

TENDENCJE W MISJOLOGII DZISIEJSZEJ

Refleksja naukowa dotycząca misji jest względnie niedawna. Pierwsza katolicka katedra teologii misyjnej została założona w Münster w 1911 r. J. Schmidlin, «pionier» misyjnej nauki katolickiej, jako pierwszy objął tę katedrę i w roku 1917 napisał *Einführung in die Missionswissenschaft*¹.

Choć może się to wielu wydawać dziwne, protestanci byli na tym polu bardziej zaawansowani od katolików. W r. 1800 F. J. von Platt podjął po raz pierwszy sprawę misji na uniwersytecie niemieckim. Gdy Schmidlin rozpoczął swoją pracę, Gustaw Warneck, twórca protestanckiej nauki misyjnej, nie żył już od wielu lat.

Nie jest rzeczą łatwą znaleźć wytłumaczenie dla pojawienia się tak typowego pojęcia. Istnieje jednak znaczna różnica pomiędzy „myślą misjologiczną” a „myślą misyjną”. Ta ostatnia jest tak dawna jak sam Kościół. Być może sprawa wydawała się tak oczywistą, iż nie odczuwało się konieczności podjęcia systematycznego i naukowego opracowania zjawiska misji. Pod tym względem protestanci znajdują się w sytuacji mniej korzystnej.

Chrześcijanie wywodzący się z reformacji wykazywali początkowo niewielkie zainteresowanie sprawą „misji”. W XVI w. nie znajdujemy pośród nich żadnego śladu jakiegokolwiek wiedzy misyjnej. W następnym jednak wieku różni teolodzy protestancy zapoczątkowują w tym względzie wielką działalność². Niemniej ich studia pozostają pod bardzo mocnym wpływem katolickiej literatury misyjnej tamtego czasu.

Ten wzajemny wpływ zauważa się także dzisiaj. Opracowanie dzisiejszych tendencji w misjologii nie będzie kompletne, jeśli się nie wspomni o rozwoju, jaki miał miejsce także u protestantów. W jednym artykule nie jest rzeczą możliwą powiedzieć na ten temat coś więcej; można o tym tylko wspomnieć. Dalsze ograniczenia, choć w mniejszej mierze, narzucają się nam, gdy chodzi o bardziej rozległą dziedzinę prawdziwej myśli i działalności misyjnej w Kościele katolickim. Misjologia nie obraca się w próżni. Jest ona nauką praktyczną, bezpośrednio ukierunkowaną na konkretną problematykę Kościoła i na sprawy społeczne. Obej-

¹ J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917.

² Znani autorzy: A. Saraiwa († 1613), J. Heurnius, wraz z A. Waleusem († 1639), Prichter z Seminarium w Leiden († 1623) i G. Voetius († 1676).

muje ona także poszukiwania dotyczące różnych komponentów wspólnoty kościelnej i odnosi się do rzeczywistej praktyki misyjnej. Dlatego byłoby bardzo interesującą rzeczą dotrzeć do opinii, jaką na temat misyjnej myśli posiadają wierzący, rzymskie oficjalne organizacje misyjne, zakony i tradycyjnie misyjne zgromadzenia, organizacje, a także nowe ruchy o charakterze misyjnym. Właśnie ze względu na funkcję krytyczną, jaką misjologia powinna spełniać, winna ona ciągle mieć na uwadze rozpoznawanie rozwoju wydarzeń i myśli na polu misyjnym. Krytyczne wyjaśnienie współczesnej praktyki misyjnej, ukierunkowanej na przyszłość, pozostaje jej podstawowym zadaniem.

Zapytano mnie kiedyś o spostrzeżenia dotyczące rozwoju nauki misyjnej; trzeba by tu niewątpliwie odwołać się do podstawowych zasad samej praktyki misyjnej. Myślę, że będzie to bardziej zrozumiałe, gdy nakreśli się pokrótce sytuację w niektórych ważnych momentach historii działalności misyjnej Kościoła.

Rozwój pojęć misjologii można zrozumieć jedynie w kontekście historii polityki międzynarodowej i poprzez pojęcie ewangelicznej odpowiedzialności wobec ludzkiej historii w samym Kościele. Dlatego to spojrzenie wstecz jest niekiedy nieuniknione. Lecz podstawowa idea ukierunkowana jest ku posoborowemu rozwojowi misjologii i ku jego możliwym konsekwencjom dla przyszłej działalności misyjnej Kościoła. Każda próba oceny ostatnio dokonanego rozwoju jest trochę ryzykowna. Brakuje nam koniecznego dystansu, aby wyrobić sobie na ten temat całościowy obraz. To odnosi się także do interpretacji dzisiejszych zmian, jakie się dokonują. Dlatego nie możemy sobie pozwolić na roztropną ocenę intensywnej działalności misjologicznej, podjętej po 1965 roku. Z tego to powodu możemy mówić jedynie o *tendencjach* w dzisiejszej misjologii.

I. SYTUACJA MISYJNA. ZAŁAMANIA I ZWROTY

Od r. 1911 w krótkiej historii myśli misyjnej odnotowujemy oczywiście lata 1945 i 1965 jako dwie ważne daty. To, dlaczego są one ważne, wynika z faktu, iż pojęcie celu, treści i metod „misji” jest ściśle uzależnione od świeckiego kontekstu politycznej sytuacji międzynarodowej i od teologicznej myśli o Kościele i jego odniesieniu do świata³. Pod tym względem te dwie daty stanowią dwa momenty historyczne wielkiej wagi, których

³ Ważne momenty i okazje do zestawienia z Soborem Trydenckim i z Soborem Watykańskim I i II.

najważniejsze konsekwencje jesteśmy w stanie tylko w pewnym sensie przewidzieć.

1. Koniec początku

Druga wojna światowa kończy pod wieloma względami ważny okres historii działalności misyjnej Kościoła katolickiego. Być może, trzeba by mówić o końcu czasu misji klasycznej. Ten okres rozpoczął się ustanowieniem Rzymskiej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w roku 1622. Kulminacyjny punkt pracy misyjnej, scentralizowanej i kierowanej przez Rzym, zbiega się z pomyślnym okresem kolonializmu europejskiego w XIX wieku i w pierwszej połowie wieku XX (1840/1940). Rok 1945 oznacza zwrot w historii misyjnej. Różne czynniki zaistniałe wewnątrz Kościoła, bądź też czynniki o charakterze polityczno-społecznym, przyczyniły się do zmiany kierunku rozwoju dzieła misyjnego w okresie powojennym i wpłynęły na zmianę myśli misjologicznej. Na skutek tej podwójnej rzeczywistości sytuacja, w której do tej pory rozwijała się misja i w której była ona tłumaczona, zmieniła się w sposób istotny. Polityczne stosunki międzynarodowe, które odgrywają tak wielką rolę w dziele misyjnym, zmieniły się zaraz po drugiej wojnie światowej w sposób drastyczny. W tym samym czasie na polu religijnym zauważono rozwój, który doprowadził do radykalnych zmian wewnątrz Kościoła.

Poddawano coraz częściej dyskusji panujące w Kościele przekonania, z których dzieło misyjne czerpało swoją tradycyjną siłę i motywację. Sobór Watykański II (zakończony w 1965 r.) doprowadził ten proces do końca. Przyczynił się on do tymczasowego wzmocnienia postępu w świadomej odnowie Kościoła: fakt, którego konsekwencje ciągle oddziałują na polu misyjnym; jaki zaś będzie ich efekt ostateczny, możemy to tylko przypuszczać. Te dwie okoliczności uczyniły bardziej problematycznym i niejasnym samo dzieło misyjne, prowadzone w czasie poprzedzającym II wojnę światową, i to zarówno gdy chodzi o treść tego dzieła, jak i o metody, którymi się wówczas posługiwano.

Myśl misyjna zaczyna się rozwijać. W konsekwencji doprowadza to wszystko do pogłębionej rewizji misyjnego charakteru Kościoła, tak istotnego dla chrześcijan, i do głębszego odczytania misji Kościoła w świecie dzisiaj i jutro. Okres pomiędzy rokiem 1945 a 1965 jest wyraźnie czasem przejściowym. Po krótkim, ponownym zaangażowaniu się na polu misyjnym w duchu, jaki charakterystyczny był dla czasu przedwojennego, zaczynają się pojawiać niezbyt uzasadnione oznaki kryzysu. Obok nostalgii za

czasem minionym („złotym wiekiem” misji) pojawiają się oznaki „nowego czasu”, który powoli wyłania się z przyszłości⁴. Kontekst polityczno-społeczny światowej działalności misyjnej jest w pierwszych latach powojennych uzależniony od nagłego i szybkiego procesu dekolonizacji. Tworzenie się nowych państw w Afryce i Azji staje się faktem. W tradycyjnych „krajach misyjnych” wikariaty apostołskie zostają szybko podniesione do rangi biskupów o pełnej autonomii. Zarząd młodymi Kościołami miejscowymi bywa, o ile to tylko możliwe, powierzany biskupom i kapłanom lokalnym. Położenie zagranicznych misjonarzy znacznie się zmienia. Zderzają się oni z nowymi problemami, do których nie byli przygotowani ani teoretycznie ani praktycznie. Organizacje misyjne, które ich wspierały także nie były do tego przygotowane ani od strony strategii działania, ani od strony metodycznej. Zakony i Zgromadzenia misyjne Europy i Północnej Ameryki musiały zrezygnować ze swej naturalnej, dominującej pozycji. Proces przystosowania nie zawsze przebiegał w sposób spokojny. Wielu, dobrowolnie czy też pod wpływem nowych okoliczności politycznych, porzuciło własne pole działania. Wielokrotnie byli oni widziani jako nieproszeni obcokrajowcy, którzy mogą stanowić jedynie przeszkodę na trudnej drodze procesu tworzenia się narodu⁵. Chiny stały się najbardziej oczywistym tego przykładem. Od lat pięćdziesiątych kraj ten, w swoim charakterystycznym i burzliwym rozwoju, zamknął hermetycznie swoje granice przed wszystkimi zagranicznymi misjonarzami. Młode Kościoły znalazły się wobec niełatwego zadania poszukiwania własnej, wyrazistej formy religijnej, kulturowej i społecznej tak, aby stawać się rzeczywiście wierzącą tubylczą wspólnotą. Wraz z tym procesem stawiania na ludność autochtoniczną, odpowiedzialność za sprawę misji spoczywa na barkach tej ostatniej. Lecz nawet ci ludzie, pozbawieni odpowiednich środków, a często na skutek niewielkiej ilości członków swych wspólnot, nie byli przygotowani i odpowiednio wyposażeni do podjęcia się tego zadania. W wielu przypadkach nie byli oni w stanie przejąć i podtrzymać instancji związanych z troską społeczną

⁴ A. Freitag, *Die neue Missionäre. Das Zeitalter der Einheimischen Kirche*, Münster 1953; Th. Geldrop, *Il fallimento della Missio*, IM 37 (1954); Th. Ohm, *Die Katholischen Weltmission — gestern und heute*, ZMR 39 (1955); J. Daniélou, *Y a-t-il une crise de missions étrangères?*, UMcF 31 (1956); J. Bruls, *Une ère nouvelle pour les Missions?*, EV 8 (1956).

⁵ Nation Building: Stabilizacja i rozwój osobowości politycznej i gospodarczej oraz kształtowanie własnej tożsamości kulturowej u młodych narodów.

— na płaszczyźnie eklezjalnej, medycznej, pedagogicznej i socjologicznej, zapoczątkowane przez obce misje. Ten problem urasta do większych rozmiarów i porusza mentalność religijną Kościoła w Europie, od którego zależały dotąd całkowicie tradycyjne dzieła misyjne. Akceptacja zgromadzeń misyjnych, po krótkim czasie ich rewaloryzacji, zmniejszyła się szybko po roku 1945. Bardziej pozytywne nastawienie do innych religii i akceptacja pluralizmu religijnego postawiły przed wieloma osobami pytanie; czy czas misji nie należy już do przeszłości? Inni z kolei wątpili w sens i rozumienie dzieła misyjnego w jego tradycyjnym ujęciu i według tradycyjnego celu, jakie ono sobie niegdyś wyznaczało. Widzieli nową alternatywę wobec misji, aby mianowicie przyczynić się do działania na rzecz rozwoju międzynarodowego. Nie mniej ważnym stał się rozwój, jaki dokonał się wewnątrz samych katolickich wspólnot wierzących. Do tego problemu powrócimy jeszcze, gdy będziemy mówić o misjologicznej myśli jako takiej.

2. Tryptyk misjologiczny

Oto pytanie, które sobie stawiamy: jak zareagowała sama misjologia na dokonujące się szybko i niespostrzeżenie zmiany? Najbardziej interesuje nas rozwój myśli misjologicznej w ostatnich dziesięciu latach po Soborze Watykańskim II. W tym to czasie należy bowiem zauważyć wyraźne symptomy odnowy w świadomości misyjnej.

Od r. 1970 dokonuje się zdecydowane przesunięcie akcentów w misjologii. Aby właściwie ocenić wartość tych zmian, trzeba bardziej podkreślić posoborową myśl misyjną, umieszczając ją na tle teologii misyjnej przedsoborowej i soborowej. W tym celu nie powinniśmy jednak myśleć tylko w kategoriach czasowych. Modele interpretacyjne odnoszą się przede wszystkim do sposobu rozumienia zjawiska „misji”. Z drugiej strony modele te pozostają w odniesieniu do konkretnego okresu czasu, do zmienionej sytuacji w historii Kościoła i świata. Nie przeszkadza to temu, aby określone pojęcie misji i działalność misyjna mogły funkcjonować jedno obok drugiego⁶.

Za każdym z trzech schematów interpretacyjnych misjologii kryje się określona myśl misyjna. W tym sensie można by mówić odpowiednio o „misji zachodniej”, o „międzyeklezjalnej pomocy

⁶ W ten sposób w r. 1972 ukazały się prawie jednocześnie dwie całkowicie różniące się pomiędzy sobą teologie misji: J. Amstutz'a i L. Rutti'ego (*Zur Theologie der Mission*).

misyjnej” i o „misji na sześciu kontynentach”. Odpowiadają one trzem fazom wzrastającej świadomości misyjnej. Faza „międzyeklezyjstwalnej pomocy misyjnej” jest formą przejściową. Pierwszy i ostatni model nie łączą się ze sobą, ani nie są do pogodzenia ze sobą. Punkty sporne, jakie istnieją pomiędzy tymi modelami, wskazują na różnicę w waloryzacji świata, historii ludzkości, przyszłości, a także znaczenie eschatologii chrześcijańskiej. Te różne akcenty ujawniają się jeszcze bardziej wtedy, gdy bierze się pod uwagę sposób patrzenia na Kościół, lub konkretniej, problem relacji, jaka istnieje pomiędzy Kościołem, światem i Królestwem Bożym. Te różne ujęcia, gdy chodzi o praktykę misyjną, posiadają własną specyfikę i domagają się różnorodności form organizacyjnych, zasad i metod pracy. Zanim rozwinie myślenie posoborową, chcemy pokrótce nawiązać do dwóch innych punktów widzenia. Aby zrozumieć znaczenie i ogrom całego rozwoju współczesnego, należy dojść do tego drogą okrężną. Trzeba koniecznie spojrzeć na ten proces rozwoju w całej rozległości kontekstu historycznego. Misjologia krytyczna powinna być świadoma faktu, iż przedmiot jej studiów znajduje się pomiędzy przeszłością a przyszłością. Przeszłość ma swoje znaczenie wtedy, gdy jest ukierunkowana ku przyszłości. A przyszłość pozostaje abstrakcyjną i bez sensu, gdy odłączy się ją od przeszłości, lub gdy nie będzie ona czerpać swoich pierwotnych inspiracji z żywej tradycji.

II. PRZĘDSOBOROWE POJĘCIA MISYJNE

1. Kościół jako „Kościół jednostkowy”, świat jako „wielość”

Działalność misyjna jest zawsze przekraczaniem granic i wychodzeniem naprzeciw relacji istniejącej pomiędzy Kościołem i światem. To jest podstawowa relacja w procesie łączności misyjnej. Początek nowej ery, tzw. okres Vasco da Gama, jest bardzo interesującym czasem w historii działalności misyjnej Kościoła katolickiego. Jest to początek ruchu misyjnego, jakiego, jak dotąd, nigdy nie знаła historia. Odkrycie Afryki i Nowego Świata przełamało ziemskie granice islamu. Okoliczności historyczne owych czasów wpłynęły decydująco na sposób tak wyraźnego przewyciężenia granic. Nowe relacje, jakie w konsekwencji powstały pomiędzy Europą a resztą świata, stały się czynnikiem o dużym znaczeniu. One to zaważyły na tym, co określamy jako przedwatykańskie pojęcie misji, tak gdy chodzi o treść i organizację,

jak też o samą metodę. Oznacza to, iż zaczęto wtedy myśleć o misji w ekspansywnych kategoriach geograficznych. Po roku 1500 Europa zdobyła dominującą pozycję w stosunku do innych narodów i kontynentów. Kolonializm tworzył świecki kontekst, w którym wielki ruch misyjny znajdował pole działania i przyjmował własną formę. Pod wieloma aspektami kolonializm stał się nawet dominującym czynnikiem w spektakularnym procesie bardzo szybkiego rozprzestrzeniania się Kościoła katolickiego aż do roku 1940⁷.

Drugim podstawowym czynnikiem w kształtowaniu się pojęcia misji był obraz, jaki Kościół miał o sobie samym. Misjologia i eklezjologia pozostają zawsze w bardzo ścisłym związku. W końcu średniowiecza Kościół był instytucją typowo europejską o pochodzeniu zachodnioeuropejskim. Na progu nowej epoki widać było wyraźnie, że ten wielki *corpus christianorum* stanowił jednolitą i spójną wspólnotę wierzących. W pewnym sensie rozumiano Kościół wówczas jako „Kościół jednostkowy”.

Ten to Kościół w początkach wielkiej epoki misyjnej, jako reprezentant chrześcijańskiej Europy, znalazł się naprzeciw niechrześcijańskiego, dopiero co odkrytego świata, który miał nawrócić na prawdziwą religię. Warunkiem tego nawrócenia było poszerzenie istniejącej instytucji kościelnej w jej europejskiej formie. Dało to początek przyszłemu połączeniu idei misji z jurydyczną i instytucjonalną jej formą.

Pierwsze efekty misyjne opierały się na zdobyczach hiszpańskich i portugalskich. Powstała wzajemna zbieżność interesów pomiędzy Kościołem a państwem. Szkody, jakie z tego wynikły, stały się wkrótce jawne. Ustanowienie Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w 1622 roku było śmiałą próbą Kościoła, aby wyzwolić swoją działalność misyjną ze zbytnej opieki politycznej. Do pewnego stopnia ta inicjatywa papieża była podstawą nowej idei⁸. Pomimo tego pojęcia i systemu misyjne, które się wówczas

⁷ Por. S. Neill: „Czy się nam podoba czy też nie, jest historycznym faktem, iż wielka ekspansja chrześcijaństwa była jednocześnie gwałtowną i o zasięgu światowym ekspansją Europy, po okresie Odrodzenia; władze zaś kolonialne wywodziły się z chrześcijaństwa, a wiele kompromitujących relacji miało miejsce pomiędzy misjonarzami i rządami; w większości natomiast przypadków chrześcijaństwo rozwijało się dzięki prestiżowi i władzy zachodniej” (*A History of Christian Mission*, Middlesex 1966, s. 450).

⁸ Najbardziej widoczną formą związku istniejącego pomiędzy Kościołem a państwem na terenie misyjnym był portugalski i hiszpański system *Padroado* (odpowiednio w latach 1456 i 1493). Konsekwencje portugalskiego systemu misyjnego są odczuwane jeszcze dzisiaj w Angoli i w Mozambiku. Por. R. G. v. Rossum, *Het Portugese Missiebestel in Afrika*, w: „Wereld en

zrodziły, nie zdołały przewyciężyć ówczesnego, naturalnego podziału politycznego świata. Jednocześnie od strony Kościoła widziało się świat podzielony na teren, na którym założony już został Kościół europejski i jakby naprzeciw niego świat niechrześcijański — teren misyjny. Teoretycznie myślało się, także i tutaj w kategoriach kolonialnych.

Celem przedsięwzięcia misyjnego pozostawał zawsze rozwój zachodniego systemu Kościoła. Odpowiedzialność teoretyczna i praktyczna za rozwój dzieła misyjnego spoczywała prawie wyłącznie na papieżu i na rzymskich instytucjach misyjnych. Epoka teoretycznego i praktycznego rozkwitu misji kończy się w kulminacyjnym okresie europejskiego kolonializmu i przypada na czas centralistycznej koncepcji Kościoła, przed i po Soborze Watykańskim I.

2. Misjologia nawrócenia niewierzących i zakładanie Kościoła (*plantatio Ecclesiae*)

Na tych podstawach zaczyna się rozwijać młoda świadomość misjologiczna na początku XX wieku. Po raz pierwszy interpretuje się wyraźniej, od strony systematycznej i podstaw, genezę, motyw, cel i istotę zjawiska misji.

W pierwszym momencie istniejąca sytuacja misyjna o charakterze kolonialnym zostaje zaledwie wzięta pod uwagę. Brakowało do głębszego rozważenia tej sprawy niezbędnej perspektywy czasu i dostatecznej świadomości krytycznej. Dyskusje, które doprowadziły w końcu do wyłonienia się dwóch szkół misjologicznych, ograniczały się prawie wyłącznie do abstrakcyjnej problematyki celu misyjnego. W Münster wraz z J. Schmidlinem apostolski cel misji widziano w nawróceniu niewierzących. Szkoła z Lowanium, pod przewodnictwem R. Charlesa, uważała zakładanie Kościoła (*plantatio Ecclesiae*) za cel zasadniczy. Dwie koncepcje wynikały z teologii mocno ukierunkowanej na Kościół. O innych religiach myślano w kategoriach bardzo negatywnych. Formule: *extra Ecclesiam nulla salus* nadawano ograniczoną interpretację. Rozwój Kościoła w krajach nie-zachodnich i zaakceptowanie instytucji kościelnej było jedynym koniecznym środkiem prowadzącym do zbawienia oraz obowiązkiem i celem apostołstwa mi-

Zending", 4 (1972) 282/305. S. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, założona w roku 1622, była pomyślana przede wszystkim jako kongregacja kierująca światową misją, niezależnie od wszelkiej władzy państwowej. Pierwszy jej sekretarz, Franciszek Ingoli (1574—1649), wypracował cały szereg dyrektyw nadzwyczaj postępowych dla nowej instytucji kurialnej.

syjnego. Teoria bezpośrednich i pośrednich środków misyjnych stwarzała podstawę do wyjaśnienia i usprawiedliwienia faktu, iż pracowało się intensywnie nad podniesieniem materialnego poziomu życia ludzi niewierzących. I chociaż zbawienie (duchowe) pozostawało wciąż zasadniczym jej celem, misja zajmowała się niezliczonymi instytucjami opieki medycznej, nauczaniem i pomocą społeczną — jako tzw. rozwój *avant-lettre*. Logika, według której powinno się tworzyć Kościół ściśle odpowiadający europejskiemu, rzymskiemu modelowi, jest próbą etnocentryzmu pierwszego pojęcia misjologicznego. Znakiem mentalności i praktyki kolonialnej jest to, iż nie myślano w sposób pozytywny o sensie i o możliwości wykształcenia księży i biskupów lokalnych. Dzieło misyjne było niemal wyłącznie związane z kościelnymi formami i metodami pastoralnymi w ujęciu europejskiego wzoru⁹ — pewnego rodzaju religii eksportowanej. O przystosowaniu mówiło się jedynie w odniesieniu do zewnętrznych, dodatkowych elementów.

Na początku lat pięćdziesiątych myśl o *plantatio* pozostaje jeszcze w swoim kulminacyjnym punkcie. Myślenie wielu misjologów zaczyna jednak nabierać innych cech. Proponuje się ostrożnie konieczność głębszego przystosowania eklezjalnych, kulturowych i społecznych form na terenach misyjnych. Jest to okres teologii przystosowania¹⁰.

W istocie rzeczy, podstawowy punkt wyjścia misjologii klasycznej pozostał nietknięty. W dalszym ciągu myślano o misji jako o ekspansywnej działalności europejskiej, ukierunkowanej na terytoria niezachodnie. Myśl scentralizowana na Kościele nie została uznana za misjologiczny problem. Pomimo różnych teorii o asymilacji i dostosowaniu religie niechrześcijańskiej nie zostały uznane za możliwe drogi do duchowego zbawienia. W tym punkcie myśli misjologicznej dominował pesymizm. W końcu lat pięćdziesiątych zaczyna się jednak odczuwać odwracanie tendencji. Pod wpływem, stosunków politycznych i społecznych, bardzo zmienionych na skutek wtargnięcia procesu sekularyzacji i zaakceptowania religijnego pluralizmu w Europie, dochodzi do teologicznego dialogu.

Słusznym jest pytanie: czy przedsoborowa misjologia nie

⁹ Próby innego typu, podjęte przez Matteo Ricci (1552—1610) i Roberto de Nobili (1577—1656) oraz przez innych, nie mogły niczego zmienić wobec tak generalnej linii całej strategii misyjnej.

¹⁰ Znanymi autorami tematu „przystosowania” są: J. Thaurén, Th. Tangelder, O. Domínguez. Skrót teorii przystosowania daje Angel Santos Hernández, *Adaptación misionera*, Bilbao 1958.

była zbyt ukierunkowana ku naukom przeszłości? Gdy chodzi o pierwszy okres jej rozwoju, trudno jest o tym powątpiewać. Nie dochodziła do głosu w dostatecznym stopniu krytyczna funkcja teologii. Misjologia była raczej refleksją nad rzeczywistą i tradycyjną praktyką misyjną. Była refleksją nad praktyką — po praktyce. Nie rozpoznała ani nie mogła przewyżżyć specyficznej myśli o charakterze prawnym, geograficznym, na temat misji, a wraz z nią ideologii „misji zachodniej”. Oczywiście, znaczenie zmiany sytuacji politycznej w świecie po roku 1945, wraz z jej wszystkimi konsekwencjami, niezbyt wpłynęło na sprawę misji¹¹. Dlatego pytanie o sens jej obecności w świecie musiało się pojawić na nowo najpierw w samym Kościele. Tylko niektórzy potrafili zrozumieć decydujące znaczenie tego, co się wydarzyło w roku 1945. Dla samego Kościoła otwarcie się na odnowienie „rozumienia-samego-siebie” trwało jeszcze długo. Ten podwójny proces uniezależnienia, raz rozpoczęty, poruszył głęboko Kościołem i dziełem misyjnym.

3. Soborowa teologia misyjna

Sobór Watykański II został nazwany pierwszym soborem misyjnym¹². O ile określenie to może się wydawać właściwym, pozostaje faktem, iż jego znaczenie może być różnie interpretowane. Ostatnia sesja (*sessio IX*, 7 grudnia 1965) doprowadziła do ostatecznego wypracowania dwóch dokumentów, które stały się bardzo ważne dla odnowy Kościoła i dla jego misji. Chodzi o Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* i o Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Rok przedtem został ogłoszony trzeci ważny dokument: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.

a) *Misja w sercu Kościoła; Kościół dla świata*

W dekrecie misyjnym *Ad gentes* Kościół został przedstawiony jako prawdziwa wspólnota misyjna. Nie można już dłużej patrzeć na sprawę misji jako na wydarzenie marginesowe wspólnoty kościelnej, które można by powierzyć misjonarzom zawodowym lub kongregacjom misyjnym. Nie jest to sprawa przejściowa; angażuje ona każdego z wierzących¹³. Po raz pierwszy mówi

¹¹ Por. E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen 1956.

¹² Por. A. Shorter, *Theology of Mission*, Cork 1972, s. 14.

¹³ Por. *Ad Gentes*, I, nr 2.

się podczas Soboru o nakreśleniu teologicznego szkicu zjawiska „misji”

Dekret *Ad gentes* rozpoczyna się od umieszczenia „misji” w kontekście Bożej ekonomii zbawienia. Wyjaśnia ona stałą misję Kościoła pielgrzymującego z perspektywy historii zbawienia, która bierze swój początek w tajemnicy Trójcy Świętej¹⁴. I chociaż — jak się wydaje — uszło to uwadze wielu, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* jest w istocie najważniejszym dokumentem, gdy chodzi o odnowioną świadomość misyjną Kościoła. Tu mówi się bowiem o relacji, jaka zachodzi pomiędzy Kościołem, światem i Królestwem Bożym. A jest to problem o doniosłym znaczeniu dla misjologii współczesnej, w której dochodzą do głosu różne tendencje.

b) Kościół jako wielość

To samo można by powiedzieć o Konstytucji *Lumen gentium*. Kwestia Kościoła i misji pozostaje w ścisłym związku. W tej to Konstytucji Kościół stawia sobie pytanie o swoją tożsamość. Akcenty zostają rozłożone inaczej niż w eklezjologii przedsoborowej. Zaczyna się dostrzegać coraz bardziej, iż Kościół powszechny jest wspólnotą różnych wspólnot, że jest *communio*.

Z konkretnego punktu widzenia jest on faktem lokalnym, choć nie tylko, jak również nie jest on w pierwszym rzędzie ponadnarodową organizacją. Kościół jest „Ludem Bożym w drodze”, w świecie i w służbie temu światu dla Królestwa Bożego, które ma nadejść. Ważne, według tego kryterium, są także sugestie na temat dialogu pomiędzy Kościołem a światem¹⁵. Dzięki teologii Kościoła lokalnego i zasadzie kolegialności, tradycyjny, raczej monolityczny obraz Kościoła zostaje osadzony w optyce pluralistycznej, policentrycznej i dynamicznej.

Czym jest misja? Główna przeszkoda dla Kościoła, aby na polu misyjnym myśleć i działać według tak radykalnie zmienionej sytuacji w świecie (po roku 1945) i aby „rozumieć siebie” w odnowiony sposób, wydaje się wraz z tym wszystkim apriorycznie przewyżczona. Kościół jawi się jako gotowy do słuchania świata i do dialogu z nim. Znalazł się sam na drodze, na której zaczął myśleć o sobie w kategoriach pluralistycznych — jako *communio*, jako wspólnota. Dopiero później doszło się do przekonania, że konsekwencje tej odnowionej świadomości Kościoła były przed-

¹⁴ Por. DM 1-9; KK 1-9, 17.

¹⁵ Por. DRN i KDK 85, 90 nn.

tem tylko sztucznie obliczone. W przeciwnym razie bylibyśmy nimi przerażeni.

Fakt, że cały Kościół jest wspólnotą misyjną i że Kościół powszechny powinien być rozumiany przede wszystkim jako żywe połączenie lokalnych wspólnot wiernych pod przewodnictwem biskupów i ich przewodnika-papieża, który spełnia „posługę Piotra”, musiał w sposób nieunikniony mieć poważne konsekwencje dla tradycyjnego rozumienia misji.

Odpowiedzialność za powszechną misję powinna być zadaniem każdego Kościoła lokalnego oddzielnie i wszystkich Kościołów lokalnych razem wziętych. Widzieć ją w dalszym ciągu jako wyłączną odpowiedzialność centralnych organizacji misyjnych Kościoła na całym świecie, nie byłoby zrozumieniem powyższych konsekwencji. Jednakże warunkiem tego jest, by dawne „Kościoły misyjne” były uznane za Kościół autentyczny. Jako takie, powinny one być współodpowiedzialne za „misję” Kościołów w Europie. Różnica prawna, jaka zachodzi pomiędzy Kościołami dawnymi a Kościołami misyjnymi, nie powinna już istnieć. Tylko bowiem wtedy misja staje się odpowiedzialną za cały Kościół, a nie — jak przedtem, w sensie przedsoborowej „misji zachodniej” — przedsięwzięciem kierowanym przez Europę i przez centralne organy misyjne, przedsięwzięciem ukierunkowanym na peryferie niechrześcijańskiego świata Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej. Tylko w ten sposób episkopat Trzeciego Świata mógłby, zgodnie z własną kulturą i kontekstem własnej problematyki, wejść w uczestnictwo jako prawdziwy partner „w misji” Kościoła powszechnego dzisiaj¹⁶.

Lecz nawet wtedy nie odpowiedziano jeszcze na podstawowe pytanie: w jakiej misji będą uczestniczyć Kościoły lokalne? Na czym polega ich wspólna misja? Odpowiedź na to pytanie, jeśli chodzi o Sobór, staje się bardziej jasna, gdy weźmiemy pod uwagę to, ku czemu prowadzą misjologiczne założenia dekretu *Ad gentes*. Po dobrych, teologicznych założeniach powraca się tu znowu do pojęć geograficznych i prawnych, tradycyjnych dla myśli misyjnej. Nie dotyka się sprawy zakładania Kościoła, a tym samym starej eklezjocentrycznej świadomości misyjnej. Następuje więc zmiana kierunku: po zapowiedzi nowego początku, powraca się do starej „wąskiej drogi”, do ciasnej, przedsoborowej hipotezy misyjnej. Mówi się stąd o pewnej dwuznaczności w soborowym podejściu do problemu misyjnego, nawet gdy ograni-

16 Por. DM 19 i 20.

czymy się do samego dekretu *Ad gentes*. Jednakże pomimo tych licznych zastrzeżeń, jakie można mieć do tekstów soborowych, przemawia przez nie radykalna zmiana spojrzenia na świat i na historię tworzoną przez człowieka.

Istniejąca jeszcze, zbyt zamknięta i prawna „świadomość Kościoła”, mogła doprowadzić w konsekwencji do określenia misji jako „międzykościelnej pomocy”. Misja pozostaje z zasady faktem międzykościelnym. Lokalne Kościoły Europy i Północnej Ameryki mogą gdzie indziej prowadzić swe misje rozumiane jako pomoc służąca zakładaniu i formacji nowych wspólnot ludzi wierzących, w tzw. „Kościołach misyjnych”. Tym samym nie porzuca się schematu „misji zachodniej”¹⁷.

4. Posoborowa myśl misyjna

Na początku okresu posoborowego myśl misjologiczna zostaje zdominowana przez dwa ważne tematy: dialog i problem rozwoju¹⁸. Dla większości misjologów ta pełna dwuznaczności część misjologii pozostaje jednak niedostrzegalna. Prawdziwe konsekwencje tego stanu rzeczy dla działalności misyjnej na polu społecznym i politycznym, na płaszczyźnie lokalnej i światowej, nie zostały przez nich zrozumiane lub też zostały odrzucone. Dotyczy to zarówno teologów dialogu, jak i zwolenników wspierania ideologii rozwoju, uznanej później za zbyt zachodnią i jednostronną. Wreszcie sama teologia rozwoju i niezliczone nowe inicjatywy, na polu praktycznym, w formie pewnych zmian kościelnych wobec świeckiego systemu współpracy na rzecz rozwoju prowadzą — według niektórych misjologów — do ponownego postawienia pytania o rzeczywisty sens „misji” Kościoła w świecie. Wylaniają się stąd dwa nurty misjologiczne: jeden w dalszym ciągu widzi misję w jej tradycyjnym znaczeniu, drugi zaś próbuje ponownie i w sposób bardziej gruntowny zinterpretować misję jako coś pozostającego ciągle w świadomości chrześcijańskiej. Czyni to, wychodząc od bardziej biblijnej koncepcji człowieka i jego historii zauważonej przez Sobór. Czy jest to „głos wołającego na pustyni?” Krótko przed zakończeniem Soboru Roman Hoffman napi-

¹⁷ Znakiem tego była żywo zmanifestowana opozycja na propozycję rozwiązania Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. W końcu propozycja ta została zamieniona na reformę i przystosowanie; tym samym władza prawna instytucji nad „Kościołami misyjnymi” nie została rozwiązana.

¹⁸ Por. A. Camps, *In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld*, Nijmegen 1964; J. Considine, *The missionaries' role in socio-economic betterment*, New York 1960.

sał: „Jak wielkie zmiany dokonują się w Kościele, jest to oczywiste dla wszystkich. Dokonuje się jednak pewna zmiana, która nie jest tak oczywista, a która ze względu na swoją wielkość i złożoność, jak również ze względu na swoje konsekwencje o dalekim zasięgu jest godna szczególnej uwagi. Chodzi o wyłanianie się na scenie światowej nowej rzeczywistości: Kościoła powszechnego, rozumianego jako światowa wspólnota misyjna”¹⁹.

Autor jest zdania, iż można twierdzić, że Kościół, wraz z ostatnim ekumenicznym Soborem, dokonał „jakościowego skoku”. Twierdzi on, iż po raz pierwszy w historii chrześcijaństwo znajduje się w sytuacji diaspory, rozproszone po całym świecie i w wewnętrznym dialogu z innymi wielkimi religiami świata. Jest to fakt całkowicie nowy w życiu Kościoła. To właśnie stawia Kościół nie tylko w nowej sytuacji lecz także obarcza go nową odpowiedzialnością. Po opisanu tej sytuacji i jej rzeczywistych konsekwencji Hoffman kończy swoją analizę krytyczną, wypowiadając pewne zakłopotanie. Píše: „Pozostajemy w konfrontacji z nową rzeczywistością Kościoła światowego w jego początkowej fazie, czego dalsze implikacje jeszcze nie są znane”. Wierzy on, iż w sposób przekonujący wykazał niemożliwość utrzymania pierwszych misyjnych założeń i form organizacyjnych. Zauważa także: „Zbyt pochopne działanie, bez głębszego rozważenia sprawy, mogłoby utrwalić pewne przesady lub nawet stworzyć inne. Aby tego uniknąć, trzeba rozważać każdą działalność misyjną w świetle nowej sytuacji i dzisiejszej teologii”. I mówi dalej: „Chociaż Sobór wypowiedział kilka wskazań odnośnie do przyszłej działalności, powinniśmy być świadomi faktu, że większa część Dekretu o misjach opiera się na myśli przedsoborowej”²⁰.

a) *Misja zachodnia w nowej formie*

Niepokój tego autora i jego profetyczne spojrzenie nie są bezpodstawne. Jak już powiedziano, powstały dwa nurty misjologiczne. Pierwszy z nich pozostaje po części skrepowany w przedsoborowej koncepcji działalności misyjnej. Widać to wyraźnie w kwestii prowadzenia dialogu, w podejściu do sprawy rozwoju i na polu praktycznym — w granicach reform Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Dokumenty z 1965 r. na temat reformy ważniejszych instytucji misyjnych Kościoła na całym świecie i reor-

¹⁹ Por. R. Hoffman, *The episcopacy and the world missionary community*, w: „The Jurist”, 26 (1966) 308.

²⁰ Tamże, s. 330.

ganizacji współpracy misyjnej pomiędzy Kościołami lokalnymi ujawniają często mentalność przedsoborową. Dominują w nich bowiem pojęcia o charakterze geograficznym i prawnym²¹. Podobną tendencję, choć mniej dostrzegalną, zauważa się również na polu naukowej refleksji misyjnej. Literatura misjologiczna pierwszych lat posoborowych koncentrowała się zwłaszcza wokół problematyki dialogu. „Głębsze przystosowanie”, uznane przez Sobór za konieczne, prowadzi do bardziej pozytywnego spojrzenia na inne religie. Idea dialogu docenia specyficzne, wewnętrzne wartości zbawienia w innych religiach wziętych w ich całości — jako system zbawienia. Tym samym idea ta odrzuca sztywny ekskluzywizm („poza Kościołem nie ma zbawienia”), jak również zbyt elastycznie pojęty synkretyzm, który prowadzi z kolei do obojętności. Chrześcijanin wierzy, iż jego misja, pomimo uznania pozytywnych wartości, jakie istnieją w innych religiach, pozwoli mu na ukazanie innym relatywności tych religii. Współpracując z wyznawcami innych religii w duchu pełnego szacunku dialogu z nimi, ma on nadzieję, że zdoła swoim świadectwem w sposób przekonujący ukazać powszechne i definitywne znaczenie Jezusa Chrystusa dla wyzwolenia człowieka.

Z tym łączy się bezpośrednio inne zagadnienie, które znajduje się w centrum zainteresowania misjologii: problematyka rozwoju. Jednocześnie zostaje podjęta na nowo dawna polemika, choć przebiega ona inaczej: kwestia bezpośrednich i pośrednich środków misyjnych. Niekończące się dyskusje na temat relacji zachodzących pomiędzy misją a działaniami mającymi na celu rozwój są tego wynikiem. Wchodzi się w ślepy zaułek i dochodzi do przeciwstawiania się sobie nawzajem. Niektórzy odrzucają jakakolwiek syntezę pomiędzy dwoma rodzajami działań. Ze strony protestanckiej *Frankfurter Erklärung* jest tego typowym przykładem²². Ci, którzy znajdują się w krańcowo innej sytuacji, dążą do zbawienia na drodze zastąpienia dzieła misyjnego wspieraniem rozwoju. Uważają oni, iż dawna forma misji powinna być przewyciężona i zapomniana. Pośrodku zaś znajdują się ci, którzy

²¹ Ważniejsze dokumenty na ten temat, to: *Ecclesiae Sanctae* (1966), *Regimini Ecclesiae* (1967), *Instructio de Membris Adjunctis* (1968), *Instructio de Ordinanda Cooperatione* (1969). Por. także J. M. van Engelen, *Missiewerk in het perspectief van de toekomst*, w: „Het Missiewerk” (1971) 133/154.

²² 3 marca 1970 roku ukazała się w Niemczech zachodnich „Frankfurter Erklärung”. Jej redaktor, Peter Beyerhaus pisze o kryzysie misji. Według niego, rozwój i zmiany społeczne są konieczne, jednakże nie mają one nic wspólnego z mesjańskim zbawieniem. Istnieje absolutna różnica pomiędzy Ewangelią a społecznymi i politycznymi osiągnięciami. To rozumowanie opiera się oczywiście na ortodoksji luteranckiej o doktrynie dwóch królestw.

rozwiązują ten problem praktycznie. Misja w jej czystej formie pozostaje. Jest nią bezpośrednio przepowiadanie Ewangelii niechrześcijanom. Dzieło rozwoju jest z kolei nową, zaakceptowaną nazwą dawnych „pośrednich środków misyjnych”. W ten sposób można spokojnie pozostać na linii wyznaczanej już od pewnego czasu. Można odwoływać się do nowych szans, aby utrzymać przy życiu dawne dzieła i je rozwijać przy pomocy nowych środków pomocy materialnej, oferowanej przez Europę i Stany Zjednoczone. Nowa nazwa dla tego misyjnego przedsięwzięcia, uważanego przez wielu za coś właściwego, to „międzykościelna pomoc”

Wraz z uznaniem ważnych osiągnięć Soboru, w świetle przekonania, iż Kościół powszechny jest światową wspólnotą Kościołów lokalnych, mogła odrodzić się na dalszym planie tradycyjna koncepcja misyjna, na nowo usprawniona. Dlatego podstawowe pytanie o to, „czym jest” właściwie i naprawdę misja, nie zostało postawione. Według tego schematu, misja — rozumiana jako kościelna pomoc, jako dialog, jako wspieranie rozwoju i jako dzieło miłosierdzia — mogła być tą wyważoną drogą. W pierwszym czasie entuzjazmu nie zauważono, iż teolodzy poruszali się na dość abstrakcyjnym poziomie. Mówiło się przede wszystkim o systemach religijnych kształtowanych przez wielkie światowe religie. Pomijając fakt, iż uszły uwadze dialogujących inne formy autentycznej religijności, zapomniano o bardzo ważnej sprawie: o człowieku wierzącym i o jego wspólnotcie jako o nośnej sile religijnych wartości²³. Teoretycznie rzecz biorąc, zwolennicy dialogu porzucają także koncepcję misjologii, rozumianą jako *plantatio Ecclesiae*. Lecz w istocie, i to wydaje się być bardzo ważne, w dalszym ciągu patrzy się na Kościół jako na punkt wyjścia, na cel i na kryterium misji. Określenie „misji” jako samorealizacji Kościoła w niechrześcijańskiej sytuacji nie może pod tym względem fundamentalnie niczego zmienić. Dla teologów dialogu, jak również dla bardziej praktycznych zwolenników międzykościelnej pomocy historia misji pozostaje wydarzeniem międzykościelnym lub centryczno-kościelnym. Podstawowym kryterium misyjnego przedsięwzięcia pozostaje dalej sam Kościół. Jeśli jakiś Kościół misyjny doszedł do takiego stanu, iż może iść dalej samodzielnie, w tym momencie kończy się „misja”. Wystarczy tylko to, aby stał się on Kościołem bardziej miejscowym. Praktycznie dzieło misyjne rozwija się, nie stawiając sobie krytycznego pytania o logikę

²³ Pozostał w ten sposób, między innymi, poza linią horyzontu południowoamerykański „katolicyzm ludowy”, jako wiara większości ludzi na subkontynencie Ameryki Łacińskiej.

rozwoju rozumianego według kryteriów zachodnich. Niepokój Hoffmana, aby nie za szybko i bez głębszej refleksji nad sprawą misji przejść do działania, nie był nieuzasadniony. W rezultacie myśli się w dalszym ciągu o misji według dawnych pojęć „misji zachodniej” jako o jednostronnym ruchu z północy na południe. Czy ocena tych, którzy mówią o neokolonializmie i o zamaskowanym paternalizmie jest zbyt surową? Nie mówi się przecie o *partnership* równych, odpowiadających sobie Kościołów lokalnych, pozostających w powszechnym rozproszeniu. Jest to najczęściej wyrażenie używane na określenie utopijnego ideału ²⁴.

Misjologia wyrzekłaby się swojej funkcji krytycznej, gdyby zaniechała pytań w sprawie rozwoju świata. Okazją były pytania stawiane sobie przez same ideologie kierujące rozwojem na zachodzie Europy i przez chrześcijan pracujących w Ameryce Łacińskiej, a także gdzieś indziej w Trzecim Świecie ²⁵. Pytania, które trafiają w samo sedno rzeczy, wreszcie się pojawiają. Jaki jest sens, racja działania chrześcijanina w świecie z punktu widzenia historii obietnicy biblijnej i wiary w wyzwolenczą moc Jezusa Chrystusa? Jaka relacja zachodzi pomiędzy światem, Kościołem a Królestwem Bożym? Jaka jest tożsamość i właściwe zadanie Kościoła w historycznej ewolucji ludzkości? Czym jest w tym wszystkim „misja”?

b) Misja na sześciu kontynentach

W końcu 1960 r. zaczęło powstawać coraz więcej pytań wokół rzeczywistego sensu pojęcia „rozwoju” i wokół funkcji międzynarodowej pomocy na rzecz rozwoju. Problemy, z którymi szamoczą się młode narody, wydają się większe niż się o tym początkowo myślało. Nie mogą one ich same rozwiązać. Jednocześnie wzrasta w nich poczucie własnej kultury i rośnie również tożsamość narodowa. Ciągłe stawiają one sobie pytania o możliwość autonomicznego rozwoju. W Afryce rozrasta się ruch *Négritude* i rozszerzają się ideologie socjalizmu afrykańskiego. Azja ekspe-

²⁴ Por. J. M. v. Engelen, *Wederzijdse missionaire assistentie binnen de Roomskatholieke Kerk. Ideologie en werkelij-keid*, w: „Wereld en Zending” 2 (1973) 20; A. de Groot, *Wederzijdse missionaire assistentie lip-pendienst of evangelische utopie*, w: „Wereld en Zending” 3 (1974). Por. J. Schmitz: *Das Ende der Exportreligion. Perspektiven für eine künftige Mission* (sprawozdanie z konferencji „Heil und Onheil durch Mission”), München 1971.

²⁵ Por. R. G. v. Rossum, *Mit de samenleving in de samenleving; on-twikkeling van de katolieke Kerk in Latijns — Amerika*, w: „Wereld en Zending” 1 (1972) 108.

rymentuje pod względem indyjskiego i chińskiego modelu auto-rozwoju. W Ameryce Łacińskiej zaczyna się ujawniać proces dochodzenia do nowej świadomości. Odsłania się poczucie sfrustrowania całkowitą zależnością. Odkrywa się prawdziwą historię tego subkontynentu, pozornie niezależnego. Masy ludzkie, zepchnięte na margines, zaczynają zdawać sobie sprawę z braku wolności i z niedostatecznych warunków, w jakich żyją. Teoria i praktyka wyzwolenia niweczą po raz pierwszy kluczowe słowo „rozwój”. Demaskuje się „rozwój” jako zachodnią ideologię, która została narzucona siłą i która w rzeczywistości prowadzi do głębszego jeszcze uzależnienia ²⁶.

Wraz z procesem głębszego uświadomienia sobie sytuacji w Drugim Świecie dochodzi się do zajęcia stanowiska bardziej krytycznego wobec istniejących organizacji mających na celu pomoc na rzecz rozwoju, jak również bardziej krytycznie widzi się strategię działania tych organizacji. Wielu zaczyna patrzeć na nie jako na coś, co — w sposób nieuświadomiony — przypomina utrwalone, tradycyjne układy o pewnej sile politycznej i ekonomicznej. W tej nowej sytuacji młode Kościoły próbują odnaleźć własną drogę. Powstają także pytania co do form pomocy międzykościelnej, rozwiniętej po roku 1965 ²⁷. Nieuchronnie prowadzi to wszystko do dyskusji na temat misji i pomocy misyjnej. Tak, jak było do przewidzenia, powraca się szybko do zasadniczego pytania o relację Kościoła i świata. Równocześnie problem ten wchodzi w centrum zainteresowania tzw. teologii politycznych, które podejmują go od strony bardziej dynamicznej i biblijnej, od strony świadomości historycznej. Oczywiście jest sprawą, że misjologia okazuje duże zainteresowanie tymi pytaniami, które odnoszą się bezpośrednio do jej specyficznego terenu działania. Od r. 1970 misjologia ponownie i z większą jeszcze siłą stawia w nowej sytuacji pytania sformułowane przez Sobór Watykański II, a dotąd nie rozwiązane. Wielu misjologów nie ma wątpliwości co do tego, że jakościowy etap tego Soboru ujawnia się bardziej wyraziście dopiero teraz. W wielu bardzo interesujących publikacjach misjologicznych ostatnich lat mówi się o istocie problemu misyjnego. Nikt nie przeczy obecnie, że „misja” jest sprawą trudną. Odkrywa się też jednocześnie, że jej problematyczny charakter, określony jako historyczny, jest charakterem zachodnim. Problem nie polega więc na ustaleniu prawdziwego i własnego mandatu mi-

²⁶ Por. J. Comblin, *Vervreemdingsverschijnselen in geschiedenis van Latijns — Amerika*, w: „Wereld en Zendig” 1 (1972) 84.

²⁷ Por. Ivan Illich, *The seamy side of charity*, w: „America”, gen. (1967).

syjnego danego Kościoła, lecz tkwi on w historycznym wymiarze i określonej treści, jaką związane z nim w okresie tzw. „misji zachodniej”

Problem ten nie dotyczy tylko rzeczywistej sytuacji Kościoła w świecie, ani nawet definicji Soboru, według którego Kościół jest z natury swojej wspólnotą misyjną. Misja Kościoła nie kończy się nigdy; dlatego nie wystarczy określić ją raz na zawsze, posługując się pojęciami i przypuszczeniami dotyczącymi stosunków społecznych, biorąc te określenia z przeszłości. Misja Kościoła nie kończy się wraz z wyjazdem zachodnich misjonarzy z Afryki, z Azji i z Ameryki Łacińskiej. Jest ona trwałym mandatem Kościoła pielgrzymującego na wszystkich sześciu kontynentach — jak to stwierdzono w 1963 r. w Meksyku²⁸. A jeśli zniknie teoretyczna i praktyczna podstawa misji wraz z tradycyjnymi, misjonarskimi spostrzeżeniami na temat „misji zachodniej”, to co z niej zostanie?

Misja a międzykościelna pomoc

W jednym z dokumentów holenderskiego zjazdu misyjnego, który miał miejsce w r. 1970, zwraca się uwagę na niejasne załączenie pojęcia misyjnego. Nie można bowiem zredukować misji do zjawiska „międzykościelnej pomocy” Czy nie byłoby to tylko nowe określenie tego przedsoborowego aspektu, który dziś, w odniesieniu do misji, staje się czymś nie do zniesienia? Zresztą nie przełamuje to wcale tradycyjnego schematu myślenia o podziale: „północ — południe” Przede wszystkim zaś, i o to głównie tu chodzi, sam Kościół pozostaje w centrum takiego misyjnego myślenia. Misja, w tym określeniu, staje się bowiem definiowalną jedynie poprzez wzajemną pomoc między Kościołami i poprzez zakładanie Kościołów. Cel misji, pojęty jako zakładanie i tworzenie Kościołów lokalnych, zdradza tymczasem mentalność misyjną, wybitnie dośrodkową. Czy nie utożsamia się w ten sposób nieświadomie, lecz zbyt łatwo, instytucjonalnego Kościoła z Królestwem Bożym na świecie? Chcąc mówić o jakościowym etapie w rozwoju misji, nie należałoby jej zatem widzieć jako czegoś pozostającego jedynie funkcją Kościoła i dla Kościoła. Nie jest ona bowiem działalnością mającą na celu geograficzną ekspansję Kościoła w świecie lub też przeszczepianiem struktur Kościoła zachodniego na niezachodnie terytoria. Według tego doku-

²⁸ Podczas światowej konferencji misyjnej w mieście Meksyk w 1963 roku.

mentu, można jednak wyjść z tego ciemnego zaułka. W myśli zawartej w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* można bowiem znaleźć teoretyczno-biblijne podstawy dla współczesnego problemu misyjnego. Punktem wyjścia powinna być tu wiara w zbawcze działanie Boga w historii ludzkiej i wiara w obietnicę nadejścia Jego Królestwa. Misja jest bowiem uczestnictwem Kościoła w zbawczym dziele Boga, dokonującym się w świecie tak, jak to ujawniło się definitywnie w osobie Jezusa Chrystusa²⁹.

W roku 1971 ukazał się krótki tekst J. Schmitza, *Die Weltzuwendung Gottes*. Wkrótce potem L. Rützi pisze dzieło: *Zur Theologie der Mission; kritische Analysen und neu Orientierungen*³⁰. To, co ten ostatni autor wyjaśnia gruntownie lecz raczej abstrakcyjnie, J. Schmitz streszcza na kilku stronach w sposób zwięzły i praktyczny.

Podjęcie tych teologów do problemu misji opiera się na biblijnej wizji świata i historii. Odrzuca się tu istnienie dualizmu pomiędzy historią zbawienia a historią świecką. Tajemnica historii zbawienia znajduje się w sercu samej historii ludzkiej. Kościół jest częścią świata i wraz z nim znajduje się w drodze ku przyszłości wskazanej przez Boga. Pismo św. mówi bowiem ciągle o ostatecznej obietnicy Bożej odnośnie do Królestwa, które ma nadejść. Ta definitywna obietnica potwierdzona została w osobie Jezusa Chrystusa. Być Kościołem i działać jako Kościół w sensie misyjnym, oznacza dla chrześcijańskiej wspólnoty wiernych: być w sposób szczególny zaangażowanym w działanie Boga w świecie. Kościół angażuje się w to działanie, gdyż jest posłany w duchu wiary w uniwersalne znaczenie Jezusa Chrystusa oraz żyje nadzieją na urzeczywistnienie się obietnicy Ewangelii o nadejściu Królestwa Bożego. Kościół, rozumiany jako powszechna *communio* lokalnych wspólnot wiernych, istnieje w służbie dla tej misji w świecie. Kierowany przez Ducha, powinien się angażować w odkrywanie sprawy ludzkiego zbawienia pojętego w sensie biblijnym, w historii narodów. Wspólnoty lokalne mogą się jawić też jako „znaki czasu” w zmiennych i konkretnych sytuacjach człowieka i w jego współistnieniu z innymi w różnych częściach świata³¹.

Mówiąc o misji, nie chodzi więc tutaj w pierwszym rzędzie o sam Kościół, lecz o dyspozycyjność wspólnot wiernych wobec

²⁹ Por. J. M. v. Engelen, *Missie. Interkerkelijk Assistentie*, Vught 1970.

³⁰ J. Schmitz, *Die Weltzuwendung Gottes. Thesen zu einer Theologie der Mission*. Freiburg 1971; L. Rützi, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, /Kaiser Verlag/ 1972.

³¹ Por. KK 1 i 5; KDK 42/45; DM 8 i 11.

świata — z myślą o przyjściu Królestwa. Kościół po Soborze Watykańskim II — jak mówi J. Schüttele — jest znakiem prawdy, która nie posiada sensu sama w sobie, lecz której istotą jest służba. Siła świadectwa tej misyjnej służby nie leży tylko w przepowiadaniu Słowa. Ujawnia się ona także w Ludzie Bożym — w służbie integralnemu zbawieniu człowieka w każdym narodzie i w każdej kulturze. W tym też zawiera się wezwanie do „nawrócenia”, tj. do współpracy w nadziei, której fundamentem jest Jezus Chrystus. Kościoły powinny dążyć do podjęcia tej służby dla ludzkiej społeczności tak, aby zbawcza i wyzwolenicza obecność Pana była przepowiadana, ukazana. To dzieło misyjnej służby dokonuje się poprzez lokalne wspólnoty wiernych rozproszonych po całym świecie, a przede wszystkim we własnej społeczności. Jest to „misja na sześciu kontynentach”.

c) Jedna „*Missio*” w wielości „*Missiones*”

W takiej to misyjnej optyce trudniej jest mówić o „misji” jednostkowej. Na konkretną misję Kościoła składa się bowiem w rzeczywistości wiele, ciągle zmiennych spraw w historycznym stawaniu się człowieka i społeczeństwa. Same zaś zadania misyjne powinny się łączyć z ludzkim pragnieniem szczęścia i wyzwolenia oraz wychodzić naprzeciw uporczywym próbom podejmowanym w duchu własnej odpowiedzialności, aby nadać im konkretny wymiar w realizacji bardziej sprawiedliwego i ludzkiego współistnienia pomiędzy ludźmi. Całościowy opis tej jednej i jedynej *missio* może, z drugiej strony, być użyteczny, a nawet konieczny dla podtrzymania ciągłości tradycji i zachowania kryterium, któremu „misja” powinna odpowiadać. Taki opis jest też konieczny, aby po wygaśnięciu historii misji kolonialnej, trwającej ponad czterysta lat, odnieść na nowo wiernych do tego podstawowego — i dlatego ciągle obecnego w świadomości chrześcijańskiej — aspektu i obudzić w nich nowy poryw misyjny oraz dopomóc im w odnajdowaniu nowych dróg. Nie mogą oni bowiem rozumieć dłużej misji jako jednostronnego ruchu, od Europy ku Trzeciemu Światu. Misja obowiązuje wszędzie; najpierw we własnym kraju, ale ma też, jako *missio* Kościoła katolickiego, powszechny charakter.

Misja jest, w istocie rzeczy wzajemnym uczestnictwem wspólnot wiary chrześcijańskiej w powszechnym dziele zbawienia, jakiego Bóg dokonuje w historii — jak to zostało obiecanie w Piśmie św., wyrażone w Jezusie Chrystusie, pod działaniem Ducha Świętego i realizuje się w historii. Historycznie i pragmatycznie, *missio* jawi się jednak w różnych konkretnych *missiones*: w dia-

logu, w dziełach mających na celu właściwe ukierunkowanie rozwoju, w wyzwoleniu człowieka, w zaangażowaniu politycznym, w rozwoju autochtonicznych wspólnot kościelnych, w pracy na rzecz podniesienia świadomości. Natomiast o „międzykościelnej pomocy” jako o zbyt zacieśnionym określeniu dzisiejszej misji można mówić celem wyrażenia wzajemnej pomocy misyjnej Kościołów lokalnych. Jest ona jedynie pewnym aspektem tego, czym jest rzeczywiście misja: wzajemnym wspieraniem się w działaniu w świecie. Wszystkie Kościoły lokalne są „Kościołami misyjnymi”, tzw. wspólnotami wiernych odpowiedzialnych za misję we własnym środowisku i jednocześnie współodpowiedzialnych za misję w ich bratnich wspólnotach na świecie.

d) *Nowe punkty wyjścia, nowe metody i struktury*

Zadanie współczesnej misjologii, według tej myśli misyjnej, będzie polegało przede wszystkim na naukowej analizie historycznego procesu wyzwolenia człowieka w jego wszystkich eklezjalnych wymiarach. Czyni się to z konkretnego punktu widzenia, w danej sytuacji i danej chwili, zwracając spojrzenie ku przyszłości. Przyszłość zaś jest określoną obietnicą Królestwa Bożego. Lecz chrześcijanin nie pozostaje bierny wobec spełnienia tego eschatologicznego aspektu. Przeciwnie, to on go skłania do zaangażowania się. Misjologia nie może mu oferować odpowiednich środków do tworzenia życia społecznego. Zobowiązuje ona go raczej do trudnego poszukiwania dróg prawdziwego ludzkiego współistnienia na każdy dzień. Może on natomiast urzeczywistniać te poszukiwania jedynie w konfrontacji i w nieustannym dialogu ze światem, z przedstawicielami innych religii i ideologii oraz poprzez konkretne eksperymenty wspólnot misyjnych. Wykorzystując dane innych nauk, misjologia powinna zatem dążyć do zrozumienia aktualnego znaczenia *kairos* i określać w sposób zrozumiały jego konkretne cechy dla praktyki życiowej chrześcijanina, misjonarza.

To trudne rozpoznanie na polu rzeczywistości, tak na płaszczyźnie światowej, jak i lokalnej, może się ujawniać w czasowym podejmowaniu „powszechnych dzieł Bożych dla zbawienia”, w pojęciach i inicjatywach, które będą wsparciem dla podtrzymania pozytywnego fermentu w świecie. „Wyzwolenie” wydaje się już teraz kluczowym słowem i programem działania.

Aby odkryć prawdziwe formy braku wolności i inne formy ucisku na drodze ku sprawiedliwości i pokojowi, trzeba ciągle dokonywać analizy życia społecznego w jego wymiarze politycznym, eko-

nomicznym, kulturowym i religijnym. Można tego lepiej dokonać wspólnie z innymi naukami oraz wykorzystując nowe, konkretne formy bycia Kościołem. Postawa słuchania świata i dogłębne poszukiwania są tu niezbędne, aby nie popaść w *precipitous action*. Ten zaś konkretny plan rzeczywistego uczestnictwa w Bożym dziele zbawienia wymaga od Kościoła krytycznego wyjaśnienia świadomych i nieuświadomianych przesądów oraz motywów działania istniejących organizacji misyjnych i instytucji mających na celu międzykościelną pomoc³². Można to uczynić poprzez dialog i współpracę pomiędzy tyłoma organizacjami działającymi na tym terenie.

Programy pomocy, działalność mająca na celu pobudzenie świadomości misyjnej oraz różne formy wspierania właściwego rozwoju mogą stać się odpowiednimi wobec prawdziwych potrzeb człowieka jedynie poprzez ciągłą ocenę tych poczynań i wspólne na ich temat rozmowy w tak różnych sytuacjach ludzi żyjących na sześciu kontynentach. W tej wspólnej pracy Kościołów lokalnych na rzecz realizacji bardziej ludzkiej społeczności misjologia ma do odegrania bardzo ważną rolę. Powinna ona pomagać w określaniu przyszłej, biblijnej perspektywy wspólnoty (*koinonia*) i we wprowadzaniu pokoju (*shalom*) Królestwa Bożego jako prawdziwej i konkretnej utopii możliwej do zrealizowania w zrozumiałych kategoriach i w rozsądnych inicjatywach tak, aby Kościoły mogły zdać sobie sprawę z nadziei, którą żyją.

ZAKOŃCZENIE

Dwuznaczność soborowego pojęcia misyjnego trwa dalej w misjologii. Doszło nawet do powstania dwu prądów, czy też tendencji. J. Amstutz w dziele *Kirche der Völker*, myśli jeszcze bardzo praktycznie, w starym stylu. Prawie w tym samym czasie L. Rütli wydaje wspomnianą już teologię misyjną. W r. 1973 A. Seumois broni raz jeszcze misyjnej *plantatio*. Pojmuje on istotę zadania misyjnego jako „działania” apostołatu, którego celem jest „zakładanie Kościołów na tych terytoriach, gdzie Kościół jeszcze nie dotarł”³³.

³² Odnosi się to do organizacji na poziomie lokalnym, narodowym i ponadnarodowym (Missieraden, Vastenakties, Adveniat, Gidse, PMV) i do Świętej Kongregacji Ewangelizacji Narodów; por. także notatkę sekretariatu studium Holenderskiego Kongresu Misyjnego jako przygotowania na Synod Biskupów w 1974 r., w: „Archief van de kerken” 29 (1974) 169.

³³ Amstutz, *Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission*, Freiburg 1972; A. Seumois, *Théologie missionnaire*, I: *Délimitation de la fonction missionnaire de l'Église*, Roma 1973.

Można więc słusznie postawić pytanie: czy ta polemika nie jest tylko sporem pomiędzy teologami, podczas gdy świat spokojnie idzie dalej? Nikt nie czeka na opracowanie sumy teologicznej o misji. Chodzi tu jednak o coś więcej, niż może przynieść sama dyskusja nie dotycząca często spraw życia lub nawet powodująca rozczarowanie. Chodzi o właściwe zrozumienie Kościoła Jezusa Chrystusa i o podjęcie przez ten Kościół odpowiedzialności za dobro i za zło historii ludzkiej. Chodzi także o możliwość przepowiadania zbawienia i wyzwolenia, a więc o ukazanie tego, jak ono, dzięki życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, coraz bardziej się do nas przybliża. Przepowiadanie to może oznaczać obietnicę i realną nadzieję dla milionów ludzi poddanych przemocy, a także ludzi zepchniętych na margines przez różne represyjne siły dziś działające.

Zadanie wyjaśniania prawdziwego sensu takiego przepowiadania z perspektywy chwili obecnej, a ukierunkowanego na przyszłość, pozostaje w każdym razie nieuniknioną koniecznością. obrońcy teorii *plantatio* będą zarzucać misjologii Królestwa Bożego, iż — według jej koncepcji — Kościół ginie niejako we mgle. Ale nie jest to intencją takiej misjologii. Nie ma przecież misji bez Kościoła. Dlatego też wypada domagać się od takiego autora, jak L. Rütli zajęcia bardziej konkretnego stanowiska. Jego język jest zbyt abstrakcyjny. Z drugiej zaś strony nie można rozwiązać tego problemu zbyt łatwo, zastępując „Kościół” takim wymiarem, jaki obserwuje się na Zachodzie, a mianowicie świeckim procesem rozwoju. Jeśli Kościół chce być naprawdę tym Kościołem, który pojmuje dzisiaj w sposób poważny swoją „misję”, to musi on podjąć pewne ryzyko ciągłego poszukiwania swojej tożsamości.

Istotnie, Kościół w świecie zmienionym, tzw. pluralistycznym od strony kulturowej i religijnej, odczytuje na nowo swój sens i ważność swojej misji. Kościoły są częścią tego świata; wraz z nim znajdują się one w drodze ku przyszłości i w tym świecie powinny też wnosić we wszystkie narody i we wszystkie kultury orędzie wyzwolenia na miarę ludzką, wiele znaczącą i rozpoznawalną, a więc pluralistyczną. Także i Sobór Watykański II mówił o głębszym przystosowaniu. Być może, największa trudność polegała jednak na czymś innym. Istnieją bowiem jeszcze na polu misyjnym mentalność i formy organizacji opierające się na wzorach z przeszłości. Niepokój o wprowadzenie czegoś nowego i niepewność „wyjścia” z tego, co minione, widziane są jako coś skomplikowanego. Wyzwaniem obecnej chwili jest natomiast połączenie tego, co zawsze aktualne — rzeczywistości Jezusa sprzed dwudziestu wieków — z przyszłością obietnicy Królestwa Bożego i uka-

zanie tego w formie znaczącej inicjatywy dla obecnego czasu; inicjatywy, poprzez którą człowiek dzisiejszy może znaleźć choćby częściowe tylko rozwiązanie trudnej sytuacji, w jakiej się znajduje.

Na tym właśnie polega zadanie i program nowego okresu misyjnego, który się rozpoczyna. Oznacza on także w pewnym sensie oczyszczenie (*katharsis*) z misyjnych przekonań, z form organizacyjnych i struktur kościelnych, wywodzących się z okresu, który należy do przeszłości, z czasu, gdy świat był jeszcze zdominowany przez Europę. Najgorszą przysługę, jaką mogłaby misjologia wyświadczyć Kościołowi i światu, byłoby jej pójście ku przyszłości w duchu przeszłości. Może miałoby tu jakieś znaczenie ponowne przejście po drodze prawdy wytyczonej w przeszłości. Ważniejszą jednak jest sprawą iść w tym kierunku, w którym zmierza misjologia, ku przyszłości.

tłum. ks. Stanisław Zarzycki SAC