicji misji *ad gentes* przynosi pewną nowość. Rzeczywisty obraz sytuacji, która wymaga pójścia z misją *ad gentes* tworzony jest przez trzy kryteria: geograficzne, socjologiczne i kulturowe.

Kryterium geograficzne zostało wskazane już w dokumencie soborowym, a tutaj Papież – choć określa je jako „niezbyt dokładne i zawsze tymczasowe” (37) – jakby potwierdza jego ciągłą aktualność:

Istnieją kraje oraz obszary geograficzne i kulturowe, w których brak jest tubylczych wspólnot chrześcijańskich; gdzie indziej są one tak małe, że nie są rozpoznawalnym znakiem chrześcijańskiej obecności, lub brak tym wspólnotom dynamizmu, potrzebnego do ewangelizowania własnych społeczeństw, czy też należą one do ludności będącej mniejszością, nie włączoną w dominującą kulturę narodową (37).

W tym kontekście przypomniany został przede wszystkim kontynent azjatycki,⁴ ale również Afryka,⁵ Ameryka Południowa i Oceania.

Pozostałe dwa kryteria nawiązują do innych kategorii *gentes*, na które winno być skierowane światło Ewangelii. Drugie kryterium należy do porządku socjologicznego i bierze pod uwagę „nagłe i głębokie przekształcenia, znamionujące dzisiejszy świat, szczególnie Południe” (37). Chodziłoby więc tutaj o zjawiska urbanizacji⁶ (miasta nazwane zostają uprzywilejowanym miejscem ewangelizacji),

Por. RMis 31. Treść tego stwierdzenia pochodzącego z *Christifideles laici* (35) jest cytowana w krótkim odstępnie dwa razy.

² Por. np. Jan Paweł II, *Przemówienie do dyrektorów PDM w dniu 13 maja 1986*, Insegnamenti 9 (1986) nr 1 s. 1399; *Przemówienie w Uniwersytecie Urbanianum w Rzymie w dniu 11 IV 1991 r.*: *The Church is missionary by nature*, *Omnis Terra* 6 (1991) nr 218 s. 216-219.

⁴ Tylko 2,8% ludności Azji, w której żyje 60% ludności świata to katolicy, z czego trzecia część to mieszkańcy Filipin. Wiele krajów zamkniętych jest na Ewangelię. Najbardziej zaludnione Chiny nie wpuszczają w swoje granice misjonarzy, podobnie Indonezja. W Mongolii liczbę tę – według niektórych źródeł – szacuje się na kilkadziesiąt.

⁵ Katolicy Afryki stanowią liczbę 95 mln, co odpowiada 14% populacji tego kontynentu.

⁶ Por. RMis 37 B. Tonna postępującą urbanizację nazywa *locus theologicus* w odniesieniu do misji. Określa ją również znakiem czasu, który staje się sygnałem dla mandatu misyjnego we współczesnym świecie. Por. *Un vangelo per le città*, Bologna: EMI 1978, s. 19. Bank Światowy podaje, że jeśli w 1950 r. ludność miast liczyła 22%, to w 1980 35,4%. Na 2000 rok przewidywany

migracji,⁷ przyrostu demograficznego,⁸ nędzy czy o problem dotarcia z Ewangelią do młodych niechrześcijan. Trzecie kryterium nawiązuje do obszarów kulturowych, które nazwane zostały „współczesnymi areopagami” Jest nimi również świat współczesnej cywilizacji, polityki i ekonomii, a więc świat, który coraz bardziej odchodzi od swych chrześcijańskich korzeni.⁹ Stają się one nie tyle obszarami we właściwym znaczeniu, ale sposobnością i wyzwaniem dla ewangelizacji, która winna przybierać wymiar coraz bardziej misyjny. Papież wymienia tu „nieco zaniedbany” świat środków masowego przekazu, które winny jednoczyć ludzi. Chodzi również o rozjaśnianie światłem Ewangelii wysiłków „na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego” (37).

Widzimy więc, że specyficzna działalność Kościoła *ad gentes* nie może być zastąpiona czy zredukowana do współpracy lub wspólnoty między kościołami. Trzeba pójść z Ewangelią w świat niechrześcijański różnych obszarów oraz różnych potrzeb i okoliczności.

2. Znaczenie misji *ad gentes*

Encyklika przekracza wizję misyjności, w której Kościół powszechny podzielony byłby na dwie grupy kościołów partykularnych, z których pierwsza zajmowałaby się wysyłaniem misjonarzy i pomocy materialnych, a druga nastawiona byłaby tylko na otrzymywanie.

Ta koncepcja zostaje wyparta i zastąpiona wzajemnym obdarowywaniem się w duchu komunii. Nie wolno nam więc na działalność misyjną Kościoła patrzeć jako na pomoc Europy krajom Trzeciego Świata czy jako na kościoły partykularne, z których jedne są wspomagane, a drugie wspomagające. Każdy Kościół, nawet ten najbiedniejszy, ma coś do zaoferowania: „Pan wzywa nas zawsze do wyjścia z samych siebie, do dzielenia się dobrami, jakie posiadamy, począwszy od dobra najcenniejszego, jakim jest wiara” (49).

jest wzrost do 43,3% zakładając, że w miastach będzie on wynosił 3,5%, a w regionach wiejskich 1,1%. Osobną kwestią jest problem urbanizacji krajów Trzeciego Świata. Już pod koniec lat siedemdziesiątych w Azji ludność miejska liczyła prawie pół miliarda, w Ameryce Południowej przeszło 50%. W Afryce wskaźnik ten nie przekraczał 15,4%, ale współczynnik urbanizacji tego kontynentu wynosił rocznie 5%.

⁷ Por. RMis 37 i 82. W ciągu ostatnich dziesięciu lat liczba uchodźców powiększyła się dwukrotnie (obecnie stanowi ok. 40 mln, z czego 80% to kobiety i dzieci). Statystyki podają, że w 1992 r. w wyniku łamania praw człowieka, konfliktów i prześladowań, a także kataklizmów codziennie 5 tysięcy ludzi opuszczało swoje miejsca zamieszkania. Najwięcej uchodźców znajduje się w Azji Południowo-Wschodniej i na Bliskim Wschodzie (ok. 6,5 mln), w Afryce (ok. 5,1 mln), w Europie (ok. 4,4 mln), w obu Amerykach (ok. 1,9 mln) i Oceanii (ok. 1 mln).

⁸ Por. RMis 37 i 40. Przed 1970 r. na podwójny przyrost ludności potrzeba było tysiąc lat, a po tym roku na podobny przyrost potrzeba tylko 35 lat. Obecnie w ciągu 12 lat liczba ludności wzrasta o jeden miliard. Oblicza się, że w 2000 r. populacja światowa osiągnie 6,25 miliarda, a w 2025 r. – przeszło 8,5.

⁹ Por. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 57.

Wspaniałomyślne otwarcie się Kościoła partykularnego na potrzeby innych kościołów wyraża się w dawaniu ze swego ubóstwa.¹⁰ Echo tych słów znajdujemy w tekście końcowej deklaracji Synodu Biskupów Europy (6):

Także dziś w żadnym regionie Kościół nie może zamknąć się sam w sobie, chociażby się zmagał z trudnościami i wewnętrznymi brakami, zwłaszcza ze spadkiem powołań kapłańskich i zakonnych. Nie należy ograniczać swych horyzontów, ufając obietnicy Pana: „Dawajcie, a będzie wam dane” Albowiem „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana!”

W teologii encykliki *Redemptoris missio* zostaje podtrzymana tradycyjna teza mówiąca o celu misyjnej działalności Kościoła – *plantatio Ecclesiae* (por. 48). Chociaż trudny jest do wskazania moment przejścia działalności misyjnej w czysto duszpasterską (por. 34 i 48), to ta pierwsza zachowuje ciągle swój sens, specyfikę i priorytet.

Tradycyjne znaczenie misji *ad gentes* poszerza się o potrzebę pierwszej ewangelizacji wyżej wspomnianych obszarów, którymi są nowe, właściwe naszym czasom zjawiska społeczne oraz współczesne aeropagi.

Nowa wizja misji do pogan wyraża się również w nowym spojrzeniu na tożsamość misjonarza, rozumianego zarówno jako osoba idąca z Ewangelią aż po krańce ziemi, czy też jako wspólnota, która misyjna z natury bierze na siebie solidarnie jego troski. To położenie akcentu na nową kategorię misjonarzy wynika ze wspomnianych nowych kategorii misji *ad gentes*. Można by tu mówić o spirytualizacji czy interioryzacji misji.¹¹ Chodzi przede wszystkim o duchowość misjonarza, której cechą charakterystyczną jest priorytet *być* nad *działać*. „O wartości misjonarza decyduje przede wszystkim to, «kim on jest», a potem dopiero to, «co on mówi lub czyni»” (23).

Autentyczny rozwój misji *ad gentes* nie wyraża się w coraz większej liczbie misjonarzy „specjalistów”, ale tych, których życie i posługa naznaczone są świętością:

Nie wystarczy odnawiać metody duszpasterskie, ani lepiej organizować i koordynować instytucje kościelne, ani też studiować z większą przenikliwością biblijne i teologiczne podstawy wiary: trzeba wzbudzić nowy „zapal świętości” wśród misjonarzy i całej wspólnoty chrześcijańskiej (90).

Działalność misyjna Kościoła ma swoje źródło w Bogu, który jest Świętością. Winniśmy więc partycypować w niej jak tylko można „na sposób” Boży, czyli odznaczający się cechą świętości, która zdecydowanie odrzuca wszelkie sposoby ludzkiego wyrachowania, gnuśności i wszystkiego, co naznaczone jest grzechem. Chociaż grzech osłabia lub odbiera człowiekowi jego godność, jaką otrzymał w Chrystusie, to jednak człowiek może wrócić na drogę świętości, do której jest powołany. Może to uczynić składając bezinteresowny dar z siebie samego.

¹⁰ Por. RMis 64. Papież cytuje tu dokument III Konferencji Plenarnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla z 1979 r.

¹¹ Por. A. Wolanin, *Linee attuali della «Theologia missionis»*, w: *Cristo Chiesa Missione*, Roma: Urbaniana University Press 1992, s. 44.

Warunkiem jednak dania siebie jako daru jest spotkanie z Bogiem.¹² Musi więc ciągle powracać do źródła świętości, którym jest Bóg.

Dlatego jakakolwiek forma „szukania siebie” w kontekście życia misjonarza czy wspólnoty chrześcijańskiej jest zaprzeczeniem złożenia daru z siebie. To implikuje odchodzenie z drogi świętości, a przez to osłabia lub ogranicza misyjną działalność.

3. Nowa ewangelizacja a misje *ad gentes*

Podstawowe znaczenie nowej ewangelizacji, którym posługuje się encyklika, konkretyzuje się w pójściu z Ewangelią do tych społeczności, grup i jednostek, które odrzuciły wartości ewangeliczne, a jeśli coś z tych wartości zostało, to tylko postać nie spełnionych pragnień, wiązanych z nimi ludzkich nadziei lub postawa niechęci i wrogości względem tych wartości.¹³

Takie ujęcie nowej ewangelizacji staje się dla Kościoła okazją do rewizji duszpasterstwa, które winno coraz bardziej nabierać wymiaru misyjnego.¹⁴ Encyklika zdaje się wskazywać na potrzebę rewizji duszpasterstwa. Jan Paweł II przestrzega przed zaniedbaniem żyjących bez Ewangelii w wielkich miastach, jako uprzywilejowanych miejsc nawiązujących do specyfiki misji *ad gentes*.¹⁵ Duszpasterstwo więc winno coraz bardziej zmieniać statykę czekania na słuchaczy w misyjną dynamikę pójścia do nich z Ewangelią. Chodziłoby tu o nadanie pracy duszpasterskiej wymiaru misyjnego (wyjście z Ewangelią do jej bezpośrednich odbiorców), który nie ma nic wspólnego z czekaniem czy ograniczeniem możliwości kontaktu z duszpasterzem czy działalnością przez niego kierowaną.

To jednak, na co zwraca uwagę encyklika w perspektywie nowej ewangelizacji, skupia się na misyjności *ad extra*. Jan Paweł II formułuje stwierdzenie o kapitalnym ładunku teologicznym. Określa ono konieczną relację, jaka zachodzi między nową ewangelizacją a misją Kościoła *ad gentes*. Zawarta w nim teologia komunii i daru wyznacza jasną drogę Kościołowi, który w żadnym wypadku nie może zrezygnować z funkcji głoszenia Ewangelii aż po krańce ziemi, z drugiej zaś strony winien ciągle pogłębiać swoje przyłgnięcie do Chrystusa. Jan Paweł II stwierdza więc: „„Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana». Nowa ewangelizacja ludów chrześcijańskich znajdzie natchnienie i oparcie w oddaniu się działalności misyjnej” (2; por. 34).

Otwarcie się na posłannictwo misyjne Kościoła jawi się jako sposób ożywienia i umocnienia wiary wśród chrześcijan oraz wzbudzenia jej (nierzadko na nowo) wśród potencjalnych obrońców nowej ewangelizacji.

¹² Por. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 9.

¹³ Por. S. Nagy, *Aktualność, specyfika i teologiczne podstawy nowej ewangelizacji*, w: *II Kongres Misyjny. Przygotowanie*, Warszawa: Papieskie Dzieła Misyjne 1992, s. 33.

¹⁴ Por. *Deklaracja Synodu Biskupów Zgromadzenia Specjalnego dla Europy*, 5.

¹⁵ Mówi również o innych „areopagach” dzisiejszego świata, którymi są: świat środków przekazu, zaangażowanie na rzecz pokoju i promocji człowieka, cały obszar kultury i dialogu (por. RMis 37).

Choć encyklika zauważa trudność określenia subtelnych granic między nową ewangelizacją a misją *ad gentes*, to z całym autorytetem stwierdza brak tożsamości między tymi dwoma pojęciami. Papież nigdy nie sugeruje jakoby tych terminów można było używać zamiennie. Nigdy też nie zachęca do odłożenia misji *ad gentes* i skoncentrowania się na nowej ewangelizacji swoich środowisk. Nie autoryzuje więc rozpowszechniania nieuzasadnionego teologicznie stwierdzenia: misje mamy u siebie.¹⁶ Nigdy nie sugeruje, aby kosztem obowiązku pójścia do pogan, skoncentrować się na ewangelizacji Europy Wschodniej. Co więcej, uczy zupełnie czego innego. Krytyczny komentarz, jaki kieruje pod adresem kościołów pragnących skupić cały swój wysiłek na nowej ewangelizacji, jest tego wyraźnym dowodem. Doktryna, która wyklucza hojne dawanie z tego, co się posiada, nie ma nic wspólnego z teologią misji. Antidotum na problemy przeżywane przez wspólnotę konkretnego Kościoła jest właśnie otwarcie w duchu komunii i daru (por. 85).

Jeśli więc Kościół schyłku XX w. ma podjąć dzieło nowej ewangelizacji, musi je budować na silnych zasadach eklezjologicznych. Jej bowiem powodzenie zależne jest od zaangażowania wspólnot w misję *ad gentes*. Nauka ta znajduje uzasadnienie w teologicznym określeniu celu i funkcji misji. Zaangażowanie misyjne

nastawione jest przede wszystkim na cel wewnętrzny: odnowę wiary i życia chrześcijańskiego. Misje bowiem odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie. „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana.” (2)

Relacja, jaka więc zachodzi między nową ewangelizacją a misją *ad gentes*, jest relacją zależności, a nie preferencji. Im bardziej wspólnota chrześcijańska staje się misyjną *ad extra*, tym bardziej umacnia swoje przyłgnięcie do Chrystusa i żyje coraz autentyczniejszą wiarą. Otwarcie misyjne *ad gentes* nie jest zagrożeniem dla tożsamości wspólnoty, ale stwarza szansę dla jej wzrostu w wierze, jak i dla każdego, kto ją tworzy.¹⁷

Wyrazem wiary umacnianej ciągle przez jej przekazywanie jest również budzenie wśród chrześcijan żyjących w dostatku (choć w coraz bardziej zdechrystianizowanym społeczeństwie) potrzeby otwarcia się na żyjących w ubóstwie. Proces umacniania wiary i jej przekazywania odbywa się w obydwu kierunkach i charakteryzuje się obustronną zależnością. Zaangażowanie w misję *ad gentes* wyzwala taką wiarę, która, stając się jeszcze żywszą, jest na nowo darem wyrażonym w konkretnym zatroskaniu na rzecz promocji człowieka. Czytamy

¹⁶ Jan Paweł II przypomina w *Redemptoris missio*, że takie myślenie nie jest chrześcijańskie i nazywa je pokusą, którą trzeba przewyciężyć. Właśnie ze względu na swoje problemy, kościoły lokalne potrzebują otwarcia na Kościół powszechny. Dokona się to, gdy będą jak prawdziwi chrześcijanie „bardziej słuchać Boga niż ludzi”; por. RMis 85.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Niedzielę Misyjną '95*, 3. Papież, by nie pozostać na płaszczyźnie teologicznych rozważań, posługuje się obrazem z historii Kościoła. Przypomina, że rozmachowi misyjnemu w dziejach ewangelizacji ludów, towarzyszyła zawsze żywotność wiary członków Kościoła. Drugą jednak częścią prawdy o wzajemnej relacji misyjności *ad extra* do poziomu życia chrześcijańskiego opartego na wierze, jest fakt, że zahamowania w misyjnej działalności były wyrazem kryzysu wiary w Kościele (por. 2).

w encyklice: „Nowa ewangelizacja powinna między innymi budzić wśród bogatych świadomość, że nadszedł czas, by stać się naprawdę braćmi ubogich” (59).

Nie ma więc motywu, dla którego wspólnota chrześcijańska Kościoła partykularnego mogłaby odsunąć obowiązek troski o misję *ad gentes*. W zdecydowany sposób potrzebę otwarcia się każdego Kościoła partykularnego wyraża Jan Paweł II w orędziu na Niedzielę Misyjną '92:

Wszystkie kościoły lokalne – od najmłodszych po najstarsze, od tych, które cieszą się wolnością, po te, które cierpią prześladowania, od zasobnych w dobra materialne po żyjące w niedostatku – uświadamiają sobie, że powinny poszerzyć własny widnokrąg i przyjąć współodpowiedzialność za misję „ad gentes” (2).

Nowa ewangelizacja nie oznacza więc koncentracji wysiłku Kościoła na tych, co odeszli od Ewangelii, stawiając przy tym znak równości między „spoganiały” i „pogański”. Dla Kościoła „nowa ewangelizacja” oznacza wejście na nowo w jego misyjny dynamizm, którego realizację daje się odczuć w komunii, jaka istnieje między wspólnotami chrześcijańskimi.¹⁸

II. PODSTAWY TEOLOGICZNE MISJI *AD GENTES*

Potwierdzenie aktualności działalności misyjnej Kościoła wśród pogan, nie ogranicza się tylko do wyzwania skierowanego do Kościoła czy ukazania potrzeby misyjnego zaangażowania całego Kościoła. Jan Paweł II w encyklice podaje solidną bazę teologiczną misji *ad gentes*. Staje się ona równocześnie punktem odniesienia dla animacji misyjnej, której nie sposób oddzielić od samej misji.¹⁹

1. Fundament chrystologiczny

a. *Principium singularitatis*

Podstawowym fundamentem misyjnego posłania Kościoła jest Jezus Chrystus jako jedyny pośrednik zbawienia, jakie ludzie otrzymują od Boga. Jan Paweł II uzasadniając chrystologicznie obowiązek Kościoła pójścia do pogan tworzy *principium singularitatis*. Ta *jedyność* czy *wyjątkowość* bycia podmiotem historii między miliardami innych podmiotów wyraża się przede wszystkim w fakcie, że choć jest on ograniczony ramami historii, stanowi jednocześnie jej centrum i ośrodek wszechświata.²⁰ Chodzi tu jednak o jedyność ontologiczną a nie epistologiczną, ponieważ nie wystarczy uznać tajemnicy Chrystusa jako tej, która inspiruje autentyczne życie religijne. Trzeba wyznać, że według planu Bożego tajemnica ta stanowi jedyne źródło zbawienia.²¹

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 35.

¹⁹ Por. L. Odorico, *L'animation missionnaire selon l'Encyclique „Redemptoris missio”* Omnis Terra 9 (1994) nr 300 s. 83-85.

²⁰ Por. A. Pompei, *I lineamenti cristologici*, w: *Cristo Redentore dell'uomo – centro del cosmo e della storia*, Milano: Massimo 1980, s. 112.

²¹ Por. J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris: Desclée 1989, s. 248.

Encyklika, ukazując Chrystusa jako jedynego Zbawcę-Pośrednika²² i mówiąc o tym, że „nie ma w żadnym innym zbawienia”, przytacza tekst *Listu do Tymoteusza* (1 Tm 2,5-6) oraz fragment z *Dziejów Apostolskich* (4,12), w którym Piotr, opatrując komentarem uzdrowienie człowieka chromego (5), widzi w tym uzdrowieniu moc Chrystusa zmartwychwstałego. Konkluzja Piotra przekracza pojedynczy i konkretny skutek wydarzenia. Wskazuje ona na Chrystusa jako na jedynego Zbawcę. Jest On również Zbawcą uniwersalnym, Jego zbawienie przyniesione jest wszystkim ludziom, na co również wskazują wyżej przytoczone teksty. Tajemnica odkupienia dokonana przez Chrystusa dotyka wszystkich ludzi, gdyż przez nią dokonało się zjednoczenie osobowe Chrystusa z każdym człowiekiem.²³

Jan Paweł II podkreśla zatem jedyność i uniwersalność osoby Chrystusa, a zarazem zdecydowanie odrzuca pluralizm zbawczy, który – proponowany przez niektórych teologów – relatywizuje Jego rolę.²⁴

Teologiczna treść komentarza danego przez Piotra, który wskazuje na jedyność i uniwersalność Chrystusa jako Zbawiciela, ma swoje źródło nie tylko w konkretnym fakcie uzdrowienia, ale w całym nauczaniu Chrystusa. W zestawie słów i czynów Chrystusa Piotr odczytywał wszystkie wydarzenia, jakie miały miejsce na początku historii Kościoła, której był uczestnikiem.

Zaprzeczenie jedyności, uniwersalności, a także absolutności zbawienia w Jezusie Chrystusie stoi w jawnym kontraście z nowotestamentalną prawdą o Nim objawioną. Potwierdzają to numery 5 i 6 encykliki, powołując się na wiele tekstów ewangelicznych.

Principium singularitatis czyli jedyności zbawienia w Chrystusie nie wyklucza jednak pozytywnego wkładu encykliki na polu dążenia do Boga ludzi, którzy nie są świadomi tego pośrednictwa. Encyklika mówi o możliwości pośrednictw innego rodzaju i porządku. Te stwierdzenia sygnalizują już otwartą perspektywę dialogu międzyreligijnego, o którym – jako elemencie misji *ad gentes* traktuje encyklika (por. 10 i 55). Stwierdza ona jednak stanowczo, że owe pośrednictwa „cierpią znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa i nie można ich pojmować jako równoległe lub uzupełniające się” (5).

Fundament chrystologiczny misji *ad gentes* jest również podstawą misyjności Kościoła, która realizuje się w trzech ewangelizacyjnych sytuacjach: misji *ad gentes*, duszpasterstwie i nowej ewangelizacji (por. 34). Jan Paweł II mówi o samoobjawieniu się Boga. Chcąc podkreślić tożsamość Słowa i Bóstwa, nie tyle mówi o Chrystusie jako objawiającym Boga Ojca, ile o samoobjawieniu się Boga. Bóg,

Tę jedyność pośrednictwa Chrystusa eksponuje chrystologia ekskluzywna i inkluzywna (zgodna z nauczaniem Magisterium Kościoła), kwestionuje ją natomiast chrystologia normatywna i nie-normatywna. Por. L. O d o r i c o, *Evangélisation et dialogue interreligieux*, Omnis Terra 11 (1996) nr 320 s. 57-58.

²³ Por. J a n P a w e ł I I, *Redemptor hominis*, 13.

²⁴ Chrystus nie byłby już jedyną drogą zbawienia, ale znakiem objawienia i zbawienia, które pochodzi od Boga. Por. P K n i t t e r, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Orbis Books Maryknoll 1985; cyt. za: G a l o t, *Cristo unico Salvatore e salvezza universale*, w: *Cristo Chiesa Missione*, s. 52.

który ze swej natury jest niepojęty, staje się człowiekiem po to, by w sposób najpełniejszy objawić ludziom, że jest Miłością. Ta historyczna forma objawienia się Boga wpisała się na stałe w życie Kościoła i uczyniła zeń wspólnotę misyjną ze swej natury: „to ostateczne samoobjawienie się Boga jest podstawowym motywem, dla którego Kościół «jest misyjny ze swej natury»” (5). Misyjna natura Kościoła wyjaśniana jest więc nie tylko w perspektywie trynitarniej, ale chrystologicznej, w kontekście mówienia o jedyności i powszechności zbawienia przyniesionego przez Chrystusa.

Teza chrystologiczna encykliki konkretyzuje się również na nierozdzielnej jedności Słowa i Jezusa Chrystusa. Jest czymś obcym dla wiary chrześcijańskiej odłączyć *Jezusa historii* od *Chrystusa wiary*. *Principium* jedyności i uniwersalności w odniesieniu do Chrystusa poszerza się tu jeszcze o zasadę jedności (zob. 6). Chrystus, w którym mieszka cała pełnia bóstwa, jest Jezusem z Nazaretu, który przyjął ludzkie ciało. Ta jedność Chrystusa wraz z jednością i uniwersalnością Jego misji jest teologiczną podstawą, która służy Kościołowi dla obowiązku przedłużania misji Zbawiciela.

Encyklika podaje również fundament chrystologiczny misyjności Kościoła w odniesieniu do rzeczywistości Królestwa Bożego. Jezus Chrystus nie działa tylko w funkcji proroka przekazującego słowo Boga. Nie ogłasza On tylko Królestwa Bożego, które powinno nadejść, ale w swojej osobie łączy dwa oświadczenia, które metodologicznie różnią się między sobą, choć ontologicznie się uzupełniają. Z jednej strony osoba Jezusa Chrystusa jest autoproklamacją Królestwa. Przez Niego nie tylko zostaje ogłoszona Dobra Nowina, ale jest nią On sam. Tak więc „zachodzi w Nim tożsamość pomiędzy posłaniem i posłanym, pomiędzy tym, co mówi, co czyni i czym jest” (13). Z drugiej strony Królestwo, o którym mówi Chrystus, nie jest tylko przedmiotem przyszłej nadziei czy idea, ale jest obecne w Jego osobie. „Królestwo Boże nie jest koncepcją, doktryną, programem, które można dowolnie opracowywać, ale jest przede wszystkim «osobą», która ma oblicze i imię Jezusa z Nazaretu, będącego obrazem Boga niewidzialnego” (18).

Kiedy chcemy wskazać na relację, jaka istnieje między Królestwem a misją musimy odnieść się do Chrystusa. Misja Kościoła nie jest tylko odpowiedzią na popaschalny nakaz pójścia na cały świat, ale jest kontynuacją historycznej misji Chrystusa. Ta misja obejmuje ludzkość poprzez wieki i streszcza się w wyzwoleniu ze wszelkiego zła, a szczególnie z grzechu. Te zaś wartości są znamionami i wymogami Królestwa (por. 14).

Między Królestwem a misją zachodzi więc relacja celowości. Kiedy myślimy o Królestwie jako celu misji, mamy na myśli Królestwo, które realizuje się już w permanentnym zbawczym działaniu Boga w świecie, we wspólnocie, gdzie człowiek znajduje wyzwolenie oraz zrealizuje się w pełni w przyszłości, którą jest doskonałe Królestwo Ojca, Syna i Ducha Świętego.²⁵

²⁵ Por. M. Amalados, *Le Royaume, but de la mission*, Spiritus 140 (1995) s. 298-299.

b. Misje sprawą wiary

Na początku chrystologicznej argumentacji w encyklice Jan Paweł II motywuje misyjne zaangażowanie Kościoła postawą wiary. „Tylko w wierze misje znajdują zrozumienie i oparcie” (4). Zarówno bezpośrednia działalność misyjna, jak i sama współpraca całego Kościoła znajduje swe zakorzenienie w wierze, że tylko Chrystus staje się odpowiedzią na dręczące pytania ludzkości. W Nim bowiem na nowo zostaje potwierdzona godność człowieka, wartość jego człowieczeństwa i ostateczne przeznaczenie.²⁶ W ludzkiej naturze Chrystusa każdy człowiek zostaje wyniesiony do najwyższej godności, której nie może się pozbawić nawet przez grzech.²⁷

Partycypacja w misji powszechnej *ad extra* opiera się na osobistym zjednoczeniu z Chrystusem. Znamienne jest, że brak odpowiedniego zaangażowania w misje *ad gentes* nie jest dla Jana Pawła II okazją do uświadomienia członkom Kościoła srogiego sądu Bożego, jaki ich za to czeka, ale jest wyzwaniem do refleksji nad wiarą w Jezusa Chrystusa i nad stopniem zjednoczenia z Nim.²⁸ Rozszerzenie granic swej miłości ze względu na Chrystusa aż do misji *ad gentes* jest „oznaką dojrzałości wiary” (77). Otwarcie się na misje jest uzależnione od dojrzałości w wierze, która im dojrzała jeszcze bardziej dąży do ciągłego pogłębiania i tutaj znajduje źródło swojego uniwersalizmu.²⁹ Właśnie do takiej wiary, która ma nie tylko świadomość kościelnej komunii, ale tę komunie tworzy, powołany jest chrześcijanin. Wiara w Kościół misyjny – to znaczy taki, który nie tylko jest ewangelizowany, ale gotów jest nieść Ewangelię narodom – jest najcenniejszym skarbem, który posiada wspólnota Kościoła i każdy pojedynczy chrześcijanin (por. 49).

Podstawą misyjnego zaangażowania jest wiara w Chrystusa, który objawia nam miłość Ojca. Nie tyle więc nasza miłość do Chrystusa wyznacza nam drogę otwarcia misyjnego, ale wiara w to, że Chrystus nas ukochał. Papież jakby się powstrzymywał przed mierzeniem wartości misyjnego oddania jednostki jej miłością do Chrystusa. Miłość ta może bowiem być pojęta zbyt afektywnie i wyrażać stany uczuć ludzkiego serca. Tymczasem chodzi tu o otwarcie ludzkiego serca i umysłu. Proces nawrócenia zmierza do zmiany sposobu myślenia a nie do zmiany sposobu reagowania na sytuacje wywołujące litość i współczucie. Człowiek nawrócony to ten, który umacnia swe największe dobro, jakim jest wiara, przez chęć rozszerzenia granic swojej miłości.

Potrzeba radykalnego nawrócenia mentalności, by stać się misjonarzem, a dotyczy to zarówno osób, jak i wspólnot. Pan wzywa nas zawsze do wyjścia z samych siebie, do dzielenia się dobrami, jakie posiadamy, poczynszy od dobra najcenniejszego, jakim jest wiara. W świetle tego

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 4.

²⁸ Por. A. Kmiecik, *Posyłam Was. Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi*, Warszawa: Missio-Polonia 1995, s. 73.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Oreędzie na Niedzielę Misyjną '91*, 1.

imperatywu misyjnego winno się oceniać wartości instytucji, ruchów, parafii i dzieł apostołskich Kościoła (49).

Dlatego Jan Paweł II naucza, że zanim zaczniemy naprawdę kochać, musimy dać odpowiedź wiary i uwierzyć w miłość Chrystusa ku wszystkim ludziom oraz w jej znaczenie dla tych, którzy żyją w mrokach pogaństwa. Stąd stwierdzenie o kapitalnym znaczeniu, że „misje są dokładnym wskaźnikiem naszej wiary w Chrystusa i w Jego miłość ku nam” (11). Encyklika więc podaje prosty sposób oceny wiary jednostki, wspólnoty czy grupy chrześcijan, który jest jednocześnie sposobem postępowania w wierze. Drogi nawrócenia w duchu wiary nie można oddzielać od misyjności.

Chrystologiczna perspektywa wiary wskazuje jasno, że ostatecznym motywem zaangażowania w misję *ad gentes* jest świętość Ludu Bożego wynikająca ze zjednoczenia z jego Oblubieńcem – Jezusem Chrystusem. Tylko Kościół odznaczający się świętością życia potrafi wiernie odpowiedzieć na Chrystusowe posłanie na cały świat. Tylko Kościół, który realizuje jak najdoskonalej swe powołanie do świętości może zrozumieć, że ta świętość z woli Chrystusa ma się stać udziałem wszystkich.

Można więc jasno zauważyć, że chrystologiczny argument misyjnego posłannictwa Kościoła nie ogranicza się do formalnego nakazu jego Założyciela, ale zasada się również na „radikalnej nowości życia” (7), którą zaszczerpił Chrystus w grono swoich uczniów. Życie Boże w nas nie jest naszą własnością, ale darem danym i zadany przez Boga w Chrystusie. W tym miejscu weryfikuje się autentyczność wiary chrześcijanina, której probierzem jest otwarcie granic serca i umysłu aż po krańce ziemi.³⁰

2. Teologia Królestwa

Chociaż encyklika ma przede wszystkim wymowę pastoralną, nie jest ona zwykłym apelem, który wzywa do zaangażowania misyjnego, ale również wyłożeniem podstaw misyjności oraz krytycznym spojrzeniem na niektóre błędne opinie jej dotyczące.

Argumentacja teologiczna encykliki jest rozwinięta w perspektywie nauki o Królestwie Bożym.³¹ Królestwo Boże wypełnia się przez wiarę i przyjęcie „tajemnicy Ojca i Jego miłości, ukazanej i darowanej w Jezusie za pośrednictwem Ducha” (12). Teologia Królestwa nosi więc w sobie wymiar trynitarny. To, czym jest Kościół i co go tworzy, pochodzi z posłania Syna i Ducha Świętego, posłania biorącego początek w Ojcu jako źródle miłości, posłania ciągle w Ojcu zakotwiczonego. Trójca Święta nie jest jednak tylko punktem wyjścia dla misyjnego

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Niedzielę Misyjną '91*

³¹ Dla misjologii pogłębiony temat Królestwa znajduje swoją podstawę zarówno w koncepcji Kościoła misyjnego, jak i w jego konkretnych inicjatywach. Jak zauważa E. Nunnenmacher, ważność tematu w świecie misyjnym o Królestwie podkreślona jest również przez protestantów. Dowodem tego była konferencja misyjna w Melbourne w 1980 r., której temat brzmiał *Your Kingdom Come*. Zob. *Il Regno di Dio e la missione della Chiesa (RMs 12-20)*, w: *Christo Chiesa Missione*, s. 68.

posłania Kościoła. Jest bowiem zarówno początkiem, jak i modelem i celem misji Kościoła. Kościół wzoruje się na misji Chrystusa, która jest wychodzeniem od Ojca i jednocześnie pozostawaniem u Niego. Celem misji Kościoła jest osiągnięcie Królestwa, czyli udział w tej miłości, jakiej wzór daje nam Trójca Święta.

Spróbujmy więc skoncentrować się na tych elementach i wymiarach nauki o Królestwie Bożym, które noszą w sobie treści misyjne. Akcent chrystologiczny, w którym temat Królestwa został zaznaczony w związku z uzasadnieniem natury misyjnej Kościoła, został zaznaczony powyżej. Obecnie interesować nas będzie problem, o ile nauka o Królestwie Bożym stanowi źródło inspiracji dla jego misyjnej działalności.

Dzisiejsza działalność misyjna Kościoła napotyka na coraz większy problem inkulturacji Ewangelii, ponieważ wzrasta zjawisko pluralizmu kulturowego. Proces urbanizacji i migracji sprawia, że wielkie skupiska ludzi coraz bardziej przestają być homogenne. Idea Królestwa Bożego ze swoimi wartościami ewangelicznymi powoduje spotkanie z różnymi systemami wartości.

Istnieją również sytuacje socjalne ludzi, które stoją w jasnej sprzeczności z tym, na co wskazują cechy charakterystyczne Królestwa: niesprawiedliwość, nędza, brak pokoju i wolności.

Działalność misyjna Kościoła, który nie może pozostać obojętny na problemy inkulturacji i promocji ludzkiej, znajduje swoją podstawę w teologii Królestwa, która staje się teologią wyzwolenia.

Królestwo stanowi cel misyjnej działalności Kościoła, jednakże nie może być ono rozumiane inaczej niż zgodnie z *sensus Ecclesiae* (por. 17). Musi mieć ono na uwadze integralnego człowieka, a antropologia, która stoi na bazie teologii Królestwa, nie może ograniczać się do jakiejś strategii.³² Zadaniem Kościoła jest prowadzenie ludzi do Królestwa Bożego, które już jest, ale też nadchodzi. Stąd „Kościół pragnie dobra człowieka we wszystkich jego wymiarach, najpierw jako obywatela «miasta Bożego», a następnie jako obywatela «miasta ziemskiego»”³³

Encyklika *Redemptoris missio* nawiązując do celu działalności misyjnej Kościoła opiera się na soborowym dekreście misyjnym, który wskazuje na głoszenie Ewangelii i *plantatio Ecclesiae*. Jan Paweł II jakby dopełnia to stwierdzenia. Oprócz dwóch wspomnianych zadań, jakie Kościół wyznacza sobie w pełnieniu misji *ad gentes*, pojawia się trzecie: „szerzenie wartości Królestwa” (por. 34). Jest tu wyraźnie podkreślone, że Kościół nie identyfikuje się z Królestwem, nie jest źródłem ani pełnią misji, ale świadkiem, który w niej uczestniczy, uprzywilejowanym instrumentem i pośrednikiem. Pojęcie Królestwa nie jest więc oddzielone od ewangelizacji; jego głoszenie jest jej przedmiotem. Dlatego Papież przypomina w encyklice służebną rolę Kościoła względem Królestwa: jest on w służbie Królestwa (por. 20). Ma zatem za zadanie głosić Ewangelię Królestwa i wzywać

³² Por. P a w e ł V I, *Ewangelii nuntiandi*, 32-33.

³³ *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Kongregacja Nauki Wiary, Watykan 1986, s. 63.

do nawrócenia, zakładać nowe wspólnoty chrześcijańskie i szerzyć te wartości, które są wyrazem ducha Ewangelii.

3. Podstawy pneumatologiczne

Choć encyklika poświęca specjalnie Osobie i dziełu Ducha Świętego cały trzeci rozdział, to o Jego obecności i zadaniu mowa jest w niej całej.³⁴ Misja *ad gentes* znajduje od początku swój fundament w Duchu Świętym, który jest „nadrzędnym podmiotem całej misji kościelnej” (21). To On pobudza świadomość i działalność misyjną. Nie jest to działalność „z daleka” i prowadzona w sposób ogólny. Kierowanie misją Kościoła przez Ducha Świętego jest bezpośrednie i konkretne: „To Duch pobudza, by iść coraz dalej, nie tylko w sensie geograficznym, ale przekraczając bariery etniczne i religijne z misją prawdziwie powszechną” (26).

Ponieważ Kościół jest ze swej natury wspólnotą znajdującą się w drodze, potrzebuje ciągłej obecności Ducha Świętego, który kieruje ku prawdzie, pomagając odczytywać znaki czasu i interpretować je w świetle Ewangelii. Dyskretna rola Ducha Świętego nie wyraża się w dostarczaniu konkretnych planów Kościołowi dla spełniania jego misji. Duch Święty wskazuje Kościołowi znaki, które interpretowane w odniesieniu do ewangelicznego posłania orientują misję współczesnego Kościoła ku prawdziwej uniwersalności.³⁵ Czyniąc refleksję nad tymi znakami, Kościół z jednej strony odkrywa działanie Boże, a z drugiej towarzyszy Duchowi Świętemu w Jego misyjnym działaniu.

Nowością encykliki jest to, że podkreśla w sposób zdecydowany obecność i działanie Ducha Świętego w każdym czasie i każdym miejscu (por. 28). Jan Paweł II uczy o działalności Ducha Świętego przed działalnością Jezusa a także poza widzialnymi granicami Kościoła. Chociaż ta nauka nie jest czymś zdecydowanie nowym w stosunku do nauki soborowej i późniejszych dokumentów, to w encyklice jawi się jako nowa przez swą siłę, żywotność i całość ujęcia.³⁶

Pneumatologiczny wymiar dokumentu podkreśla, że w centrum „bycia Kościołem” znajduje się działanie Ducha Świętego. Weryfikuje się ono w naśladowaniu Chrystusa i w sposobie bycia wspólnotą Jego uczniów. Dlatego misja Ducha Świętego nie zastępuje misji Chrystusa (por. 29, 36), ale jest cała ukierunkowana na Niego i na Jego tajemnicę. Nie jest ona też czymś alternatywnym w stosunku do misji Chrystusa. Obie te misje są ściśle ze sobą złączone od samego początku – w tajemnicy wcielenia, życia i tajemnicy paschalnej Chrystusa.³⁷

³⁴ T Federici zauważa, że w całej encyklice znajduje się 98 wyraźnych cytatów nawiązujących do dzieła i osoby Ducha Świętego. Zob. *Lo Spirito Santo protagonista della missione*, w: *Cristo Chiesa Missione*, s. 110-118.

³⁵ Por. J.H. Kroeger, *Message de l'Esprit pour la mission*, *Omnis Terra* 11 (1996) nr 319 s. 18.

³⁶ Por. D. Colombo, *Fondamenti teologici e identità della «missio ad gentes» nella «Redemptoris missio»*, *Euntes Docete* (1991) nr 2 s. 210-211.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *The Church is Missionary by Nature*, 6, *Omnis Terra* 6 (1991) nr 218 s. 218 (przemówienie w Uniwersytecie Urbanianum w Rzymie 11 IV 1991 r.).

Ponieważ Duch jest darem Chrystusa nie może do Niego nie dążyć. Jego dzieło aktualizuje się przez przypominanie nauki Chrystusa aż do końca czasu. Z drugiej strony działanie Ducha Świętego nie jest oddzielone od tego, którego dokonuje Kościół. Kościół nigdy nie wypełnia swej misji w próżni. Duch Święty przygotowuje obszar działania. Do człowieka należy zrozumieć i rozróżnić, pamiętając, że

jest to ten sam Duch, który działa zarówno wtedy, gdy daje życie Kościołowi i pobudza go do głoszenia Chrystusa, jak i wówczas, gdy rozsiewa i rozwija swe dary we wszystkich ludziach i narodach, prowadząc Kościół do odkrywania ich, rozwijania i przyjmowania poprzez dialog (30).

Rozum ludzki rozróżnia misję Jezusa, Apostołów, Kościoła, misjonarzy. W rzeczywistości jest to jedna i jedyna misja, którą kieruje Duch Święty. To On napełnia do końca człowieczeństwo Chrystusa, to On sprawia, że Apostołowie przepowiadają Ewangelię według posłania i Jego mocy. Jest On również obecny w misji Kościoła przez wieki.

Kiedy encyklika stwierdza, że Duch Święty jest głównym Sprawcą misji, precyzuje, że Jego dzieło jest w szczególny sposób obecne w misji *ad gentes*. To nie Kościół ani jego misjonarze są głównymi podmiotami misji, ale Chrystus i Jego Duch (por. 36).

Nie zaprzeczając faktu, że Kościół jest szczególnym miejscem, gdzie Duch Święty jest obecny, trzeba za encykliką uwypuklić prawdę, że tenże Duch „tchnie tam, gdzie chce” i przez to mówimy o uniwersalności Jego działania w czasie i przestrzeni. Encyklika przypomina tę prawdę (por. 28): „nasiona Słowa” obecne w sercu każdego człowieka, są dziełem Ducha Świętego; ludzkie wysiłki i inicjatywy religijne skierowane ku dobru, prawdzie i Bogu są przejawem Jego działania; każda osoba otrzymuje Jego dary, którymi są światło i siły, by odpowiedzieć na swoje powołanie; On sprawia, że człowiek w sposób Bogu jedynie wiadomy może dojść do uczestnictwa w paschalnej tajemnicy; cała historia narodów, kultur i religii oraz jednostek znajduje swój początek w obecności i działaniu Ducha Świętego, który przygotowuje do przyjęcia orędzia Ewangelii.

Podobnie działanie Ducha urzeczywistnia się w podmiotach misji pojętej *lato sensu*. Obecność Parakleta w niechrześcijanach sprawia, że w misjonarzu wyzwała się ufność i przekonanie, iż w poszczególnych ludziach i narodach istnieje oczekiwanie na prawdę o Bogu (por. 45). Ta sama obecność w braciach wyznających inną religię sprawia, że pierwsza ewangelizacja nie pozostaje na poziomie percepcji rozumowej, ale przenika serca ludzkie (por. 46). Również wysiłek dialogu prowadzi do nawrócenia wewnętrznego, u którego początku stoi Duch Święty (por. 56).

Wolność ludzka jednak sprawia, że człowiek może dać się prowadzić Duchowi albo nie. Nigdy jednak nie możemy mówić o Jego nieobecności. Działanie Ducha choć transcendentne, jest zawsze związane z działaniem człowieka. Zło może przynosić pozorne rezultaty. Zarówno całe systemy, jak i jednostki mogą sprawiać pozorną nieobecność Ducha, która w rzeczywistości jest tylko „przytłumieniem”

Jego mocy.³⁸ Działanie Ducha zaznacza się jednak nie tylko w wydarzeniach niosących pokój i szczęście. Również w bolesnych momentach kryzysu i prześladowań jest ona zauważalna i często nie tylko nic nie zdoła jej „przytłumić”, ale daje ona moc przetrwania. Takie świadectwa składają chrześcijanie, przeciwko którym jako mniejszości wymierzone są akty nienawiści i terroru.³⁹

4. Podstawy eklezjologiczne

Nauczanie encykliki w aspekcie eklezjologicznym jest ścisłą kontynuacją II Soboru Watykańskiego. Jan Paweł II nawiązuje do tematu misyjności Kościoła w potrójnym aspekcie: pochodzenie Kościoła, jego misyjna natura i powszechna odpowiedzialność Kościoła za misje *ad gentes*. Osobną kwestią jest konieczność Kościoła do zbawienia.

Boskie pochodzenie Kościoła nie ogranicza się tylko do faktu przedłużania misji Chrystusa w mocy Ducha Świętego, ale jest owocem posłania, jakie dokonuje się w Trójcy Świętej. Kościół przedstawiony jest jako ten, o którym nawet nie można by było pomyśleć, bez odniesienia jego rzeczywistości do misji. Oczywiście, taka eklezjologia ma ścisły związek z chrystologią encykliki, której zarys przedstawiliśmy wcześniej.

Odpowiedzialność za misje, do której nawołuje Papież, przekracza wszelki ekskluzywizm i wskazuje na wszystkich członków Kościoła (por. 61-76). Odpowiedzialność ta wypływa z daru, jaki jest udziałem całego Kościoła. Encyklika stwierdza, że Kościół „jest pierwszy, który korzysta z dóbr zbawienia”, ponieważ „Chrystus nabył go swoją krwią” (9). Przez ten fakt uczynił go „swym współpracownikiem w dziele powszechnego zbawienia” (9). Dlatego rolą Kościoła jest otrzymywać i dawać. Te dwie funkcje związane są jednak ściśle z rzeczywistym fundamentem misji *ad gentes*: Chrystusem, Królestwem i Duchem Świętym.

W relacji do Chrystusa, jedyne Zbawiciela, Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia chcianym przez Chrystusa. Encyklika reaguje na ograniczanie roli Kościoła do zwykłego znaku, pozbawiającego go roli narzędzia zbawienia wobec ludzkości. W relacji do Królestwa Kościół jest ziarnem, początkiem i antycypacją tajemnicy, a jednocześnie ma służyć, by człowiek to Królestwo mógł definitywnie osiągnąć. Duch Święty daje zaś Kościołowi impuls życia, rozwoju i misyjnego zadania. Jan Paweł II zwraca uwagę, by działania Ducha w świecie nie oddzielać od Jego ożywczego powiewu wewnątrz mistycznego Ciała Chrystusa (por. 29).

III. TREŚĆ MISJI *AD GENTES*

Problem treści, jaką ma się charakteryzować pojęcie misji, jest dość często dyskutowany w teologii, zwłaszcza w teologii misji, a także w różnych środowiskach kościelnych.

³⁸ Por. C. R o u c o u, *Traces de l'Esprit*, Spiritus 141 (1995) s. 394-395.

³⁹ Zob. P. C l a v e r i e, *L'Esprit Saint au delà des frontières*, Spiritus 141 (1995) s. 401-406.

1. Ocena krytyczna

W ostatnich dziesiątkach lat obserwujemy powstanie różnych prądów i tendencji teologicznych, które wpłynęły na misyjną *praxis* i doprowadziły do przejawów kryzysu misyjnego. Encyklika wymienia i komentuje te błędne tendencje.

A. Pierwszą moglibyśmy nazwać chrystologią bez eklezjologii, w perspektywie której starożytna formuła *extra Ecclesiam nulla salus* powtarzana przez wieki w Kościele traci swój sens. Według niej, nawrócenie i przyłgnięcie do Chrystusa, które jest wynikiem przepowiadania Ewangelii, nie jest integralnie związane z przyjęciem sakramentu chrztu, a co za tym idzie, z wejściem do Kościoła (por. 47). Stoi to w jawnej sprzeczności z nauką II Soboru Watykańskiego, który przedstawia Kościół jako powszechny sakrament i narzędzie zbawienia ludzkości.⁴⁰

B. Podobnym błędnym prądem wskazanym przez Jana Pawła II jest teocentryzm w nauce o Królestwie Bożym. Jest on formą reakcji na eklezjocentryczną wizję misji. Nie ma więc w nim miejsca dla Chrystusowej prawdy o Bogu wyrażonej w tajemnicy odkupienia, a prawda ta jest zastąpiona teologią stworzenia w ujęciu różnych kultur i wierzeń. Czysto teocentryczne pojęcie Królestwa Bożego sprawia, że prąd ten wyklucza równocześnie znamię chrystocentryczności, a przez to nie tylko oddziela przepowiadanie Ewangelii od przyjęcia chrztu i wejścia do Kościoła, ale wyraźnie uszczupla treść tego przepowiadania, oddzielając je od osoby Chrystusa.

Tenże teocentryzm można by nazwać przesadnym regnocentryzmem. Zaniebując odkupienie przyniesione przez Chrystusa i sakramentalność Kościoła, promuje „wartości Królestwa” i dialog.

C. Niewystarczającą koncepcją Królestwa, która zagraża misji i zbawieniu, jest również antropocentryzm. Redukuje on Królestwo do wymiarów horyzontalnych przeżywanego rzeczywistości i wyczerpuje się w odpowiedzi na potrzeby i pragnienia ziemskie człowieka. W wyzwoleniu natomiast nie bierze pod uwagę transcendencji, proponując wyzwolenie społeczne, ekonomiczne, polityczne i kulturowe. Choć w swoim programie dotyka wymiarów, które nie mogą pozostać obce misji ewangelizującego Kościoła (por. Mt 25, 31-45), to nie bierze do końca pod uwagę integralnego wyzwolenia osoby ludzkiej, pozostając tylko na płaszczyźnie jakiejś ideologii (por. RMis 17).

D. Są również w *Redemptoris missio*, choć pośrednio, wskazane tendencje, które w misji *ad gentes* nie wymagają konieczności głoszenia Ewangelii. Ze względu na konkretną sytuację społeczno-kulturową proponują zastąpić to głoszenie świadectwem życia, dialogiem czy działaniem na rzecz promocji człowieka. Konsekwencją takiej wizji misji jest rezygnacja z nawrócenia, czyli z całkowitego przyłgnięcia do Chrystusa. Tymczasem w centrum misji i całego życia Kościoła, a przez to podstawą ewangelizacji musi być osoba Jezusa Chrystusa przepowiadanego w orędziu paschalnym. Jeśli pierwsza ewangelizacja, którą podjął Ojciec,

⁴⁰ Por. KK 1, 9, 48; KDK 43; DM 1, 7, 21.

dokonała się przez Chrystusa i jeśli Ewangelia Boga jest Ewangelią Jego Syna, to ewangelizacja nie może dzisiaj oznaczać czego innego jak Dobrej Nowiny, w której centrum stoi Chrystus.⁴¹

Oczywiście świadectwo życia, dialog czy promocja ludzka są formami działalności misyjnej. Encyklika przyznaje im taką rolę, rozwijając ich potrzebę i wartość w rzeczywistości misyjnego posłania. „Świadectwo życia chrześcijańskiego jest pierwszą i niezastąpioną formą misji” (42). „Dialog nie sprzeciwia się misji «ad gentes», ale przeciwnie, jest z nią w szczególny sposób powiązany i stanowi jej wyraz” (55). Misjonarze przyczyniają się do rozwoju człowieka nie tylko przez działalność edukacyjno-medyczno-społeczną, ale przede wszystkim przez formowanie ludzkich sumień wrażliwych na biedę i niesprawiedliwość (por. 58).

E. Innym zagrożeniem, które nie wyczerpuje właściwej treści misji *ad gentes*, jest nie do końca dobrze pojęta inkulturacja. Chodziłoby tu o tzw. teologię kontekstualną. Model takiej teologii zaproponowany przez R. Schreitera wskazywał na ważność kontekstu socjo-kulturowego, w którym głoszona jest Ewangelia.⁴² Według tego modelu chodzi o szukanie Chrystusa w określonym kontekście kulturowym, zaniedbując Jego głoszenie *explicite*. Taki model, na bazie ogólnego *principium* wskazującego na dialog między Ewangelią a kulturą danej grupy ludzi, jest do przyjęcia. Jednakże, by stać się modelem nieobcym misjologii katolickiej, winien brać pod uwagę to, co sugeruje sama encyklika: inkulturacja „nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej” (52).

F. Otwartość spojrzenia encykliki na wartości religii niechrześcijańskich oraz na dialog nie może też prowadzić do relatywizmu eklezjologicznego w aspekcie soteriologicznym. Temat konieczności Kościoła do zbawienia jest ujęty w encyklice w perspektywie soborowej i wskazuje na konieczność łączenia go ze zbawieniem w Chrystusie (por. 9). Znajduje więc on swój fundament w zagadnieniu bardziej zasadniczym, którym jest konieczność do zbawienia Chrystusa i Jego Ducha. Ma on jednak z punktu widzenia eklezjologii pewien profil szczególny i dotyczy bezpośrednio celowości działalności misyjnej Kościoła. Można bowiem pytać, czy zbawienie przez Chrystusa i Jego Ducha winno się redukować do konieczności misji Kościoła; co więcej, czy dar zbawienia przez Ducha Świętego redukuje się do konieczności przepowiadania Chrystusa, a w konsekwencji do samego Chrystusa jako drogi zbawienia?

Doktryna encykliki odwołuje się do objawienia. Chodzi przede wszystkim o *principium singularitatis* w odniesieniu do Chrystusa. Tylko od Chrystusa, a nie dzięki „taniej życzliwości człowieka Zachodu” czy kogokolwiek, człowiek ma się uczyć, co znaczy chcieć dobra dla drugiego i chcieć go zbawić.⁴³

⁴¹ Por. S. Karotemprel, *Jésus-Christ au centre de l'évangélisation*, Omnis Terra 8 (1993) nr 290 s. 81.

⁴² Zob. *Constructing Local Theologies*, New York: Orbis Books, Maryknoll 1985; cyt. za: Wolanin, jw. s. 48.

⁴³ Por. T. Citrini, *Missione ed ecclesiologia*, w: *La missione del Redentore*, Torino: Elle Di Ci 1992, s. 33.

Encyklika nie rezygnuje z tezy o konieczności Kościoła do zbawienia. Podkreśla jednak z siłą, że ci, którzy nie mieli możliwości uwierzenia w Chrystusa i wejścia do Kościoła, mogą otrzymać zbawienie mocą łaski, która ich oświeca mając tajemniczy związek z Kościołem (por. 10).

2. Złożona rzeczywistość misji

Encyklika oczywiście nie ogranicza się do krytycznej oceny niepełnej chrystologii i eklezjologii, które odmawiałyby właściwego pojęcia misjom *ad gentes*. Podaje więc w sposób pozytywny, co składa się na pójście Kościoła do pogan.

A. *Redemptoris missio* na określenie rzeczywistości misji podejmuje ten sam schemat co *Ad gentes* i *Evangelii nuntiandi*. Znaczy to, że wśród elementów treściowych składających się na pojęcie ewangelizacji⁴⁴ jako pierwszy wymienia świadectwo chrześcijańskiego życia. Choć nie znaczy to, że jest ono pierwszym i najważniejszym zadaniem misji, to podkreśla jego niezastąpioną rolę. Podobnie jak pierwsze zadanie misji – słowo głoszące zbawienie, tak też świadectwo ma swoje źródło trynitarne, tak jak cała misja, która się dokonuje w Kościele. Ma to swoje uzasadnienie biblijne, że sam Bóg wybiera na świadka. Podobnie również jak sam Chrystus jest świadkiem Ojca, chrześcijanin świadczy o Chrystusie w mocy Ducha Świętego.⁴⁵

Jakby usprawiedliwieniem podania świadectwa jako pierwszej formy ewangelizacji jest nawiązanie encykliki do słynnego zdania Pawła VI, że człowieka dzisiejszego bardziej zbliża do ideałów świadectwo drugiego niż słowo nauczyciela (por. EN 41). To pierwsze jest nie tylko wiarygodniejszą formą pociągania innych do Chrystusa i Jego Kościoła, ale często staje się jedynym sposobem wzbudzania w nich wartości, które są fundamentem „nowego” postępowania kogoś, kto swe życie oparł na Chrystusowej Ewangelii.⁴⁶ Świadectwo świętego życia wielu chrześcijan

to najprostsza i najbardziej pociągająca droga, na której można bezpośrednio doświadczyć, jak piękna jest prawda, jak wyzwalającą moc ma miłość Boża i jaka jest wartość bezwarunkowej wierności wobec wszystkich wymogów prawa Pańskiego, nawet w najtrudniejszych okolicznościach.⁴⁷

Misjonarz, który jest podmiotem ewangelizacji i misji winien być zawsze przekonany o potrzebie świadectwa i o tym, że o ile ma ono swe źródło w trój-

⁴⁴ Choć oficjalny tekst łaciński podaje tytuł nr 42: *missionis forma*, tłumaczenie polskie i inne europejskie mówią o *formach ewangelizacji*. Wskazywałoby to, iż ewangelizacja jest w tym kontekście synonimem pojęcia misji.

⁴⁵ Por. Y S a o û t, *Aspects bibliques du témoignage et de l'annonce. En relation avec le contexte actuel de la mission*, Spiritus 127 (1992) s. 201-202.

⁴⁶ Por. RMis 42. Znane są przypadki misjonarzy (zwłaszcza w Azji), którym się zabrania angażowania w ewangelizację, a pozwala na prowadzenie pracy z biednymi i opuszczonymi oraz w szpitalach na rzecz promocji człowieka. Siłą ich oddziaływania jest tylko świadectwo.

⁴⁷ J a n P a w e ł I I, *Veritatis splendor*, 106.

jedynym Bogu, stanowi element tej misji, na którą ludzkość ciągle czeka. Winien więc posiadać przekonanie,

że istnieje już w jednostkach i narodach oczekiwanie, jeśli nawet nieświadome, na poznanie prawdy o Bogu, o człowieku, o drodze do wyzwolenia z grzechu i ze śmierci. Entuzjazm głoszenia Chrystusa wypływa z przekonania, że odpowiada się zawsze na to oczekiwanie, przeto misjonarz nie zniechęca się, nie zaprzestaje dawać świadectwa także wówczas, gdy jest wezwany do okazywania swej wiary w środowisku wrogim czy obojętnym (45).

Do składania świadectwa powołana jest cała wspólnota żyjąca jako rodzina chrześcijańska. Jej świadectwo nie jest tylko sumą świadectw jednostek, które tę wspólnotę tworzą. Wspólnota, która nazywa się Kościołem, ma w duchu jedności świadczyć o uczciwości wobec nieuczciwości świata polityki i ekonomii. Co więcej, wolny od posądzeń w tej materii, Kościół ma zajmować stanowisko profetyczne w tych kwestiach. Świadectwo pokory i ubóstwa w Kościele jako wspólnocie jest znakiem pójścia za Chrystusem, wyrazem jedności, a także wiarygodnym znakiem odchodzenia od tryumfalizmu (por. 43). Kościół swoją praktyką musi wskazywać na harmonię z doktryną, którą głosi, opierając się na nauce Chrystusa. Harmonia ta ma być nie tylko znakiem wiarygodności głoszonego przezeń słowa i świadomego odrzucania tryumfalistycznych pokus, ale również ma rodzić czyn, który staje się widocznym owocem realizacji opcji preferencyjnej na rzecz ubogich.⁴⁸ Z opcji tej Kościół nie może zrezygnować, gdyż sprzeciwiałoby się to jego ewangelicznemu posłaniu.⁴⁹ Dlatego Jan Paweł II wzywa chrześcijan różnego rodzaju wspólnot: rodzin, parafii, diecezji i zakonów, „do rewizji własnego życia pod kątem solidarności z ubogimi” (60).

Dawanie świadectwa przynależności do Chrystusa całym swoim życiem jest również podstawą do prowadzenia dialogu. Samo angażowanie się w niego jest zadaniem trudnym z wielu względów. Istnieje zawsze niebezpieczeństwo wpływu błędnych teorii. Stąd ten, kto reprezentuje w dialogu stronę chrześcijańską, aby zachować swoją tożsamość, musi być świadkiem.⁵⁰ Dialog, zwłaszcza ekumeniczny, który staje się świadectwem poprzez współpracę na rozległym polu promocji ludzkiej, nosi już w sobie znamię przepowiadania Chrystusa, gdyż ukazuje Jego oblicze.⁵¹

Świadectwem życia, które przewyższa każde słowo i każdą inną formę świadectwa, jest męczeństwo. Ci, którzy jako misjonarze oddają swoje życie dla Ewangelii, są „głosicielami i świadkami w pełnym tego słowa znaczeniu” (60). Kończący się wiek charakteryzuje powrót męczenników. Tak, jak byli oni zaczynem Kościoła pierwszych wieków, tak też dzisiaj przez świadectwo przelanej krwi powodują rozwój Kościoła.⁵² Ich świadectwo, składane również przez chrześcijan

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 31; por. tegoż, *Ecclesia in Africa*, 106.

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 42-43.

⁵⁰ Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, 88.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Ut unum sint*, 74-75.

⁵² W ciągu ostatnich 20 lat zostało zamordowanych ok. 300 misjonarzy. Tylko w latach 1991-1995 ich liczba wynosi 98.

różnych wyznań, jest znakiem wiary w tego samego Chrystusa i wielką szansą dla ekumenicznego dialogu, którego podstawą jest Chrystus.⁵³ Budzi ono również zmysł moralny wśród ludzi i staje się wyrzutem dla tych wszystkich, którzy trwają w grzechu, uznając dobro za prawdę relatywną.⁵⁴

B. Bez wątpienia głoszenie Ewangelii jest pierwszym zadaniem misji. Upomnienie i przypomnienie, jakie kieruje do samego siebie św. Paweł o obowiązku jej głoszenia (por. 1 Kor 9,16), jest wymownym potwierdzeniem niezastąpionej roli przepowiadania słowa. Jan Paweł II przypomina o centralności miejsca Chrystusa w ewangelizacji. Chodzi tutaj zarówno o pierwsze głoszenie Ewangelii jak i podstawowe zadanie Kościoła w świecie, które polega na przedłużaniu misji Chrystusa przez głoszenie Jego słowa.⁵⁵ Centralność osoby Chrystusa w przepowiadaniu, wynika z *principium singularitatis*, które tworzy Jego osoba: „Tak jak cała ekonomia zbawienia skupia się na Chrystusie, podobnie cała działalność misyjna zmierza ku głoszeniu Jego tajemnicy” (44).

Ewangelizacja bez Chrystusa lub głoszenie Chrystusa abstrakcyjnego, nie będącego objawieniem Ojca, nie może nigdy się stać misją Kościoła. Ewangelizacja – odkąd jej pierwsze urzeczywistnienie dokonało się przez Ojca w Chrystusie i odkąd Ewangelia Boga stała się Ewangelią Jego Syna – nie może oznaczać innych treści. Mówienie o Chrystusie musi stać w centrum ewangelizacji, ponieważ w Nim Bóg objawił się definitywnie ludzkości, w Nim człowiek odczytuje swe najwznioślejsze powołanie i On sam jest zbawieniem i Królestwem tego człowieka.⁵⁶ Tylko Chrystus, jako jedyny i powszechny Zbawiciel będący Słowem Ojca, które stało się Ciałem, sprawia, że człowiek może wejść we wspólnotę z Bogiem.⁵⁷

Mówiąc o misji *ad gentes* Jan Paweł II centralne miejsce przypisuje pierwszej ewangelizacji. Pierwsze przepowiadanie czyli *kerygma* zwrócona jest do tego, kto jeszcze nie poznał Dobrej Nowiny o zbawieniu. Ma ona charakter specjalny i dotyczy fundamentalnych aspektów przesłania chrześcijańskiego, jakimi są Chrystus ukrzyżowany, który umarł i zmartwychwstał. Ma ona przede wszystkim ukazywać Chrystusa jako Pana i prowadzić do pierwszego życiowego i osobistego z Nim spotkania.⁵⁸

Pierwszemu nauczaniu o Chrystusie muszą towarzyszyć wielki szacunek i miłość w stosunku do tego, kto jest słuchaczem i odbiorcą. Kościół nigdy nie może nikomu narzucać głoszonego orędzia lub też używać w celu jego przepowiadania

⁵³ Por. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 37.

⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 93.

⁵⁵ Por. *Evangelizzazione*, w: *Dizionario di missiologia*, Bologna: EDB 1993, s. 245.

⁵⁶ Por. Karol Temprel, jw., s. 80-84; por. RMis 44; por. EN 27.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, Przemówienie w dniu 11 IV 1995 r. na Uniwersytecie *Urbanianum* w Rzymie.

⁵⁸ Por. A. Seumois, *Teologia missionaria*, Bologna: EDB 1993, s. 91 Kerygma ma swój wzorzec biblijny. Spotykamy się z nią zwłaszcza w *Dziejach Apostolskich*, kiedy Piotr i Paweł przemawiają do Żydów i do pogan (por. 2; 3; 4; 5 oraz 10; 13; 14; 17).

niegodziwych środków. To, co głosi, jest propozycją, która szanuje ludzkie kultury i odwołuje się do sumienia.⁵⁹

Głoszeniu ma zawsze towarzyszyć odwaga, która staje się świadectwem wiary głoszącego. Misjonarz musi być jednak świadom, że to Duch Święty jest głównym Sprawcą misji i On sprawia, że zawiązuje się komunია między ewangelizującym a ewangelizowanymi.⁶⁰

C. Celem przepowiadania nie jest indoktrynacja, ale nawrócenie, które prowadzi do publicznego wyznania wiary w Chrystusa. W nawróceniu chodzi zarówno o akt samego porzucenia życia bez Chrystusa jak i o ciągły proces, który dokonuje się w życiu człowieka. Między ewangelizacją, nawróceniem i wiarą istnieje głęboki związek, którego źródłem jest działanie Ducha Świętego. To On otwiera serca ludzkie na wiarę i jej publiczne wyznawanie (por. RMis 46; AG 13; DV 42). Nawrócenie więc jest wynikiem działania łaski Ducha Świętego, której bez przeszkód pozwala działać nowonawrócony. Oznacza ono „przyjęcie osobistą decyzją zbawczego panowania Chrystusa i wejście do grona Jego uczniów” (46). Dokonuje się to przez chrzest. Zarówno sam fakt nawrócenia jak i akt chrztu nie może być pominięty w misji Kościoła *ad gentes*. Taka postawa sprzeciwia się zarówno *sentire cum Ecclesia*, jak i podstawom biblijnym teologii misji. Kerygma wygłoszona przez Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2) kończy się wezwaniem do zmiany życia i do chrztu. Nie jest on tylko symbolem oparcia swego życia na nauce Chrystusa, ale „sakramentem, który oznacza i urzeczywistnia nowe narodzenie z Ducha, ustanawia realne i nierozzerwalne więzy z Przenajświętszą Trójcą, czyni członkami Chrystusa i Jego Kościoła” (47).

D. Proces ewangelizacji implikuje w sposób jednoznaczny inkulturację Ewangelii. Chodzi o przemianę kultur od wewnątrz. Prawdziwa działalność misyjna Kościoła, zmierzająca do nawrócenia, ma zdążać do tego, aby kultury przylgnęły do nowości niesionej przez Ewangelię w samym sercu tych wartości, które je stanowią.

Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre, i odnawiając je od wewnątrz (52).

Tak więc działalność misyjna Kościoła będzie inkulturacją Ewangelii, jeżeli będzie przenikać dusze kultur poszczególnych ludów, aby od wewnątrz uzyskać chrześcijański owoc, który będzie inspirował, normował, jednoczył i przekształcał życie chrześcijańskie.

Encyklika *Redemptoris missio* mówi o inkulturacji w trzech różnych perspektywach: antropologicznej, teologicznej i praktycznej.

⁵⁹ Por. AG 14; por. DH 3; por. RMis 39

⁶⁰ Por. EN 75; por. DV 25; por. RMis 21 i 24.

Kultura jest zawsze kulturą człowieka, który ją tworzy. Związek, jaki istnieje między Ewangelią a kulturą, istnieje właśnie w człowieku. Kultura jest obszarem, w którym się spełnia misja Kościoła skierowana do człowieka danej kultury. Inkulturacja w wymiarze antropologicznym to szacunek dla osób i kultur, do których Kościół idzie z Ewangelią. Styl misji Kościoła jest więc zawsze stylem dialogu i respektu dla wolności człowieka.

Teologiczna perspektywa inkulturacji nosi na sobie przede wszystkim akcent eklezjologiczny. Encyklika potwierdza, że zadanie inkulturacji rozciąga się na cały lud Boży, który odzwierciedla *sensus fidei*. Proces inkulturacji ma dojrzewać w łonie wspólnoty. Pasterze Kościoła mają dbać o jego wierność i o jego rozeznanie.

Właściwymi znamionami procesu jest zasada zgodności z Ewangelią i utrzymanie jedności Kościoła powszechnego (por. 54). To, co nazywamy inkulturacją, urzeczywistnia się wtedy, kiedy istnieje wzajemna wymiana darów między kościołami lokalnymi, które choć często zakorzenione w ludzie i jego kulturze winny zachowywać uniwersalny zmysł wiary dając i otrzymując. Dzięki inkulturacji w kościołach lokalnych, Kościół powszechny „wzbogaca się o formy wyrazu i wartości w różnych dziedzinach życia chrześcijańskiego, takich jak ewangelizacja, kult, teologia, dzieła miłosierdzia” (52), czyli ubogaca jego codzienne życie.

Wskazania praktyczne dotyczące procesu inkulturacji, który jest potrzebą „żywą i palącą”, z jednej strony wzywają do zachowania swojej tożsamości kulturowej (por. 85), z drugiej zaś suponują, że nowe formy kultury i komunikacji oczekują nowych dróg ewangelizacji (por. 37). Cały proces wymaga długiego czasu, stopniowania i choć jest „palącą” potrzebą, nie może być dokonywany w pośpiechu. Rozeznanie tego procesu dokonuje się na bazie wierności człowiekowi w jego konkretnej sytuacji historycznej i kulturowej, a z drugiej strony ma brać pod uwagę charakter przejściowy całej ludzkości, która winna być rozumiana jako otwarta na Absolut (por. 59) i będąca w drodze do Królestwa eschatologicznego (por. 20). Zdolność właściwego rozeznania wyraża się też w tym, że podczas gdy inkulturacja ma za zadanie zintegrować Kościół partykularny z kulturą jego ludu, musi jednocześnie zachować komunię z Kościołem uniwersalnym. Również zachowanie równowagi między respektem wobec danej kultury a wiernością Ewangelii jest dowodem właściwego rozeznania.

Spotkanie kultur najwyraźniej dokonuje się w osobie misjonarza. Musi on włączyć się w kulturę ludu, któremu głosi Ewangelię bez negowania własnej tożsamości kulturowej.

E. Normalną drogą misyjnej działalności Kościoła jest dialog z religiami niechrześcijańskimi. Nie jest on bynajmniej – jak już wspominaliśmy – alternatywną formą misji, ale jej częścią. Postawa dialogu nawet w okolicznościach, kiedy on jest najbardziej utrudniony, nie może zakładać rezygnacji z głoszenia Ewangelii.

Chociaż Kościół chętnie uznaje wszystko to, co jest prawdziwe i święte w tradycjach religijnych buddyzmu, hinduizmu i islamu – jako odbłask tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi, nie zmniejsza to jego obowiązku i zdecydowania, by bez wahania głosić Jezusa Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” Fakt, że wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą

i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie On ustanowił. nie przekreśla bynajmniej wezwania do wiary i chrztu, których Bóg pragnie dla wszystkich ludów.⁶¹

Fakt, że głoszenie Ewangelii o zbawieniu dokonanym w Chrystusie jest również, jak dialog, elementem misji Kościoła, to są to rzeczywistości niezamienne, a sam dialog winien być rozumiany jako ukierunkowanie na głoszenie Chrystusa, w którym Kościół odczytuje pełnię dynamicznego procesu swojej misyjnej działalności.⁶² Dialog jest więc autentycznym elementem misji Kościoła, choć nie identyfikującym się z nią. „Rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania i ubogacenia, dialog nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale przeciwnie, jest z nią w szczególny sposób powiązany i stanowi jej wyraz” (55).

Dialog międzyreligijny skierowany jest do większej części ludzkości.⁶³ Nie to jednak, że większość ludzkości nie poznała jeszcze Chrystusa i żyje w swoich tradycjach religijno-kulturowych, jest podstawą dialogicznego otwarcia się Kościoła. Misja, która z samej natury nie byłaby przeniknięta duchem dialogu, charakteryzowałaby się nie tylko okaleczonym humanizmem, ale nie identyfikowałaby się z misją Chrystusa i Kościoła.⁶⁴

Partnerem Kościoła w międzyreligijnym dialogu są religie niechrześcijańskie. Nie jest zbyt wielkim zaskoczeniem, że encyklika wartościuje je pozytywnie. Jan Paweł II kontynuuje przecież naukę *Vaticanum II* (por. NA 2). Jest natomiast znamienne, że dokument ten widzi w religiach niechrześcijańskich pozytywne wyzwanie dla Kościoła,⁶⁵ który winien otwierać się, aby dostrzegać w nich znaki obecności Chrystusa i działanie Ducha Świętego.⁶⁶ Wyzwanie to staje się jeszcze mocniejsze, gdy w wielkich religiach niechrześcijańskich dostrzeżemy rys soteriologiczny, który otwiera drogę do jedyne go Pośrednika i Zbawcy – Jezusa Chrystusa.⁶⁷

Uznając pozytywne walory religii niechrześcijańskich oraz mówiąc o nich w perspektywie misterium Chrystusa i działania Ducha Świętego, Jan Paweł II uczy, że szczerzy dialog z religiami, nie będący przeszkodą w głoszeniu Chrystusa,

⁶¹ Jan Paweł II, *List do biskupów Azji z okazji piątego zebrania plenarnego Federacji Konferencji ich Episkopatów* (23 VI 1990), 4; cyt. za RMis 55.

⁶² Por. *Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii*, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, 77 i 82.

⁶³ Biorąc pod uwagę, że w Azji żyje 60% ludności świata, a tylko 3% Azjatów należy do Kościoła, jasno widać potrzebę i rangę dialogu.

⁶⁴ Por. *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su Dialogo e Missione*, Sekretariat dla Niechrześcijan [obecnie Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego], 29.

⁶⁵ W perspektywie zbliżającego się jubileuszu roku 2000 wyzwanie to ma szczególną wymowę. Por. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 46; 52; 53.

⁶⁶ Por. R. Arinze, *Ruolo del dialogo nella missione della Chiesa. Riflessione sulla „Redemptoris missio” w: Redemptoris Missio. Riflessioni*, Roma: Pontificia Universitas Urbaniana 1991, s. 122; por. D. Acharyarambil, *Il dialogo inter-religioso*, w: *Cristo Chiesa Missione*, s. 316.

⁶⁷ Por. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 38; por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin: RW KUL 1994, s. 75-77

winien spełniać rolę bodźca, który pomógłby każdemu człowiekowi i całym współczesnym pokoleniom w poznaniu Chrystusa i przyłgnięciu do Niego.

Wśród licznych cech, jakimi winien charakteryzować się dialog, nie możemy zapomnieć o dwóch przekonaniach, które winny przyświecać jego teologicznemu wymiarowi. Z jednej strony nie absolutyzując chrześcijaństwa dalecy jesteśmy od relatywizmu i indyferentyzmu, z drugiej zaś, nawet gdy angażujemy się w sposób absolutny po stronie prawdy, jaką niesie chrześcijaństwo, nie możemy stać na stanowisku imperializmu religijnego.⁶⁸ Dopiero wtedy dialog może stać się owocnym przedsięwzięciem.

Przed dialogiem, który jest integralną częścią misji *ad gentes* a równocześnie „jedną z dróg Królestwa” (57) otwierają się różnorakie możliwości działania (por. tamże). Kościół jest wezwany, aby się w nie angażować. Nie może ich pozostawić na boku, gdyż przez dialog odkrywa „ziarna Słowa i promień Prawdy” tkwiące w człowieku i systemach religijnych, które on wyznaje.

F. Integralnym elementem misji ewangelizacyjnej Kościoła jest angażowanie się na rzecz promocji człowieka.⁶⁹ Związek tych dwóch rzeczywistości nie jest przypadkowy i został jasno określony w *Evangelii nuntiandi* 31.

Redemptoris missio powraca do tego tematu w wielu miejscach. Papież zaznacza jednak wyraźnie, że ściśle powiązanie promocji ludzkiej z ewangelizacją nie może stracić z punktu widzenia wartości transcendentnych i duchowych, stanowiących podstawę soteriologii, o której mówi Ewangelia (por. 20, 44, 58). Tak więc działalność misyjna Kościoła dostrzegającego potrzebę angażowania się na rzecz pokoju, sprawiedliwości i obrony praw człowieka czy świadczenia miłosierdzia nie może być zredukowana tylko do tych sektorów ludzkiej egzystencji. Troska o zbawienie człowieka, która jest najważniejszym zadaniem Kościoła, nie może być pochłonięta przez próby rozwiązywania problemów dotyczących tylko horyzontalnego wymiaru życia ludzkiego.⁷⁰

Temat promocji ludzkiej w encyklice jest rozwijany wyraźnie w perspektywie teologicznej. Obraz świata, w którym egzystencja Południa i Wschodu realizuje się nieraz na krawędzi ludzkiej godności, ukazany jest przede wszystkim jako wielkie obszary i skupiska, gdzie człowiek czeka na Ewangelię (por. 40). Wyraża to przekonanie Kościoła, że to właśnie Dobra Nowina o zbawieniu w Chrystusie leży u podstaw ludzkiej godności, a przez to jest fundamentem promocji ludzkiego rozwoju.

W orędziu ewangelicznym Kościół daje siłę, która wyzwala i tworzy postęp właśnie dlatego, że prowadzi do nawrócenia serca i umysłu, do uznania godności każdej osoby, usposabia do solidarności, zaangażowania w posługę braciom, włącza człowieka w Boży plan, którym jest budowanie Królestwa pokoju i sprawiedliwości już w tym życiu (59).

⁶⁸ Por. C. G e f f r é, *La place des religions dans le plan du salut*, Spiritus 138 (1995) s. 80.

⁶⁹ O promocji ludzkiej i jej podstawach jako integralnego elementu ewangelizacji, zob. K. C z e r m a k, TarnStT 13 (1994) s. 295-314.

⁷⁰ Por. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 64.

Kościół więc, aby wypełnić integralnie swoją misję *ad gentes*, angażuje się na rzecz rozwoju człowieka.⁷¹ Czyni to przez formowanie sumień i mentalności wrażliwych na prawdę o ludzkiej godności. Ukształtowane sumienia dostrzegają potrzebę promocji wielkich dóbr, którymi dla człowieka są pokój i sprawiedliwość. Wołanie jednak o sprawiedliwość musi iść w parze z dawaniem świadectwa w tej dziedzinie. W przeciwnym wypadku siła wszelkich apeli zostaje nie tylko osłabiona, ale nawet pozbawiona wiarygodności.⁷²

W ramach promocji człowieka nie jest też obca Kościołowi działalność na polu edukacji. Do dzisiejszego dnia szkoły kościelne cieszą się wielkim szacunkiem we wspólnotach krajów misyjnych.⁷³ Również rolnictwo jest sektorem, w który Kościół wnosi swój niebagatelny wkład w zakresie rozwoju człowieka.⁷⁴ Pole promocji ludzkiej obejmuje działalność w szpitalach, leprozoriach, ośrodkach zdrowia, sierocińcach i domach starców,⁷⁵ a także pomoc człowiekowi zniewolonemu czy stojącemu wobec potencjalnego zniewolenia współczesnymi plagami.⁷⁶ Działanie na rzecz promocji ludzkiej stwarza również szansę dla rozwoju ekumenizmu w krajach misyjnych. Współpraca chrześcijan na tym polu wskazuje już na pewien stopień ich zjednoczenia i jest głosem silniej oddziaływującym.⁷⁷

ZAKOŃCZENIE

Posoborowy niepokój, który zaznaczył się w misjologii i który stawiał znak zapytania o celowość misji *ad gentes*, został ostatecznie przewyżczony przez naukę Jana Pawła II zamieszczoną w *Redemptoris missio*. Teologia całej encykliki, która staje się wielką kartą misyjnego nauczania Kościoła przy końcu drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa, znajduje swój wyraz w trafnych, zarówno teologicz-

⁷¹ W adhortacji *Ecclesia in Africa* (106-107) Jan Paweł II nalega, aby praca Kościoła na rzecz promocji praw człowieka, pokoju i sprawiedliwości przybrała formę zorganizowaną i była podejmowana przez ludzi do tego przygotowanych.

⁷² Jan Paweł II w łączności z biskupami Afryki przypomina Kościołowi, że wołanie o sprawiedliwość jest nierozzerwalnie związane z „przyjrzeniem się różnym praktykom w Kościele, stylem życia i sprawom majątkowym” (*Ecclesia in Africa*, 106). Przypomina też wprost duchowieństwu i świeckim zaangażowanym w apostołacie sprawiedliwości i pokoju o obowiązku uświadomienia sobie „na czym polega dobro wspólne i jak należy mu służyć, a także poznać zasady uczciwego zarządzania majątkiem publicznym(...), aby móc w sposób wiarygodny występować przeciw przejawom niesprawiedliwości społecznej” (*Ecclesia in Africa*, 107).

⁷³ Jest jeszcze dużo krajów misyjnych, w których z kilkuset szkół kościelnych korzysta setki tysięcy uczniów. Szkoły te są nie tylko miejscem ewangelizacji, ale „integralnego wychowania, inkulturacji i przygotowania do dialogu między młodymi wyznającymi różne religie” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, 102).

⁷⁴ W wielu krajach misyjnych organizowane są roczne szkolenia katechistów, którzy przyuczają się jednocześnie do rolnictwa lub jakiegoś rzemiosła. Po powrocie do swoich środowisk pracują nieodpłatnie dla swoich wspólnot, a utrzymują się z wyuczonego zawodu.

⁷⁵ Według *Ecclesia in Africa* (38) udział Kościoła katolickiego w strukturach służby zdrowia stanowi 17% tego sektora w stosunku do całego kontynentu.

⁷⁶ Wyzwaniem dla Kościoła misyjnego, szczególnie w Afryce, jest współczesna plaga choroby AIDS. Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, 116.

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, *Ut unum sint*, 43.

nych, jak i praktycznych stwierdzeniach, że Kościół stoi u początku swej misji (por. 1) i że misja *ad gentes* jest podstawową, zasadniczą i nigdy nie zakończoną działalnością (por. 31) oraz że bez niej „sam wymiar misyjny Kościoła byłby pozbawiony swego podstawowego znaczenia i swej wzorczej realizacji” (34). Misja Kościoła wśród niechrześcijan, ze względu na jej treść, którą jest zbawienie człowieka i ukazanie jego godności w Chrystusie, jest pierwszą postugą, jaką Kościół może zaoferować człowiekowi.

Nowa ewangelizacja, do której wzywa Jan Paweł II współczesny Kościół, to zadanie, którego nie wolno nam pominąć. Nie wolno nam jednak pominąć i tego, że jej przedsięwzięcie nie może ignorować świętego obowiązku Kościoła, którym jest nie kończące się pójście na cały świat. To właśnie misja *ad gentes* ma inspirować ewangelizację spoganiałego świata.

Encyklika, zwłaszcza w pierwszych trzech rozdziałach, podaje teologiczne uzasadnienie aktualności i ostatecznego sensu misji wśród pogan. Bogaty argument chrystologiczny koncentruje swe rozważania na stworzeniu *principium singularitatis*, w którym kryje się jedyność i uniwersalność osoby Chrystusa jako Zbawcy. Całość fundamentu chrystologicznego, z którego winno wypływać przedsięwzięcie misyjne Kościoła, opiera się na wierze w osobę Chrystusa i w Jego miłość, przez którą odkupił on godność każdego człowieka.

Podstawa misyjnej działalności Kościoła ukazana jest również w perspektywie nauki o Królestwie Bożym. Rzeczywistość Królestwa, które Bóg objawia w Chrystusie, stoi u podstawy misyjnej natury Kościoła. Jednocześnie teologia Królestwa stanowi uzasadnienie jego dynamizmu, by szerzyć wartości Królestwa i być jego świadkiem aż po krańce ziemi.

Argument pneumatologiczny skupia się na fakcie, że w centrum posłania *ad gentes*, jak i samej działalności Kościoła, dostrzegane jest działanie Ducha Świętego. Jako główny Sprawca misji, jest On właściwym jej podmiotem. Jego działanie związane jest ściśle z Chrystusem, jak i Kościołem. On również sprawia, że człowiek nie należący do wspólnoty uczniów Chrystusa w ramach widzialnych jej granic, otwiera się na wartości, które nierzadko są podstawowe w życiu Kościoła. Tenże Kościół przedstawiony jest jako ten, którego istnienie bez misji byłoby absurdem. Taka eklezjologia ma oczywiście ścisły związek z chrystologią, z teologią Królestwa i pneumatologią.

Treść misji *ad gentes* podana jest w całej rozciągłości encykliki. Doktryna Kościoła w tym względzie podana jest zarówno w postaci komentarza do błędnych tendencji, jak i wykładu pozytywnego. Jan Paweł II przestrzega przed budowaniem chrystologii bez eklezjologii, przesadnym teocentryzmem i antropocentryzmem, ignorowaniem celu misji, którym jest nawrócenie i chrzest, relatywizowaniem roli Kościoła w zbawieniu człowieka oraz przed źle pojętą inkulturacją.

Elementy treściowe, które tworzą rzeczywistość głoszenia Ewangelii przez Kościół, zestawione są w podobnym schemacie co w *Ad gentes* i *Evangelii nuntiandi*. Pierwszorzędna rola świadectwa, które często jest początkiem ewangelizacji, konieczność inkulturacji Ewangelii w perspektywie antropologicznej,

teologicznej i praktycznej, otwarcie na dialog z religiami niechrześcijańskimi, w którym encyklika widzi wyzwanie dla Kościoła, oraz zaangażowanie pojedynczych chrześcijan i wspólnot na rzecz promocji człowieka – to elementy, które składają się na proces misji *ad gentes*, i które w sposób pozytywny tworzą jej treściowy obraz. Pierwszym jednak i nie do zastąpienia zadaniem Kościoła w pójściu do pogan jest głoszenie Ewangelii, które osiąga swój cel w nawróceniu i wejściu do Kościoła przez przyjęcie sakramentu chrztu. To właśnie przepowiadanie Chrystusa, który został ukrzyżowany, umarł i zmartwychwstał jest ostatecznym motywem ciągłej aktualności misji *ad gentes*, z której Kościół nie może zrezygnować.

CONFIRMATION DE LA TACHE DE L'ÉGLISE SUR LA MISSION *AD GENTES* A LA BASE DE LA *REDEMPTORIS MISSIO*

R é s u m é

L'encyclique *Redemptoris missio* constitue un pas en avant aussi bien en ce qui concerne la réflexion théologique sur la mission que l'engagement dans l'activité et l'animation missionnaire.

Dans cet article on s'est arrêté plutôt sur l'argumentation théologique de l'actualité de la *missio ad gentes*. Tout d'abord on a présenté les réponses générales que Jean Paul II apporte aux certaines doutes et ambiguïtés au sujet de l'actualité et la signification de la mission *ad gentes*. Elles ont été engendrées par les changements que le monde subit à l'époque moderne et par les nouvelles conceptions théologiques qui y trouvent leur source. La tentative de la construction d'une christologie sans ecclesiologie, un théocentrisme et un antropocentrisme exagérés, la relativisation du rôle de l'Eglise dans le salut de l'homme et le renoncement à la conversion et au baptême – sont inacceptables. Il n'est pas de mise non plus l'engagement de l'Eglise dans la tâche de la nouvelle évangélisation sans s'ouvrir en même temps à la mission sans frontières.

En confirmant la valeur permanente du mandat universel *ad gentes* Jean Paul II utilise une abondante argumentation théologique. Il crée un *principium singularitatis* qui souligne l'unicité et l'universalité du Christ en tant que Sauveur. L'ensemble du fondement christologique s'appuie sur la foi en Christ et sur son amour par lequel il a racheté la dignité de tout homme.

Le fondement de l'activité missionnaire de l'Eglise trouve aussi la base dans la perspective de la doctrine sur le Royaume de Dieu. La théologie du Royaume constitue une motivation du dynamisme de l'Eglise pour annoncer les valeurs du Royaume et pour en témoigner sans frontières du temps et de l'espace. L'argument pneumatologique qui est lié à celui de la christologie se concentre sur le fait que l'Esprit Saint est le protagoniste de la mission et en tant que son sujet, il rend toute l'Eglise missionnaire. On trouve aussi une argumentation ecclesiologique. Elle est toujours liée à l'argumentation christologique, pneumatologique et à la théologie du Royaume.

Les éléments du contenu de la mission se réfèrent bien à ceux qui se trouvent dans le décret *Ad gentes* et dans l'exhortation *Evangelii nuntiandi*. Le rôle irremplaçable du témoignage, l'ouverture au dialogue inter-religieux, de multiples façons d'engagement dans le domaine de la promotion humaine et la prise en considération du processus de l'inculturation tout en étant indissolublement liés à la mission *ad gentes*, ils ne peuvent jamais dispenser de l'annonce *explicite* de Jésus-Christ, dont l'encyclique souligne le caractère central. L'Eglise en mission ne peut pas renoncer à la proclamation de la bonne nouvelle du Sauveur, même si les conditions culturelles et politiques dans lesquelles elle agit sont difficiles. L'annonce du Christ devient la tâche urgente de l'Eglise contemporaine parce qu'il constitue le premier principe de la mission *ad gentes*.