

Feliks Zapłata

"Kościół ludów"

Collectanea Theologica 44/1, 195-202

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. FELIKS ZAŁĘTA SVD, WARSZAWA

„KOŚCIÓŁ LUDÓW”

Pod powyższym tytułem szwajcarski misjolog, Josef Amstutz, ogłosił pracę¹, która po raz pierwszy po Soborze Watykańskim II ujmuje w sposób syntetyczny całość problemu misyjnego w jego historycznym rozwoju i stanie współczesnym. Od czasów J. Schnidlina² i P. Charlesa³, C. Carminatiego⁴, J. Champagne⁵, S. Paventiego⁶ czy P. de Mondreganesa⁷ trzeba było długo czekać na tego rodzaju syntetyczne ujęcie misji. Tymczasem w Kościele zaczął narastać w odniesieniu do misji problem, który przybierał ogólną formę „zmęczenia” czy „zniechęcenia misyjnego”, a nawet kryzysu. Jak pisze K. Rahner w przedmowie, sobór nie mało przyczynił się do tego, bo ogłaszając pozytywny dokument o misjach, niechcąc wywołać tym samym wiele problemów i niejasności, których nie było za czasów Piusa XI i Piusa XII (s. 5). W przeddzień soboru ogłosił podobną pracę, choć już w ścisłym znaczeniu w odniesieniu do teorii misji, Th. Ohm OSB⁸, która jest chyba najdoskonalszym i najszerszym wypowiedzeniem się teologii na temat misji przed soborem, wkraczającym już niemal w problematykę soborową. Pewnym uściśleniem problemu misyjnego były również prace E. Loffelda CSSp⁹, a jeszcze bardziej praca K. Rahnera czy D. Colombo PIME¹⁰. Praca jednak J. Amstutza jest bez porównania bardziej całościowa i nam współczesna. Ogólnie wiedziano już jednak, że misji nie można

¹ Artykuł niniejszy jest omówieniem recenzyjnym książki: Josef Amstutz, *Die Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission*, Freiburg i. Br. 1972, Herder (*Quaestiones disputatae* 57), s. 128.

² J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster² 1923.

³ P. Charles SJ, *Dossiers de l'action missionnaire*, Louvain-Bruxelles 1926—1929.

⁴ C. Carminati, *Il problema missionario. Manuale di missionologia*, Roma 1941.

⁵ J. E. Champagne OMI, *Manuel d'action missionnaire*, Ottawa 1947.

⁶ S. Paventi, *La Chiesa missionaria. Manuale di missionologia*, t. I—II, Torino 1949—1950.

⁷ P. M. de Mondreganes OFM Cap, *Manuale di missiologia*, Torino 1950.

⁸ Th. Ohm OSB, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg i. Br. 1962, s. 927.

⁹ E. Loffeld CSSp, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen 1956; tenże, *Notre concept de „mission”*, *Le Bulletin des Missions*, Bruges 1951, 91—108.

¹⁰ D. Colombo PIME, *La missione in cerca d'identità*, *Mondo e Missione* 10(1971)28—55; K. Rahner SJ, *Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg i. Br. 1966. t. II, s. 46—80.

ujmować w kategoriach przedsięwzięcia o charakterze mniej lub więcej kolonialnym. I dlatego teologia postawiła wreszcie decydujące pytanie: dlaczego działalność misyjna tak dziś, jak i zawsze zachowuje w pełni swą moc i dla Kościoła jest bezwarunkowo konieczna (por. DM 7a)? Właśnie takim postawieniem sprawy K. Rahn er uzasadnia umieszczenie pracy J. A m s t u t z a w serii *Quaestiones disputatae*.

Sam autor wydaje się dobrze przygotowany do napisania oczekiwanej już od pewnego czasu powyższej syntezy przemyśleń teologicznych na temat misji¹¹. Doktorat z teologii zdobył autor na Gregorianie w Rzymie, z filozofii — w Oxfordzie; w 1962 r. objął wykłady z teologii fundamentalnej i historii pierwotnego Kościoła w seminarium misyjnym własnego zgromadzenia w Schöneck, w 1965 r. — wykłady na uniwersytecie w Fryburgu i wreszcie w 1969 r. został docentem misjonologii na wydziale teologii w Lucernie, będąc równocześnie przełożonym generalnym własnego zgromadzenia (SMB). Omawianą pracę cechuje wysoka koncentracja (125 stron tekstu dla tak złożonego problemu!) oraz jasność myśli. Przypisy zawierają konieczną i dobrze dobraną literaturę przedmiotu, tak że praca A m s t u t z a może być do pewnego stopnia kluczem do wnikięcia w problem misyjny naszych czasów.

Praca A m s t u t z a obejmuje trzy zasadnicze części: część I (*Tematy i problemy teorii misji*) jest krytyczną analizą dotychczasowych teorii i kończy się podaniem punktu wyjściowego do systematycznie ujętej teorii misji; część II (*Misja w publicznej historii zbawienia*) omawia misję w kontekście historii zbawienia, mianowicie miejscem misji jest jawna ściśle określona historia zbawienia; jest to okres między faktem historycznym Chrystusa a ostatecznym i pełnym władztwem Boga w postaci królestwa bożego. W tym okresie Kościół uobecnia zbawcze dzieło Chrystusa i przekazuje je w działalności słowa, sakramentów i struktur prawnych. Część III (*Misja i ukryta historia zbawienia*) kreśli horyzonty misji, ukryte w ogólnej historii zbawienia. Człowiek żyje w rozproszeniu i dlatego Kościół, posłany przez Boga do człowieka, aby mu przekazywać zbawienie w Chrystusie, musi również dążyć do rozproszenia się geograficznego, kulturowego i religijnego i w ten sposób starać się wkorzenić w różnorodne sytuacje konkretne człowieka. I tu właśnie kryje się cała problematyka misyjna, omówiona krytycznie w cz. I, co nas najbardziej interesuje, zwłaszcza że polskiej literaturze teologicznej jest mało znana. Oprócz bowiem kilku pozycji w „Ateneum Kapłańskim”¹² i dwóch rozdziałów w pracy zbiorowej wydanej przez jezuitów¹³ oraz kilku drobnych opracowań w „Collectanea Theologica”¹⁴ nie ma szerszych prac na ten temat.

¹¹ Na łamach własnego czasopisma misyjnego „Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft-Nouvelle Revue des sciences missionnaires” (NZM) ogłaszał podobne mniejsze artykuły: *Zum theologischen Begriff der Mission*, 17 (1961)1—8; *Überlegungen zur Theologie der Mission auf Grund der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, 21(1965)161—171; *Die Mission als kirchliche Wirklichkeit*, 25(1969) 241—249.

¹² Por. nr 360, 1969: W. Kowalak SVD, *Theologia misji* (s. 36—43); F. Zapłata SVD, *Konieczność działalności misyjnej wobec istniejących możliwości zbawienia* (s. 55—67); B. Gielata SVD, *Wartość zbawcza religii niechrześcijańskich* (s. 68—76).

¹³ Por. W. Przemysławski, *Anonimowi chrześcijanie w: H. Bogacki i S. Moysa, Kościół w świetle soboru*, Poznań 1968, 467—488; E. Bulanda SJ, *Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi, tamże*, 409—466.

¹⁴ Por. F. Zapłata SVD, *Koniec wielkiej dyskusji*, 40(1970) f. I, 131—134, tenże *Nowe wysiłki Kościoła w kształtowaniu prawdziwie rodzimych wspólnot chrześcijańskich*, 42(1972) f. II, 171—177; F. Zapłata SVD, *Uniwersalizm chrześcijański a misja*, *Homo Dei* 40(1971) 122—129.

Przegląd dotychczasowych teorii

Na misję można patrzeć: 1) od strony Bożej inicjatywy, 2) od strony Kościoła, 3) i od strony historii zbawienia.

1) Patrząc od strony Bożej inicjatywy można misję pojmować trynitarnie i teocentrycznie.

a) Misja pojmowana trynitarnie wypływa z łona Trójcy Przenajświętszej, bo Bóg postanawiając zbawić ludzi posłał Syna, a Syn — Apostołów i Kościół¹⁵; A. Rétif SJ dopełnia to ujęcie podkreśleniem również misji Ducha Świętego: z Ojca przez Syna w Duchu Świętym dla zbawienia ludzi na chwałę Ojca; tak tworzy się zbawcza ekonomia Boża¹⁶.

b) Misja pojmowana teocentrycznie (G. F. Vicedom, J. Margull) jest przede wszystkim *missio Dei*, który posyła Syna, aby w Jego posłaniu zaprowadzić królestwo Chrystusa na świecie. Misja i Kościół są w tym znaczeniu narzędziami w ręku Boga¹⁷. Margull nadto podkreśla misję Kościoła jako udział w misji Boga do ludzkości w znaczeniu eschatologicznym, co się już bardziej wiąże z historią zbawienia¹⁸.

Oba jednak ujęcia związane są zbyt z geograficznym pojmowaniem misji, co dziś jest już anachroniczne. Słusznie natomiast uwypuklają misję jako dzieło Boga, w którego służbie stoi i misja i Kościół, którego ostatecznym celem jest zbawienie ludzi i chwała Boga.

2) Patrząc na misję od strony Kościoła rozróżniamy głoszenie Ewangelii (nawrócenie) i zakładanie Kościoła.

a) A. M. Henry OP, rozróżniając takie etapy jak misja, katecheza i pastoralna twierdzi, że misja jest głoszeniem Ewangelii zbawienia ludziom, którzy jeszcze nie znają Chrystusa lub już Go nie znają albo są zagrożeni w swej wierze¹⁹. Th. Ohm OSB natomiast podkreśla wysłanie misjonarzy do niechrześcijan, obojętnie czy się znajdują w krajach zamorskich czy wśród chrześcijan, aby ich „uczynić uczniami Chrystusa”; jest to więc chrystianizacja, a nie — rechrystianizacja²⁰. Koncepcja ta nawiązując do starej tradycji ma silne podstawy w Nowym Testamencie oraz w nauce Kościoła i dlatego stała się jednym z podstawowych elementów definicji soborowej misji (por. DM 6c).

b) Zakładanie Kościoła (P. Charles SJ, A. Seumois OMI, E. Loffeld CSSp) jest drugim elementem składowym soborowej definicji misji i chyba najbardziej popularnym. Misja każdorazowo dąży do założenia lokalnego Kościoła, zakorzenionego w danym środowisku kulturowym²¹.

¹⁵ Por. Th. Ohm, dz. cyt., 35—57.

¹⁶ Por. A. Rétif SJ, *La Mission. Éléments de théologie et de spiritualité missionnaire*, Paris 1963, 7.

¹⁷ Por. G. F. Vicedom, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, München 1960, 12—15.

¹⁸ Por. J. Margull, *Christliche Mission. Begründung und Ziel*, w: RGG IV 977; tenże, *Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem*, Stuttgart 1959.

¹⁹ Por. A. M. Henry OP, *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris 1959, 17 nn.

²⁰ Por. Th. Ohm, dz. cyt., 53 nn.

²¹ Por. P. Charles SJ, *Missiologie. Études-Rapports-Conférences*, Paris 1939, 63—91; tenże, *Les dossiers de l'action missionnaire*, Louvain-Bruxelles 1939, 29—32; A. Seumois OMI, *La Mission — l'implantation de l'Eglise dans les documents ecclésiastiques*, w: *Missionswissenschaftliche Studien*, Aachen 1951, 39—53; tenże, *Vers une définition de l'activité missionnaire*, Schöneck 1948; E. Loffeld CSSp, dz. cyt.; tenże, *Convergerende tendenzen in de hedendagse missiethologie*, Het Missiewerk 41(1962)129—154.

Oceniając krytycznie oba aspekty trzeba powiedzieć, że słusznie wiąże się misję z Kościołem, bo *kerygma* i zakładanie Kościoła istotnie do siebie należą i nawzajem się dopełniają. Misja jest już Kościołem *in statu foundationis*, chociaż dokładnie nie wiadomo, kiedy nim być przestaje.

3) Patrząc na misję od strony historii i zbawienia, otrzymamy wreszcie całościowy obraz misji, Kościoła i całej w ogóle ekonomii zbawienia. Historia zbawienia jest z jednej strony publiczna, oficjalna, a z drugiej strony — niewyraźna, ukryta.

A) Publiczną historią zbawienia są losy Izraela oraz działanie Boga w Chrystusie przez Kościół i w Kościele. Misja dokonuje się w okresie między pierwszym i drugim przyjściem Pana, czyli między faktem historycznym Chrystusa a pełną realizacją planów Bożych w postaci władztwa i królestwa bożego.

a) Bardziej uwzględniając terminus a quo, czyli fakt historyczny Chrystusa (J. Blauw, W. Andersen) misja jest ogłaszaniem historycznego faktu Chrystusa, jest ofertą Boga przekazywaną ludziom i jest już zapoczątkowaniem eschatologicznego Bożego Królestwa, jest świadčeniem wobec ludów o ostatecznym charakterze objawienia Boga w Chrystusie i o Jego ostatecznej zbawczej inicjatywie²².

Powyższa koncepcja dobrze uwydatnia, jak nierozłącznie związany jest Kościół z misją, który wprost jest założony dla jej urzeczywistnienia. Misja jest w służbie Boga i Jego działania w Chrystusie i ma przekazywać światu zbawienie w Kościele. Kościół jest w służbie misji, która go konstytuuje, aby mogły się urzeczywistnić odwieczne plany boże.

b) Bardziej znowu uwzględniając terminus ad quem tzn. ostateczne władztwo i królestwo Boże (O. Cullmann), misja je zaprowadza i jest jego zapowiedzią. I tak paruzję warunkuje misja, bo najpierw musi być głoszona Ewangelia wszystkim ludom, w czym się ukazuje zarówno nagła konieczność głoszenia misyjnego jak i wielka cierpliwość, z jaką trzeba prowadzić działalność misyjną, bo nie znamy godziny (*kairos*) zbawienia, jaka z woli Bożej wybije dla poszczególnych ludów czy narodów²³.

B) Publiczna historia zbawienia nie uwzględnia jednak całego działania zbawczego Boga, bo wiele ludów i narodów, tak w przeszłości jak i obecnie, było i jest poza publiczną historią zbawienia, przeznaczoną jednak dla wszystkich. Ta właśnie okoliczność wykazuje tym samym konieczność istnienia ukrytego działania Bożego, co jest treścią ukrytej historii zbawienia, a to z kolei wywołało dziś dręczące wielu pytanie: dlaczego istnieje misja, jeśli się można zbawić także poza publiczną historią zbawienia? A jeśli jest konieczna, to w jakim stosunku stoi publiczna zbawcza ekonomia boża do ukrytej? Rozwiązanie biegnie w dwóch kierunkach: a) możliwość i sposób zbawienia poza widzialnym Kościołem; b) religie niechrześcijańskie i ich stosunek do zbawczej drogi Kościoła.

W odniesieniu do pierwszego problemu mamy koncepcję K. Rahnera²⁴, według której każdy niechrześcijanin już istnieje w sytuacji zbawienia, która

²² Por. J. Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt. Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission*, München 1961, 116; W. Andersen, *Towards. A theology of mission*, London 1955.

²³ O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948.

²⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln; naszego tematu dotyczą następujące pozycje: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, t. V, 115—135; *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, tamże*, 136—158; *Die anonymen Christen*, t. VI, 545—554; *Atheismus und implizites Christentum*, t. VIII, 187—212; *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kir-*

powinien przyjąć choćby nieświadomie (por. KK 16). Wiare chrześcijańską przyjmujemy wtedy jako ostateczne zamknięcie i wykończenie zbawienia, ogłoszonego i dokonanego nieodwołalnie dla wszystkich w Chrystusie. Chrystus jest gwarantem zasadniczego ukierunkowania człowieka, choć nieświadomego, ku Bogu na mocy swojej łaski, która równocześnie jest łaską Kościoła. Kto więc w ten sposób przyjmuje Ewangelię i trwa w tym stanie bez własnej winy, ten dostępuje możliwości zbawienia Chrystusowego. Oczywiście powyższy stopień przynależności do Kościoła, nieświadomy i niewyraźny, nie zwalnia danego człowieka od dalszego szukania, które być może zakończy się widzialnym wejściem do Kościoła. Nie umniejsza więc powyższa koncepcja znaczenia i roli misji ani jej bynajmniej nie znosi; ukazuje jednak realną możliwość niechrześcijańskich zbawienia²⁵. Dlatego K. Rahner nazwał takiego człowieka „chrześcijaninem”, choć dodał bliższe określenie: „anonimowy” chrześcijanin, czyli ukryty, znany jedynie Bogu.

W odniesieniu do drugiego problemu stwierdza Rahner, że każda w ogóle historia jest już historią zbawienia, w której człowiek nie tylko może, ale faktycznie otrzymuje zbawienie, tak w Kościele (wyraźnie) jak i poza widzialnym Kościołem (w sposób ukryty). Historia publiczna to historia Izraela, a dalej — Chrystus i Kościół. Człowiek jednak żyje w konkretnej historii, która też zawsze jest z woli Boga, choćby zawierała w sobie wypaczenia i błędy. W każdej więc historii jest Bóg i dlatego każdą konkretną historię trzeba uważać za prawdziwie zbawczą drogę. Stąd pozycja chrześcijan nie jest uspokojeniem, lecz zobowiązaniem, nie jest wyróżnieniem, lecz wezwaniem!

Mając na oku wzajemny stosunek widzialnej i ukrytej historii zbawienia, idąc za H. R. Schlette²⁶, można powiedzieć, że religie niechrześcijańskie są z innymi drogami zbawienia, gdy tymczasem wyraźna przynależność do Chrystusa jest drogą nadzwyczajną. Właśnie wyraźna przyna-

che, t. IX, 498—515; jedną pracę ogłosił w *Sacramentum mundi* III, 547—551 pt. *Mission und „implizite Christlichkeit”*. Wokół koncepcji Rahnera rozgorzała dyskusja, która nie jest jeszcze zakończona: K. Riensehuber, *Der anonyme Christ nach K. Rahner*, ZKTh 86(1964) 286—303; A. Röper, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963; L. Elders, *Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie K. Rahners*, ThGl 55(1956)124—131; H. Nys, *Le salut sans l’Evangile. Etude historique et critique du problème du „salut des infidèles” dans la littérature récente*, Paris 1966; F. Legrand, *Une conception moderne du salut des infidèles qui fait obstacle à l’élan apostolique d’après P. K. Rahner*, Le Christ au Monde 8(1963)457—465; H. von Straelen, *Our Attitude towards other Religions*, Tokio 1965, 81—109; por. artykuł Przemysła wskiego, wyżej cytowany. Sam Rahner w swoim artykule w IX tomie, wyżej cytowanym, odpowiada na wysuwane zarzuty, że mianowicie nazwę można przyjąć lub odrzucić (s. 500—502), ale nie można zaprzeczyć istnieniu ludzi, którzy mogą się zbawić poza widzialnym Kościołem (s. 505 nn.).

²⁵ Por. wyżej cytowany artykuł Rahnera w *Sacramentum mundi*, 549—50.

²⁶ Por. H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen”*, Freiburg i. Br. 1963. Najważniejsze pozycje na temat religii niechrześcijańskich: cyt. wyżej artykuł Rahnera; *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*; J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, w: *Gott in Welt*, t. II, Freiburg 1964, 287—305; E. Cornelis OP, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris 1965; G. Thils, *Propos et problème de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai 1966; H. Maurier 1966; *Essai d’une théologie du paganisme*, Paris 1965; J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg i. Br. 1967; J. Bettray SVD, *Heidentum-Versuch einer Deutung*, ThPrQu 116(1968)307—319; tenże, *Theologie des He-*

ležność do Kościoła ma świadczyć i być znakiem, dokąd mają prowadzić religie niechrześcijańskie, dlatego w dekreście misyjnym czytamy: „Ponieważ cały Kościół jest misyjny i dzieło ewangelizacji jest podstawowym zadaniem ludu bożego, Święty sobór wzywa wszystkich do głębokiej odnowy wewnętrznej, aby mając żywą świadomość własnej odpowiedzialności za rozszerzenie Ewangelii, podjęli swoją część w dziele misyjnym wśród narodów” (DM 35).

I to jest ostatecznie sensem misji i Kościoła, mianowicie ogłaszanie, że historia zbawienia w Chrystusie doszła do swego ostatecznego i nieodwołalnego końca, że więc wszystkie religie niechrześcijańskie są w zasadzie odwołane i trzeba koniecznie przejść do konfrontacji, od której zależy ostatecznie zbawienie. Konfrontacja ta w zasadzie winna być świadomą, ale wystarczy, jeśli jest nieświadoma w sposób niezawiniony. Chrześcijaństwo zawiera w sobie żądanie, by być ostateczną religią, a to urzeczywistnia Kościół przez misję.

Oceniając powyższą koncepcję misji należy zaznaczyć, że słusznie ujmuje się od strony powszechnego zbawczego działania Bożego, bo misję należy koniecznie określać w jej kontekście z pierwszym i drugim przyjściem Pana czyli publiczną historią zbawienia, jak również należy konfrontować z ukrytą historią zbawienia, co misję jako taką dopełnia i integruje.

Oceniając ogólnie to ujęcie, należy zauważyć, że nie ma dostatecznej jasności we wzajemnym stosunku publicznej i ukrytej historii zbawienia. Powyższe koncepcje należy koniecznie dopełniać nauką o zakładaniu Kościoła.

Historia zbawienia jako konieczne tło misji

Z dotychczasowych rozważań wynika, że koniecznym tłem działalności misyjnej Kościoła jest historia zbawienia²⁷, a specjalnie punktem wyjścia działalności misyjnej musi się stać publiczna historia zbawcza, skonkretyzowana w Kościele, bo tylko ona jest nam znana z objawienia i tylko w jej świetle dochodzimy do poznania ukrytej zbawczej historii.

identums, Verbum-SVD 11(1970)304—318; A. Darlap, Religionstheologie, w: Sacramentum mundi, t. IV, 264—272; B. Gielata SVD, art. cyt. wyżej; E. Bulanda SJ, Religie niechrześcijańskie w świetle katolickiej teologii współczesnej, Homo Dei 41(1972)20—27; W. Dudek, Religie niechrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticanum II, CollTheol 38(1968) f III s. 5—18.

²⁷ Charakter historyczny zbawienia jest również dziś dyskutowanym problemem: K. Rahner SJ, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, w: *Schriften zur Theologie*, t. V, 115—135; A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium salutis*, t. I, Einsiedeln 1965, 3—156; tenże, *Religionstheologie*, w: *Sacramentum mundi*, t. IV, 264—272; tenże, *Heilsgeschichte*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. II, München 1970, 312—318; E. Schillebeeckx, *Die heilsgeschichtliche Grundlage der Theologie: Theologia oder Oikonomia?*, w: *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 297—315.

W polskiej literaturze posiadamy pracę zbiorową pod redakcją B. Przybylskiego OP, *Drogi zbawienia. Od Biblii do soboru*, Poznań 1970. Szkoda tylko, że w tak cennej pozycji problem misji nie został uwzględniony, chociaż same „drogi zbawienia” całą swoją istotą są z woli bożej związane z misją. Misja przecież głosi „drogi zbawienia” i prowadzi w sposób wyraźny do założenia Kościoła, który jest skonkretyzowanym zbawieniem Chrystusowym; uobecnia je i przekazuje w słowie, sakramentach i strukturach prawnych. Brak misyjnego podejścia w *Drogach zbawienia* jeszcze raz pokazuje, że misja w polskiej teologii nie ma jeszcze sobie należnego miejsca.

Odwieczne zbawcze plany nierozdzielnie Bóg złączył z Chrystusem i „posyłając Syna swego w naszym ciele”, Bóg „postanowił wkroczyć w historię ludzką w sposób nowy i ostateczny” (DM 3a). Jest to pierwsze przyjscie Pana, wydarzenie, które jest szczytem i „ośrodkiem” całej historii, początkiem i misji i Kościoła. Od tej chwili zaczęła się publiczna historia zbawienia, na którą wskazywały losy Izraela, a która zakończy się drugim przyjsciem Pana (por. DM 9a). Okres między pierwszym (*terminus a quo*) a drugim (*terminus ad quem*) przyjsciem Pana jest — jak się wyraża Sobór Watykański II — „okazywaniem planu Bożego czyli epifanią... w której Bóg przez misję jawnie realizuje historię zbawienia” (DM 9a), skonkretyzowaną w Kościele. Ale oprócz jawnego realizowania historii zbawienia jest jeszcze ukryte działanie Boże, mianowicie względem tych, którzy nie spotykają się faktycznie z misją Kościoła. Oba działania są spowite w historię, chciana przez Boga i raz na zawsze włączoną na mocy wcielenia Chrystusa w zbawcze dzieło Boże.

Kościół jest historyczną obecnością zbawienia, które Bóg ustanowił w Chrystusie i które już jest antycypacją zbawienia świata. Kościół jest więc wspólnotą zbawienia, w której Bóg zbliża się do człowieka tak przez łaskę uświęcającą jak przez łaskę oświecającą i pobudzającą, które winien człowiek ostatecznie świadomie przyjąć. Stąd we wspólnocie Kościoła znajdują się ludzie:

- posiadający łaskę uświęcającą, na mocy której uczestniczą w życiu Bożym;
- przyjmujący łaskę oświecającą i pobudzającą, tzn. którzy w świadomej wierze pozytywnie odpowiadają na zbawczy dar Boga;
- wreszcie trwający w Kościele tylko zewnętrznie, tzn. na mocy łaski zewnętrznej, polegającej na tym, że Kościół jest przez Boga ustanowioną konkretną rzeczywistością zbawczą, działającą w słowie, sakramentach i strukturach prawnych.

Grzesznikowi brak zbawczej wspólnoty pierwszego i drugiego rodzaju, a anonimowemu chrześcijaninowi — trzeciego rodzaju. W pierwszym wypadku, aby być zbawionym człowiek świadomie oddaje się Bogu, a w drugim wypadku — nieświadomie.

Zadaniem misji jest uobecnianie Kościoła, w którym istnieje publiczne przekazywanie zbawienia wszystkim ludziom. Dziś Kościół po różnych etapach swej działalności jest już wszędzie obecny. Obecność tę nazywają dziś teologowie *planetarną*, ale nie oznacza to bynajmniej, że jest ona już pełna i dość silna. Jest bowiem obecnością diaspyry, tak w Europie jak i na innych kontynentach. Obecność Kościoła nie osiągnęła jeszcze swej pełni, która tu na ziemi, przed drugim przyjsciem Pana, jest wprost nieureczywistnialna, lecz jest eschatologicznym programem i zadaniem Kościoła. Nie wiemy, jak będzie wyglądał koniec. Na podstawie słowa Bożego wiemy tylko, że plany Boże muszą być ureczywistnione.

„Dopóki nie powstaną w pełni nowe Kościoły i same nie zaczną prowadzić dalej dzieła ewangelizacji” (KK 17), tak długo trwa misja starając się wkorzenić młode Kościoły w konkretne sytuacje człowieka. A ponadto są pewne Kościoły, ważne założone, które jednak nie mogą wyjść ze stadium założenia, bo nie są zdolne wyrazić przekazanej nauki w formach własnej kultury i nie są zdolne do dalszego rozwoju z braku środków i personelu. Są więc zawsze jeszcze zdane na pomoc Kościoła powszechnego. Działalność misyjna zdążyła w tym wypadku do tego, by dane Kościoły mogły się stać w pełni dojrzałymi wspólnotami.

Przez misję więc, a dalej przez Kościół stale Bóg dokonuje konfrontacji każdej poszczególnej historii zbawczej z ogólną historią zbawienia, bo człowiek istnieje w konkretnych sytuacjach historycznych, które czasem nawet z winy przodków są niedoskonałe, ale człowiek musi dążyć do poznania najwyższej istoty i musi starać się przełamać trudności, zawsze pozostając wolny co do

przyjęcia lub nieprzyjęcia zbawczej oferty ze strony Boga, który się każdemu objawia w wyraźny lub w ukryty, ale wystarczający sposób.

Podsumowując dotychczasowe przemyślenia należy powiedzieć, że misję trzeba pojmować integralnie uwzględniając wszystkie jej aspekty teologiczne:

— należy więc ujmować misję na tle historii zbawienia, publicznej i ukrytej urzeczywistniającej się między pierwszym i drugim przyjściem Pana (Blauw, Andersen, Rahner, Schlette);

— należy uważać misję za „misję Boga” jak najogólniej pojętą, aby zbliżyć się do ludzi i urzeczywistnić swoje zbawcze plany i tak założyć wieczne królestwo Boże (Vicedom, Margull);

— w tym celu Ojciec posłał Syna, a Syn — Apostołów i Kościół (Ohm) w Duchu Świętym na chwałę Ojca celem założenia zbawczej ekonomii na sposób stały i rodziły (Réti);

— od strony Kościoła patrząc misja jest głoszeniem zbawienia i jednocześnie zakładaniem Kościoła (Schmidlin, Ohm, Charles, Seumoys, Loffeld i inni).

Praca J. Amstutza jest syntetycznym przeglądem dotychczasowych przemyśleń teologicznych na temat misji wraz z oceną krytyczną i z podkreśleniem nierozwiązanych dotąd problemów i równocześnie jest nakreśleniem perspektyw dalszego ich rozwoju. Misja, a wraz z nią i Kościół, ukazują się nam na pierwszym miejscu jako dzieło Boga, pojęte trynitarnie, teocentrycznie i eklezjalnie, pozostające zawsze w ramach konkretnych poszczególnych historii zbawienia, łącznie nadto z ogólną historią zbawczą, którą Bóg rozwija na naszych oczach, „aby w Chrystusie, który jest Głową wszystkiego, oddawana była Stworzycielowi i Ojcu wszystkiego wszelka cześć i chwała” (KK 17).