

Andrzej Napiórkowski OSPPE

Koncepcje Kościoła a realizacja jego misyjności

Jaka misja: do pogan (*ad gentes*), w parafii czy nowa ewangelizacja?

W literaturze teologicznej doby posoborowej dotyczącej misji zauważamy spore różnicowanie terminologiczne. Termin „misja” często jest zastępowany pojęciem „ewangelizacja”, dlatego już we wstępie odpowiemy na pytanie, co rozumiemy przez misję. Wyróżniamy jej trzy podstawowe formy: misja *ad gentes*, duszpasterstwo (ewangelizacja) i nowa ewangelizacja (reewangelizacja).

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II podjął próbę uporządkowania powyższych pojęć. Wyróżnił powyższe trzy rzeczywistości i objaśnił je¹, zauważając, że „adresatami specyficznej działalności misyjnej, albo misji *ad gentes*, są «narody i grupy społeczne jeszcze nie wierzące w Chrystusa», «ci, którzy są daleko od Chrystusa», wśród których Kościół «nie zapuścił jeszcze korzeni», i których kultura nie doznała jeszcze wpływów Ewangelii. Różni się ona od innych form działalności kościelnej, ponieważ kieruje się ku grupom i środowiskom niechrześcijańskim z powodu braku czy niedostatku głoszenia Ewangelii i obecności Kościoła. Charakteryzuje się ją zatem jako dzieło głoszenia Chrystusa i Jego Ewangelii, budowania Kościoła lokalnego, szerze-

¹ Por. J. Róžański, *Kościół misyjny*, „Communio” nr 4(184), R. XXXIII (2013), s. 44.

nia wartości Królestwa. Szczegółność tej misji *ad gentes* wynika z faktu, że jest ona skierowana do niechrześcijan. Należy więc starać się, by to zadanie specyficznie misyjne, które Jezus powierzył i codziennie na nowo powierza swemu Kościołowi, nie stało się w końcu rzeczywistością zniwelowaną w misji globalnej całego Ludu Bożego, a zatem zaniedbywaną czy zapomnianą².

To dlatego misyjnej działalności Kościoła nie można redukować do niechrześcijan (*ad gentes*). Kontynuacja zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa odnosi się bowiem także do tych wszystkich, którzy przez chrzest zostali włączeni w Kościół święty i w nim trwają (duszpasterstwo), oraz do tych, którzy mimo sakramentalnego włączenia w Kościół nie są z nim w duchowej jedności (nowa ewangelizacja).

Autor encykliki ma świadomość trudności, jakie wiążą się z doprecyzowaniem tych pojęć i określeniem granic między ich treściami. Píše, iż „granice pomiędzy opieką duszpasterską nad wiernymi, nową ewangelizacją i specyficzną działalnością misyjną nie dadzą się wyraźnie określić i nie jest do pomyślenia, by tworzyć między nimi bariery czy zamknięte przedziały. Tym niemniej nie można zatracać dążenia do przepowiadania i do zakładania nowych Kościołów wśród narodów i grup ludzi, w których jeszcze nie istnieją, gdyż jest to pierwsze zadanie Kościoła, który został posłany do wszystkich narodów, aż po krańce ziemi. Bez misji *ad gentes* wymiar misyjny Kościoła byłby pozbawiony swego podstawowego znaczenia i swej wzorczej realizacji³. Jan Paweł II mówi o współzależności i wzajemnym przenikaniu się tych trzech form misji, gdyż jedno zbawcze działanie pobudza i wzmacnia drugie.

W poniższym przedłożeniu chcemy wykazać wpływ przyjętej koncepcji Kościoła na sposób i realizację jego misji. Polecenie Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je

² Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Watykan 1990, nr 34.

³ Tamże.

zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20), było w historii spełniane z różną intensyfikacją. Te słowa Zmartwychwstałego, stanowiące ewangelizacyjny nakaz dla uczniów i uczennic, aby przepowiadać Dobrą Nowinę w każdym czasie i w każdym miejscu, wprowadzie nigdy nie utraciły swojej obowiązywalności, jednak wprowadzano je w życie z niejednorodnym natężeniem, czy to w łonie samej wspólnoty wierzących, czy to poza nią. Na dynamizm realizacji misji miały wpływ czynniki heterogeniczne, my jednak zdecydowaliśmy skupić się na modelach eklezjologicznych i pokazać ich oddziaływanie na misję.

Nie chcemy tu prezentować już dość znanych elementów katolickiej nauki na temat misyjności, ale interesuje nas proces oddziaływania takiej, a nie innej eklezjologii na wypełnianie nakazu chwalebego Pana: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody...”. Wydaje się, że odkrycie prawdziwości rządzących tą zależnością byłoby interesujące. Każda nowa prawda, którą poznajemy, uczy nas bowiem w inny sposób odczytywać rzeczywistość Kościoła i otwiera na jej złożoność, która nas przerasta.

Możemy postawić tezę, że w okresie posoborowym, za pontyfikatów Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka, doszło do przesunięcia akcentów z misji *ad gentes* na tak zwaną nową ewangelizację. Kościół owocuje najbardziej wówczas, kiedy jest wierny Chrystusowi, a nie doraźnym prądom, jakim ulega świat w swoim chaosie. Wiara staje się żywa i kolorowa, gdy jest wyznawana. *Glory be to God for dappled things* („Chwała Bogu za pstrokate rzeczy”) – pisał Gerard Manley Hopkins, angielski poeta i jezuicki kapłan⁴. Oczywiście należałoby tu odpowiedzieć na pytanie, co sam Jezus rozumiał przez misję. Z opisaniem posłania, jakie otrzymał od Ojca Niebieskiego nie mielibyśmy chyba większych trudności, natomiast problemem mogłoby się okazać precyzyjne wychwycenie zadań, jakie zleca On swoim naśladowcom w ramach kościelnej społeczności.

⁴ G.M. Hopkins, *Pied Beauty*, w: Gerard Manley Hopkins, C. Phillips (ed.), New York 1986.

Misyjna natura Kościoła

Aby właściwie uchwycić naturę Kościoła, a tym samym jego misyjność, odwołamy się najpierw do danych biblijnych. Najgłębszą podstawę misyjności Kościoła znajdujemy w Trójcy Świętej: Bóg Ojciec posyła swojego Syna, który zostaje namaszczoney Duchem Świętym. Trójca Święta nie jest więc wspólnotą zamkniętą w sobie, ale – jak zauważa Gisbert Greshake – w swoim nieskończonym bogactwie miłości otwiera się na zewnątrz. Ojciec przekazuje całego siebie Synowi, aby następnie wydać swojego Syna światu, który w Duchu doznaje zbawienia (por. J 3,16-17). Działając w świecie, Syn nie czyni swojej woli, ale wypełnia pragnienia Ojca⁵.

Misyjna działalność Kościoła jest procesem bezwzględnie osobowym. *Communicatio* nie polega bowiem tylko na przekazie treści wiary (*transmissio*), ale przede wszystkim na wzajemnym komunikowaniu się osób. Bóg Trójjedyny swoje życie wewnętrzne urzeczywistnia w relacjach z pozostałymi Osobami Boskimi, spełnia się ono więc w komunikowaniu. Jest to ich wzajemne samoudzielanie się. Podobnie dzieje się w procesie objawiania się Trójcy Świętej światu; nie tylko przekazuje Ona pewną treść, ale też samoudziela się, gdyż wchodzi w relacje personalne⁶.

Bóg Ojciec posłał na ziemię swojego jedynego Syna ze słowem, a ono, wypowiedzane w imieniu Ojca, jest połączone ze świadectwem. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1 n.). Więź Jezusa z posyłającym Go Ojcem jest tak ścisła, że w Synu można zobaczyć Ojca (por. J 8,19; 12,45; 14,7.9). Posłany Jezus nie tylko

⁵ Por. G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 2007, s. 400.

⁶ Por. R. Skrzypczak, *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji „Lumen gentium”*, s. 14-15.

przekazuje prawdę, którą wyraża słowem, ale też weryfikuje ją swoim życiem. Nie tylko wypowiada słowo, ale sam jest Słowem wcielonym. Mamy tu zatem osobowe Słowo, które na początku było u Boga, a teraz na ziemi wypowiada słowo będące darem Ducha Świętego, dlatego jest ono stwórcze. Dar Ducha udzielany nam przez Ojca w posłanym Jezusie staje się misją trynitarną. Stąd Bóg jest Posyłającym, a Jezus jako Posłany przynosi nam Ducha, co stanowi serce Jego misji. Jest to wzorzec dla Kościoła i przykład jego urzeczywistniania się, który odnajdujemy już w logice apostołskiej działalności i pośród pierwszych wspólnot.

Kościół spełnia swoje zadanie, jakim jest misyjność, gdy przekazuje ewangeliczne orędzie, ale także wówczas, gdy chrześcijanie siłą swojej osobowej wiary, będącej darem Duchem, prowadzą innych do Chrystusa. Dlatego słusznie mówimy, że Kościół nie tylko wypełnia swą misję, ale w swoich członkach sam jest misją. „Kościół nie jest rzeczywistością zamkniętą w sobie, ale ciągle otwartą na rozwój misyjny i ekumeniczny, ponieważ jest posłany do świata, aby głosić misterium komunii, które go konstituuje, świadczyć o nim, aktualizować je i szerzyć: by gromadzić wszystkich i wszystko w Chrystusie, by być dla wszystkich «nierozłącznym sakramentem jedności»”⁷.

Jak Jezus został posłany przez Ojca, tak też sam rozsyła swoich uczniów, uzdalniając ich do głoszenia tajemnicy królestwa Bożego w oparciu o autorytet Boga. Tak jak częsty kontakt Jezusa z Bogiem Ojcem był gwarancją skuteczności Jego słów i czynów, tak i uczniowie muszą trwać w nieustannym modlitewnym zjednoczeniu ze Zmartwychwstałym. Z modlitwą wiąże się również element krzyża. Posłani uczniowie, idąc śladami Bożego Syna, który „ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,7-8), muszą również wchodzić w Jezusową postawę ogołocenia⁸.

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Watykan 1995, nr 5.

⁸ Por. T. Dola, *Misja ewangelizacyjna Kościoła*, „Communio” nr 4(184), R. XXXIII (2013), s. 63-65.

Schemat powołania i posłania przez Boga proponowany przez Nowy Testament ma swoje korzenie już w Starym. Jahwe posyła kolejnych proroków: Abrahama, Mojżesza, Samuela, Jeremiasza, Ezechiela, Ezdrasza, Izajasza i innych, do swojego ludu, do Izraela, z konkretną misją. W Starym Testamencie słowo „misja” nie odnosi się tylko do ludzi posłanych przez Jahwe; On kieruje do świata także swoje Słowo, Mądrość i Ducha⁹.

Jezus objawia Boga i człowieka, to znaczy w swojej misji pokazuje całemu światu nie tylko Tróję Przenajświętszą, czyli Boga Ojca, Ducha Świętego i siebie samego, ale też człowieka samemu człowiekowi. Z tej powszechności Boskiego objawienia wypływa uniwersalizm Kościoła, który jest dla całej ludzkości ogólnodostępnym sakramentem zbawienia. Kościół zatem jest misyjny zawsze i wszędzie. W starożytnym chrześcijaństwie wyrażono tę prawdę już w wyznaniu wiary nicejsko-konstantynopolańskim: „Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”. To znamię powszechności Kościoła rozumiano właśnie w sensie pójścia z Dobrą Nowiną do całego świata. W pierwszych gminach żywa była świadomość, że każdy ochrzczony jako Chrystusowy świadek (*martyr*) jest posłany do świata.

Kościół czasów apostołskich był w pełni misyjny; nie istniał jeszcze problem podziału na Kościół i misje, którymi miałyby zajmować się wyspecjalizowane gremia kościelne. To rozróżnienie między Kościołem a jego działalnością ewangelizacyjną pojawiło się w sposób czytelny po raz pierwszy za papieża Grzegorza Wielkiego (540-604), który wysłał do Anglii grupę czterdziestu misjonarzy na czele z benedyktyńskim opatem Augustynem, późniejszym arcybiskupem Canterbury¹⁰.

Z czasem charyzmatyczna działalność misyjna uległa instytucjonalizacji, co wiązało się z powstaniem Państwa Kościelnego (755). Kościół rozumiał misyjność przede wszystkim jako

⁹ Por. tamże, s. 57.

¹⁰ Por. H. Fros, *Augustyn z Canterbury*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. I, k. 1115.

ewangelizację nowych ludów i terenów pozaeuropejskich, z czym wiązały się odkrycia geograficzne i kolonialne podboje. Dopiero w XIX wieku, za pontyfikatu Grzegorza XVI (1830-1846), dochodzi do odpolitycznienia dzieła misyjnego, czemu daje on wyraz w bulli *Multa praeclare*. Nauczanie kolejnych papieży na temat misji jest coraz bogatsze i nabiera szerszych rozmiarów, jak na przykład u Benedykta XV (1914-1922) i Piusa XI (1922-1939). Ten ostatni papież *dzieła misyjne* podniósł do rangi *papieskich* i wydał ważną encyklikę *Rerum Ecclesiae* (1926). Misjom katolickim swoją uwagę poświęcił też Pius XII (1939-1958), co poświadcza jego encyklika *Saeculo exeunte octavo*¹¹.

Przełomowy w zakresie rozumienia misji i wcielania jej w życie okazał się Sobór Watykański II, co odzwierciedlają pontyfikaty kolejnych posoborowych papieży, o czym będziemy mówić w dalszej części naszego wywodu.

Paweł VI: dialog jako forma misji *do pogan* i wewnątrz Kościoła

Nie powinno dziwić, że Paweł VI, który rozpoczął swój pontyfiikat w trakcie trwania Soboru Watykańskiego II, w swoim nauczaniu inspirował się jego dokumentami. Trzeba tu przede wszystkim wskazać na Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, a także Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz Deklarację o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nie pomijając przy tym głównej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*.

¹¹ Por. S. Kasprzak, *Misyjność Kościoła powszechnego w aspekcie historycznym i prawnym – definicja misji „ad gentes”*, „Roczniki Nauk Prawnych” t. X, z. 2(2000), s. 179-186.

Warto zauważyć, że dokumenty soborowe *Lumen gentium* i *Ad gentes* używają słowa „misje” bądź „działalność misyjna”¹², a w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* Paweł VI używa terminu „ewangelizacja”¹³. Papież ten koncentruje się na zagadnieniu ewangelizacji w świecie współczesnym nie tylko we wspomnianej adhortacji, lecz także w orędziu misyjnym z 1972 roku, chociaż jego wizja Kościoła najbardziej czytelna jest w encyklice *Ecclesiam suam*¹⁴. W numerach 31-37 tegoż dokumentu mówi on o rozwoju nauki o Kościele, stosując pojęcia Mistycznego Ciała oraz tajemnicy (*mysterium*). Encyklika ta jest jednak poświęcona przede wszystkim dialogowi, czyli otwarciu się Kościoła katolickiego na współczesność i właściwe relacje: „Kościół ma niejedno do oznajmiania ludziom wszelkiego stanu: chłopcom i dziewczętom, młodzieży, uczonym i myślicielom, robotnikom, działaczom społecznym, artystom, politykom, przede wszystkim zaś ubogim, nieszczęśliwym, dręczonym cierpieniem, a nawet umierającym. Jednym słowem wszystkim”¹⁵.

Paweł VI, nauczając o misji szerzenia Dobrej Nowiny, wskazuje przede wszystkim na potrzebę dialogu Kościoła ze społeczeństwem, w którym żyje¹⁶. Mówi o dialogu w społeczeństwie ludzkim (nr 78-80), o jego właściwościach (nr 81-82), metodach i technice (nr 83-86), o tym, że musi on się odbywać w pełnej prawdzie (nr 87-88). W dalszej części encykliki wyróżnia kręgi, z którymi Kościół winien go prowadzić. Pierwszym kręgiem jest cała ludzkość (nr 96-98), drugim wierzący w Boga (nr 107-108), trzecim bracia odłączeni (nr 109-110). Papież opisuje również zagadnienie dialogu wewnątrz Kościoła katolickiego (nr 113).

¹² Por. KK 17, 1; DM 6, 9, 10.

¹³ Por. S. Kasprzak, *Misyjność Kościoła powszechnego*, dz. cyt., s. 176.

¹⁴ Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*. *O drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*.

¹⁵ Por. tamże, nr 95.

¹⁶ Por. tamże, nr 64-65.

Podjmując soborowe otwarcie się Kościoła, które niekiedy może się wydawać nadmierne, Paweł VI ujmuje misję jako dialog z tymi, którzy nie znają Chrystusa lub Go negują (ateiści) (nr 99-101), oraz w łonie samego chrześcijaństwa.

Jan Paweł II: antropologia chrystocentryczna w misji do pogan

Niewłaściwa interpretacja soborowej doktryny doprowadziła do znaczących nadużyć i błędnego kierunku posoborowych przemian w Kościele. Na ten stan chaosu złożyły się nie tylko takie zewnętrzne czynniki, jak rewolucja w Europie Zachodniej w 1968 roku i demokratyzacja hierarchicznej struktury Kościoła, ale też czynniki wewnętrzne, jak na przykład latynoamerykańska teologia wyzwolenia. W trakcie pontyfikatu Jana Pawła II doszło w eklezjologii do poważnej zmiany kierunku, która miała miejsce na synodzie biskupów w 1985 roku, kiedy to ojcowie synodalni wręcz zakazali stosowania pojęcia ludu Bożego, a w jego miejsce zalecili termin „wspólnota”¹⁷. Ten zwrot stał się punktem wyjścia dla zwołania trzech kolejnych synodów, na których starano się wypracować poprawną naukę o Kościele, poszerzoną o trzy sposoby kościelnego bycia: wiernych świeckich (1987), prezbiteratu (1990) i życia konsekrowanego (1996). Jan Paweł II podpisał trzy adhortacje będące pokłosiem kolejnych zgromadzeń biskupich: *Christifideles laici* (1988), *Pastores dabo vobis* (1990) oraz *Vita consecrata* (1996).

Tym samym dokonało się zdecydowane odejście od fałszywych interpretacji Soboru, jakie za pontyfikatu Pawła VI doszły do głosu, kiedy to Kościół przede wszystkim chciano widzieć

¹⁷ Dokument końcowy Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 roku pt. *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7.12.1985.

jako lud Boży, który otwarty jest na świat i znajduje się z nim w bezkrytycznym dialogu. W 1985 roku na synodzie podkreślono zatem trzy określenia wzajemnie się tłumaczące i dopełniające, a mianowicie: *mysterium*, *communio* i *missio*. Ta triada stała się za Jana Pawła II swoistą syntezą eklezjologiczną¹⁸.

We wspomnianych adhortacjach pojawiła się myśl, która w sposób wyraźny „przypominając nauczanie Soboru, ukazuje Kościół jako tajemnicę, komunię i misję. To właśnie w tajemnicy Kościoła, będącej tajemnicą komunii trynitarniej nacechowanej przez wymiar misyjny, ujawnia się tożsamość chrześcijańska” (PDV 12)¹⁹. Kościół jako tajemnica powiązany jest z obecnością zmartwychwstałego Pana pośród swoich uczniów i uczennic, jako komunია opisuje jedność wspólnoty kościelnej, odpowiadając jego aspektowi relacyjnemu, natomiast w swojej misyjności oznacza podmiot głoszący Ewangelię i dający o niej świadectwo²⁰.

Te trzy aspekty: *mysterium*, *communio* i *missio*, odnoszą się kolejno do ontologiczności, relacyjności i funkcjonalności Kościoła²¹. Warto dodać, że powyższa triada odsłoniła się też w kompozycji adhortacji z 1996 roku *Vita consecrata* oraz w Katechizmie Kościoła katolickiego²², ogłoszonym przez Jana Pawła II konstytucją apostolską *Fidei depositum* w 1992 roku.

Narastające zainteresowanie ujęciem Kościoła jako *communio* wyraził też dokument Kongregacji Nauki Wiary z 1992 roku *O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია* „*Communio notio*”, poświęcony wyłącznie temu pojęciu. Czytamy tam:

¹⁸ Por. R. Skrzypczak, *Kościół jako mysterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji „Lumen gentium”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII(2004), s. 167-184.

¹⁹ Por. PDV 16, 73; ChL 61.

²⁰ Por. PDV 16; RM 5, 24, 30, 42.

²¹ Zob. M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna 1998.

²² KKK, pkt 770-810.

„Misterium komunii to misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim”²³.

Antropologia chrystocentryczna Jana Pawła II swoje zwieńczenie znalazła w jego wizji Kościoła jako *communio*, i to *communio* eucharystycznym. Świadectwem tego jest jego ostatnia encyklika z 2003 roku *Ecclesia de Eucharistia*. Ojciec Święty wykazuje związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a Kościołem i jego misją²⁴. „Eucharystia buduje Kościół, a Kościół sprawuje Eucharystię, to w konsekwencji zachodzi między nimi bardzo ścisły związek”²⁵. Z Eucharystii jako źródła wypływa siła Kościoła do pełnienia jego misji.

Z analizy pontyfikatu Jana Pawła II wyłania się obraz dwuwymiarowości jego działań misyjnych; papież kładł nacisk zarówno na sferę doczesną (tworzenie nowych struktur kościelnych, erygowanie diecezji, parafii w krajach misyjnych), jak i sferę nadprzyrodzoną (prawa człowieka, inkulturacja)²⁶. Jego rozumienie misji wiązało się szczególnie z posługą wobec tych, którzy nie znają jeszcze Chrystusa, czemu dał wyraz w encyklice *Redemptoris missio*: „Od samego początku mojego pontyfikatu zdecydowałem się podróżować aż po krańce ziemi, by dać wyraz tej trosce misyjnej, i właśnie bezpośredni kontakt z ludami, które nie znają Chrystusa, przekonał mnie bardziej, *jak pilna jest ta działalność*, której poświęcam niniejszą Encyklikę” (RM 1).

²³ Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio innotio”*, „L'Osservatore Romano” 10(1992); Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 390-401.

²⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003, nr 21.

²⁵ Tamże, nr 26.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Watykan 1990, nr 41-54; por. K. Klauza, *Kościół. Misja Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2002, t. IX, k. 1017-1019.

Benedykt XVI: teocentryczna reewangelizacja Europy

Analizując nauczanie Benedykta XVI, można dojść do dość ogólnego wniosku, że skupia się on na diagnozie rzeczywistości, która odnosi się przede wszystkim do Europy Zachodniej. W swoich przemyśleniach ukazuje dramatyczny stan tej części Starego Kontynentu na płaszczyźnie religijnej, duchowej i kulturowej. W swojej profetycznej wizji wskazuje przede wszystkim na Boga. W porównaniu z nastawieniem dialogowym Pawła VI, widocznym zwłaszcza w encyklice *Ecclesiam suam* oraz w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, czy też antropologią chrystocentryczną akcentowaną przez Jana Pawła II w jego programowej encyklice *Redemptor hominis*, u niemieckiego papieża odkrywamy odniesienie teocentryczne.

Dla Josepha Ratzingera zawsze pierwszy jest Bóg, który inspirował Kościół. Według niego kryzys Europy to kryzys Kościoła, który za mało czytelnie mówi dziś o Bogu. Współczesny świat pozbawił się odniesienia do transcendencji na rzecz absolutyzacji ludzkich możliwości²⁷.

To swoiste wycofanie się Benedykta XVI z misji rozumianej jako *ad gentes* nie było formą eskapizmu, ale poszukiwaniem głębi w ramach teocentrycznej reewangelizacji Europy. Takie stanowisko sprawia, że cechą charakterystyczną Kościoła jest nie tyle liczba wiernych, ile jakość przeżywanej przez nich wiary.

Kończąc ciąg swoich wykładów w rozgłośni *Radia Hesja* w 1969 roku Ratzinger prorokował: „Z dzisiejszego kryzysu wyłoni się Kościół, który straci wiele. Stanie się nieliczny i będzie musiał rozpocząć na nowo, mniej więcej od początków. Nie będzie już więcej w stanie mieszkać w budynkach, które zbudował w cza-

²⁷ Por. Benedykt XVI, *W Eucharystii Chrystus żyje wśród nas i dla nas. Msza św. na zakończenie XXIV Kongresu Eucharystycznego we Włoszech*, „L'Osservatore Romano” 9(2005), s. 8.

sach dostatku. Wraz ze zmniejszeniem się liczby swoich wiernych utraci także większą część przywilejów społecznych. Rozpocznie na nowo od małych grup, od ruchów i od mniejszości, która na nowo postawi Wiarę w centrum doświadczenia. Będzie Kościołem bardziej duchowym, który nie przypisze sobie mandatu politycznego, flirtując raz z lewicą, a raz z prawicą. Będzie ubogi i stanie się Kościołem ubogich. Wtedy ludzie zobaczą tę małą trzódkę wierzących jako coś kompletnie nowego: odkryją ją jako nadzieję dla nich, odpowiedź, której zawsze w tajemnicy szukali”²⁸.

Dla Benedykta XVI odnowa Kościoła wiąże się z reewangelizacją Europy, czemu dał wyraz nie tylko w wielu swoich dokumentach, ale również w powołaniu do życia Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. To ponowne odkrywanie Boga na Starym Kontynencie musi się wiązać ze świętowaniem niedzieli jako dnia Pańskiego, poszanowaniem małżeństwa i rodziny. Benedykt XVI jest również świadomy roli kultury i jej związków z wiarą. Współczesny świat jest według niego ogarnięty kulturą obrazu, która niejednokrotnie propaguje i narzuca wizję świata, gdzie uczyniono Boga niepotrzebnym i nieobecnym²⁹.

W swojej pierwszej encyklice Joseph Ratzinger misję Kościoła nazwał posłaniem miłości (*caritas*). „Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością”³⁰. To zaangażowanie świeckich ma być uzupełnieniem pierwotnej misji Kościoła, którą stanowi przede wszystkim posługa Słowa i sakramentów, oraz jego działalności charytatywnej³¹.

²⁸ Por. A. Napiórkowski, *Chrześcijańska kultura ocali Europejczyków*, „Hybrydy” nr 26(2015), s. 18-25.

²⁹ Por. Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła. Do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Kultury*, „L’Osservatore Romano” nr 4(2008), s. 35.

³⁰ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005, nr 29.

³¹ Tamże, nr 32-39.

Temat misji powraca u Benedykta XVI w encyklice *Caritas in veritate*, gdzie miłość w prawdzie staje się wielkim wyzwaniem dla Kościoła w świecie szerzącej się globalizacji. Benedykt XVI zwraca uwagę, że osiągnięcie celów bardziej ludzkiego i humanizującego rozwoju możliwe jest tylko dzięki miłości, oświeconej światłem rozumu i wiary. „Kościół nie ma do zaofiarowania technicznych rozwiązań i jest «jak najdalszy od mieszania się do rządów państw». Ma jednak misję prawdy do spełnienia, w każdym czasie i okolicznościach, dla społeczeństwa na miarę człowieka, jego godności i powołania. Bez prawdy człowiek skazuje się na empiryczną i sceptyczną wizję życia, niezdolną wznieść się ponad *praxis*, ponieważ nie interesuje jej dostrzeżenie wartości – a zatem znaczeń – dzięki którym mogłaby ją osądzać i ukierunkować. Wierność człowiekowi wymaga wierności prawdzie, która jako jedyna gwarantuje wolność (por. J 8,32) i możliwość integralnego rozwoju ludzkiego. Dlatego Kościół jej poszukuje, niezmordowanie głosi i uznaje ją, gdziekolwiek się ujawnia. Tej misji prawdy Kościół nie może się wyrzec”³².

Franciszek: „oczyszczanie z nadmiaru” kościelności

Przy określaniu eklezjologii papieża Franciszka natrafiamy na wiele trudności. Można powiedzieć, że jego metodą nauczania o Kościele jest brak metody. Wydaje się, że jest to forma „eklezjologii niedomkniętej”. Chcąc trafić do „społeczeństwa płynnego”, przesiąkniętego duchem pluralizmu i indyferentyzmu religijnego, papież Franciszek kwestionuje wiele obowiązujących schematów duszpasterskich. Dążąc do oczyszczenia Kościoła z różnych form „nadmiaru”, biskup Rzymu pragnie skuteczniej i wiarygodniej przekazywać ewangeliczne orędzie współczesnemu światu. Z jego gestów i słów wypływa zupełnie inna – w porównaniu

³² Tenże, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009, nr 9.

z wcześniejszymi papieżami – forma realizacji misyjności. Można mówić w tym przypadku o misyjności na peryferiach Kościoła.

W Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* Franciszek przypomina, że „jeśli coś ma wywoływać święte oburzenie, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech będzie to fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych siły, światła i pociechy wypływającej z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przygarniającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia”³³. Odwołując się do wskazań Franciszka, Kongregacja Nauki Wiary zachęca, aby być Kościołem „wychodzącym” i ponownie odczytać całe życie chrześcijańskie w kluczu misyjnym³⁴. Zadanie ewangelizacji dotyczy wszelkich dziedzin działania Kościoła – duszpasterstwa zwyczajnego, głoszenia Ewangelii tym, którzy porzucili wiarę chrześcijańską, a zwłaszcza tym, do których nauka Jezusa nigdy nie dotarła lub którzy stale ją odrzucali³⁵. W tym nieodzownym zadaniu nowej ewangelizacji bardziej niż kiedykolwiek trzeba sięgnąć do licznych darów i charyzmatów, które pomogłyby rozbudzić i umocnić misyjne zaangażowanie wszystkich ochrzczonych³⁶.

To zdecydowane otwarcie Kościoła na świat, jakie dostrzega się w postawie papieża Franciszka, jest wyraźnym przeciwieństwem pontyfikatu Benedykta XVI, który w trakcie trzeciej pielgrzymki do Niemiec (25 września 2011) apelował we Fryburgu o „odświatowienie” („odświecczenie”) Kościoła. Nie wolno zapominać, że Kościół nie może upodabniać się do tego świata, gdyż z niego nie pochodzi i jest powołany do rzeczywistości eschatologicznej. Mimo że znajduje się w ziemskiej rzeczywistości i dla prowadzenia swoich dzieł misyjnych korzysta z różnych świeckich dóbr

³³ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013, nr 3.

³⁴ Por. tamże, nr 4.

³⁵ Por. tamże, nr 5.

³⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Iuvenescit Ecclesia do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*, Watykan 2016, nr 1.

kultury, nie może ulec owym prądom, które sprowadzają człowieka do wymiarów ziemskich. Kościół zatem musi sam poddawać się wewnętrznej ewangelizacji w zakresie rodziny czy parafii, aby był w stanie ewangelizować świat, do którego jest posłany³⁷.

Interesującą myśl prezentuje Leszek Kołakowski w swoim eseju *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. Analizując procesy sekularyzacji, ich źródeł upatruje nie tylko w globalizacji czy industrializacji. Najbardziej zaawansowane przemysłowo społeczeństwa nie są równocześnie najbardziej zsekularyzowane, gdyż spotykamy tam potrzebę religijności. Według niego sekularyzacja świata chrześcijańskiego dochodzi do skutku nie tylko w postaci bezpośredniej negacji *sacrum*, lecz także w formie pośredniej, czyli jego uniwersalizacji³⁸.

Niekiedy można mieć wrażenie, że ewangelizacyjne zaangażowanie papieża Franciszka prowadzi do unieważnienia różnic między *sacrum* i *profanum*. To właśnie ma na myśli Kołakowski, kiedy pisze o uniwersalizacji *sacrum*. Trudno zaakceptować chrześcijaństwo, które pozbywa się odniesień transcendentnych i eschatologicznych. Nie może ono z góry i bezrefleksyjnie uświęcać wszystkich form życia świeckiego. W misji Franciszka granica między Kościołem a światem jest nieostra, co wydaje się wynikać z błędnego rozumienia soborowego *aggiornamento*. Mimo że chrześcijanin żyje w świecie, to nieraz musi być przeciwko światu. Kościół nie może zawsze i wszędzie udzielać wsparcia wszystkim wartościom i nurtom, jakie znajdują akceptację w społeczeństwie świeckim. Kościelna tożsamość domaga się zatem stałego rozróżniania między *sacrum* a *profanum*, co w naturalny sposób będzie prowadzić do nieuchronnego konfliktu³⁹.

Idąc za swoją wizją Kościoła, Franciszek mniej koncentruje się na kwestiach reewangelizacji Europy Zachodniej. Z pewnością

³⁷ Por. T. Dola, *Misja ewangelizacyjna Kościoła*, dz. cyt., s. 67.

³⁸ Por. L. Kołakowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 215-229.

³⁹ Por. tamże, s. 222-223.

jest on papieżem młodych Kościołów Azji, Afryki czy Ameryki Południowej. Kościół na Starym Kontynencie wydaje mu się nadmiernie obciążony tradycją, nazbyt doktrynalny i racjonalny. Dlatego tak chętnie wynosi do stanu biskupiego i kreuje kardynałów z przedstawicieli duchowieństwa pozaeuropejskiego. Opowiada się za koncepcją misyjności pierwotnego Kościoła, w którym nie istniały specjalne struktury odpowiedzialne za misję, lecz każdy ochrzczony codziennym życiem świadczył o swoim związku z Chrystusem. Balast „przeciętnych chrześcijan” gasi współczesnie misyjną żarliwość Kościoła, a wierni świeccy nie czują odpowiedzialności za wypełnianie Jezusowego nakazu: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15).

Aktualne koncepcje Kościoła

Chrześcijanie, którzy nie dzielą się Dobrą Nowiną w ramach swoich parafii i nie głoszą Ewangelii tym, którzy jej nigdy nie poznali, ani tym, którzy poznali ją połowicznie i odeszli od Chrystusa, są w przeżywaniu swojej wiary co najmniej połowiczni i przestają być wiarygodni. Ta pasywność wytycza granice ich własnych gett i ostatecznie prowadzi do wewnętrznej martwoty. Realizacja misyjności wzmacnia bowiem wymiar bycia aktywnym członkiem zarówno aktualnego, doczesnego Kościoła, jak i tego eschatologicznego. Kościół misyjny jest jednocześnie Kościołem pielgrzymującym; rośnie misją.

Kościół nie tworzy ani Trójjedyny Bóg, ani sami ludzie. Jak słusznie podkreśla Bruno Forte, mimo że najgłębsze podstawy Kościoła znajdują się w Trójcy Przenajświętszej⁴⁰, to jednak w porządku zbawczym Bóg potrzebuje człowieka. Sami chrześcijanie nie mogą konstruować Kościoła, gdyż jego głową jest Chrystus, zmartwychwstały Pan, który w swoim Duchu nieustannie ożywia i prowadzi wspólnotę wierzących.

⁴⁰ Zob. B. Forte, *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Milano 2003.

Dłuższe zatrzymanie się nad tajemnicą komunii akcentuje w swojej eklezjologii Severino Dianich⁴¹ czy inni włoscy teologowie, podkreślający tak wspólnotowy, jak i misteryjny wymiar Kościoła (Adriano Garuti⁴², Umberto Casale⁴³, Brunero Gherardini⁴⁴, Cettina Militello⁴⁵, Marcello Semeraro⁴⁶). Giovanni Tangorra słusznie zauważa, że podkreślenie elementu tajemnicy (*mysterium*) wydobywa z Kościoła jego trynitarne źródło i wewnętrzne życie wiary, a zauważenie wymiaru wspólnoty (*communio*) prowadzi do kościelnej widzialności, historyczności i relacji ze światem⁴⁷.

W niemieckiej eklezjologii akcent kładzie się na komunikację oraz sakramentalność, a Kościół rozpatruje się w świetle jego widzialności oraz w aspekcie komunikacyjno-socjologicznym; na przykład Kościół u Medarda Kehla to sakrament Bożej komunii (*Kirche als Sakrament der Communio Gottes*) albo instytucja⁴⁸. Z kolei Karl Rahner podkreślał obecność Bożą w sakramentach i miejsce ludzkiej wolności z nastawieniem transcendentalno-mistagogicznym (*Kirche als Sakrament Prasenz Gottes und Ort menschlicher Freiheit*). Dla niemieckiego jezuita kościelna struktura jest przestrzenią, w której dochodzi do ostatecznego samoudzielenia się Boga⁴⁹.

Nowatorskie spojrzenie na Kościół, z podkreśleniem jego sakramentalności, znajdujemy też u innego niemieckiego teologa,

⁴¹ Zob. S. Dianich, *La Chiesa. Mistero di comunione*, Bologna 1975.

⁴² Zob. A. Garuti, *Il mistero Della Chiesa. Manuale di ecclesiologia*, Roma 2004.

⁴³ Zob. U. Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Torino 1998.

⁴⁴ Zob. B. Gherardini, *La Chiesa. Il mistero e servizio*, Roma 2004.

⁴⁵ Zob. C. Militello, *La Chiesa "il corpo crismato". Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003.

⁴⁶ Zob. M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna 1997.

⁴⁷ Por. G. Tangorra, *Temi di Ecclesiologia*, Roma 2014, s. 16-28.

⁴⁸ Zob. M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt am Main 1976, s. 338.

⁴⁹ Por. tamże, s. 172-238; por. M. Jagodziński, *Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 255-277.

Karla-Heinza Menke, który mówi o katolickiej wyjątkowości⁵⁰. Wobec szerzącej się współcześnie gnozy, która neguje chrześcijańską inkarnację, Menke podkreśla katolicką osobliwość, która wyraża się w sakramentalności Kościoła⁵¹.

Z niemieckiego obszaru wymienić trzeba jeszcze koncepcję Jürgena Werbicka Kościoła jako drogi do zbawienia (*Kirche als Wege zum Heilwerden*). Ten teolog z Münster proponuje oddziaływające na zmysły podejście metamorfologiczne. Natomiast dla szwajcarskiego teologa Hansa Künga Kościół to zarówno instytucja Boska, jak i ludzka (*Institution Gottes – Institution der Menschen*)⁵². Hans Urs von Balthasar z kolei widzi Kościół jako przestrzeń Objawienia, przyjęcia Trójjedynego i ukrzyżowanego Boga (*Kirche als Ort der Offenbarung und der Empfänglichkeit für den Dreifaltigen und Gekreuzigten Gott*). Uważa on, że należy się tu odwołać do mistagogiczno-archetypicznego obrazu.

W naukę o Kościele po Vaticanum II swój wkład wnieśli również Hiszpanie. Należy tu wymienić kierunki akcentujące sakramentalno-misteryjny charakter Kościoła opracowane przez A. Antona, S. Pié-Ninota czy P. Rodrigueza⁵³.

Również nad Wisłą wypracowano kilka ujęć Kościoła, które wydają się godne zauważenia. Wątek wspólnotowości i sakramentalności przejawia się u takich polskich teologów, jak Franciszek Blachnicki⁵⁴ i Andrzej A. Napiórkowski⁵⁵. Kościół według

⁵⁰ Zob. K.H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2013.

⁵¹ Zob. tenże, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015.

⁵² Zob. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967; tenże, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1971.

⁵³ Por. S. Pié-Ninot, *Introduzione alla ecclesiologia*, Casale Monferrato 1994, s. 29-32.

⁵⁴ Por. M. Marczewski, *Kościół jest sakramentem wspólnoty. Ks. F. Blachnicki (1921-1987)*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 161-188.

⁵⁵ Por. A.A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat zbawienia*, Kraków 2006, s. 129-273.

nich staje się najbardziej czytelny w bosko-ludzkiej wspólnotcie, która jest tak rzeczywistością widzialną, jak i niewidzialną, naturalną i nadprzyrodzoną, grzeszną i świętą, wspólnotową i instytucjonalną⁵⁶. Z tego regionu językowego niektórzy, inspirując się personalizmem, chcą widzieć Kościół nawet jako osobę. Do najbardziej transparentnych zalicza się ujęcie dziejowo-zbawcze (C.S. Bartnik), sakramentalne (E. Ozorowski, J. Kulisz, S. Nagy), personalistyczne (K. Wojtyła, B. Gacka, M. Rusecki) czy komuniijne (L. Balter, A. Czaja, H. Seweryniak)⁵⁷.

Z powyższego dość ogólnego przeglądu głównych ujęć Kościoła u wiodących katolickich teologów możemy wyprowadzić kilka ważnych określeń, które go charakteryzują. U większości badaczy jest on określany przede wszystkim jako wspólnota (*communio*), sakrament, tajemnica (*mysterium*), instytucja czy osoba. Trudno tę bogatą rzeczywistość, występującą w wielu formach, wypowiedzieć w kilku terminach, mamy tu bowiem do czynienia z wielością i różnorodnością eklezjologicznych tematów⁵⁸. Wydaje się, że wciąż za mało podkreśla się misyjność Kościoła, przyjmującą przecież potrójną formę: misji *ad gentes*, misji w sensie wewnątrzkościelnej ewangelizacji oraz misji jako reewangelizacji. Aktualna koncentracja Kościoła nad swoim wnętrzem, nad mistycznością, tajemniczością i pneumatycznością, prowadzi do osłabienia jego misyjnej dynamiki.

Z nauczania magisterialnego ostatnich papieży także wypływa odrębne rozumienie Kościoła, gdyż możemy w nim zauważyć wyraźnie inne rozmieszczenie akcentów. Od Pawła VI do papieża Franciszka widzimy ewolucję rozumienia Kościoła, co skutkuje różnym potraktowaniem misji *ad gentes*, zaangażowaniem ewangelizacyjnym w parafiach czy też inną reewangelizacją. Bez wątplenia jest to wynik przełomu, jaki przyniósł ze sobą II Sobór

⁵⁶ Zob. A.A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010.

⁵⁷ Por. tamże, s. 207.

⁵⁸ Zob. G. Tangorra, *Temi di Ecclesiologia*, Roma 2014.

Watykański, oraz różnic w interpretacji jego nauczania. Dziś pojawiły się różne teologiczne koncepcje misji, gdyż mówimy o trzech modelach: chrystologiczno-zbawczym, eklezjologicznym (wszczepianie Kościoła) oraz eschatologicznym (służba królestwu Bożemu)⁵⁹.

Potężne zmiany kontekstu kulturowego, społecznego, gospodarczego oraz eklezjologicznego postawiły funkcjonujące dotąd rozumienie działalności misyjnej pod znakiem zapytania. Pojawiło się wiele nowych i trudnych wyzwań. Niech za przykład wystarczy wskazanie na złożoność procesów globalizacji, pluralistyczną teologię religii, dialog ekumeniczny i międzyreligijny czy też obciążenia postkolonialne i trudną drogę odzyskiwania niepodległości przez kraje Trzeciego Świata.

Z jednej strony widać, że Kościół – pozostając wierny nakazowi zmartwychwstałego Pana – jest ze swojej natury wciąż misyjny, a z drugiej dostrzegamy redukcję jego zewnętrznej działalności misyjnej i sprowadzanie jej do wewnętrznej, indywidualnej przemiany chrześcijanina. Misyjność jest dziś coraz częściej widziana jako osobiste świadectwo życia, jako formacja sumienia, jako miłość i posługa miłosierdzia. Na podstawie powyższych refleksji wolno zatem stwierdzić, że przełom w eklezjologii, który charakteryzuje się przechodzeniem od rozumienia Kościoła jako instytucji w kierunku jego duchowej i misteryjnej natury, spowodował też zmianę w rozumieniu misji i sposobach jej realizacji.

⁵⁹ Por. G. Colzani, *Missione*, w: *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, s. 866-888.

Concetti di Chiesa e realizzazione della sua missionaria rietà

L'autore intraprende una prova di sistematizzazione del concetto di missione evidenziando tre forme di essa: la missione *ad gentes*, la pastorale (l'evangelizzazione) e la nuova evangelizzazione (re-evangelizzazione). Ciò nonostante, il pensiero principale dell'articolo concerne i diversi concetti di Chiesa che hanno funzionato lungo i secoli della sua esistenza, determinando i modi e i limiti della realizzazione del mandato missionario di Gesù Cristo. Infine, il Prof. Napiórkowski mostra i pontificati post-conciliari di Paolo VI, di Giovanni Paolo II, di Benedetto XVI e di Francesco, ove è avvenuto uno spostamento di accenti dalla missione *ad gentes* alla cosiddetta evangelizzazione esercitata ai bordi della Chiesa. Papa Francesco, mettendo in questione gli schemi pastorali funzionanti nella Chiesa, cerca di liberarla da diverse forme di "sovrabbondanza" della clericalizzazione.