

Uniwersytet Warmińsko – Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii
Kierunek studiów: teologia

Bartłomiej Parys SVD

POSTMODERNIZM I MISJE PRÓBA SYNTEZY

Praca magisterska
napisana na seminarium naukowym
z misjologii
pod kierunkiem
ks. dra Ludwika Fąsa SVD

Olsztyn 2011

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Faculty of Theology
Major: Theology
Field: Sacerdotal Formation

Bartłomiej Parys SVD

**POSTMODERNISM AND MISSIONS
AN ATTEMPT OF SYNTHESIS**

M.A. thesis
Academic Seminar
Missiology
written under direction of
Dr. Ludwik Fąs SVD

Olsztyn 2011

Spis treści

Wykaz skrótów	7
Bibliografia	8
Wstęp.....	16
Rozdział I	19
Wstęp.....	19
1. Ogólna charakterystyka postmodernizmu	19
2. Główne idee postmodernizmu.....	22
2.1. Filozoficzne idee postmodernizmu	23
2.1.1. Zanegowanie uniwersalności rozumu	23
2.1.2. Odrzucenie idei prawdy i obiektywności	24
2.1.3. Tekstualizm	26
2.1.4. Odrzucenie idei jedności	27
2.1.5. Dekonstrukcjonizm	30
2.2. Teologiczne idee postmodernizmu.....	31
2.2.1. Kryzys koncepcji człowieka.....	31
2.2.2. Rozumienie etyki.....	33
2.2.3. Sytuacja religii – desakralizacja	34
Podsumowanie.....	37
Rozdział II	38
Wstęp.....	38
1. Pojęcie <i>misji</i> w przedsoborowej refleksji teologicznej	38
1.1. Szkoła monasterska	39
1.2. Szkoła lowańska	42
1.3. Szkoła francuska.....	43
1.4. Szkoła hiszpańska.....	44
2. Idea misyjna w posoborowym nauczaniu Magisterium Ecclesiae.....	45
2.1. Dekret o działalności misyjnej Kościoła <i>Ad gentes divinus</i>	45
2.2. Adhortacja apostolska <i>Evangelii nuntiandi</i>	47
2.3. Encyklika <i>Redemptoris missio</i>	49

3. Współczesne tendencje teologiczne w pojmowaniu <i>misji</i>	52
3.1. Dialog międzyreligijny	52
3.2. Inkulturacja Ewangelii	54
3.3. <i>Promotio humana</i>	55
3.4. Teologie kontekstualne.....	56
Podsumowanie.....	58
Rozdział III	59
Wstęp.....	59
1. Dogmatyczne podstawy misji dotyczące roli Chrystusa i Kościoła	59
1.1. Uniwersalność zbawienia w Jezusie Chrystusie	60
1.2. Zniekształcenie prawdy o powszechności posłannictwa Kościoła	63
2. Drogi realizacji misyjnego zadania Kościoła.....	66
2.1. Nadużycia dotyczące rozumienia Królestwa Bożego	66
2.2. Ewangelizacja kultur w perspektywie pluralizmu i relatywizmu	69
2.3. Postmodernistyczny dialog a dialog międzyreligijny	71
3. Osoba misjonarza w kontekście postmodernistycznym.....	74
3.1. Eklezjalna tożsamość misjonarza	74
3.2. Misjonarz w przestrzeni <i>nowej duchowości</i>	76
Podsumowanie.....	79
Zakończenie	81
Summary	84

Contents

List of abbreviations	7
Bibliography	8
Introduction.....	16
Chapter I.....	19
Introduction	19
1. General Characteristics of Postmodernism	19
2. Main Ideas of Postmodernism.....	22
2.1. Philosophical Ideas of Postmodernism	23
2.1.1. Denying the Universality of Reason	23
2.1.2. Rejection of the Ideas of Truth and Objectivity	24
2.1.3. Textualism	26
2.1.4. Rejection of the Idea of Unity	27
2.1.5. Deconstruction.....	30
2.2. Theological Ideas of Postmodernism	31
2.2.1. The Crisis of the Conception of a Human Being	31
2.2.2. Understanding of Ethics	33
2.2.3. The Situation of Religion - Desacralization.....	34
Recapitulation.....	37
Chapter II	38
Introduction	38
1. The Concepts of Missions in Theological Reflection	
Before Vatican II	38
1.1. School of Munster	39
1.2. School of Louvain	42
1.3. Spanish School	43
1.4. French School.....	44
2. The Idea of Missions in the Post-Conciliar Teaching of	
the Magisterium Ecclesiae	45
2.1. The Decree on the Church's Missionary Activity <i>Ad Gentes Divinus</i> ..	45

2.2. The Apostolic Exhortation <i>Evangelii nuntiandi</i>	47
2.3. The Encyclical <i>Redemptoris missio</i>	49
3. Modern Trends in the Theological Understanding of <i>Missions</i>	52
3.1. Interreligious Dialogue.....	52
3.2. Inculturation of the Gospel.....	54
3.3. <i>Promotio humana</i>	55
3.4. Contextual Theologies.....	56
Recapitulation.....	58
Chapter III	59
Introduction	59
1. Dogmatic Basis for the Missions on the Role of Christ and the Church.....	59
1.1. Universality of Salvation in Jesus Christ	60
1.2. Distorting the Truth About the Universality of the Church's Mission..	63
2. Ways of Carrying out the Missionary Task of the Church	66
2.1. Over-interpretation of the Understanding of Kingdom of God	66
2.2. Evangelization of Cultures in the Perspectives of Pluralism and Relativism.....	69
2.3. Postmodern Dialogue Towards Interreligious Dialogue	71
3. A Missionary in the Postmodern Context	74
3.1. Ecclesial Identity of the Missionary	74
3.2. Missionary in the Area of <i>a New Spirituality</i>	76
Recapitulation.....	79
Conclusion	81
Summary	84

Wykaz skrótów

- DI** - Kongregacja Doktryny Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*, 2000.
- DM** - Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 1964.
- DRN** - Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965.
- EN** - Paweł VI, *Ewangelii nuntiandi*, 1975.
- FR** - Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
- KDK** - Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KK** - Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 1964.
- KKK** - Katechizm Kościoła Katolickiego, 1992.
- RMis** - Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 1990.
- SRS** - Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1988.

Bibliografia

Źródła

1. Álvarez I., *Carrying Forward the New Evangelization (Part 1) - Interview With Neocatechumenate Initiator*, ZENIT - The World Seen From Rome [online], dostęp: 2010-12-07 <<http://www.zenit.org/article-23084?l=english>>.
2. Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
3. Bedouelle G., *History of the Church*, London - New York 2003.
4. Benedykt XVI, *Kościół nie narzuca, lecz ukazuje światu Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 2010 nr 7, s. 26-28.
5. Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 2008 nr 4, s. 35-36.
6. Bettscheider H., *Przyszłość misjologii z perspektywy Instytutu Misjologicznego Werbistów w St. Augustin*, [w:] *W trosce o głoszenie Ewangelii*, J. Pawlik (red.), Warszawa 2002, s. 37 - 54.
7. Bevans S., *Models of Contextual Theology*, Manila 2003.
8. Bortkiewicz P., *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, [w:] *Postmodernizm, wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Z. Sareło (red.), Poznań 1995, s. 28-39.
9. Bosch D., *Transforming Mission*, New York 1993.
10. Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996 nr 1-2, s. 79-100.
11. Bronk A., *Postmodernizm*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki; K. Kaucha; I. Ledwoń (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 929-936.
12. Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
13. Charles P., *Missiologie*, Paryż 1939.
14. Chmielewski M., *Postmodernizm*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, M. Chmielewski (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 684-691.

15. Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *Clarifications Required by the Book Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* by Reverend Peter C. Phan, United States Conference of Catholic Bishops [online], dostęp: 2010-11-21 <<http://www.usccb.org/doctrine/StatementonBeingReligiousInterreligiously.pdf>>.
16. Congar Y., *Zasady doktrynalne*, [w:] *Misje po Soborze Watykańskim II*, W. Kowalak i in. (red.), Płock 1981, s. 88-113.
17. Criveller G., *The Postmodern Condition and the Enduring Good News of the Gospel*, [online], dostęp: 2010-10-04 <<http://bit.ly/hyOnKL>>.
18. Daniel Y. i Godin H., *La France: pays de mission?*, Paris 1943.
19. De Watcher F., *Post-Modern Challenges to Ethics*, „Ethical Perspectives” 1994 nr 1, s. 77-88.
20. Sobór Watykański II., *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968.
21. Drozd A., *Permisywizm moralny*, Kielce 2005.
22. Egaletton T., *Iluzje postmodernizmu*, Warszawa 1998.
23. Fąs L., *Misyjność Kościoła w przedpoborowych dyskusjach misjologicznych*, „Nurt” 2005 nr 2, s.109-146.
24. Fąs L., *Tendencje sekularystyczne w misjologii*, [w:] *«Kontrchrześcijaństwo» jako kontekst działalności misyjnej w XXI wieku*, P. Sokołowski (red.), Pieniężno 2009, s. 191-215.
25. Fernández F., *Historia misji w Afryce*, [w:] *Kościół Misyjny. Podstawowe studium misjologii*, R. Dziura i A. Halemba (red.), Warszawa 1997, s. 215-232.
26. Geisler R., *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*, Częstochowa 1999.
27. Gellner E., *Postmodernizm ,rozum i religia*, Warszawa 1997.
28. Grentz S., *Ecclesiology*, [w:] *Cambridge Companion to Postmodern Theology*, K. Vanhoozer (red.), Cambridge 2003, s. 252-268.
29. Haight R., *Jesus Symbol of God*, New York 1999.

30. Heels P., *The spiritual revolution: from 'religion' to 'spirituality'*, [w:] *Religions in the modern world: traditions and transformations*, L. Woodhead (red.), London 2002, s. 412 - 436.
31. Holland J., *The Postmodern Paradigm and Contemporary Catholicism*, [w:] *Varieties of Postmodern Theology*, D. Griffin i in. (red.), New York 1989, s. 29-62.
32. Horn G., *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)*, New York 2008.
33. Jakuszko H., *Oświeceniowa filozofia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, T. VII, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2006, s. 906-915.
34. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 1999.
35. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, Watykan 1991.
36. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Warszawa 1988.
37. Janaszek-Ivaničková H., *Nowa twarz postmodernizmu*, Katowice 2002.
38. Janaszek-Ivaničková H., *Od modernizmu do postmodernizmu*, Katowice 1996.
39. Jaura D., *Young People in Postmodern Society*, Bratislava 1997.
40. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994.
41. Kiereś H., *Dekonstrukcjonizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, T. II, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2006, s. 464-466.
42. Kiereś H. i Paż B., *Racjonalizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, T.VIII, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2006, s. 600-608.
43. Kiereś H., *U podstaw życia społecznego, personalizm czy socjalizm*, Radom 2001.
44. Kluj W., *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008.
45. Kłoczowski J., *Chrześcijanin XXI wieku*, „Znak” 1995, nr 3, s. 56-60.
46. Knitter P., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward World Religions*, New York 1985.
47. Knitter P., *Without Buddha I Could Not Be a Christian*, Oxford 2009.

48. Kobyliński A., *Światopogląd w kontekście postmodernizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 2004 nr 3(371), s. 529-540.
49. Kołakowska A., *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, „Znak” 2001 nr 1, s. 43-55.
50. Kongregacja Nauki Wiary, *Notification on the book "Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S.J.* [online], dostęp: 2010-11-19 <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html>.
51. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Warszawa - Kraków 2000.
52. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, 10, [online], dostęp: 2010-12-02 <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_pl.html>.
53. Kostrubiec B., *Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004.
54. Kowalak W., *Misje*, [w:] *Stałem się sługą Ewangelii*, E. Śliwka (red.), Pieniężno 2001, s. 119-142.
55. Kubiak A., *Niewidzialna religia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T.VII, T. Gadacz i B. Milerski (red.), Warszawa 2003, s. 313-314.
56. Kulesza D., *Dyskurs filozofii postmodernistycznej*, Katowice 2006.
57. Lamb W., *Living truth-truthful living: Christian faith and the scalpel of suspicion*, Adelaide 2004.
58. Legutko R., *Postmodernizm*, Ośrodek Myśli Politycznej [online], dostęp: 2009-12-04 <<http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=314>>.
59. López-Gay J., *Benlloch y Vivó, Juan*, [w:] *Biographical Dictionary of Christian Missions*, G. Anderson (red.), New York 1998, s. 54-55.
60. Luzbetak L., *Kościół a kultura*, Warszawa 1998.

61. Lyotard J, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, tłum. M.P. Markowski [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Kraków 1998, s. 47-61.
62. Maria J. i Lopetegui G., *Duch misyjny. Vademecum*, Warszawa 1991.
63. Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
64. McBrien R., *Dominus Iesus: An Ecclesiological Critique*, [online], dostęp: 2010-11-23 <<http://www.sedos.org/english/McBrien.html>>.
65. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Christianity and The World Religions*, [w:] *International Theological Commission: Texts and Documents: 1986-2007*, M. Sharkey (red.), San Fransisco 2009, s. 145 - 186.
66. Müller K., *Die Enzyklika Redemptoris Missio Presentation und Kommentar*, „Verbum SVD” 1991 nr 32, s. 117 - 138.
67. Müller K., *Nowe tendencje w misjologii*, [w:] *W trosce o głoszenie Ewangelii*, J. Pawlik (red.), Warszawa 2002, s. 183 - 198.
68. Müller K., *Teologia Misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989.
69. Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985, Relacja końcowa, II, D. 4, [online], dostęp: 2010-16-06 <http://www.saint-mike.org/library/synod_bishops/final_report1985.html>.
70. Nemer L., *From Missions to Mission*, Australia 2006.
71. Oborji F., *Concepts Of Mission*, Rome - Lagos 2005.
72. Ohm T., *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg 1962.
73. Papieska Rada ds. Kultury, *Towards a Pastoral Approach To Culture*, 4, Pontifical Council for Culture [online], dostęp: 2010-11-30 <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_pc-cultr_doc_03061999_pastoral_en.html>.
74. Papieska Rada ds. Kultury, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Kraków 2003.
75. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, Rzym 1964.
76. Paweł VI, *Ewangelii nuntiandi*, Rzym 1975.

77. Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.
78. Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.
79. Phan P., *Being Religious Interreligiously*, New York 2004.
80. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. trzecie poprawione, Poznań-Warszawa 1990.
81. Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
82. Prior J., *Mission for the Twenty-First Century in Asia*, [w:] *Mission for the 21st Century*, S. Bevans (red.), Chicago 2001, s. 68-109.
83. Ratzinger J., *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 2005 nr 6, s. 29-31.
84. Rausch T., *The Vatican's Quarrel with Roger Haight*, [online], dostęp: 2010-11-23 < <http://bit.ly/dFqOLW> >.
85. Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.
86. Rzepkowski H., *Komentarz do adhortacji Evangelii Nuntiandi*, [w:] *Misje po Soborze Watykańskim II*, W. Kowalak i in. (red.), Płock 1981, s. 292-351.
87. Sareło Z., *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.
88. Sareło Z., *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm, wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Z. Sareło (red.), Poznań 1995, s. 9-27.
89. Schmidlin J., *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923.
90. Schmidt A., *The menace of multiculturalism: Trojan horse in America*, London 1997.
91. Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
92. Sidorkin A., *Beyond discourse: education, the self, and dialogue*, New York 1999.
93. Skrzypczak R., *Kościół misyjny według Jana Pawła II*, Lublin 2005.
94. Szydłowska W., *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003.
95. Szahaj A., *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 1996 nr 1-2, s.63-78.

96. Szymiczek H., *Kontekstualny wymiar misji – od teologii powszechnej do teologii lokalnych*, [w:] *Misjologia XXI wieku. W 20 rocznicę śmierci ojca Feliksa Zapłaty SVD - twórcy misjologii w Polsce*, A. Miotk (red.), Warszawa 2004, s. 91 - 100.
97. Tomko J., *Głoszenie Chrystusa jako jedyne Zbawiciela wobec wyzwania sekt*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1991 nr 7, s. 10-11.
98. Wielgus S., *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrystianizmu*, [w:] *Tertio millennio adveniente*, G. Witaszek (red.), Lublin 2000, s. 339-356.
99. Wokabi F. i Owindo S., *Ethnicity and globalization*, [w:] *The Dialog of Cultural Traditions: A Global Perspectives*, W. Sweet (red.), Washington 2008, s. 157 - 166.
100. Zieliński W., *Status etyki w kulturze ponowoczesnej*, Toruń 2001.
101. Życiński J., *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001.

Opracowania

1. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
2. Bevans S. i Schroeder R. , *Constans in Context. A Theology of Mission for Today*, New York 2004.
3. Czerniak S. i Szachaj A. (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996.
4. Guarino T., *Postmodernity and Five Fundamental Theological Issues*, „Theological Studies” 1996 nr 4, s. 654-689.
5. Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.
6. Kijas Z. i Budzik S. (red.), *Uniwersalizm religii a pluralizm religii*, Tarnów 2000.
7. Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
8. Kubicki R. i in., *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, Poznań 1992.

9. Ledwoń I., «...i nie ma w żadnym innym zbawienia». *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.
10. Luckmann T., *Niewidzialna religia*, Kraków 1996.
11. Maurier H., *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem*, Warszawa 1997.
12. Park K., *Recent Trends in Mission Theory. A Study of Literature 1975-1985*, Roma 1990.
13. Pecklers K. (red.), *Liturgy in a Postmodern World*, New York - London 2003.
14. *Postmodernizm*, „Communio” 1994 nr 6.
15. Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XV*, Kraków 2010.
16. Różański J., *Misje a promocja ludzka*, Warszawa 2001.
17. Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.
18. Rubinkiewicz R. i Zięba S. (red.), *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, Lublin 2000.
19. Sareło Z. (red.), *Moralność i etykaw ponowoczesności*, Warszawa 1996.
20. Skowronek R., *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Katowice 2007.
21. Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 1993.
22. Zimoń H. (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Lublin 2000.

Wstęp

Postmodernizm jako pojęcie określające czasy współczesne jest powszechnie stosowane w różnych dziedzinach ludzkiej myśli i kultury, rozpościerając się od kierunków w architekturze, prądów literackich aż do kręgów myślenia filozoficznego. W sposób naturalny fenomen ten stał się w ostatnich dziesięcioleciach także przedmiotem zainteresowania teologii. Pośród różnych dyscyplin teologicznych, refleksję nad postmodernizmem musi też prowadzić misjologia, próbując zdefiniować działalność misyjną, jej miejsce i rozumienie w postmodernistycznym świecie. Stąd wydaje się odpowiednie opracowanie tematu prezentującego zagadnienie: *Postmodernizm i misje. Próba syntezy.*, którego celem byłoby przedstawienie podjętych prób definiowania działalności misyjnej Kościoła: jej ujęcia i umiejscowienia w kategoriach myśli postmodernistycznej.

Jak dotąd nie powstały opracowania podejmujące nakreślone powyżej zagadnienie. Na gruncie polskiej misjologii wspomniana tematyka jest do dziś całkowicie niedostrzeżona. Sytuacja przedstawia się nieco lepiej, jeśli chodzi o anglojęzyczne opracowania teologów, tak europejskich jak i amerykańskich. Lecz również i w tym środowisku niewiele jest prac zajmujących się wprost zagadnieniem relacji kościelnych misji katolickich do postmodernizmu. Jedyną publikacją dostępną autorowi, która podejmuje zbliżoną tematykę, jest dzieło duńskiego teologa luterańskiego Jørgena Skov Sørensen wydane w języku angielskim i zatytułowane: *Missiological Mutilations – Prospective Paralogies. Language and Power in Contemporary Mission Theory*. Z oczywistych względów rozpatruje ono powyższe zagadnienie w kategoriach teologii protestanckiej, nie uwzględniając katolickiej myśli teologicznej, a tym bardziej dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w tym zakresie. Dostrzegając ten brak, wydało się słuszne autorowi, jako członkowi misyjnego zgromadzenia zakonnego, podjęcie refleksji naukowej nad ową problematyką, przedstawiając ją z perspektywy katolickiej. Poglobiona refleksja nad fenomenem postmodernistycznego myślenia w kontekście działalności

misyjnej, bez wątpienia będzie dużą pomocą dla rozumienia wyzwań i trudności, wobec których staje Kościół na początku XXI wieku, szczególnie w społeczeństwach kultury Zachodniej.

Podstawowymi źródłami dla niniejszej pracy były opracowania dotyczące zagadnienia postmodernizmu na gruncie filozofii, w tym teksty źródłowe czołowych przedstawicieli tego nurtu myślowego. W przedstawieniu rozwoju idei misyjnej autor korzystał z dorobku teologów podejmujących tę tematykę, jak również z dokumentów *Magisterium Ecclesiae*, dotyczących zagadnienia misji, wydanych w drugiej połowie XX wieku. Korzystano również bardzo obficie z literatury anglojęzycznej, która dotyczy zagadnienia realizowania się myśli teologicznej, w tym szczególnie zagadnień dotyczących posłannictwa misyjnego Kościoła, w kontekście postmodernistycznym. Odwołano się także do najnowszych dokumentów dykasterii watykańskich, które formowały odpowiedzi na rodzące się na gruncie kościelnym zagadnienia poruszane w niniejszej pracy.

W pracy będzie zastosowana metoda analityczno-syntetyczna. Analizie zostaną poddane kluczowe pojęcia i założenia filozofii postmodernistycznej. Przeanalizowana zostanie także współczesna teologiczna wizja misji Kościoła katolickiego, prezentując jej rozwój na przestrzeni ostatniego wieku. Następnie zostanie przeprowadzona synteza obu tych stanowisk, tak jak ma to miejsce w niektórych ujęciach teologicznych, ukazujących jak kluczowe elementy kościelnych misji katolickich są definiowane w myśli postmodernistycznej.

Przedstawienie tematu nastąpi w trzech rozdziałach. Pierwszy rozdział ukaże główne założenia myśli postmodernistycznej, jak również koncepcji osoby ludzkiej, jej etycznych odniesień, relacji do wartości transcendentnych. Rozdział drugi zaprezentuje rozwój myśli misjologicznej na przestrzeni ubiegłego wieku, zarówno przedsoborowej jak i posoborowej, uwzględniając także oficjalne dokumenty *Magisterium Ecclesiae*, odnoszące się do tego zagadnienia. Trzeci rozdział ukaże sposoby przedstawiania działalności misyjnej w kategoriach, jakimi kieruje się myśl postmodernistyczna. Wskaże

także na odpowiedzi ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, badające wierność tych prób wobec niezmiennej Tradycji Kościoła. Rozdział trzeci podejmie też zagadnienie najistotniejszych wyzwań, wobec których staje misjonarz pracujący w kontekście postmodernistycznym a szczególnie problematykę jego eklezjalnej tożsamości oraz sposobu prowadzenia działalności misyjnej w przestrzeni nowej duchowości, którą tworzy kultura postmodernistyczna.

Dokładając starań aby podjętą tematykę przedstawić w sposób jak najbardziej rzetelny, autor ma jednak świadomość ogromnej różnorodności ujęć: tak z zakresu myśli postmodernistycznej, jak również misjologicznych prób przedstawienia orędzia chrześcijańskiego w tych kategoriach, które nie sposób zawrzeć w jednej rozprawie naukowej.

Rozdział I

Wstęp

Zjawisko postmodernizmu jest fenomenem szerokim, przejawiającym się w bardzo wielu wymiarach ludzkiej myśli, kultury, a także mającym konsekwencje w konkretnych postawach współczesnego człowieka. Dlatego wydaje się konieczne, aby u początku niniejszej analizy postmodernizmu zasygnalizować ramy, w których będzie się ona odbywać. Poniższy rozdział będzie przedstawiał genezę oraz główne idee tego prądu myślowego odzwierciedlające się w refleksji filozoficznej, prezentując jej główne założenia. Przedstawione też zostaną te idee postmodernistyczne, które można zaliczyć do wspólnych punktów zainteresowań z refleksją teologiczną.

1. Ogólna charakterystyka postmodernizmu

Postmodernizm jako fenomen pojawił się w szerszej świadomości społecznej kilka dziesięcioleci temu, choć geneza tego zjawiska sięga do wieku XIX. Pojęcie *postmoderne* określające to zjawisko użyte pierwszy raz przez Johna Watkina Chapmana ok. roku 1870¹ przez dłuższy czas nie znajdowało szerszego użycia w kulturze ani w naukach ścisłych aż do początków lat sześćdziesiątych XX wieku². Autorzy nadają wspomnianemu zjawisku niejednolite nazewnictwo tj.: ponowożytność, ponowoczesność, postmoderna a także ultranowoczesność³. Bardziej współczesne usystematyzowanie rozdziela postmodernizm od ponowoczesności, przyporządkowując pierwszy temu wszystkiemu co nawiązuje do myśli ludzkiej (np. sztuka, literatura, filozofia), natomiast drugi używany jest w odniesieniach związanych z przemianami kulturowymi i cywilizacyjnymi,

¹ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigulce*, Poznań 1998, s. 5.

² Por. S. Wielgus, *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrystianizmu*, [w:] *Tertio millennio adveniente*, G. Witaszek (red.), Lublin 2000, s. 340.

³ Por. A. Bronk, *Postmodernizm*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki; K. Kaucha; I. Ledwoń (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 929.

jakie zaistniały po upadku nowoczesności⁴. Uściślając nazewnictwo autor, w niniejszej refleksji będzie posługiwał się terminologią zaczerpniętą z Leksykonu Teologii Fundamentalnej⁵, przyjmując desygnat *postmodernizm* jako odnoszący się do omawianego zjawiska.

Sam prąd, jak podkreślają autorzy zajmujący się refleksją nad postmodernizmem, nie narodził się bez uprzedniej genezy, jest ona raczej wynikiem wnioskowania z najbardziej radykalnych odmian filozofii modernistycznej⁶.

Wydarzeniem, które upowszechniło stosowanie tego pojęcia na gruncie nauk filozoficznych, było opublikowanie w 1979 roku dzieła *La conditio postmoderne*, autorstwa Jeana-François Lyotarda, które było odpowiedzią na pytanie jakich zmian należy oczekiwać w industrialnym społeczeństwie pod wpływem nowych technologii przekazu informacji⁷. Wysunął on pogląd, że postmodernizm ma swoje korzenie w upadku trzech głównych tez Oświecenia: wiary w postęp, utratę poczucia sensowności dziejów a także poznawczą opozycję podmiot-przedmiot⁸.

Obok J.F. Lyotarda do kluczowych postaci mającej wpływ na rozwój postmodernistycznego prądu myślowego wymienia się Jacquesa Derridę⁹. Mimo iż istnieje spór o to czy sam Derrida powinien być zaliczany do nurtu filozofów postmodernistycznych, to bez wątpienia jego koncepcje poststrukturalizmu i dekonstrukcjonalizmu wpłynęły na twórczość postmodernistów.

Późniejszy proces rozwoju refleksji nad fenomenem postmodernizmu nie charakteryzował się uściśleniem stosowanym co do przedmiotu analizy. Wręcz przeciwnie, mnogość refleksji nad tą ideą sprawiła, że autorzy ją podejmujący rozumieli pojęcie *postmodernizm* różnorako. Jest to dość duża

⁴ Por. H. Janaszek-Ivaničková, *Nowa twarz postmodernizmu*, Katowice 2002, s. 20.

⁵ Por. A. Bronk, *Postmodernizm*, dz. cyt.

⁶ Por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 1996 nr 1-2, s. 78.

⁷ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm, wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Z. Sareło (red.), Poznań 1995, s. 9.

⁸ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 24.

⁹ Zob. M. Chmielewski, *Postmodernizm*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, M. Chmielewski (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 685.

bariera, która utrudnia pełną i całościową wizję w pracy badawczej nad tym prądem myślowym: *Ktoś jednak, kto chce poznać postmodernizm, staje przed nie lada zadaniem. (...) Sprawa jest trudna, i to co najmniej z kilku względów. Po pierwsze więc dlatego, że postmodernizm to pojęcie worek, do którego beztrzesko wrzuca się, teksty, postacie i idee, tak, iż samo pojęcie traci już jakikolwiek odrębny i wyrazisty sens. Po drugie dlatego, że trudno rozeznaczyć się w powodzi tekstów, które bądź same aspirują do miana postmodernistycznych, bądź też są postrzegane jako postmodernistyczne. Które z nich mogą stanowić przykład tekstów modelowych dla tej orientacji? Którzy autorzy dadzą się zaliczyć do «postmodernistycznego obozu»? Nie jest postmodernizm żadną szkołą w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, nie ma przez wszystkich akceptowanych liderów, jednoznacznej wykładni, idei bez wahania zaliczanych do jego twardego rdzenia. Po trzecie wreszcie dlatego, że z lektury wszystkich tych tekstów, które za postmodernistyczne uchodzą, studiowania poglądów postmodernistycznych autorów wyłania się obraz kilku różnych wersji postmodernizmu, wersji, dodajmy, przynajmniej częściowo sprzecznych¹⁰.*

Jean-François Lyotard w swoim artykule *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*¹¹, analizując to zjawisko na płaszczyznach sztuki i filozofii, podkreśla, że tym, co decyduje o przynależności dzieła czy myśli do nurtu postmodernistycznego nie są ramy czasowe a tendencje myślowe i założenia zerwania z przeszłością a także utrata całościowej wizji świata: *W końcu niech stanie się jasne, że należy do nas nie tyle dostarczanie rzeczywistości, co wynajdywanie aluzji do nie dającego się przedstawić pojmowalnego. (...) Dość już płaciliśmy za tęsknotę za całością i jednym, za pojednaniem zmysłowości i pojęcia, za przejrzystymi komunikowalnym doświadczeniem. Pod powszechnym żądaniem odprężenia i uspokojenia słysząc pragnienie ponowienia terroru, spełnienia fantazmatu władzy nad rzeczywistością. Oto odpowiedź: wypowiedzmy wojnę całości, bądźmy*

¹⁰ A. Szahaj, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 63.

¹¹ Zob. J. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, tłum. M.P. Markowski [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Kraków 1998, s. 47-61.

*świadkami nieprzedstawialnego, prowadźmy ku poróżnieniom, ocalmy honor imienia*¹².

Do filozofów mających największy wpływ na kształtowanie się myśli postmodernistycznej zalicza się, obok wspomnianych już Jeana François Loytarda i Jacquesa Derridy, także Richarda Roty'ego i Jeana Baudrillarda¹³. W środowisku polskim jako głównego przedstawiciela na gruncie filozofii możemy uznać Zygmunta Baumana. Trzeba jednak zaznaczyć, że w polskim kontekście myśli filozoficznej prąd postmodernistyczny nie należy do nurtów przodujących czy wysoce rozpowszechnionych¹⁴.

2. Główne idee postmodernizmu

Dużą trudnością w ogólnej charakterystyce ideowych założeń postmodernizmu jest uzyskanie spójnego obrazu opisowego tego fenomenu, gdyż napotykamy na bardzo duże rozbieżności, dotyczące takich kategorii jak: prekursorzy, twórcy i teoretycy, wybór autorów a także prezentowanych przez nich poglądów. Dużym utrudnieniem jest również fakt, że odnajdujemy różnorodność interpretacji co do kierunków w postmodernizmie w zależności od kraju czy dziedziny występowania¹⁵.

Poniższa uproszczona charakterystyka omawianego zjawiska nie ma charakteru arbitralnego. Została ona dokonana na podstawie dotychczas dostępnej autorowi literatury zajmującej się analizą fenomenu postmodernizmu. Uwzględniając elementy uwypuklone jako wspólne przez większość autorów, poniższa charakterystyka skupi się wokół dwóch głównych odniesień. Pierwsze będzie dotyczyło głównych filozoficznych idei postmodernistycznych. Drugie natomiast postmodernistycznych sformułowań stykających z tymi, które podejmuje refleksja teologiczna.

¹² Tamże s. 61.

¹³ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 12-23.

¹⁴ R. Legutko, *Postmodernizm*, Ośrodek Myśli Politycznej [online], dostęp: 2009-12-04 <<http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=314>>.

¹⁵ Por. A. Bronk, *Zrozumieć...*, dz. cyt., s. 27.

2.1. Filozoficzne idee postmodernizmu

Prezentując główne założenia filozoficzne postmodernizmu nasza uwaga skupi się wokół zagadnień dotyczących m.in.: wartości przyznawanej rozumowemu poznaniu a także samemu stosunkowi wobec rozumu ludzkiego. Wiąże się to ściśle z zagadnieniem prawdy oraz wynikającego z owego rozumienia postulatu odrzucającego ideę jedności. Zostanie również scharakteryzowany tekstualizm jako metoda poznawcza jak również dekonstrukcjonizm jako postawa przyjmowana w odniesieniu do otaczającej rzeczywistości.

2.1.1. Zanegowanie uniwersalności rozumu

Jednym z głównych wymiarów postmodernistycznego stylu myślenia i filozofowania jest odwrót od głównego postulatu oświeceniowego, który na pierwszym miejscu postawił wartość rozumu i jego wartości poznawczych, *który potrafi dokonać racjonalnej rekonstrukcji państwa, społeczeństwa, gospodarki, prawa, religii, moralności i wychowania*¹⁶. Wiara w wartości poznawcze rozumu oparta była o odnowioną koncepcję pojęć wspólnych.

Obserwuje się także u współczesnych filozofów postmodernistycznych dezaprobatę i niechęć w podejściu do racjonalizmu głoszącego niezależność poznawczą rozumu, jak również wrodzoność pojęć i zasad oraz przyznawanie pierwszeństwa rozumowi wobec woli¹⁷. Postawa ta stała się wyrazem uwstecznienia, a także charakteryzowała się ciągłym trwaniem w przeszłości¹⁸. W takowym podejściu dostrzec można zaczerpnięcie z poglądów F. Nietzschego, głoszącego, że ludzki umysł nie posiada zdolności poznania rzeczywistości takiej jaką ona jest a wręcz przeciwnie zafałszowuje ją.

¹⁶ H. Jakuszek, *Oświeceniowa filozofia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, T. VII, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2006, s. 906.

¹⁷ Por. H. Kiereś i B. Paż, *Racjonalizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, T. VIII, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2006, s. 600.

¹⁸ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 12-23.

Myśliciele postmodernistyczni skłaniają się ku stanowisku, że: *oświeceniowy rozum zawiódł teoretycznie i praktycznie: przygodny rozum ludzki nie potrafił spełnić stawianych mu teoretycznych żądań fundamentalistycznych, a praktyczna realizacja «projektu Oświecenia» nie dała ludzkości spodziewanego szczęścia*¹⁹. Nie przyjmują oni możliwości istnienia jakiejś jednej wspólnej wszystkim ludziom zdolności poznawczej. Skłaniają się ku radykalnej indywidualizacji i subiektywizacji ludzkiego poznania, które ma wartość tylko dla jednostki tego dokonującej: *poznając, uważają postmoderniści, nie mamy do czynienia z «obiektywnymi prawdami i rzeczywistościami», lecz z idealizującymi interpretacjami i twórczymi grami językowymi. Język, którym się posługujemy, nie jest bynajmniej neutralnym narzędziem poznania, gdyż jego użycie jest uwarunkowane kulturowo i ma charakter wartościujący*²⁰. Zasygnalizowane tu zagadnienie roli języka w poznaniu będzie przeanalizowane później.

2.1.2. Odrzucenie idei prawdy i obiektywności

Konsekwencją wynikającą z odrzucenia możliwości poznawczych obiektywnych prawd i rzeczywistości jest skłonienie się ku sceptycyzmowi, relatywizmowi i agnostycyzmowi a z tych postaw rodzi się uprzywilejowane miejsce dla zasad tolerancji i pluralizmu: *Poszukiwanie prawdy niezależnej od umysłu ludzkiego zostaje zastąpione dialogiem, w którym każdy z podmiotów powinien posiadać prawo do wyrażenia własnej opinii. Świat bowiem jest na tyle złożony, wieloznaczny i wielopłaszczyznowy, że nie jest możliwe ujęcie jego fundamentalnych struktur w jakikolwiek system myśli. Stąd bierze się pochwała a nawet kult pluralizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiej kultury od nauki i filozofii, po przez estetykę, do etyki i polityki*²¹.

Rodzi to zupełnie nową koncepcję filozofii, która już nie zajmuje się poszukiwaniem prawdy rozumianej jako zgodność intelektualnego poznania

¹⁹ A. Bronk, *Zrozumieć...*, dz. cyt., s. 54.

²⁰ Tamże, s. 56-57.

²¹ A. Drozd, *Permisywizm moralny*, Kielce 2005, s. 275.

człowieka z obiektywną rzeczywistością. Według G. Deleuze'a rola refleksji filozoficznej w postmodernizmie *polega na «fantazjowaniu», w którym intelekt ludzki jest pobudzany do «produkowania» pojęć ulotnych jak bańki mydlane, gdyż nie mają one jednoznacznych desygnatów. W konsekwencji w tego rodzaju filozofii miejsce kosmosu zajmuje chaosmos*²².

Prawda przestała w tym ujęciu być rzeczywistością statyczną, nabierając charakteru dynamicznego. Filozofowie postmodernistyczni nie postrzegają pojęcia prawdy jednoznacznie, a nawet nie przypisują mu wartości pozytywnej. Niekiedy ujęcie to posunięte jest do swoistych radykalizmów, jak ma to miejsce np. w filozofii feministycznej, gdzie prawda traktowana jest jako pojęcie maskulinistyczne, wobec którego głoszony jest postulat rewizji²³.

Kolejną konsekwencją negowania obiektywnej prawdy jest postulat stawiający naukę opartą na racjonalnej metodologii (taką jak np. fizyka) na równi ze wszystkimi innymi systemami myślowymi czy ideami uwarunkowanymi kulturowo. Czyni się to wszystko w imię ponadsystemowego wartościowania, za którym opowiada się większość postmodernistycznych myślicieli. Oznacza ono brak jakiegokolwiek wspólnego fundamentu, na którym można by się oprzeć na płaszczyźnie interpersonalnego kontaktu jednostek czy społeczeństw: *W każdym przypadku trzeba konstruować nowe kryteria, które będą odpowiadać tylko i wyłącznie poszczególnym przypadkom indywidualnym. Dialog konstruowany w toku interakcji w pierwszej kolejności powinien ustalić wspólny zakres i na tej podstawie budować dalsze relacje*²⁴.

Poglądy tego rodzaju, szczególnie w skrajnym wydaniu²⁵, nie są w stanie być potwierdzone nawet przez zjawiskową obserwację rzeczywistości: *Mimo iż w różnych kulturach można spotkać różnorodne oceny nauki i techniki w wersji zainicjowanej przez rewolucję Galileusza-Newtona, to jednak absolutną prawdą pozostaje stwierdzenie, że urządzenia*

²² Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl...*, dz. cyt., s. 11.

²³ Por. A. Bronk, *Zrozumieć...*, dz. cyt., s. 54.

²⁴ R. Geisler, *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*, Częstochowa 1999, s. 49.

²⁵ Por. A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, „Znak” 2001 nr 1, s. 50.

*radiotechniczne lub statki kosmiczne, mogą funkcjonować jedynie na gruncie fizyki zainicjowanej przez tę rewolucję, nie będą zaś działać na gruncie fizykalnych przekonań podzielanych w kulturze Pigmejów czy w wierzeniach Azanda*²⁶.

Z postulatu domagającego się uznania braku istnienia jednej prawdy obiektywnej wynika także postawa powstrzymywania się od wartościowania systemów filozoficznych, stawiająca każdą filozofię na tym samym poziomie, czyniąc z każdej z nich tak samo uprawomocniony system. Zanika w takim ujęciu również jakakolwiek krytyka naukowości różnych systemów filozofowania – każdy jest w pewnym sensie prywatnym wytworem tworzącego go podmiotu (człowieka) i jako taki jest niepodważalny²⁷.

2.1.3. Tekstualizm

Postmodernistyczni myśliciele w swojej refleksji nad filozoficznym poznaniem dużą uwagę poświęcają roli języka (głównie są to: Jean-François Lyotard, Richard Rorty, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Michel Foucault²⁸), jako że jest to jedyny środek wyrazu istniejący dla wyrazu myśli a objawiający się bądź w piśmie, bądź to w mowie. Jednak język jako taki nakłada na nas odgórne ramy, ponieważ umiejscawia nas w odziedziczonym porządku słów i ich znaczeń: *Świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się przy pomocy jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić. Mogą to uczynić tylko inne istoty ludzkie*²⁹.

Na tej podstawie narodziła się wśród postmodernistycznych filozofów koncepcja gier językowych, której głównym prekursorem jest Jean-François Lyotard. Gry językowe podlegają dwóm głównym zasadom: *reguły ich*

²⁶ J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 97-98.

²⁷ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 8.

²⁸ Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, dz. cyt., s. 387-390.

²⁹ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. Popowski, Warszawa 1996, s. 117.

*prowadzenia nie znajdują swego uprawomocnienia w samych sobie, lecz należą do grających; reguły są istotne z samego faktu gry, gdyż bez reguł nie ma gry.(...) W konsekwencji gry językowej każda wypowiedź jest postrzegana jak „posunięcie” w określonej grze. To prowadzi do metodologii języka, która sprowadza się do wyrażania mowy jako walki, polegającej na współzawodniczeniu(...)»³⁰. Kiedy jednak mowa o poszukiwaniu prawdy za pomocą użycia tych gier, to zastosowanie ich nie daje w tym wypadku żadnego rozstrzygnięcia, ponieważ brakuje wspólnego mianownika (zasad prowadzenia owej gry), który łączyłby grających. Język staje się więc kreatorem świata a nie neutralnym medium poznania, a kultura jawi się jako wynik operacji istniejącymi już tekstami, znaczeniami i metaforami³¹. Wszystkie one jednak są równorzędne: *Od danego zdania można przechodzić do innych zależnie od wyboru dyskursu (...). Zastosowanie reżimów zależy od dyskursu, ponieważ jednak nie istnieje kryterium wyboru dyskursu (metadyskurs), każdy wybór jest aktem przemocy wobec innych możliwości. Należy się domyślać, że gdyby istniał meta dyskurs, to ową przemoc legalizowałaby jego konieczność. Przejście od zdania do zdania w każdym razie nie jest nigdy konieczne. W szczególności [modernistyczne] superdyskursy «wielkich opowieści» a także dyskurs [modernistycznej] nauki byłyby aktami przemocy i «niesprawiedliwości»³².**

2.1.4. Odrzucenie idei jedności

Postulatem za którym opowiadają się postmodernistyczni myśliciele, jest przekreślanie możliwości odnalezienia jedności: *Postmodernistyczna wizja kwestionująca jedność i powszechność norm transcendentnej racjonalności, wymierzona jest przede wszystkim w fundamentalistyczny status transcendentalnego, ogólnego wymiaru Ja. Próbuje się zastąpić ten wymiar niesyntetyzowaną wielością współistniejących w ludzkiej jednostce porządków*

³⁰ Por. D. Kulesza, *Dyskurs filozofii postmodernistycznej*, Katowice 2006, s. 153.

³¹ Por. A. Bronk, *Zrozumieć...*, dz. cyt., s. 60.

³² B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 172.

*egologicznych, rządzących się własnymi regułami, ustalającymi własną semantykę i własną symptomatykę oraz wykluczającymi nadrzędność jakiegokolwiek zachowującego swą tożsamość osobowego centrum*³³.

Pogląd ten jest oparty na tezie negującej nowożytny pogląd, uznający uniwersalne normy racjonalności, który przypisywało rozumowi moc scalania i korelowania, a także przekładania na siebie różnych porządków ontyczno-epistemicznych. To działanie rozumu powodowało, że z rozproszonych sensów, znaczeń i wartości konstituował on racjonalny system wiedzy, która spojona była jednolitą logiką. Logika ta zdolna była do rozumiejąco-sensownego objęcia i uporządkowania wszystkiego, co istnieje³⁴.

Negatywnie też ustosunkowują się postmoderniści do wszelkich prób podejmowanych w celu odnalezienia utraconej jedności poznawczej, porządkującej rzeczywistość: *Postmodernistyczna niechęć wobec każdego rodzaju fundacjonalizmu (centryzmu) znajduje swój wyraz w krytyce wielkich systemów myślowych i ich sposobów usprawiedliwiania. W filozofii kieruje się ona przeciwko metafizyce, która przyjmuje pojęcie prawdy transcendentnej i uniwersalnej oraz rzeczywistości jako pewnej podstawy filozofowania (...) dzisiaj postmoderniści głoszą kres wszelkiej filozofii systematycznej i fundamentalistycznej, nie dostrzegając możliwości i sensu rozwiązywania tradycyjnych problemów filozoficznych (...) nie widząc potrzeby metafizycznej perspektywy świata, filozofowie postmodernistyczni wieszczą rychłą śmierć filozofii fundamentalistycznej*³⁵. W konsekwencji sceptycznego stosunku wobec wysiłków poszukiwania jedności, do celów filozofii postmodernistycznej można zaliczyć za jednym z czołowych przedstawicieli J.F. Loytardem trzy główne wymiary.

Pierwszy z nich to ukazywanie, że owa jedność może być osiągnięta na drodze represji w strukturze totalitarnej. *Każda próba absolutyzowania prawdy – z religijną włącznie – jest na ogół uważana przez postmodernistów za atak na autonomię jednostki. Pochwała wielości stanowi nowe wyzwanie.*

³³ H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 81.

³⁴ Tamże, s. 81.

³⁵ Por. A. Bronk, *Zrozumieć...*, dz. cyt., s. 78.

O ile nowoczesność poprzez akcentowanie «całości» pociągała za sobą przymus a nawet terror, o tyle – zdaniem postmodernistów – ucieczka od pokusy «całości» prowadzi do autonomii i wyzwolenia różnorodności³⁶.

Do drugiego wymiaru należy promowanie pluralizmu każdej dziedziny życia (nie wykluczając systemu wartości etycznych i światopoglądowych) jako drogę do zbudowania harmonijnego społeczeństwa wyzwolonego od jakichkolwiek form panowania i przymusu. Owa promocja należy do fundamentalnych wartości postmodernizmu. Połączona jest z forsowaniem postulatu dotyczącego uznania wielokulturowości społeczeństw związanych z akceptacją zróżnicowania w nich pod względem wyznaniowym, etnicznym i światopoglądowym. Bez względu na to jakie trudności stawałyby na drodze do realizacji tego postulatu, to nie należy nigdy z niego zrezygnować. Jest on bowiem jedynym warunkiem przetrwania ludzkości, która na wskutek procesów migracyjnych staje się coraz bardziej zróżnicowana i etnicznie przemieszana. Należy więc zmniejszać znaczenie doktryn i dogmatów co zaowocuje wzrostem życzliwości wobec drugiego a tym samym zaowocuje przetrwaniem społeczeństwa i uchroni go od przemocy, czystek etnicznych i mordów³⁷.

Trzecim wymiarem jest wyjaśnianie trudności wiążących się z przyjęciem i funkcjonowaniem zasad skrajnego pluralizmu, które niechybnie będą rodzić konflikty³⁸. Realizacja zasad skrajnego pluralizmu i gwarancja jego funkcjonowania w społeczeństwie znajduje środek wyrazu w postawie tolerancji. Obie te postawy są ze sobą wewnętrznie sprzężone: *Pluralizm postrzegany jest jako «urzeczywistniona tolerancja», zaś tolerancja jako «pluralizm w praktyce». Pluralizm wymusza niejako postawy i zachowania tolerancyjne. Tolerancyjność zaś wspiera różnorodność w kulturze, sprzyjając rozwojowi życia społecznego³⁹.*

³⁶ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 40.

³⁷ Por. H. Janaszek-Ivaničková, *Nowa twarz...*, dz. cyt., s. 310.

³⁸ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl...*, dz. cyt., s. 13.

³⁹ W. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej*, Toruń 2001, s. 75-76.

2.1.5. Dekonstrukcjonizm

Postmodernistyczna metoda poznawcza stoi w opozycji do modernistycznej metody konstrukcji (łączenia), którą określała idea rozumu substancjalno-światowego. Konceptualizował on i porządkował chaos bezpośrednich doświadczeń życiowych. Pozwalało to na stopniowe racjonalizowanie przed-naukowego poziomu istnienia i przez to skuteczniało proces humanizowania różnych aspektów indywidualnego i społecznego życia⁴⁰.

Metoda ta zaowocowała stworzeniem tzw. *metanarracji*, czyli sposobu ujmowania rzeczywistości, który charakteryzuje się centryzmem, a także próbą całościowego spojrzenia w refleksji nad światem i człowiekiem, sensem jego istnienia. Koncepcja taka, zdaniem postmodernistów, była konsekwencją narodzenia się totalitaryzmów społecznych, takich jak np.: komunizm, nazizm czy faszyzm, a także sprzyjała popieraniu monokulturowości⁴¹.

Jako przeciwwagę takiej metodologii koncepcja postmodernistyczna wysuwa postulat dekonstrukcji. W takim podejściu przeważające są postawy krytyczne, kwestionujące, demitologizujące, demaskujące, destrukcyjne. Wartości, które ujawniają się jako cenne w takiej postawie, oscylują wokół skrajnego indywidualizmu, pluralizmu, niepowtarzalności czy oryginalności:⁴² *Według postmodernizmu dekonstrukcyjnego uznanie jakichkolwiek wartości, które miałyby wykraczać poza kontekst określonej hic et nunc sytuacji (context transcending), ma stanowić przejaw podejścia autorytarnego, w którym totalitaryzm języka i rozumu prowadzi do apologetyki obiektywizmu zarówno w aksjologii, jak i w etyce*⁴³.

Postulat odrzucenia wszelkich *metanarracji* refleksji postmodernistycznej wiąże się z przyjęciem modelu filozofowania, który dopuszczał będzie tylko tzw. małe narracje. Owe małe narracje to *oddolnie*

⁴⁰ Por. H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 22.

⁴¹ Por. H. Kiereś, *Dekonstrukcjonizm, Powszechna encyklopedia filozofii*, T. II, Lublin 2006, A. Maryniarczyk (red.), s. 464-465.

⁴² Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996 nr 1-2, s. 89.

⁴³ J. Życiński, *Bóg...*, dz. cyt., s. 88.

niejako w niewielkich grupach ludzkich powstające wizje rzeczywistości. Wyrażają one doświadczenia jednostek zepchniętych na margines, lecz stawiających opór zhomogenizowanej utopii i operujących dyskursem dystansu. Nie chcą się oni dać zredukować do roli instrumentalnej w systemie⁴⁴.

W przeciwieństwie do *metanarracji* ujęcia małych narracji nie mają się zajmować rozpatrywaniem tak wielkich tez jak istnienie Boga, sens historii, godność człowieka. Badając w sposób wycinkowy rzeczywistość i egzystencję człowieka – nie podejmują żadnych odpowiedzi na pytania fundamentalne.

2.2. Teologiczne idee postmodernizmu

Do idei postmodernistycznych, które znajdują wspólny punkt zainteresowań z refleksją teologiczną, obok odniesień bezpośrednich dotyczących istnienia Boga oraz miejsca i roli religii, można zaliczyć koncepcję osoby ludzkiej a także wymiar etyczny nieodłącznie związany z działaniem człowieka. Sposób rozumienia owych zagadnień w ujęciach postmodernistycznych zostanie zaprezentowany poniżej.

2.2.1. Kryzys koncepcji człowieka

W wyniku przyjętych przez postmodernistów założeń związanych z refleksją filozoficzną, wyłania się z nich obraz bytu ludzkiego, który utracił swoją podmiotowość, jest pozbawiony wymiaru transcendentalnego, nie posiadając swojego uprzywilejowanego miejsca w kosmosie a będąc jedynie wypadkową biologicznej ewolucji czy niekontrolowanych procesów zachodzących w podświadomości⁴⁵.

Człowiek w ujęciu postmodernistycznym jest ukierunkowany wyłącznie horyzontalnie: kierując się w swoich wyborach kategoriami

⁴⁴ H. Janaszek-Ivaničková, *Od modernizmu do postmodernizmu*, Katowice 1996, s. 101.

⁴⁵ Por. A. Bronk, *Krajobraz...*, dz. cyt., s. 89.

pragmatyzmu i hedonistycznej przyjemności, zarazem jawi się jako byt rozdarty pomiędzy dwoma skrajnościami, którymi definiowany jest w postmodernistycznej filozofii. Pierwsza z nich to determinizm, definiujący byt ludzki jako będący jakąś wypadkową kontekstu biologicznego i kulturowo-społecznego, w którym traci on praktycznie swoją podmiotowość i odebrana mu zostaje wartość osobowa⁴⁶.

Drugie, przeciwne spojrzenie, widzi człowieka jako poddanego indeterminizmowi, który przejawia się w przypisywaniu bytowi ludzkiemu nieskrępowanej wolności i zdolności do kreowania prawdy⁴⁷. Owo wielkie rozdarcie pomiędzy tymi dwoma nurtami rodzi swoisty tragizm człowieczeństwa: *To co pozostaje, to człowiek ironiczny. (...) świadomość, że można uczynić jakąkolwiek rzecz prawdziwą lub fałszywą w zależności od interpretacji sprawia, że ludzie nie traktują siebie poważnie. W tej perspektywie człowiek współczesny jest niezdolny do powagi bycia, ponieważ wie, że wszystko jest kruche i skazane na zmienność. Pozostaje tylko ironia*⁴⁸.

Postmodernistyczne spojrzenie na człowieka scharakteryzowane jako *kulturalizm* jest ujęciem skrajnie redukcjonistycznym. Widzi ono osobę ludzką jedynie jako wytwór kulturowy. Zanika w takim ujęciu odwołanie się do pojęcia ludzkiej natury, stanowiącej o podmiotowości osoby ludzkiej, a także wypływającej z niej godności jaką osoba ta posiada⁴⁹.

Kwestią wynikającą z obrazu człowieka w ujęciu postmodernistycznym jest sprawa systemu społecznego, w którym takie rozumienie bytu ludzkiego byłoby realizowane w sposób jak najbardziej nieskrępowany. Wartości, jakimi społeczeństwo musi się w takim wypadku charakteryzować, to skrajnie posunięta rola pluralizmu i tolerancji: *Nie istnieje nic, co pozwalałoby oceniać czyjeś postępowanie. Z tej też racji żadnych wartości nie wolno nikomu narzucać, ani też zabraniać pełnienia pożądanых przez niego czynów. Wobec wyborów dokonywanych przez innych ludzi trzeba przyjmować*

⁴⁶ Por. J. Życiński, *Bóg...*, dz. cyt., s. 74.

⁴⁷ Por. H. Kiereś, *U podstaw życia społecznego, personalizizm czy socjalizm*, Radom 2001, s. 32.

⁴⁸ A. Kobyliński, *Światopogląd w kontekście postmodernizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 2004 nr 3(371), s. 529-530.

⁴⁹ Por. T. Egaletton, *Iluzje postmodernizmu*, Warszawa 1998, s. 103-105.

*postawę respektu i szacunku. Tolerancja w ujęciu postmodernistycznych filozofów, winna iść tak daleko, aby nikt nie potrzebował usprawiedliwiać podejmowanych decyzji ani przed innymi ani nawet przed samym sobą*⁵⁰. Zrealizowanie takiej idei jest najbardziej realne w ustroju anarchii społecznej, ta bowiem przedstawia wizję nieskrępowanej niczym wolności. Drugi z najbardziej możliwych do zrealizowania ustrojów to liberalny ustrój demokratyczny, w którym ramy granic wolności jednostki ustala większość parlamentarna, pozostawiając przestrzeń wolności w sferze życia prywatnego tak daleko, dopóki nie naruszy wolności innej jednostki⁵¹.

2.2.2. Rozumienie etyki

Refleksja etyczna zajmuje ważne miejsce w idei rozważań postmodernistów. Jest to uwarunkowane założeniami dotyczącymi pluralizmu wartości jak i przyjmowanej koncepcji nieskrępowanej wolności. Te oba paradygmaty muszą nieść za sobą nieuchronne konsekwencje także w zakresie rozumienia etyki, prowadząc do postulatu tworzenia moralności bez etyki⁵². Postmodernistyczną refleksję etyczną rozdzielić można na dwa różne nurty krytyki wobec klasycznej etyki normatywnej⁵³.

Pierwszy charakteryzuje się negacją takiej wizji społeczeństwa, które kierowało się wartościami uniwersalnymi i jako takimi uznanymi za obowiązujące każdą osobę ludzką w tymże społeczeństwie. Ta uniwersalność norm jest nie do pogodzenia z postulatem wolności osoby, która ma w sobie zdolność do wychodzenia poza przyjęte kody, poszczególne formy ją determinujące takie jak: narodowość, płeć, pozycja społeczna, przynależność grupowa czy rasowa⁵⁴. Taki sposób rozumienia norm etycznych prowadzi do refleksji: *W takim kontekście można mówić o tym, że postmodernizm jest także post-etyczny. Przy czym na uwagę zasługuje fakt, iż brak fundamentów (zasad*

⁵⁰ Z. Sareło, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 11.

⁵¹ Por. H. Kiereś, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 35.

⁵² Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl...*, dz. cyt., s. 23.

⁵³ Por. F. De Wachter, *Post-Modern Challenges to Ethics*, „Ethical Perspectives” 1994 nr 1, s. 79-81.

⁵⁴ Tamże, s. 80.

fundamentalnych) w etyce jest postrzegany jako zysk dla etyki. W ich miejsce wstawia się podstawowe motywy, bodźce, takie jak: rehabilitacja zmysłowości w sferze moralnej, rehabilitacja związania z miejscem oraz odejście od antropocentryzmu⁵⁵.

Drugi nurt krytyki klasycznego ujęcia etyki charakteryzuje się dużo bardziej pozytywnym stosunkiem względem racjonalnych ram społecznych. Dostrzega zawarty w nich etos, a także rozumowy charakter moralności odkrywanej w zasadach zachowań, przepisów i wzorców, w których jest zanurzone każde ludzkie życie⁵⁶. Nie zakłada jednak żadnego wysiłku poznawczego, jaki powinien podjąć człowiek na poziomie moralności: *Człowiek bowiem istnieje już w tym, czego szuka; ma bowiem już ethos (rozumiany pierwotnie jako siedlisko — dom zamieszkania). W takim układzie, człowiek nie może być związany (oprawiony) przez abstrakcyjny «rodzaj ludzki» lub «racje/zasady», ani przez przypadkowość pragnień. Tymczasem faktycznie jest związany przez praktyki, kody i wyobrażenia, które organizują historyczne życie, w którym jest zakotwiczony*⁵⁷.

2.2.3. Sytuacja religii – desakralizacja

Próbując scharakteryzować postmodernizm w jego stosunku do zjawiska religii ukazuje się pewna złożoność podejścia do tej problematyki wśród postmodernistów.

Zgodnie z koncepcją jednego z głównych przedstawicieli tego nurtu, Jeana François Loytarda, mówiącej o dopuszczalności jedynie uproszczonych i wycinkowych interpretacji świata, każdy system religijny jest traktowany jako *metanarracja*, próbująca dać całościowy opis świata, znajdując także odpowiedzi na takie pytania jak sens życia człowieka, jego godność czy sens historii a nade wszystko formułując pewne tezy o istnieniu Boga⁵⁸. Z tych

⁵⁵ P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, [w:] *Postmodernizm, wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 32.

⁵⁶ Por. F. De Wachter, *Post-Modern Challenges...*, dz. cyt., s. 79.

⁵⁷ P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja...* dz. cyt., s. 33.

⁵⁸ Por. J. Życiński, *Bóg...*, dz. cyt., s. 36.

powodów religie, w tym głównie chrześcijaństwo (choć również i islam), jawią się w postmodernistycznym ujęciu jako ostoja fundamentalizmu i konserwatyzmu. Fundamentalizm ten jest rozumiany jako odrzucenie tendencji, które chciałyby wiarę przedstawić jako coś łagodnego, pozbawionego wszelkich tendencji wykluczających inne poglądy i wierzenia a także braku akceptacji wobec postawy negującej czy poddającej wątpliwość sensowność tejże religii⁵⁹.

Religia, zagrażając nieskrępowanej wolności ludzkiej, spotyka się z negacją i odrzuceniem. Postmoderniści nie są w stanie zaakceptować żadnego ugruntowanego systemu religijnego, ponieważ każda religia: *ma być wyznawana w sposób stanowczy, w swojej pełnej i dosłownej formie, bez kompromisów, bez załagodzeń, ponownych interpretacji i uproszczeń. (...) duszą religii jest raczej doktryna niż rytuał, a także, że zdefiniować ją można precyzyjnie i ostatecznie, co z kolei implikuje jej spisanie*⁶⁰.

Mimo postępujących form desakralizacji, które są na jednej linii z antyfundamentalistycznym postulatem ideowym charakterystycznym dla postmodernizmu, zauważyć da się ciągły rozwój fenomenu zainteresowania religią i religijnością, szczególnie w jej przejawach niezinstytucjonalizowanych, nie przypisujących sobie roli absolutyzującej w zakresie poznania prawdy czy wyznaczania norm etycznych, określanym niekiedy mianem *dzikiego sacrum*. Termin ten, stosowany przez niektórych historyków religii i socjologów, określa postawę, w której jednostka nie charakteryzuje się postawą areligijną, jednak formy kultu, wierzeń etc. nie przynależą już do żadnych utrwalonych form i tradycji religijnych. Taka postawa religijna najbliższa jest tendencjom gnostyckim, choć jednak w formie dużo bardziej uproszczonej i skomercjalizowanej: *Sacrum powraca jako odnowienie tradycji duchowości ezoterycznej, lecz tym razem w formie egroterycznej, to znaczy ezoteryzmu, który jest przedmiotem masowych publikacji w środkach masowego przekazu. Jawi się tutaj paradoksalna*

⁵⁹ Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 11-12.

⁶⁰ Tamże s. 11.

*sprzeczność — to co było sekretem wielkich wtajemniczonych, jest teraz przedmiotem wiedzy sprzedawanej w tanich broszurkach i popularyzowanej w niektórych kręgach terapeutycznych*⁶¹.

Zjawisko religijności nie jest przez postmodernistów negowane czy zwalczane ale akceptowane jedynie pod pewnymi warunkami: Postmodernizm – mówiąc o nim w pewnym uproszczeniu z uwagi na jego *nieokreślony do końca charakter – dopuszcza rytuały i obrzędy religijne, konsekwentnie działa jednak w kierunku eliminacji religii ze sfery publicznej. Odmawia jej prawa głosu i funkcjonowania w życiu publicznym*⁶².

Pisząc o sytuacji religii w postmodernizmie, warto zasygnalizować, jaki wpływ ma ów prąd myślowy na zmianę w pojmowaniu idei Boga oraz relacji do Niego. Badacze tego zjawiska stwierdzają, że: *zmiany w koncepcji Boga u współczesnych, zwłaszcza młodych ludzi, idą w kierunku Boga nieosobowego. Bogiem staje się natura, energia, bliżej nieokreślona metafizyczna instancja (...) Bóg osobowy ustępuje miejsca poczuciu i przeżywaniu «sacrum» jako stanu emocjonalnego*⁶³.

Należy również dodać, że w postmodernistycznych odniesieniach do religii jest ciągle żywa koncepcja śmierci Boga, sformułowana w XIX wieku przez Fryderyka Nietzschego⁶⁴. Idzie ona w parze z akceptacją przez część myślicieli postmodernistycznych postawy nihilizmu, który rodzi negację istnienia Boga: *Hasło nihilizmu zostało rzucone: słowa «Got ist tot», Bóg umarł – mówią jednocześnie, że nie można już wierzyć w Boga i że w nic nie można wierzyć. Nic nie ma już sensu; to znaczy, że nie można przystąpić do żadnej z wartości, ponieważ tracą wartość wszystkie wartości podstawione w miejsce Boga, a życie ludzkie jest bez znaczenia*⁶⁵.

⁶¹ J. Kłoczowski, *Chrześcijanin XXI wieku*, „Znak” 1995, nr 3, s. 57.

⁶² S. Wielgus, *Postmodernizm jako...*, dz. cyt., s. 346.

⁶³ B. Kostrubiec, *Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004, s. 146-147.

⁶⁴ Por. J. Życiński, *Bóg...*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁵ W. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, s. 96.

Podsumowanie

Ujęcie postmodernistyczne nie obejmuje swym wpływem całości współczesnej filozofii jak również kultury, choć niektórzy autorzy tak starają się sugerować⁶⁶. Nie należy jednak bagatelizować obecności tego nurtu ani jego wpływu, który przenika do różnych dziedzin: do poznania naukowego a także do współczesnej kultury jako całości: *Postmodernistyczna sztuka czy postmodernistyczna filozofia wydają się nam nieraz dziwaczne, wymyślne, nadmiernie abstrakcyjne, ale - mówią jej badacze - nie dajmy się zwieść pozorom. Ich ostatecznym źródłem jest świat bez metafizyki, bez absolutnego sensu i bez ostatecznej tajemnicy, a taki właśnie świat jest udziałem życia milionów ludzi, którzy nie czytają Derridy i nie słyszeli nigdy o Greenawayu, i którzy być może nigdy nie polubiliby sztuki czy filozofii postmodernistycznej*⁶⁷.

Powyższa prezentacja głównych założeń nurtu postmodernistycznego, tak na gruncie filozoficznym jak i w odniesieniu do rzeczywistości, które podejmuje myśl teologiczna, pozwoliła nakreślić sytuację myślową i kulturową w której istnieje współczesny Kościół, realizując swoje dzieło misyjne. To przedstawienie kontekstu postmodernistycznego pozwoli na sformułowanie wniosku dotyczącego możliwości (bądź jej braku) prowadzenia dzieła misyjnego Kościoła w zgodzie z postmodernistycznymi założeniami.

⁶⁶ Por. A. Bronk, *Krajobraz...*, dz. cyt., s. 98.

⁶⁷ R. Legutko, *Postmodernizm...*, dz. cyt.

Rozdział II

Wstęp

Drugi rozdział będzie ukazywał drogę rozwoju pojęcia *misji*, który dokonał się od początku XX wieku. Zostaną ukazane główne nurty teologiczne kształtujące refleksję nad ideą misyjną, które zaistniały w tym czasie. W sposób szczególny uwypuklone zostanie nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat misji oraz posoborowe dokumenty Magisterium Ecclesiae dotyczące tego zagadnienia. Zostaną także scharakteryzowane główne współczesne ujęcia wyrażające misyjne posłannictwo Kościoła.

1. Pojęcie *misji* w przedsoborowej refleksji teologicznej

Chociaż działalność misyjna Kościoła istnieje od samych jego początków, to musiało upłynąć wiele wieków nim refleksja nad tą rzeczywistością stała się wyodrębnioną dziedziną teologiczną. Sam też przedmiot badań posiadał różne określenia. Aż do XVII w. można znaleźć bardzo wiele określeń na rzeczywistość *misji*. Różnorodność tych definicji warunkowała pojmowanie i definiowanie misyjności Kościoła¹.

Przełom XIX w. i pierwsza połowa XX w. zaowocowały rozkwitem ruchu misyjnego w wielu Kościołach i wspólnotach kościelnych². Fenomen ten zaistniał również w Kościele katolickim. To przyczyniło się do rozwoju teologicznej refleksji nad zagadnieniem misji. W katolickim środowisku w tym okresie można wyróżnić cztery znaczące szkoły, które szeroko opracowywały owe zagadnienie: szkoła monasterska, której głównym przedstawicielem jest Józef Schmidlin. Szkoła lowańska, w której główną rolę odgrywał Pierre Charles. Szkoła hiszpańska, skupiona wokół osoby kardynała Juana Benllocha. Szkoła francuska, której główni przedstawiciele to Andre

¹ Por. K. Müller, *Teologia Misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 35.

² Por. F. Fernández, *Historia misji w Afryce*, [w:] *Kościół Misyjny. Podstawowe studium misjologii*, R. Dziura i A. Halemba (red.), Warszawa 1997, s. 215.

Glorieux, Henri de Lubac oraz Alexandre Durand³. Wszystkie te ośrodki prezentowały różne od siebie rozłożenie akcentów dotyczące pojmowania *misji*, które zostaną poniżej pokrótce zaprezentowane.

1.1. Szkoła monasterska

Koncepcja reprezentowana przez szkołę w Münster, której czołowym przedstawicielem był Józef Schmidlin (1876-1944), była pod znaczącym wpływem ujęć protestanckich (głównie reprezentowanych przez Gustawa Warnecka). Charakteryzuje ją eksponowanie w działalności misyjnej akcentu personalistycznego, podkreślającego jako główny cel zbawienie dusz (*salus animarum*)⁴.

Józef Schmidlin wypowiadając się na temat uzasadnienia działalności misyjnej opierał ją na fakcie wyższości religii chrześcijańskiej nad innymi religiami. Twierdził on, że głoszenie Ewangelii przynosi ludom pogańskim nieposiadane jeszcze przez nie dobra duchowe, w których do najważniejszych należy zaliczyć poznanie prawdziwego Boga oraz dar odkupienia⁵. Uwzględniał on jednak także inne dobra, które działalność misyjna przynosi pogańskim ludom a zliczał do nich wartości cywilizacyjne takie jak: kultura, moralność, rozwój intelektualny, społeczny i ekonomiczny⁶.

Nie idąc w pełni po linii rozumienia *misji* prezentowanej przez ówczesny Kodeks Prawa Kanonicznego jak również orzeczenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary i wybitnych katolickich teologów tego czasu, którzy definiowali misję w sposób szeroki, sam przychylił się do ujęcia węższego: *Misje zwane zagranicznymi lub zewnętrznymi dotyczą tych, którzy nie przynależą do wiary chrześcijańskiej i religii chrześcijańskiej*⁷. W takim ujęciu widział on misję Kościoła jako działalność apostolską skierowaną do poszczególnych grup: wymieniając na pierwszym miejscu narody, mające

³ Por. L. Nemer, *From Missions to Mission*, Australia 2006, s. 1.

⁴ Por. W. Kowalak, *Misje*, [w:] *Stałem się sługą Ewangelii*, E. Śliwka (red.), Pieniężno 2001, s. 127.

⁵ Por. K. Müller, *Teologia Misji...*, dz. cyt., s. 72.

⁶ Por. F. Oborji, *Concepts Of Mission*, Rome - Lagos 2005, s. 95.

⁷ J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923, s. 34.

wierzenia politeistyczne jak i panteistyczne, ale również na dalszym miejscu wskazując na misję wśród wyznawców Islamu i Żydów. Zaznaczał jednak, że adresatami działalności misyjnej mogą być także *heretycy* jak i *oziębli katolicy*. Działania te można nazwać *misjami wewnętrznymi*, gdyż z działalnością misyjną łączą się co do pochodzenia i celu⁸.

W uzasadnieniu misyjnego posłannictwa Kościoła Józef Schmidlin wskazał na biblijne podstawy, odwołując się do słów ewangelii Janowej: *Jak Ojciec mnie posłał tak i ja was posyłam*⁹. Nawiązując do słów Jezusa rozsyłającego uczniów na cały świat¹⁰, stał na stanowisku, że działalność misyjna jest zakorzeniona w przekonaniu, że to Bóg jest głównym jej źródłem¹¹.

Józef Schmidlin rozróżnia trzy etapy jakie zachodzą w działalności misyjnej Kościoła. Pierwszy obejmuje głoszenie Ewangelii wśród niewierzących w Chrystusa. Drugi etap dotyczy nawrócenia wewnętrznego osoby, której głoszona jest Dobra Nowina, co prowadzi do nawrócenia zewnętrznego, objawiającego się we włączeniu w Kościół po przez przyjęcie chrztu świętego. W etapie trzecim następuje organizowanie struktur Kościoła poprzez stworzenie wspólnoty wierzących. Kres ostatniego etapu zostaje osiągnięty, kiedy Kościół posiada już własną hierarchię i jest tak pod względem personalnym jak i materialnym samowystarczalny, a lud jako całość przyjął wiarę w Chrystusa¹².

Ważnym ujęciem działalności misyjnej Kościoła, wpisującym się w kontynuację refleksji podejmowanej przez Szkołę Monasterską jest refleksja teologiczna zaproponowana przez Tomasza Ohma (1892-1962). Podjął on próbę rozwoju i uzupełnienia koncepcji teologicznej zapoczątkowanej przez Józefa Schmidlina.

⁸ Tamże, s. 34-35.

⁹ J 20,21.

¹⁰ *Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata. Mt 28,18-20.*

¹¹ Por. F. Oborji, *Concepts...*, dz. cyt., s. 93.

¹² Por. K. Müller, *Teologia Misji...*, dz. cyt., s. 42.

Tomasz Ohm dokonał dalszej klaryfikacji pojęcia *misje*. Odnotowując znaczące rozpowszechnienie się pośród chrześcijan używanie tego terminu, podjął próbę usystematyzowania tychże znaczeń. Pojęcie *misje* według niego miało w latach 50-tych XX w. następujące znaczenia: wysyłanie misjonarzy na określone tereny, działania podejmowane przez tych misjonarzy, teren geograficzny, na których te działania były prowadzone, instytucje wysyłające misjonarzy, świat niechrześcijański, centrum z którego misjonarze oddziaływali na tereny misyjne¹³. Wskazał on przy tym, że stosowane ówczesnie znaczenie terminu *misje* daleko odbiega od jego pierwotnego sensu. Czasy starożytne i średniowieczne nie znają takiego zastosowania pojęcia *misje*. Do XVI w. bowiem stosowano słowo *misja* w odniesieniu do doktryny o Trójcy Przenajświętszej gdy mówiono o posłaniu Syna przez Ojca oraz o posłaniu Ducha Świętego przez Ojca i Syna. Wykazał, że pierwszymi, którzy użyli terminu *misje* w znaczeniu ekspansji wiary chrześcijańskiej byli jezuici¹⁴.

Ohm podjął też próbę ujęcia zagadnienia misji, odwołując się to tradycji zawartej w Starym Testamencie, bo w takim kontekście narodził się i wzrastał Jezus z Nazaretu. Ukazywał, że tradycja starotestamentalna zawierała odniesienia i ukierunkowanie na uniwersalizm zbawczy, który miał osiągnąć całego rodzaju ludzkiego. To ukierunkowanie miało osiągnąć swoją pełnię w nauczaniu Jezusa a szczególnie w jego centrum, którym jest nauka o Królestwie Bożym¹⁵: *Królestwo to nie jest królestwem politycznym, narodowym, (...), lecz czysto religijnym, ponadnarodowym(...). Ma charakter wewnętrzny i duchowy, istnieje na tym świecie, ale nie jest z tego świata*¹⁶.

¹³ Por. D. Bosch, *Transforming Mission*, New York 1993, s. 1.

¹⁴ Por. T. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg 1962, s. 37-39.

¹⁵ Por. F. Oborji, *Concepts Of Mission*, Rome – Lagos 2005, s. 98.

¹⁶ T. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg 1962, s. 247.

1.2. Szkoła lowańska

Najbardziej charakterystyczną cechą w pojmowaniu *misji* przez szkołę w Leuven jest formułowanie tezy o zakładaniu Kościoła (*plantatio Ecclesiae*). Do jej czołowych przedstawicieli, opowiadających się za takim ich rozumieniem, należy założyciel tej szkoły, belgijski jezuita Pierre Charles (1883-1954). Był propagatorem stanowiska, że celem oraz przedmiotem formalnym działalności misyjnej jest *zakładanie Kościoła widzialnego w krajach gdzie jeszcze takowy nie istnieje*¹⁷.

Pogląd ten opiera się na założeniu teologicznym, które twierdzi, że Bóg pragnie zbawiać człowieka nie pojedynczo, ale we wspólnocie Kościoła. Co więcej, misja Kościoła nie jest ukierunkowana tylko i wyłącznie na pogan, ale na każdą grupę gdzie jego widzialne struktury nie istnieją. Praca misyjna jest rozwijaniem Kościoła, który ma rosnać ku całkowitej dojrzałości na określonym terenie i w określonej grupie. Aktywność podejmowana dla dzieła misyjnego nie jest oparta na posłuszeństwie nakazowi misyjnemu Chrystusa czy nie wypływa z obawy o zbawienie dusz, lecz wyrasta z samej natury Kościoła, który osiągnie swoją pełną tożsamość dopiero wtedy, kiedy będzie obecny w każdym zakątku ziemi¹⁸.

Działalność misyjna, która opiera się tylko i wyłącznie na pragnieniu zbawiania dusz, jest więc umotywowana w sposób niedoskonały, ponieważ jedyną racją bytu *misji* jest ustanowienie na całym świecie Kościoła widzialnego. Gdzie jest on już ustanowiony, tam dzieło misyjne dobiegło końca: *zakładanie Kościoła widzialnego tam gdzie nie jest on jeszcze założony to przynoszenie środków zbawienia (wiary i sakramentów) w zasięg wszystkich ludzi dobrej woli. W wielu krajach to zadanie jest już zakończone. Tam misje już nie istnieją*¹⁹.

W tej koncepcji teologicznej zakładanie Kościoła jest ściśle powiązane z teorią dotyczącą procesów adaptacyjnych. Niewystarczające jest bowiem

¹⁷ P. Charles, *Missiologie*, Paryż 1939, s. 59.

¹⁸ Por. F. Oborji, *Concepts...*, dz. cyt., s. 116.

¹⁹ P. Charles, *Missiologie*, dz. cyt., s. 65.

nawrócenie poszczególnych osób w danej kulturze, ale konieczne jest przenikanie tej kultury przekazem ewangelicznym od środka, co będzie prowadziło daną kulturę do transformacji. W autentycznym zakładaniu Kościoła, który ma się stać dojrzałą wspólnotą, jest nieodzowna i wymagana adaptacja do kultury konkretnego ludu²⁰.

1.3. Szkoła francuska

Nowożytna myśl teologiczna na temat misji narodziła się we Francji na gruncie ruchu zapoczątkowanego w końcu XIX wieku, który za cel obrał sobie ponowną chrystianizację tych, którzy w wyniku Rewolucji Francuskiej jak i zmian kulturowo-społecznych wywołanych industrializacją, utracili dar wiary chrześcijańskiej. Taki cel, aby *na nowo uczynić naszych braci chrześcijanami*, przyświecał kard. Emmanuelowi Suhardowi, arcybiskupowi Paryża. Zapoczątkował on istnienie ruchu *Mission de France*, który miał formować duchownych przeznaczonych do specjalnego zadania - pracy w tych obszarach Francji, które były najbardziej zdechrystianizowane²¹. Z czasem ów ruch został potocznie nazwany ruchem *księży robotników*. Dużą inspiracją do działań kardynała na tym polu była publikacja dwóch francuskich duchownych *Francja, kraj misyjny?*²². Książka ta, opisując sytuację ówczesnej Francji, wysuwała postulat tworzenia misyjnego ruchu w Kościele francuskim. Miałby on być ukierunkowany na misjonowanie pogańskich grup francuskiego proletariatu, ponieważ jak twierdzili autorzy, francuskie parafie w swojej tradycyjnej strukturze nie były zdolne podjąć się tego zadania²³.

W późniejszym czasie swój ważny wkład w rozwój myśli teologicznej na temat misji wnieśli tacy francuscy teolodzy jak: Henri de Lubac, Yves Congar, Jean Danielou, Andre Glorieux, Alexandre Durand. To, co w sposób

²⁰ Por. F. Oborji, *Concepts...*, dz. cyt., s. 117-119.

²¹ Por. G. Bedouelle, *History of the Church*, London - New York 2003, s. 182.

²² Zob. H. Godin i Y. Daniel, *La France: pays de mission?*, Paris 1943.

²³ Por. G. Horn, *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)*, New York 2008.

szczególny wyróżnia francuską szkołę misjologiczną, to próba przededefiniowania koncepcji *misji* według koncepcji socjologicznych, które w ówczesnie rozpowszechnionym rozumieniu miały wymiar głównie geograficzny. Podkreślała ona także konieczność charakteru misyjnego każdego Kościoła lokalnego a nie tylko młodych Kościołów zakładanych w niechrześcijańskich kulturach. Również ważnym aspektem tej szkoły było podkreślanie znaczenia inkarnacyjnego działalności misyjnej, która powinna prowadzić do przepojenia każdej kultury Ewangelią²⁴.

1.4. Szkoła hiszpańska

Do rozwoju hiszpańskiej szkoły misjologicznej przyczynił się znacznie kard. Juan Benlloch, który zachęcony przez Benedykta XV, założył seminarium kształcące duchowieństwo do pracy w krajach misyjnych: Ameryce Łacińskiej, Azji i Afryce. Współpracował on blisko z jezuitą Jose Zamezą, który podjął się rozwoju myśli teologicznej na temat *misji* prezentowanej przez kardynała w listach pasterskich. Zostały one napisane w latach 1919 – 1920. Kard. Benlloch starał się poprzez te listy budzić zapal misyjny, tak w swojej diecezji Burgos jak i w całej Hiszpanii²⁵.

Refleksję teologiczną na temat *misji* przedstawiciele tej szkoły rozwijali w oparciu o doktrynę Mistycznego Ciała Chrystusa. Byli oni przekonani, że w procesie rozrastania się tego Ciała zawarte są misje Kościoła. Dokonuje się to poprzez przyswajanie sobie elementów, które do niego jeszcze nie należą. Ten nieustanny rozwój Ciała dokonuje się na bazie elementów pogańskich, są one poprzez działalność misyjną asymilowane i przemieniane w rzeczywistość eklezjalną. Podkreślając szczególnie prawdę o Mistycznym Ciele Chrystusa oraz o obcowaniu świętych, hiszpańska szkoła uwypukliła dwa istotne elementy eklezjologiczne w działalności misyjnej. Pierwszy dotyczy wspomnianej prawdy o rozwoju Mistycznego Ciała, które poprzez działalność

²⁴ Por. L. Nemer, *From Missions...*, dz. cyt., s. 1-2.

²⁵ Por. J. López-Gay, *Benlloch y Vivó, Juan*, [w:] *Biographical Dictionary of Christian Missions*, G. Anderson (red.), New York 1998, s. 54-55.

misyjną stale nabywa i uporządkowuje swoje życiowe siły dla dalszego wzrostu. Drugi wskazuje na wymiar społeczny, który przejawia się w tym, że członkowie Kościoła powodowani miłością Boga pragną współuczestnictwa w dobrach duchowych ze wszystkimi ludźmi, tak w obecnym życiu jak i w przyszłym²⁶.

2. Idea misyjna w posoborowym nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*

Okres Soboru Watykańskiego II a także kolejne dziesięciolecia obfitowały w kilka znaczących wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* poświęconych rozumieniu misyjnego posłannictwa Kościoła. Poniżej zostaną scharakteryzowane następujące dokumenty: Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad Gentes Divinus*, Encyklika papieża Pawła VI *Evangelii Nuntiandi* a także encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Missio*.

2.1. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinus*

Dekret o działalności misyjnej Kościoła bywa niekiedy nazywany kamieniem milowym we współczesnym rozumieniu *misji*²⁷. Należy on do tych dokumentów soborowych, których losy w trakcie obrad soborowych były bardzo burzliwe i nacechowane intensywnymi dyskusjami nad kierunkiem, jaki powinien zostać obrany w sformułowaniu najważniejszych tez dotyczących rozumienia *misji* i jej realizacji przez Kościół. W swoim ujęciu idei misyjnej komisja zaangażowana w redakcję tekstu dokumentów korzystała z dotychczasowej refleksji nad tą tematyką, głównie pochodzącą z ośrodków w Münster i Louvain. Podejmując się zdefiniowania *misji*, podjęto próbę ujęcia obu stanowisk harmonicznie w jednej spójnej formule. Wiele też zaczerpnięto z dokumentów papieskich wydanych od początku XX w.

²⁶ Por. L. Fąs, *Misyjność Kościoła w przedsoborowych dyskusjach misjologicznych*, „Nurt” 2005 nr 2, s. 122-123.

²⁷ Por. H. Bettscheider, *Przyszłość misjologii z perspektywy Instytutu Misjologicznego Werbistów w St. Augustin*, [w:] *W trosce o głoszenie Ewangelii*, J. Pawlik (red.), Warszawa 2002, s. 37.

W opracowywaniu dekretu korzystano również z obfitego wypracowanego już dorobku soborowego, a w szczególności Konstytucji Dogmatycznej o Kościele, która przyniosła nowe samorozumienie Kościoła²⁸.

Dokument rozpoczyna ukazaniem źródła posłania misyjnego Kościoła, które swój początek ma w samej Trójcy Świętej: *Najistotniejsze jest w dekrecie skoncentrowanie się na trynitarnych źródłach misji Kościoła. Jest ona przedłużeniem i historyczną realizacją «missiones» wewnątrz Boskiej Komunii Osób.(...) Szczególnie cenne jest podkreślenie w tej dziedzinie roli Ducha Świętego. Dotąd misja Kościoła była kontemplowana niemal wyłącznie w kontekście posłania Syna*²⁹.

Przechodząc w dalszej swojej części do bardziej skonkretyzowanych rozważań nad działalnością misyjną Kościoła, dekret formułuje definicję tejże działalności. Łączy on ideę zakładania Kościoła oraz ideę głoszenia Ewangelii zbawienia jako jedno i to samo zadanie dzieła misyjnego. Brzmi ona następująco: *Ogólnie «misjami» nazywa się specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii, i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa; dochodzą one do skutku przez działalność misyjną, a ponieważ prowadzi się je na pewnych terenach uznanych przez Stolicę Apostolską. Właściwym celem tej działalności misyjnej jest przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni*³⁰.

Dekret ukazuje również różnorakie konteksty, w jakich dokonuje się działalność misyjna Kościoła, a także przedstawia poszczególne stadia jego rozwoju aż do osiągnięcia właściwej sobie dojrzałości. Widzi również samą działalność misyjną jako proces dynamiczny, który może przeżywać okresy zahamowania czy regresu, a nawet całkowitego upadku i podejmowania jej od

²⁸ Por. J. Maria i G. Lopetegui, *Duch misyjny. Vademecum*, Warszawa 1991, s. 40-44.

²⁹ R. Skrzypczak, *Kościół misyjny według Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 39.

³⁰ DM 6.

nowa. Wyraźnie też oddziela działalność misyjną od zwykłej troski duszpasterskiej o wiernych czy od wysiłków ekumenicznych³¹.

Według dokumentu dzieło misyjne urzeczywistnia Boży plan zbawienia i samo posiada jednocześnie wymiar chrystocentryczny i eklezjalny: *Działalność misyjna polega jedynie i wyłącznie na okazaniu planu Bożego, czyli Epifanii i całkowitym jego wypełnieniu w świecie oraz w jego historii, w której Bóg przez misje jawnie realizuje historię zbawienia. Działalność misyjna uobecnia Chrystusa, sprawcę zbawienia, przez słowo Ewangelii i sprawowanie sakramentów, których szczytem i ośrodkiem jest Najświętsza Eucharystia*³².

2.2. Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*

Kolejnym dokumentem Magisterium Ecclesiae, w którym poruszono temat idei misyjnej, była adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* papieża Pawła VI, która została wydana w 1975 roku jako owoc Synodu Biskupów poświęconego tematowi *Ewangelizacja dzisiejszego świata*. Dokument ten skupił się przede wszystkim na konkretyzacji oficjalnej nauki soborowej. Podjął też próbę wyjaśnień jakie były niezbędne w obliczu nadmiernych reinterpretacji nauki Soboru Watykańskiego II³³.

Dokument ten jest bogatą i głęboką refleksją nad rzeczywistością ewangelizacji. Samo pojęcie ewangelizacji było ówczesnie świeże i nie do końca jeszcze sprecyzowane. Dopiero przenikało ono do teologii katolickiej. Wśród teologów protestanckich refleksja nad ewangelizacją była o wiele bogatsza. Tam również znalazła swoją genezę³⁴. Adhortacja definiuje ją w następujący sposób: *ewangelizację można określić jako pokazywanie*

³¹ Tamże 6.

³² Tamże 9.

³³ Por. L. Luzbetak, *Kościół a kultury*, Warszawa 1998, s. 125-126.

³⁴ Por. H. Rzepkowski, *Komentarz do adhortacji Evangelii Nuntiandi*, [w:] *Misje po Soborze Watykańskim II*, W. Kowalak i in. (red.), Płock 1981, s. 306-309.

*Chrystusa Pana tym, którzy Go nie znają, jako kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych Sakramentów*³⁵.

Pisząc o celu działalności ewangelizacyjnej stwierdza się, że jest nim wewnętrzne odnowienie świata przez zanoszenie Dobrej Nowiny całemu rodzajowi ludzkiemu. Głoszenie to powinno owocować globalnie rodzeniem się nowej ludzkości, która jednak musi zaistnieć wpierw w odnowionych poszczególnych osobach przez chrzest i życie według Ewangelii³⁶.

Trzeba jasno stwierdzić, że pojęcia: *misje* i *ewangelizacja* przedstawione w adhortacji nie są pojęciami tożsamymi. Ewangelizacja jawi się jako pojęcie znacznie szersze dotyczące ogółu działalności i istnienia Kościoła: *Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji*³⁷. Rola działalności misyjnej jest uwypuklona, kiedy adhortacja wymienia odbiorców działalności ewangelizacyjnej. Pośród wielu kręgów, do których jest ona skierowana, dokument wymienia tych, do których odnosi się pierwsze głoszenie Ewangelii. Widzi w nich przede wszystkim wyznawców religii niechrześcijańskich, ku którym skierowana jest działalność misyjna. Jednym ze źródeł, które powoduje ciągłe skierowanie działalności misyjnej na ludzi przynależących do innych religii, jest świadomość, że religia chrześcijańska jest najwyższą i najdoskonalszą formą relacji z Bogiem, jaka istnieje w Jego planie zbawienia³⁸: *Z tego powodu, Kościół żywi i pielęgnuje swój zapal misyjny i usiłuje go spotęgować w tym naszym stuleciu. Czuje się zobowiązany wobec wszystkich narodów. Nie żałuje żadnego trudu, żeby tylko w miarę swych sił głosić Dobrą Nowinę Jezusa Zbawiciela. Zawsze przygotowuje nowe generacje apostołów do tego zadania. Konstatujemy to z radością, w czasie, kiedy nie brak takich, którzy sądzą, a także mówią, że wygasł zapal i gorliwość apostołska, a epoka misyjna już się skończyła. W odpowiedzi Synod Biskupów orzekł, że ewangelizacja misyjna nie utraciła*

³⁵ EN 17.

³⁶ Tamże 18.

³⁷ Tamże 14.

³⁸ Tamże 53.

żywołności, a Kościół zawsze będzie się trudził nad prowadzeniem tego zadania³⁹.

Dokument, mówiąc o dziele misyjnym, zawiera dwa ważne stwierdzenia. Po pierwsze podkreśla, że nikt nie może prowadzić tej działalności jako inicjatywy indywidualnej, ale że jest to zawsze dzieło Kościoła, które wypływa z jego posłannictwa. Powinno być zatem dokonywane zawsze w jedności z jego pasterzami⁴⁰. Drugim ważnym uwypukleniem dokonany przez adhortację jest refleksja nad rezultatem, jaki przynosi głoszenie Ewangelii czyli rodzącym się Kościołem, który pozostając w łączności z Kościołem powszechnym powinien być wkorzeniony w daną społeczność ludzką wraz z jej kulturą, przeszłością, sposobem odczuwania. Tylko taki Kościół będzie należycie żywotny a ewangelizacja przez niego prowadzona będzie dużo bardziej owocna⁴¹.

2.3. Encyklika *Redemptoris missio*

Dokument z powodu treściowego bogactwa teologicznej refleksji nad ideą misyjną zajmuje bardzo szczególne miejsce we współczesnym Magisterium Ecclesiae⁴². Spośród szerokiej problematyki poruszanej w *Redemptoris Missio*, niżej zostanie podjęta próba ukazania jak dokument papieski ujmuje działalność misyjną w odniesieniu do jej adresatów.

Zagadnieniom związanym z terminologią misyjną papież poświęcił IV rozdział dokumentu sygnalizując trudności jakie istnieją w Kościele co do rozumienia misji: *Niektórzy zapytują przeto, czy należy jeszcze mówić o specyficznej działalności misyjnej albo jej określonych środowiskach, czy też nie należałoby przyjąć istnienia jednej jedynej sytuacji misyjnej, w związku z czym istnieje tylko jedna misja, wszędzie jednakowa. Trudność w rozszyfrowaniu tej złożonej i zmieniającej się rzeczywistości w odniesieniu*

³⁹ EN 53.

⁴⁰ Por. R. Skrzypczak, *Kościół misyjny...*, dz. cyt., s. 41.

⁴¹ Por. EN 62-63.

⁴² Por. K. Müller, *Die Enzyklika Redemptoris Missio Presentation und Kommentar*, „Verbum SVD” 1991 nr 32, s. 117.

do nakazu ewangelizacji ujawnia się już w «słownictwie misyjnym»: na przykład pewne zakłopotanie budzi stosowanie terminów «misje» i «misjonarze», uważanych za przebrzmiałe i obciążone negatywnymi skojarzeniami historycznymi; woli się stosować rzeczownik «misja» w liczbie pojedynczej i przymiotnik «misyjny» na określenie wszelkiej działalności Kościoła⁴³. Jak widać dokument nie podziela rozumienia realizacji posłannictwa Kościoła jako stanu *misji na sześciu kontynentach*, które to rozumienie stało się dość popularne po Soborze Watykańskim II a które przeniknęło do Kościoła katolickiego z kręgów protestanckich⁴⁴. Papież wyraźnie podkreślił aktualność *misji ad gentes*, jak również specyficznego powołania misyjnego *na całe życie*, którym Bóg obdarza niektórych członków Kościoła⁴⁵.

Wychodząc naprzeciw istniejącym trudnościom i nieporozumieniom co do pojmowania misyjnej działalności Kościoła, encyklika proponuje uściślenie pojęcia *misje*. Poświęcona jest temu uwaga w czwartym rozdziale dokumentu. Papież dokonuje w nim rozróżnienia pracy misyjnej od zwykłej działalności duszpasterskiej Kościoła, a także od działalności w ramach nowej ewangelizacji. Mimo że wszystkie te wymiary aktywności Kościoła wypływają z jego jednego posłannictwa, to rozróżnienie dokonuje się ze względu na okoliczności, w jakich ono się urzeczywistnia⁴⁶.

Próbując definiować adresatów działalności misyjnej Kościoła, dokument czyni to w następujących słowach: *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.*

⁴³ RMis 32.

⁴⁴ Por. W. Kluj, *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 41.

⁴⁵ Por. RMis 32.

⁴⁶ Por. RMis 33.

*Charakteryzuje się ją zatem jako dzieło głoszenia Chrystusa i Jego Ewangelii, budowania Kościoła lokalnego, szerzenia wartości Królestwa. Szczegółowość tej misji ad gentes wynika z faktu, że jest ona skierowana do niechrześcijan*⁴⁷.

Jak widać, dokument wyraźnie stwierdza, że adresatami działalności misyjnej Kościoła są ludy niechrześcijańskie. Określając adresatów, encyklika próbuje określić kryteria pozwalające określić kontekst i przestrzeń zaistnienia *misji ad gentes*. Papież dokonuje rozróżnienia na kryteria: geograficzne, socjologiczne a także kulturowe, które nazwał on *areopagami*⁴⁸.

Poruszając temat celu, na jaki nakierowane jest głoszenie Ewangelii, encyklika porusza problematykę *chrześcijańskiego nawrócenia*, które oznacza przyłgnięcie przez wiarę do Chrystusa. Nawrócenie to jest darem, jaki ofiarowuje człowiekowi Duch Święty. Wiąże się one bezpośrednio z przyjęciem chrztu, który nie jest tylko praktyką jaką ustanowił Kościół, ale pochodzi z woli samego Chrystusa i przynależy do Tradycji apostoelskiej⁴⁹.

Encyklika podtrzymuje i przypomina dotychczasowe nauczanie Magisterium Ecclesiae na temat bezpośredniego celu działalności misyjnej: *Celem misji wśród narodów jest zakładanie wspólnot chrześcijańskich, rozwijanie Kościołów aż do całkowitej dojrzałości. To jest główne, istotne zadanie działalności misyjnej, nie można więc uznać jej za naprawdę spełnioną, dopóki nie doprowadzi ona do zbudowania Kościoła partykularnego, zdolnego do normalnego działania w miejscowym środowisku*⁵⁰.

Papież ustosunkowuje się także do trendu we współczesnej teologii misji, który pomija ten nadprzyrodzony cel działalności misyjnej zawężając ją tylko do wymiaru horyzontalnego, doczesnego: *Dziś wezwanie do nawrócenia, kierowane przez misjonarzy do niechrześcijan, poddaje się pod dyskusję lub przemilcza. Widzi się w nim akt «prozelityzmu»; mówi się, że wystarczy pomagać ludziom, by byli bardziej ludźmi i bardziej wierni własnej religii, że wystarczy budować wspólnoty ludzkie zdolne do działania na rzecz*

⁴⁷ RMis 34.

⁴⁸ Por. RMis 38c.

⁴⁹ Por. RMis 47.

⁵⁰ RMis 48.

*sprawiedliwości, wolności, pokoju, solidarności. Zapomina się jednak, że każdy człowiek, by zrealizować w pełni swe powołanie, ma prawo usłyszeć Dobrą Nowinę Boga, który objawia się i daje siebie w Chrystusie*⁵¹.

3. Współczesne tendencje teologiczne w pojmowaniu misji

Stale pogłębianą refleksja teologiczna i podejmowane próby aktualizacji rozumienia działalności misyjnej we współczesnym, dynamicznie zmieniającym się świecie, owocuje rozwojem rozumienia działalności misyjnej i poszerzeniem ujęć jakie już pojawiły się na przestrzeni czasu. Obecny punkt będzie poświęcony krótkiej charakterystyce tendencji i ujęć teologicznych, które są rozwijane współcześnie w ramach refleksji nad misjami.

Spośród wielu kierunków w których prowadzona jest refleksja nad działalnością misyjną Kościoła, zostały wybrane te, które *Redemptoris Missio* ukazała obok istniejących już form jako *misyjne drogi* współczesnego Kościoła⁵². Są one następujące: dialog z religiami, działania na rzecz rozwoju człowieka oraz inkulturalcja Ewangelii i związane z nią zagadnienie tworzenia lokalnych teologii kontekstualnych.

3.1. Dialog międzyreligijny

Droga dialogu z innymi religiami została zapoczątkowana orzeczeniami zawartymi w dokumentach Soboru Watykańskiego II, choć należy nadmienić, że równolegle w czasie obrad soborowych kwestię tę podjął także papież Paweł VI w swojej encyklice *Ecclesiam suam*⁵³. Pośród dokumentów soborowych należy głównie wymienić deklarację *Nostra aetate*, która stwierdza: *Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych*

⁵¹ RMis 46.

⁵² Por. RMis 52-59

⁵³ Zob. Paweł VI, encyklika *Ecclesiam suam*, 6 VIII 1964.

*sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał. Przeto wzywa synów swoich, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują⁵⁴. Ważny wkład w rozumienie rzeczywistości innych religii wniosły również stwierdzenia zawarte w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*⁵⁵, Dekrecie *Ad gentes*⁵⁶ a także Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*⁵⁷.*

Dialog z wyznawcami innych religii w nauczaniu Magisterium Ecclesiae zachowuje niezmienną Tradycję, która stwierdza niezastąpioną rolę, jaką posiada Chrystus, jedyny Zbawiciel świata i Pośrednik między Bogiem i ludźmi oraz funkcji, jaką pełni Kościół i przynależność do niego w doświadczaniu tego zbawienia⁵⁸. Kościół nie rozumie drogi dialogu jako zastąpienia działalności misyjnej we właściwym tego słowa znaczeniu. Obie te drogi powinny zachować ścisłą więź ze sobą ale również odrębność: *nie*

⁵⁴ DRN 2.

⁵⁵ *Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie.* (KK 16).

⁵⁶ (...) *wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu* (...) (DM 7).

⁵⁷ *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. (...) Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy.* (KDK 22).

⁵⁸ Por. F. Oborji, *Concepts...*, dz. cyt., s. 48.

*należy ich mieszać ani nimi manipulować, ani uważać ich za równoważne, tak jakby były zamienne*⁵⁹.

Wejście na drogę poprawnie rozumianego dialogu wymaga konsekwencji wobec własnej tradycji religijnej i własnych przekonań religijnych przy zachowaniu otwartości i zrozumienia wobec wyznawców innych religii: *Dialog nie wyklucza świadectwa, lecz je suponuje. Kto potrafi słuchać, znajdzie posłuch u innych. Kto gotów jest pozwolić ubogacić się przez innych, znajdzie posłuch, o ile tylko przekazywał będzie siebie na podstawie własnego doświadczenia i własnej pełni. Tylko wtedy, gdy serce przygotowane jest przez dialog, możliwe jest przepowiadanie w specyficznie chrześcijańskim sensie. Nie powinniśmy się obawiać, że wydamy siebie samych w dialogu z innymi. Dialog będzie tylko dla tego niebezpieczeństwem, kto sam słaby jest w wierze. Dialog nie powinien być jednak li tylko racjonalną wymianą, lecz towarzyszyć mu winna modlitwa i zaufanie do działającego w nas i w partnerze Ducha Świętego*⁶⁰.

3.2. Inkulturacja Ewangelii

Zagadnienie inkulturacji Ewangelii i Kościoła w kulturach lokalnych nie jest czymś zupełnie nowym i nieznanym dotąd w teorii i praktyce działalności misyjnej Kościoła. Wyrażane było pod różnymi pojęciami, jednak zawierały one w sobie różne aspekty tej samej rzeczywistości. Jest nią integracja kultur i chrześcijańskiego rozumienia wiary tak aby przekaz chrześcijański, który spotykał się z uformowanymi już wyobrażeniami religijnymi i moralnymi mógł być wyartykułowany w sposób zrozumiały dla adresatów⁶¹.

Proces inkulturacji swoje najgłębsze, teologiczne fundamenty opiera na wydarzeniu Wcielenia Słowa Bożego, które wydarzyło się w konkretnych

⁵⁹ RMis 55.

⁶⁰ K. Müller, *Nowe tendencje w misjologii*, tłum. R. Malek [w:] *W trosce o głoszenie Ewangelii*, J. Pawlik (red.), Warszawa 2002, s. 195.

⁶¹ Tamże, s. 190.

warunkach historyczno-kulturowych. Polegając na tym fakcie, proces inkulturacji warunkuje wzajemne przenikanie się kultury i przekazu ewangelicznego tak, aby Ewangelia, przenikając konkretne środowisko kulturowe, czyniła możliwym ludziom w nim zakorzenionym przyjęcie Chrystusa⁶².

Inkulturacja nie jest procesem, który dotyczy zewnętrznych form i środków wyrazu ale *oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach*⁶³. Jej nieodzowność jest odczuwalna szczególnie, kiedy dokonuje się pierwsze przepowiadanie Ewangelii w konkretnym środowisku kulturowym, a także kiedy rozpoczyna się proces formowania się konkretnych Kościołów lokalnych. Dzięki inkulturacji Kościół staje się w danym kontekście coraz bardziej czytelnym znakiem, stając się coraz skuteczniejszym narzędziem *misji*. Należy jednak pamiętać, że jest to proces bardzo żmudny i długotrwały. Nie może on bowiem naruszać specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej. Powinien on być prowadzony pod przewodnictwem pasterzy, do których należy zadanie rozeznawania właściwych kierunków jej realizacji⁶⁴.

3.3. *Promotio humana*

Szczególne miejsce w jakiej urzeczywistnia się działalność misyjna Kościoła ma miejsce na poziomie dotyczącym rozwoju człowieka i wyzwolenia go od różnorodnych form ucisku i zniewolenia. Nie dotyczy ona tylko i wyłącznie czynników zewnętrznych (choć działań na rzecz wyzwolenia i dowartościowania osoby ludzkiej w tym wymiarze nie wyklucza), ale dotyka głównie płaszczyzn wewnętrznych jego jestestwa, które

⁶² Por. F. Oborji, *Concepts...*, dz. cyt., s. 46.

⁶³ Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985, *Relacja końcowa*, II.D.4., Catholic St. Michael's Cyberspace Scriptorium and Library [online], dostęp: 2010-16-06 <http://www.saint-mike.org/library/synod_bishops/final_report1985.html>.

⁶⁴ Por. RMis 52.

przemieniając człowieka od wewnątrz doprowadzają do przemiany czynników zewnętrznych⁶⁵.

Waga tego wymiaru działalności misyjnej Kościoła nabierała stopniowo znaczenia od czasu Soboru Watykańskiego II. Przyczyniła się do tego wciąż rosnąca i gorsząca przepaść pomiędzy bogatą północą a biednym południem kuli ziemskiej. Problem ten był również żywo rozpatrywany przez Kościół w Ameryce Łacińskiej, szczególnie na konferencjach w Medellin (1968) i Puebla (1979), również znalazł miejsce w posoborowym *Magisterium Ecclesiae*. Pomimo ważnej koneksji jaką problematyka socjo-ekonomiczna i polityczna posiada z przekazywaniem orędzia ewangelicznego, nie można redukować posłannictwa Kościoła i jego realizacji do wymiaru czysto socjologicznego. Realizacja działań Kościoła na rzecz promocji osoby ludzkiej i wyzwolenia musi uwypuklać wymiar szczególnie religijny, a to pociąga za sobą perspektywę eschatologiczną⁶⁶: *W orędziu ewangelicznym Kościół daje siłę, która wyzwala i tworzy postęp właśnie dlatego, że prowadzi do nawrócenia serca i umysłu, do uznania godności każdej osoby, usposabia do solidarności, zaangażowania w posługę braciom, włącza człowieka w Boży plan, którym jest budowanie Królestwa pokoju i sprawiedliwości już w tym życiu. Jest to biblijna perspektywa «nowego nieba i nowej ziemi», która wprowadziła w historię bodziec i cel dla postępu ludzkości. Rozwój człowieka pochodzi od Boga, od wzoru, którym jest Jezus Człowiek Bóg, i winien prowadzić do Boga. Oto dlaczego pomiędzy ewangelicznym przepowiadaniem i rozwojem człowieka zachodzi ścisły związek*⁶⁷.

3.4. Teologie kontekstualne

Rozwój teologii kontekstualnych nastąpił wraz z posoborową refleksją nad zagadnieniem misji i jest powiązany ściśle z zagadnieniem inkulturacji. Nowość tego ujęcia odróżnia od dotychczasowego sposobu prowadzenia

⁶⁵ Por. SRS 41.

⁶⁶ Por. F. Oborji, *Concepts...*, dz. cyt., s. 51.

⁶⁷ RMis 59.

refleksji teologicznej, która była oparta na metodzie dedukcyjnej: wychodziła od zasad aby dojść do skonkretyzowanych wniosków. *Punktem wyjścia tej metody były dane objawienia; następnie analizowano ich znaczenie i sposób ich pojmowania w różnych okresach historii – poprzez tradycję Ojców Kościoła i soborów, szkół teologicznych i późniejszych autorów*⁶⁸.

Natomiast metoda, która stosowana jest w kontekstualnej refleksji teologicznej jest indukcyjna. Przyjmuje ona jako wyjściową aktualnie przeżywaną sytuację danej społeczności, w której podejmowana jest refleksja teologiczna: jej konkretne fakty i istniejące problemy. Wychodząc z tej pozycji, szuka chrześcijańskiej odpowiedzi w świetle Objawienia, na istniejące w danym kontekście zagadnienia⁶⁹. *Teologia, która jest kontekstualną uwzględnia konkretną kulturę, historię, współczesne formy myśli, jako rzeczy konieczne do rozważenia razem z Pismem Świętym i Tradycją jako istotnymi źródłami teologicznego wyrazu. Mówimy więc dzisiaj o teologii mającej trzy źródła (loci theologici): Pismo Święte, Tradycję oraz konkretne doświadczenie ludzkie – kontekst*⁷⁰.

Proces kształtowania teologii kontekstualnej (zwanej też teologią lokalną) jest warunkiem koniecznym, aby przekaz orędzia chrześcijańskiego został przyjęty w kulturach lokalnych we właściwych sobie formach i pojęciach. Jednak w tym procesie należy zachować odpowiednie warunki, które pozwolą uniknąć zagrożenia tworzenia teologii, stającej się sprzeczną z doktryną chrześcijańską, w imię bezwzględnego odniesienia do lokalnej kultury i niesionym przez nią wartościom. Do tych warunków należą m.in. wewnętrzna spójność, zdolność wyrażenia danej teologii w kulcie (ciągłe odniesienie do zasady *lex orandi, lex credendi*), otwarcie na krytyczne spojrzenie ze strony innych ujęć teologicznych, a także na korekty ze strony

⁶⁸ H. Szymiczek, *Kontekstualny wymiar misji – od teologii powszechnej do teologii lokalnych*, [w:] *Misjologia XXI wieku. W 20 rocznicę śmierci ojca Feliksa Zapłaty SVD - twórcy misjologii w Polsce*, A. Miotk (red.) Warszawa 2004, s. 92.

⁶⁹ Tamże, s. 93.

⁷⁰ S. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Manila 2003, s. 3-4.

Magisterium Ecclesiae. Pozwoli to danej myśli teologicznej wyrażonej w danym kontekście ukazać żywą i przemieniającą moc Ewangelii⁷¹.

Podsumowanie

W zaprezentowanym rozdziale przedstawiono współczesne rozumienia zagadnienia działalności misyjnej Kościoła, które było rozwijane na przestrzeni ostatniego wieku. Można w tym okresie zaobserwować bardzo żywy rozwój i pogłębianie rozumienia *misji*. Wiąże się to także z gwałtownymi przemianami, którym poddawany jest współczesny świat, coraz bardziej zmieniający swój obraz pod względem różnorodności kulturowej i religijnej jak i pod względem rozwoju ludów.

W owym rozwoju rozumienia idei misyjnej i różnych sposobów, w których jest realizowana działalność misyjna, warto podkreślić, że niezmienna pozostaje treść orędzia ewangelicznego, którego centrum jest Jezus Chrystus i Jego orędzie zbawcze ofiarowane każdemu człowiekowi po przez Kościół: *którego obecność w świecie może być wyłącznie misyjna, bo tak przecież działa i rozprzestrzenia się Duch. Od swoich początków lud chrześcijański dobrze rozumiał wagę głoszenia Dobrej Nowiny Jezusa tym, którzy jej jeszcze nie znali. W ostatnich latach zmienił się antropologiczny, kulturowy, społeczny i religijny obraz ludzkości; dzisiaj Kościół musi podejmować nowe wyzwania i jest gotowy do dialogu z innymi kulturami i wyznaniem, stara się kształtować wspólnie z każdym człowiekiem dobrej woli pokojowe współistnienie narodów. Zasięg misji «ad gentes» jest dzisiaj znacznie poszerzony i nie da się go określić przy użyciu samych tylko kryteriów geograficznych. W rzeczywistości potrzebują nas nie tylko ludy niechrześcijańskie i odległe ziemie, ale również środowiska społeczno-kulturowe, a przede wszystkim ludzkie serca - do których naprawdę skierowana jest działalność misyjna ludu Bożego*⁷².

⁷¹ Tamże, s. 23-25.

⁷² Benedykt XVI, *Kościół nie narzuca, lecz ukazuje światu Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 2010 nr 7, s. 27.

Rozdział III

Wstęp

Niniejszy rozdział dokona analizy kluczowych elementów posłannictwa misyjnego Kościoła definiowanego we współczesnych dokumentach Magisterium Ecclesiae, w stosunku do głównych postulatów myśli postmodernistycznej, które przedstawione zostały w rozdziale pierwszym, a które znalazły swoje odniesienia w niektórych elementach współczesnej Kultury Zachodu. Zostały one przyswojone przez nią na fali zmian kulturowo-społecznych drugiej połowy XX wieku. Analiza ta pragnie dać odpowiedź na pytanie dotyczące spostrzegania działalności misyjnej Kościoła (źródeł - treści, celów oraz jej sposobów realizacji) w postmodernistycznym świecie i rodzącej się myśli teologicznej, charakteryzującej się duchem tej epoki, która *dość otwarcie opowiada się za relatywizmem, ponieważ ma on pewną zdolność wyjaśniania, jednocześnie jest wrogiem idei unikatowej, wyłącznej, obiektywnej, zewnętrznej i transcendentnej prawdy*¹.

Ostatnia część niniejszego rozdziału podejmie próbę scharakteryzowania osoby misjonarza w postmodernistycznym społeczeństwie. Refleksja ta będzie analizą skutków, jakimi postmodernistyczne postulaty zaowocowały w odbiorze społecznym religii, a także systemu wartości i postrzegania świata oraz kreowania postaw.

1. Dogmatyczne podstawy misji dotyczące roli Chrystusa i Kościoła

Ostatnie kilkadziesiąt lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II pokazało, że refleksja teologiczna w Kościele toczyła się w niektórych przypadkach nie bez wpływu postmodernistycznych prądów myślowych².

¹ E. Gellner, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 37.

² Por. J. Holland, *The Postmodern Paradigm and Contemporary Catholicism*, [w:] *Varieties of Postmodern Theology*, D. Griffin i in. (red.), New York 1989, s. 9-28.

Doprowadziło to do znaczących nadużyć i nieuprawnionych wniosków w refleksji teologicznej w rozumieniu zarówno natury Kościoła jak i jego zadania we współczesnym świecie. Nadużycia te dotyczyły także pojmowania osoby Jezusa Chrystusa: zbawienia, które w Nim się dokonuje, rozumienia prawdy objawionej w kontekście innych systemów religijnych itp. Sytuacja ta stała się na tyle poważna i niepokojąca³, że zaowocowała dokumentami Magisterium Ecclesiae, które były odpowiedzią Kościoła na rozwijające się prądy w teologii. Dotyczą one zagadnienia wyłączności Jezusa Chrystusa jako zbawiciela na tle koncepcji soteriologicznych innych religii, jak również powszechności posłannictwa misyjnego Kościoła wobec zjawiska pluralizmu religijnego.

1.1. Uniwersalność zbawienia w Jezusie Chrystusie

W świetle Tradycji Kościoła podstawową treścią, która dynamizuje jego działalność, jest osoba Jezusa Chrystusa i Jego dzieło Odkupienia człowieka: *misja Kościoła rodzi się z wiary w Jezusa Chrystusa, co każdy wierny proklamuje w wyznaniu wiary trynitarnej: «Wierzę w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami (...). Dla nas, ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem».* (...) Tylko

³ Warto w tym miejscu przypomnieć ważne słowa, opisujące współczesną sytuację w Kościele, jakie ówczesny kard. J. Ratzinger wypowiedział podczas trwającego Konklawe 18 kwietnia 2005 roku: *Ileż «powiewów nauki» przyniosły nam ostatnie dziesięciolecia, ileż nurtów ideowych, ileż modnych kierunków myślowych... Były one często niczym wzburzone fale, które popychały myślenie wielu chrześcijan niczym małą łódkę z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu, aż po libertynizm; od kolektywizmu po radykalny indywidualizm; od ateizmu do mglistego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu do synkretyzmu i tak dalej. (...) Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z Credo Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki. My natomiast mamy inną miarę: Syna Bożego, prawdziwego Człowieka. To On jest miarą prawdziwego humanizmu. Nie jest «dojrzała» wiara, która unosi się na falach mody i ostatnich nowinek; dorosła i dojrzała jest wiara zakorzeniona głęboko w przyjaźni z Chrystusem. Ta właśnie przyjaźń otwiera nas na wszystko, co dobre, i wskazuje nam kryterium, które pozwala odróżniać rzeczywistość od fałszu, oszustwo od prawdy.* J. Ratzinger, Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 2005 nr 6, s. 30.

w wierze misję znajdują zrozumienie i oparcie⁴. Jednak takie przekazywanie i rozumienie owej niezmiennej treści wiary jest zachwiane i rozmyte w postmodernistycznych ujęciach teologicznych. W szczególności należy tu wymienić poglądy prezentowane przez takich teologów jak: Roger Haight, Paul Knitter czy Peter Phan⁵.

Posoborowe dyskusje, które rozwinęły się na kanwie stwierdzeń zawartych w dokumentach Soboru Watykańskiego II dotyczyły problematyki zbawienia ludzi nieprzynależących do widzialnego Kościoła⁶. Problematyka ta z racji dotykania podstawowych prawd chrześcijańskich w sposób bezpośredni ma swoje konsekwencje dla rozumienia misyjnego posłannictwa Kościoła. Pojawiły się próby refleksji relatywizujące zbawienie uobecniane przez Chrystusa⁷. Próbowano dokonywać tego także w kontekście pluralizmu religijnego i trendów postmodernistycznych⁸. Można wyodrębnić następujące etapy: *Najpierw odrzucono tradycyjny eklezjocentryzm i uczyniono Chrystusa i tylko Jego – wyłączając Kościół – podstawą i celem misji. Aby wyjść naprzeciw religiom niechrześcijańskim pożegnano się następnie z «chrystocentryzmem» i mówiono o «teocentryzmie», co w końcu też ma jeszcze sens. Uwzględniając buddyzm i religie nie monoteistyczne doprowadzono więc do «soteriocentryzmu», przy czym nie widać rzeczywiście możliwości teologicznego uporządkowania tegoż*⁹.

⁴ RMis 4.

⁵ Zob. np. P. Knitter, *Without Buddha I Could Not Be A Christian*, Oxford 2009; R. Haight, *Jesus Symbol of God*, New York 1999; P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously*, New York 2004.

⁶ Por. np. KK 16, DM 7, KDK 22.

⁷ Zob. np. P.F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, New York 1985.

⁸ Jako przykład zmiany rozumienia osoby Jezusa Chrystusa postmodernistycznym kontekście, warto wymienić dzieło amerykańskiego jezuitę Rogera Haighta, który w swojej publikacji *Jesus Symbol of God*, podjął się próby przededefiniowania dogmatów chrystologicznych w świetle postmodernistycznych pojęć, negując m.in. boskość Jezusa z Nazaretu czy konieczność dokonywania się zbawienia przez Chrystusa, w religiach niechrześcijańskich czyniąc je równoprawnymi z chrześcijaństwem drogami oferującymi zbawienie. Twierdzenia te zostały negatywnie rozpatrzone przez Kongregację Nauki Wiary, która w specjalnym orzeczeniu odniosła się do twierdzeń zawartych w publikacji Haighta, orzekając że popełnił *poważne błędy doktrynalne przeciwko boskiej i katolickiej wierze Kościoła*. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Notification on the book "Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S. J.* [online], dostęp: 2010-11-19 <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html>.

⁹ K. Müller, *Nowe tendencje ...*, dz. cyt., s. 195-196.

W odpowiedzi na rosnące zagrożenie rozmycia nauczania Kościoła w tej kwestii, Kongregacja Nauki Wiary w Deklaracji *Dominus Iesus* odniosła się do owych tendencji, klasyfikując i przypominając niezmienną naukę dogmatyczną Kościoła katolickiego: *Wielokrotnie stawia się też tezę, która zaprzecza jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa. To stanowisko nie ma żadnej podstawy biblijnej. Należy bowiem «wyznawać stanowczo», jako niezmienną naukę wiary Kościoła, prawdę o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, Panu i jedynym Zbawicielu, który przez wydarzenie swojego wcielenia, śmierci i zmartwychwstania doprowadził do końca historię zbawienia, mającą w Nim swoją pełnię i centrum. (...)Należy więc «stanowczo wyznawać jako prawdę wiary» katolickiej, że powszechna wola zbawcza Boga Trójjedynego została ofiarowana i spełniona raz na zawsze w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego*¹⁰. Odnosząc się w tym dokumencie do kwestii innych doświadczeń religijnych, Kongregacja nie przekreśla ani nie zakazuje dalszych poszukiwań, podejmowanych przez współczesną teologię, dotyczących roli, jaką w zbawczym planie Boga mogą odkrywać pozytywne elementy innych religii¹¹. Wyraźnie jednak stwierdza, że każda próba rozwiązania tego zagadnienia na gruncie teologii, która dopuszcza możliwość zbawczego działania Boga wykluczającego pośrednictwo Chrystusa, jest przeciwna wierze katolickiej¹².

¹⁰ DI 13.

¹¹ Warto w tym kontekście zaznaczyć, że Deklaracja spotkała się bardzo głośnym sprzeciwem wśród wielu katolickich teologów (włączając w to także przedstawicieli hierarchii), którzy wyrażali dezaprobatę wobec zarówno tonu Deklaracji jak i treści w niej zawartych. Zob. R. McBrien, *Dominus Iesus: An Ecclesiological Critique*, SEDOS Rome [online], dostęp: 2010-11-23 <<http://www.sedos.org/english/McBrien.html>>. Jeden z teologów określił deklarację w następujących słowach: *Ahistoryczne, ekskluzywne stanowisko próbujące bronić ortodoksji bez cienia miłości lub wspomnienia o ubogich. Credo jest zredukowane do doktrynalnych stwierdzeń prowadzących do tendencyjnych wniosków. (...) Słyszac te aroganckie, abstrakcyjne propozycje pozbawione jakiegokolwiek historyczności mówię: Im głośniejszy Rzym uderza w swój blaszany bębenek tym bardziej pusty wydobywa się z niego dźwięk. To jest monolog głuchego.* J. Prior, *Mission for the Twenty-First Century in Asia*, [w:] *Mission for the 21st Century*, S. Bevans (red.), Chicago 2001, s. 88.

¹² Por. DI 14.

1.2. Zniekształcenie prawdy o powszechności posłannictwa Kościoła

Katechizm Kościoła Katolickiego prezentuje pojęcie powszechności w następujący sposób: *Słowo «powszechny» («katolicki») oznacza «uniwersalny», czyli «cały» lub «pełny». Kościół jest powszechny w podwójnym znaczeniu: Kościół jest powszechny, ponieważ jest w nim obecny Chrystus. «Tam gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół powszechny». Istnieje w nim pełnia Ciała Chrystusa zjednoczona z Głową, w wyniku czego Kościół otrzymuje od Niego «pełnię środków zbawienia», której On chciał mu udzielić: poprawne i pełne wyznanie wiary, integralne życie sakramentalne, posługa święceń w sukcesji apostoelskiej. W tym podstawowym znaczeniu Kościół był już powszechny w dniu Pięćdziesiątnicy i taki będzie aż do dnia Paruzji. Kościół jest powszechny, ponieważ został posłany przez Chrystusa do całego rodzaju ludzkiego¹³. Takie rozumienie powszechności Kościoła odciska znamię na jego misyjnym posłannictwie, które nie charakteryzuje się krzewieniem Ewangelii w różnych obszarach geograficznych na wzór jakiejś ludzkiej ideologii, lecz jest wyrazem jego wewnętrznej dynamiki i żywotności, pochodzącej u źródła od samego Boga Trójjedynego¹⁴, który pragnie aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy¹⁵. Ma to wymiar nie tylko jednostkowy, ale także wspólnotowy, jak ujmuje to Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium, kiedy mówi o posłannictwie Kościoła do całego rodzaju ludzkiego, wskazując na zadanie wzrostu i rozwoju Kościoła pośród ludzkości jako wyrazu zbawczej woli Boga: *Lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na świat cały i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który naturę ludzką stworzył na początku jedną i synów swoich, którzy byli rozproszeni, postanowił w końcu w jedno zgromadzić (...)* *To znamię powszechności, które zdobi Lud Boży, jest darem samego Pana,**

¹³ KKK 830.

¹⁴ Por. DM 2.

¹⁵ 1 Tm 2, 4.

dzięki temu darowi Kościół katolicki skutecznie i ustawicznie dąży do zespolenia z powrotem całej ludzkości wraz ze wszystkimi jej dobrami z Chrystusem - Głową w jedności Ducha Jego¹⁶. Istotą tego posłannictwa jest pojednanie ludzi rozdartych grzechem z Bogiem i między sobą. Realizowanie więc powszechnej misji Kościoła przyczynia się do wypełnienia zbawczego zamiaru Boga, który pragnie, aby ludzkość była jednością na wzór jedności Trójcy Świętej¹⁷.

Często jednak¹⁸ współczesna myśl teologiczna, widząca Kościół w perspektywie innych religii, posunęła się bardzo daleko poza nakreślone przez Magisterium Ecclesiae ramy w pojmowaniu roli posłannictwa Kościoła i rozumienia jego powszechności. Teolodzy kierowani bezwzględną zasadą pluralizmu religijnego widzą w innych religiach alternatywne drogi zbawienia, które są na równi uprawnione w istnieniu z Kościołem Chrystusowym, co więcej, twierdzą oni, że są one zamierzonym działaniem Opatrzności Bożej¹⁹: *Pluralizm religijny (...) nie jest tylko obserwowalnym faktem ale również zasadą. Znaczy to, że niechrześcijańskie religie mogą być widziane jako część planu Bożej opatrzności i posiadać szczególną rolę w historii zbawienia. Nie są one jedynie «przygotowaniem dla», «krokami ku» lub «ziarnami» chrześcijaństwa przeznaczonymi do wypełnienia się w nim. Posiadają one raczej swoją własną autonomię i sobie właściwe drogi zbawienia, przynajmniej dla własnych wyznawców*²⁰.

Na rodzące się, powyżej przedstawione sformułowania nie pozostało obojętne Magisterium. W swojej encyklice misyjnej *Redemptoris missio* papież Jan Paweł II nawiązał do powstających w myśli teologicznej jednostronnych ujęć i deprecjonowania znaczenia Kościoła w Bożym planie zbawienia. Wskazywał on na marginalizację i banalizację Kościoła, która

¹⁶ KK 13.

¹⁷ Por. Y. Congar, *Zasady doktrynalne*, [w:] *Misje po Soborze Watykańskim II*, W. Kowalak i in. (red.), Płock 1981, s. 108-110.

¹⁸ Zob. np. P. Phan, *Being Religious Interreligiously*, New York 2004.

¹⁹ Por. Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *Clarifications Required by the Book Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue by Reverend Peter C. Phan*, United States Conference of Catholic Bishops [online], dostęp: 2010-11-21 <www.usccb.org/doctrine/StatementonBeingReligiousInterreligiously.pdf>.

²⁰ P. Phan, *Being Religious Interreligiously*, New York 2004, s. 144.

narodziła się w wyniku przeakcentowanego lęku przed eklezjocentryzmem. Prowadzi to do skupiania się na tajemnicy stworzenia, wspólnej różnym kulturom i wierzeniom, deprecjonując jednak tajemnicę odkupienia, którą głosi Kościół²¹.

Na teologiczne, próby przejawiające znaczenie zbawcze innych religii z pominięciem pośrednictwa Kościoła w dostępie do Chrystusowego zbawienia bardzo precyzyjnie i stanowczo odpowiada deklaracja *Dominus Iesus: Przede wszystkim, należy «stanowczo wierzyć» w to, że «pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół; On to właśnie, podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu, potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę». Tej nauki nie należy przeciwstawiać powszechnej woli zbawczej Boga dlatego «trzeba koniecznie łączyć wzajemnie te dwie prawdy, mianowicie rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi i konieczność Kościoła w porządku zbawienia» . Kościół (...) w planie Bożym ma nieodzowny związek ze zbawieniem każdego człowieka²².*

Z powyższego przedstawienia wynika, że w postmodernistycznej perspektywie nie ma miejsca dla takiej działalności misyjnej Kościoła, jaką rozumie i prezenuje Magisterium Ecclesiae. Bowiem do istoty działalności misyjnej Kościoła należy proklamowanie osoby Jezusa Chrystusa i dzieła zbawienia, jakie w Nim zostało dokonane. Podobnie Kościół, w rozumieniu doktryny katolickiej, posiada szczególną i niezastępowaną rolę w uobecnianiu Chrystusa na ziemi. Co więcej, sama działalność misyjna Kościoła ma prowadzić do jego rozwoju na całym świecie, do którego nowych członków włącza chrzest. W perspektywie postmodernistycznej ani Chrystus ani Kościół nie posiadają roli wyjątkowej w panoramie różnych wierzeń religijnych, mających swoje własne drogi do zbawienia. Tak osoba Jezusa Chrystusa jak

²¹ Por. RMis 17.

²² DI 20.

i istnienie Kościoła sprowadzane są jedynie do poziomu równemu każdemu innemu wierzeniu religijnemu.

2. Drogi realizacji misyjnego zadania Kościoła

Jak wskazano powyżej, współczesne rozumienie realizacji misyjnego posłannictwa Kościoła wyznaczają trzy główne drogi związane z następującymi rzeczywistościami: inkulturacją Ewangelii w procesie budowania Kościoła lokalnego, działaniami na rzecz rozwoju i promocji człowieka, a także dialogu z innymi religiami. Kontekst postmodernistycznych paradygmatów myślenia, naznaczonych pluralizmem i relatywizmem, dotknął także pewnych teologicznych ujęć, które nie pozostały bez reakcji Magisterium Ecclesiae. Dotyczą one rozumienia i nadinterpretacji związanych z rozumieniem rzeczywistości Królestwa Bożego i jego relacji do Kościoła, zagadnienia roli ewangelizacji kultur w perspektywie pluralistycznej i relatywistycznej, a także celu i sposobu prowadzenia dialogu międzyreligijnego.

2.1. Nadużycia dotyczące rozumienia Królestwa Bożego

Rozwój teologii misji w XX wieku charakteryzował się pogłębianiem refleksji nad rzeczywistością Królestwa Bożego jako głównego przesłania, które Jezus Chrystus przyniósł światu i które proklamował swoim nauczaniem²³. Stopniowo prowadziło to do budowania eklezjologii, stawiającej w centrum chrześcijańskiego życia Królestwo Boże, marginalizując tym samym znaczenie Kościoła. W rozwoju tego ujęcia dostrzeżono wielką szansę na budowanie teologii Królestwa, niewykluczającej innych, będących poza widzialnym Kościołem²⁴. Zaczęła się zacierać stopniowo granica między *Missio Dei*, które rozumiane jest jako

²³ Por. Łk 4,18.

²⁴ Por. T. Rausch, *The Vatican's Quarrel with Roger Haight*, Religion Online [online], dostęp: 2010-11-23 <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3246>>.

działanie Boga w świecie, bez konieczności związku z widzialnym Kościołem a misjami jako specjalnymi przedsięwzięciami podejmowanymi w imieniu Kościoła. Takie przedstawienie teologii misji doprowadziło do zsekularyzowania działalności misyjnej Kościoła, spłaszczając ją jedynie do wymiaru horyzontalnego, dotyczącego rzeczywistości ziemskich, pomijając wymiar wertykalny, odnoszący się do religijnego ich znaczenia²⁵: *Twierdzi się, że powszechny Boży plan zbawienia polega na szerzeniu Królestwa, któremu poświęca się więcej uwagi niż Kościołowi. Królestwo staje się zatem «nowym punktem zapalnym» ewangelizacji. Czym więc jest owo «Królestwo», często pozbawione nawet przymiotnika «Boże»? Otóż uważa się, że obejmuje ono wszystkie religie, które są powołane do budowania go we wzajemnym dialogu; jest ono utożsamiane z «nową ludzkością», która ma zjednoczyć wszystkich ludzi we wspólnocie miłości, sprawiedliwości i pokoju; oznacza «dobrobyt ludzkości» i «wyzwolenie człowieka». Istnieje zatem tendencja do pojmowania Królestwa jako pewnej «utopii», jako «rzeczy». W ten sposób rodzi się «królestwo-centryzm», przeciwstawiany «eklezyjocentrycznej» wizji plantatio Ecclesiae, powszechnie odrzucanej jako przestarzała i fałszywa. Niektórzy piszą na przykład, że «najważniejszą misją Kościoła jest budowanie Królestwa, zaś dialog z innymi religiami jest środkiem prowadzącym do tego celu. Kościół nie jest powołany do tego, by budować samego siebie, ale by służyć,(...) a nawet umrzeć, aby świat mógł żyć»²⁶.*

Relacji, jaką wobec rzeczywistości Królestwa Bożego posiada Kościół, poświęcił sporo miejsca Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*²⁷. Wyjaśnia on i uszczegóławia wynikiłe w tym temacie nieporozumienia, wskazując, że podstawową służbą Królestwu Bożemu jest wzywanie wszystkich ludzi do nawrócenia: tak jednostki jak i całe społeczności, co przyczynia się do zapoczątkowania zbawienia eschatologicznego jako nowości życia w Chrystusie. Rzeczywistości transcendentne i duchowe mają

²⁵ Por. L. Fąs, *Tendencje sekularystyczne w misjologii*, [w:] *«Kontrchrześcijaństwo» jako kontekst działalności misyjnej w XXI wieku*, P. Sokołowski (red.), Pieniężno 2009, s. 196-198.

²⁶ J. Tomko, *Głoszenie Chrystusa jako jedynego Zbawiciela wobec wyzwania sekt*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1991 nr 7, s. 11.

²⁷ Zob. RMis 12-20.

zawsze pierwszeństwo, co nie wyklucza w żaden sposób zaangażowania w sprawy ziemskie, poprzez szerzenie ewangelicznych wartości i służbę każdemu człowiekowi, szczególnie najbardziej potrzebującym. Taka służba na rzecz Królestwa Bożego nie wyklucza również w żaden sposób zadania budowania Kościołów lokalnych, wręcz przeciwnie, prowadzenie ich do dojrzałości wiary owocuje daniem przez nie świadectwa zaangażowania w służbę człowiekowi, przekraczając także granice widzialnej przynależności eklezjalnej²⁸.

Do wspomnianych wcześniej nadinterpretacji i przejawów w rozumieniu relacji między rzeczywistością Królestwa Bożego a widzialnym Kościołem nawiązuje także Deklaracja *Dominus Iesus*, która nie negując rozwoju teologii Królestwa Bożego, wyraźnie uwypukla uproszczenia stosowane w jej formułowaniu: *W refleksji nad związkami pomiędzy Królestwem Bożym, Królestwem Chrystusowym i Kościołem należy jednak koniecznie unikać jednostronnego akcentowania wybranych aspektów, jak dzieje się w przypadku tych koncepcji, «które umyślnie kładą nacisk na Królestwo i chętnie określają się jako stawiające Królestwo w swym centrum. Koncepcje te uwypuklają obraz Kościoła, który nie myśli o samym sobie, ale zajmuje się całkowicie daniem świadectwa i służeniem Królestwu. Mówi się, że jest to «Kościół dla drugich», tak jak Chrystus jest człowiekiem dla drugich»*²⁹.

Przedstawione powyżej rozumienie rzeczywistości Królestwa Bożego, w którym dokonuje się nieuprawnionych interpretacji, przynosi w rezultacie spłycenie motywów działalności misyjnej. Są one ograniczane do znaczenia jedynie doczesnego. Efektem takiego *królestwo-centricznego* pojmowania działalności misyjnej jest pojmowanie Kościoła jedynie jako organizacji o społeczności ludzkiej służącej doczesnej pomocy, bez odniesienia do jego nadprzyrodzonego powołania i posłannictwa.

²⁸ Por. RMis 20.

²⁹ DI 19.

2.2. Ewangelizacja kultur w perspektywie pluralizmu i relatywizmu

Jak ukazano wcześniej, współczesna refleksja nad misyjnym posłannictwem Kościoła prowadzi refleksję nad zagadnieniem ewangelizacji kultury, które choć nie jest tożsame z *misją ad gentes*, to jednak jest z nią głęboko powiązane. Jest to jedno ze znamion procesu inkulturacji, którą Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Missio* próbuje zdefiniować w następujący sposób: *inkulturacja oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej*³⁰. Z zagadnieniem ewangelizacji kultury wiąże się nieodłącznie sposób rozumienia kultury przez Magisterium Ecclesiae oraz prawa do jej krytycznej oceny. Stoi to w sprzeczności z relatywizmem kulturowym, który jest głęboko powiązany z postmodernizmem³¹.

Postmodernistyczny relatywizm kulturowy wynika z dominującej pluralistycznej koncepcji społeczno-kulturowej. Podkreśla ona różnorodność światopoglądów w tym obszarze, która domaga się elastycznej i tolerancyjnej postawy w międzykulturowej interakcji. Postmodernistyczne ujęcie skłania się ku mikroanalizie kultury, nie zajmując się makroanalizą. Nie jest więc ważne w takiej postawie szerszy kontekst, gdyż mógłby on być powiązany z dążeniem do ujęć centralnych bądź ponadkulturowych, w których można by odnaleźć jakiś wzór wartości, do których powinna się odnosić partykularna kultura. Postmodernistyczny relatywizm kulturowy ma kilka podstawowych założeń mówiących że: poszczególne społeczności mają różne kodeksy moralne, nie istnieje obiektywny sposób na osądzanie tych kodeksów kulturowych, kodeksy moralne nie mają żadnego specjalnego statusu, nie ma

³⁰ RMis 52.

³¹ Por. A. Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, London 1997, s. 4.

uniwersalnych prawd, to społeczeństwo określa co jest dobre i złe w danej społeczności i każda próba ingerencji z zewnątrz w to określenie jest arogancką ingerencją w kulturę. Zamiast oceniać te postawy i wartości należy je tolerować³².

Podójście charakteryzujące katolickie rozumienie kultury, a tym samym pociągające za sobą właściwą interakcję z kulturą w procesie ewangelizacji, jest daleko odmienne od prezentowanego przez koncepcje postmodernistyczne. W swojej dogłębnej analizie pojęcia kultury, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, przedstawia ludzką kulturę jako zjawisko dynamiczne, podlegające nieustannym zmianom. Nie faworyzując żadnej spośród kultur, podkreśla jednak, że kultura jako tworzona przez człowieka, który skażony jest grzechem pierworodnym, nie jest wolna od błędów i zła, będących owocem grzechu człowieka³³.

Współczesne nauczanie Magisterium Ecclesiae wypowiada się negatywnie w kwestii pojawiającego się relatywizmu kulturowego, który kulturę czyni ostatecznym kryterium osądu. Wskazuje, że to Ewangelia jest tym kryterium oceny wartości w danej kulturze, ona także jest siłą oczyszczającą kulturę z błędów jakie zrodził w niej grzech człowieka: *określona kultura nigdy nie może się stać kryterium oceny, a tym bardziej ostatecznym kryterium prawdy w odniesieniu do Objawienia Bożego. Ewangelia nie przeciwstawia się danej kulturze, to znaczy w spotkaniu z nią nie chce pozbawiać jej właściwych dla niej treści ani narzucać jej obcych, niezgodnych z nią form. Przeciwnie, orędzie głoszone przez chrześcijanina w świecie i w różnorodności kultur stanowi prawdziwą formę wyzwolenia od wszelkiego nieładu wprowadzonego przez grzech, a zarazem powołania do pełni prawdy. To spotkanie niczego kulturom nie odbiera, ale przeciwnie —*

³² Por. F. Wokabi i S. Owindo, *Ethnicity and Globalization*, [w:] *The Dialog of Cultural Traditions: A Global Perspectives*, W. Sweet (red.), Washington 2008, s. 157-167.

³³ Por. KDK 53-59.

*pobudza je do otwarcia się na nowość ewangelicznej prawdy, aby mogły zaczerpnąć z niej inspirację do dalszego rozwoju*³⁴.

Takie spojrzenie na kulturę skłania Kościół do przedstawiania prawdy o konieczności ewangelizacji kultur, głosząc także poszczególnym osobom zanurzonym w konkretną kulturę konieczność zmiany mentalności, zachowań i obyczajów tam, gdzie okazuje się to konieczne. Misjonarze są wzywani aby wnosić w samo jądro każdej kultury nowość życia w Chrystusie a mając świadomość ograniczoności każdej ludzkiej formy kulturowej, powinni też czuwać, aby nie być zwiedzonymi przez wizję czysto horyzontalne w postrzeganiu świata³⁵.

Zaprezentowana powyżej diametralna różnica w pojmowaniu fenomenu ludzkiej kultury, jakie prezentuje doktryna katolicka w stosunku do postmodernistycznego pojmowania kultury, wykazała niemożność pogodzenia ze sobą tych dwóch sposobów jej pojmowania. W postmodernistycznym ujęciu każda partykularna kultura i prezentowane przez nią wartości są w pewnym sensie *zdogmatyzowane*. Nie podlegają one ocenie czy wartościowaniu. Natomiast Kościół głosi konieczność nieustannego odniesienia każdej kultury do Ewangelii, która ma moc jej przemiany, czyniąc ją bardziej ludzką i zgodną z zamysłem Boga.

2.3. Postmodernistyczny dialog a dialog międzyreligijny

Ważnym aspektem współczesnego rozumienia realizacji misji Kościoła jest zagadnienie dialogu, który przejawia się na różnych płaszczyznach życia Kościoła, dotykając również jego posłannictwa misyjnego³⁶. Zbiega się ono z powszechnie stosowanym przez współczesną myśl pojęciem dialogu w ujęciu postmodernistycznym. Ukazanie źródeł i założeń tych dwóch koncepcji, pokaże niemożność scalenia ich w jedną wspólną ideę dialogu.

³⁴ FR 71.

³⁵ Papieška Rada ds. Kultury, *Towards a Pastoral Approach To Culture*, 4, Pontifical Council for Culture [online], dostęp: 2010-11-30 <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultur/documents/rc_pc_pc-cultur_doc_03061999_pastoral_en.html>.

³⁶ Por. RMis 56.

Zostaną również zasygnalizowane próby koneksji owych całkowicie różnych sposobów pojmowania dialogu, które owocują zamazaniem orędzia chrześcijańskiego i zniekształcają właściwie rozumianą i przedstawianą przez Magisterium Ecclesiae postawę dialogu, która powinna cechować działalność misyjną Kościoła.

W Kościele koncepcja dialogu z wyznawcami innych religii jest owocem ostatnich kilkudziesięciu lat rozwoju refleksji teologicznej, która, jak wskazano powyżej, znalazła swoje wyrażenie w oficjalnych dokumentach. Postawa dialogu wypływa z natury Kościoła i znajduje swoje miejsce w jego zbawczym posłannictwie. Jej teologiczne źródła wynikają z prawdy o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, powołanego do pełni życia z Bogiem w wieczności. Jest on również związany z procesem inkulturacji, który jeśli chce zakorzenić wiarę chrześcijańską w danej kulturze, nie może lekceważyć spotykanej religii, gdyż stanowi ona jądro ewangelizowanej kultury³⁷.

Natomiast postmodernistyczna myśl, w ujęciu niektórych jej przedstawicieli, kładzie nacisk na uniwersalność postawy dialogu, którego koncepcja rodzi się z pojmowania prawdy jako kategorii stale zmieniającej się i nie przynależącej w całości do żadnej z opinii, sposobów postrzegania czy systemów wierzeń. Poprzez dialog można się do niej przybliżyć, z zastrzeżeniem, że możliwe jest to tylko w polifonii uzgodnionych stanowisk, a i tak owe zbliżenie się do prawdy ma charakter chwilowy, wynikający z ciągłej zmiany kontekstów, w których prowadzony jest ów dialog³⁸. Jednak wszyscy zaangażowani w tak pojmowany dialog prezentować muszą tzw. *słabe przekonania*³⁹, które nie przypisują sobie żadnego prawa do ogólnej normatywności i niezmienności. Dialog taki podkreśla otwartość w imię różnorodności. Nie ma w nim jednak miejsca dla poglądów i postaw utożsamianych z tzw. *mocnymi przekonaniami*, klasyfikowanymi jako

³⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Christianity and The World Religions*, [w:] *International Theological Commission: Texts and Documents: 1986-2007*, M. Sharkey (red.), San Francisco 2009, s. 153-154.

³⁸ Por. A. Sidorkin, *Beyond Discourse: Education, the Self, and Dialogue*, New York 1999, s. 41.

³⁹ Por. A. Bronk, *Zrozumieć...*, dz. cyt., s. 158.

postawy fundamentalistyczne i przeciwne postawie dialogicznej. Nie powinny one być uzewnętrzniane w publicznie prowadzonym dialogu. Nawet jeśli ktoś jest przekonany o wyłączności swojej prawdy, w publicznie prowadzonym dialogu powinien zachowywać się w taki sposób, który ukaże jego przekonania jako jedną z alternatyw⁴⁰.

Przyjmowanie takiej postawy jako punktu wyjściowego w teologii pluralistycznej, w toczonym dialogu międzyreligijnym prowadzi to redukcjonistycznej i fałszywej wizji wierzeń religijnych, z których w imię pluralizmu i zjednoczenia wyznawców różnych religii chce się stworzyć rzekomą jedność⁴¹. Wywołuje to nieuchronny konflikt z podstawowymi prawdami wiary chrześcijańskiej, w tym negację misyjności Kościoła, co zasygnalizował jeden z dokumentów Kongregacji Nauki Wiary w nocie na temat pewnych aspektów ewangelizacji: *dzisiaj misyjne przepowiadanie Kościoła jest «zagrożone przez teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko de facto, lecz także de iure (czyli jako zasadę)»*. *Od dłuższego czasu mamy do czynienia z sytuacją, w której dla wielu wiernych nie jest jasne, co stanowi istotną rację bytu ewangelizacji. Twierdzi się nawet, że przekonanie o tym, iż otrzymało się w darze pełnię Objawienia Bożego, kryje w sobie postawę nietolerancji i jest zagrożeniem dla pokoju*⁴².

Przedstawione powyżej porównania zagadnień dotyczących: rozumienia rzeczywistości Królestwa Bożego i jego relacji do Kościoła, zagadnienia roli ewangelizacji kultur w perspektywie pluralistycznej i relatywistycznej, a także celu i sposobu prowadzenia dialogu międzyreligijnego wykazały, jak znaczne są różnice i brak zgodności pomiędzy rozumieniem katolickim a postmodernistycznym. Postmodernistyczne ujęcia, które charakteryzują się niezgodą na jakąkolwiek

⁴⁰ Por. W. Lamb, *Living Truth-Truthful Living: Christian Faith and the Scalpel of Suspicion*, Adelaide 2004, s. 154.

⁴¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Christianity...*, dz.cyt, s. 177.

⁴² Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, 10, Congregation for the Doctrine of the Faith [online], dostęp: 2010-12-02 <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_pl.html>.

niepodważalną i obiektywną prawdę, są nie do pogodzenia z katolickim rozumieniem wspomnianych rzeczywistości. Mają one bowiem w ujęciu katolickim odniesienie do Objawienia Bożego, które stanowi dla Kościoła prawdę obiektywną, niezmienną i niepodważalną.

3. Osoba misjonarza w kontekście postmodernistycznym

Nauczanie Magisterium Ecclesiae w dokumentach dotyczących misyjnego posłannictwa Kościoła bardzo mocno podkreśla zadanie, stojące przed misjonarzem chcącym pełnić swoją posługę w konkretnym środowisku społeczno-kulturowym. Polega ono na dogłębnym poznaniu kultury, w której przychodzi mu pełnić zadanie głoszenia Chrystusa i budowanie Kościoła: jej głównych wartości, którymi się kieruje, rozumienie świata, jakie przedstawia, religijne odniesienia występujące w niej, itp. Pozwoli mu to swoje zadanie wypełniać w sposób pełniejszy i bardziej owocny⁴³. Niniejszy punkt dokona charakterystyki środowiska postmodernistycznego w nawiązaniu do tych właśnie elementów w relacji do osoby misjonarza. Pierwszy aspekt będzie dotyczył odniesień do osoby misjonarza jako posłanego w imieniu Kościoła, którego posługa prowadzić winna do włączenia tych, którzy przyjęli dar wiary do widzialnej wspólnoty Kościoła. Natomiast drugi aspekt przedstawi misjonarza, którego życie, praca i świadectwo dotyczą przekazywania prawdy Ewangelii.

3.1. Eklezjalna tożsamość misjonarza

Dekret soborowy o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinus*, charakteryzując specyfikę powołania misyjnego, wpisuje je w zadanie Kościoła, z którego mandatu i posłania jest ono wykonywane: *Specjalnym bowiem powołaniem naznaczeni są ci, którzy obdarzeni odpowiednimi naturalnymi właściwościami, przymiotami serca i umysłu, gotowi są podjąć*

⁴³ Por. DM 26 oraz RMis 53.

*dzieło misyjne, obojętnie czy to będą miejscowi, czy też obcy: kapłani, osoby zakonne i ludzie świeccy. Wysłani przez prawowitą władzę, idą z wiarą i posłuszeństwem do tych, którzy są daleko od Chrystusa, wyznaczeni do dzieła, do którego zostali powołani jako służby Ewangelii*⁴⁴. Zgodnie z tymi słowami osoba zaangażowana w dzieło misyjne nie działa więc w ramach własnych pragnień, realizując swoje prywatne cele i zamierzenia ewangelizacyjne, lecz za jej posługą stoi Kościół, który również jest przez nią reprezentowany wobec świata. Co więcej, działalność misyjna prowadzi także do przyjęcia wiary we wspólnocie, do której włącza chrzest pieczętujący dzieło nawrócenia do wiary w Chrystusa⁴⁵.

Autorzy badający odniesienia religijne w społeczeństwie postmodernistycznym zgodnie podkreślają, że obserwuje się nie tyle odejście od sfery religijnej (choć i ono ma miejsce), co bardziej porzucenie jakichkolwiek form religii zinstytucjonalizowanej⁴⁶, niekiedy definiowane jako zjawisko *odkościelnienia*. W duchu indywidualizmu i pluralizmu pogładowego deprecjonuje się te formy religii, które wyrażają się w ukształtowanych formach, z określonymi jasno niezmiennymi prawdami wiary i moralności. Człowiek uznaje siebie jako ostateczny autorytet oceniający i wybierający w sposób selektywny zarówno wartości moralne, treści wiary jak i konkretne praktyki związane z religią⁴⁷. Paradoksalnie jednak, wspomniany indywidualizm idzie w parze z pragnieniem doświadczania wspólnoty ludzkiej, która dzieli te same przekonania czy wartości, także duchowe. Stąd bierze się zjawisko tzw. grup alternatywnych, w których indywidualizm idzie w parze z doświadczeniem wspólnotowości⁴⁸.

Przedstawiony powyżej kontekst społeczno-kulturowy pojmowania instytucji w religii, konsekwentnie deprecjonujący także wartość

⁴⁴ DM 23.

⁴⁵ RMis 48.

⁴⁶ Spośród wielu różnych definicji ujmujących pojęcie instytucjonalizacji religii, analiza dokonywana jest w oparciu o rozumienia tego zjawiska jako: *kościelnego modelu życia religijnego, obejmującego wartości, normy i wzory zachowań oraz role, jakie mają wypełniać członkowie Kościoła*. J. Mariański, *Religia i Kościół...*, dz. cyt., s. 193.

⁴⁷ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 104-112.

⁴⁸ Por. D. Jaura, *Young People in Postmodern Society*, Bratislava 1997, s. 32-35.

instytucjonalnej obecności Kościoła, w którym jednak istnieje silna potrzeba więzi osobowych realizujących się we wspólnocie, stawia przed misjonarzem wyzwanie. Z jednej strony musi on ukazać Kościół, który reprezentuje i do którego włączenia się ma prowadzić jego posługa, jako żywą wspólnotę. Z drugiej strony nie może on rozmywać niepodważalnych podstaw depozytu wiary, konstytuujących Kościół w jego tożsamości. Połączenie obu wymiarów pozwoli uniknąć próby budowania kolejnej *alternatywnej grupy* skupionej wokół religijnej treści, rozumianej jako subiektywne doświadczenie duchowe, odseparowane od jakiegokolwiek wymiaru instytucjonalnego. Sprostanie owemu zadaniu nie dokonuje się jedynie za pomocą ludzkich wysiłków, ale jak całe dzieło misyjne jest owocem Bożej interwencji i udzielanej łaski⁴⁹. Współcześnie podejmowane działania misyjne w postmodernistycznym społeczeństwie, przenikające taki właśnie wymiar, wykazują swoją dużą owocność⁵⁰.

3.2. Misjonarz w przestrzeni *nowej duchowości*

Współczesna postmodernistyczna kultura cechuje się żywą relacją do sfery duchowej człowieka⁵¹. Pojmowana jest ona jednak, jak wspomniano powyżej, na swój sposób: w oderwaniu od form instytucjonalnych religii, szczególnie wiary Kościoła. Źródłem tego zjawiska jest paradoksalnie reakcja

⁴⁹ Por. S. Grentz, *Ecclesiology*, [w:] *Cambridge Companion to Postmodern Theology*, K. Vanhoozer (red.), Cambridge 2003, s. 260.

⁵⁰ Warto w tym miejscu przywołać doświadczenie metody misyjnej wypracowane przez Drogę Neokatechumenalną, która opiera swoją ewangelizację na treściach katechezy chrzcielnej, głosząc podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej i wprowadzając osobę, która podejmuje decyzję wiary i nawrócenia do konkretnej wspólnoty, w której może ona postępować na drodze wiary i doświadczania rzeczywistości Kościoła. Zob. I. Álvarez, *Carrying Forward the New Evangelization (Part 1) - Interview With Neocatechumenate Initiator*, ZENIT - The World Seen From Rome [online], dostęp: 2010-12-07 <<http://www.zenit.org/article-23084?l=english>>.

⁵¹ Relacja ta pojmowana jako *duchowość* jest jednak czymś różnym od religijności. Duchowość jest doświadczaniem sacrum dokonującym się w subiektywnym, immanentnym, jednostkowym poznaniu, które ma przyczyniać się do wewnętrznego szczęścia w codziennym życiu. Nie podlega ono ani nie nawiązuje do tradycyjnych form religii. Religijność natomiast oznacza relację posłuszeństwa względem osoby Boga, o którym prawda ukazywana jest przez daną tradycję wiary. Pochodzi ona spoza człowieka a przekazywana jest przez władzę religijną, wyznaczającą normy i zasady postępowania, których spełnianie pozwoli mu doświadczyć szczęścia w przyszłym życiu, odbierając mu jednak możliwość afirmacji obecnej egzystencji. Por. P. Heels, *The Spiritual Revolution: from 'religion' to 'spirituality'*, [w:] *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, L. Woodhead (red.), London 2002, s. 358.

na dążenia dechrystianizacyjne i sekularyzacyjne: *Zapowiadana w minionych dziesięcioleciach przez tak licznych intelektualistów «śmierć Boga» zastępuje jałowy kult jednostki. W takim kontekście kulturowym istnieje niebezpieczeństwo duchowej atrofii i pustki serca, które niekiedy przejawiają się w zastępczych formach przynależności religijnej i nieokreślonym spirytualizmie*⁵². Ten sposób odniesień do rzeczywistości nadprzyrodzonej definiowany jest w różny sposób: *nowa duchowość, duchowość ponowoczesna, New Age*⁵³. Jednak w gruncie rzeczy wszystkie te pojęcia opisują to samo zjawisko, będące reakcją i owocem zmian kulturowych ostatniej epoki. Doprowadziła ona do kultu człowieczeństwa, podkreślania jego autonomiczności i wolności od wszelkich tradycji czy autorytetów. Nie bez wpływu na owe przemiany pozostała religia, która nabrała charakteru zinterioryzowanego do tego stopnia, że przedmiotem jej kultu stało się ludzkie ja, nabierając charakteru zsakralizowanego⁵⁴: *Boskość człowieka jest utożsamiana z wewnętrzną Jaźnią (różnie pojmowaną), która jest wrodzoną cechą natury ludzkiej, zapomnianą, zdeformowaną w kulturze nowoczesnej, a więc wymagającą «transformacji świadomości» w celu powrotu do duchowej doskonałości. Może ona lepiej oddawać doświadczenie sacrum w ponowoczesnej kulturze (...). Duchowość jest pojęciem bardziej pojemnym, obejmuje ono poza tradycyjnymi obszarami religii także sztukę i naturę (a raczej kontakt, doświadczenie sztuki i natury) oraz popularne wierzenia w kręgi zboża, istoty pozaziemskie, doświadczenia życia po życiu. (...) Duchowość może obejmować zarówno świecką myśl (np. naukę), jak i troskę o środowisko*⁵⁵.

Taki kontekst kulturowy wymaga od misjonarza ukazywania nowości Ewangelii jako rzeczywistości przekraczającej potrzeby religijne, wyznaczone jedynie przez ludzkie horyzonty pragnień, wyrażane w luźno pojmowanej

⁵² Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 2008 nr 4, s. 35-36.

⁵³ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 211.

⁵⁴ Por. Papieska Rada ds. Kultury, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Kraków 2003, s. 13.

⁵⁵ A. Kubiak, *Niewidzialna religia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T.VII, T. Gadacz i B. Milerski (red.), Warszawa 2003, s. 313-314.

duchowości ponowoczesnej, która bardzo często przybiera postać post-chrześcijańską, gdzie zbawienie w Chrystusie jest zamienione na formę gnozy wywyższającej ludzki umysł⁵⁶. Nowość Ewangelii tkwi w prawdzie o osobie Jezusa Chrystusa i o zbawieniu przez Niego dokonanym: *w Nim dokonuje się pełne i autentyczne wyzwolenie od zła, od grzechu i od śmierci; w Nim Bóg daje «nowe życie», Boskie i wieczne. To właśnie jest ta Dobra Nowina, która przemienia człowieka i historię ludzkości*⁵⁷. Przekaz ten musi być głęboko przeniknięty teologią krzyża, która w sposób najgłębszy wskazuje na przekraczanie przez orędzie chrześcijańskie jedynie ludzkich dążeń religijnych: *Teologia krzyża pozostaje najbardziej radykalnym wyzwaniem dla postmodernistycznej atmosfery New Age, która przecenia piękno natury, harmonijny porządek świata, ludzkiego sensu i mądrości. Natura potrafi być okrutna. Krzyż na którym Jezus był opuszczony przez przyjaciół i odczuwał opuszczenie przez Boga jest głęboko dysharmonijnym dramatem. Na krzyżu ludzkie zdolności, mądrość, oczekiwania i osiągnięcia są raczej zanegowane, niejasne i zanegowane niż zaakceptowane. Krzyża Jezusowego nie da się nigdy zamknąć ujęciach wielkich narracji czy ontologii*⁵⁸. Przekaz orędzia chrześcijańskiego, jak w każdej epoce i kulturze, spotkać się może z odrzuceniem czy banalizacją ze strony odbiorców wartościujących, w jaki sposób przedstawia to postmodernizm. Jednak wierne wypełnianie misyjnego powołania przez misjonarza opierać się musi na przekonaniu wiary wpływającej z faktu, że jest to dzieło samej Trójcy Świętej i ma charakter ponadczasowy: *Świadectwo Ewangelii przetrwało ogłoszenie śmierci Boga, śmierci człowieka, i przetrwa także śmierć historii, rozumu, moralności*

⁵⁶ Bardzo trafną analizę tego fenomenu wyraził, w jednym ze swoich wywiadów-rzek kard. Joseph Ratzinger: *Człowiek chciałby mieć jakąś religię, ezoteryczną czy jakąkolwiek inną. Natomiast nie chce osobowego Boga, który mówi do mnie, który mnie zna, który powiedział coś konkretnego, który stawia mi konkretne wymagania i który osądzi mnie również. Obserwujemy zjawisko oddzielania religii od Boga. Człowiek nie chce się całkowicie wyzbyć tego poczucia, że ma do czynienia z czymś zupełnie innym od wszystkiego, tej specyficznej sfery, jaką jest religia, i pragnie jej różnorodnych form. Ale wszystko to staje się niezobowiązujące, gdy brakuje woli Bożej, gdy brakuje Boga. W tym sensie możemy mówić nie tyle o kryzysie religii – religie wręcz się plenią – ile o kryzysie Boga. P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 62.*

⁵⁷ RMis 44.

⁵⁸ G. Criveller, *The Postmodern Condition and the Enduring Good News of the Gospel*, Institute of Sino-Christian Studies [online], dostęp: 2010-10-04 < <http://bit.ly/hyOnKL> >.

*i rzeczywistości. Wierzący przetrwają także śmierć postmodernizmu, kiedy nadejdzie*⁵⁹.

Przedstawiona powyżej sytuacja dotycząca rozumienia religii w społeczeństwie postmodernistycznym wykazuje, że misjonarz wypełniający swoje posłannictwo w takiej sytuacji musi zachować wierność doktrynie i nie dopuścić do selektywnego, pragmatycznego odbioru tak swojej osoby jak i głoszonej przez siebie Ewangelii. Musi on być przygotowany na marginalizację swojej osoby i przekazu w postmodernistycznym społeczeństwie. Zarówno wymagania Ewangelii jak i proklamowanie zbawienia w Chrystusie jako prawdy przewyższające różne subiektywne drogi duchowości, spotkać się może z odrzuceniem a nawet brakiem zainteresowania ze strony słuchaczy. Mocna wiara w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, jak w każdej epoce realizacji dzieła misyjnego, musi być dla niego podstawowym i niezachwianym fundamentem pracy apostolskiej.

Podsumowanie

W powyższym rozdziale zanalizowano kluczowe elementy posłannictwa misyjnego Kościoła w odniesieniu do tendencji i założeń postmodernistycznych. Jak zostało to wykazane, istnieje głęboka niezgodność katolickiego rozumienia misji wobec idei postmodernistycznych. Na pierwszym miejscu dotyczą one najistotniejszych prawd, na których opiera się działalność misyjna Kościoła, a mianowicie na prawdzie o niezbywalnej, unikatowej roli zbawczej Jezusa Chrystusa, której nie mogą zastępować drogi zbawienia prezentowane przez inne religie. Również rozumienie roli konieczności Kościoła w pośredniczeniu w przekazywaniu zbawienia Kościoła jest zmarginalizowane i zniekształcone. Dalsze niezgodności dotyczą dróg realizacji misyjnego zadania Kościoła. Objawiają się one w horyzontalnym, spłyconym rozumieniu misji, które jedynie w takich ramach

⁵⁹ Tamże.

mają sens realizacji. Takie bowiem wypełnianie dzieła misyjnego nie zagraża innym doświadczeniom religijnym, które w postmodernistycznych ujęciach mają wartość taką samą jak wiara chrześcijańska. Odniesienie do kultury istniejące w katolickiej działalności misyjnej ma nastawienie krytyczne, wartościujące kulturę w świetle Ewangelii, gdy tymczasem w postmodernistycznym rozumieniu kultury nadaje się jej wartość bezwzględną i bezkrytyczną. Zagadnienie dialogu międzyreligijnego jest pojmowane w postmodernistycznym rozumowaniu jako polifonia prawd równorzędnych, jest to nie do pogodzenia z katolickim odniesieniem do prawd Objawionych, które mają charakter niezmienny i niepodważalny. Obecność i praca misjonarza w takim kontekście kulturowym wymaga również od niego, jako posłanego przez Kościół, wielkiej mądrości i roztropności w rozeznawaniu błędnych prądów teologicznych, które jego posługę mogą uczynić bezowocną. Nade wszystko wymaga od niego oparcia się na niezmiennych prawdach Objawienia i wierności doktrynie. Oparcie to będzie mocnym fundamentem, który w zrelatywizowanej mentalności wobec doświadczeń religijnych, pozwoli mu pozostać wiernym świadkiem Chrystusa względem współczesnego świata.

Prowadzenie działalności misyjnej w społeczeństwie postmodernistycznym musi wystrzegać się wszelkiego rodzaju uproszczeń i spłyceń chrześcijańskiego orędzia, które tak dostosowane, mogło by być co prawda przyjęte, ale utraciłoby swoją zbawczą moc, przekazywaną od wieków w oparciu o nauczanie Pisma Świętego i Tradycji Kościoła. Jak więc wykazują powyższe fakty, istnieje całkowita niezgodność w fundamentalnych założeniach działalności misyjnej Kościoła w stosunku do postmodernistycznych prądów myślowych. Wpływa stąd wniosek o niemożności zaakceptowania w postmodernistycznym ujęciu misyjnej działalności Kościoła.

Zakończenie

Niniejsza praca podejmuje zagadnienie realizowania się misyjnej działalności Kościoła w założeniach myśli postmodernistycznej. W tym celu przedstawia zarówno idee i założenia postmodernizmu, jak i najnowsze nauczanie Magisterium Ecclesiae oraz myśli misjologicznej dotyczące działalności misyjnej Kościoła. Dokonano tego w dwóch pierwszych rozdziałach pracy. Następnie w trzecim rozdziale zaprezentowano wzajemną relację myśli postmodernistycznej do kluczowych elementów kościelnych misji katolickich, uwzględniając także krytyczne odpowiedzi ze strony Magisterium Ecclesiae, klaryfikujące istotne kwestie posłannictwa misyjnego Kościoła.

Pierwszy rozdział przedstawia podstawowe kierunki w myśli postmodernistycznej. Filozoficzna myśl postmodernistyczna charakteryzuje się zanegowaniem uniwersalności rozumu, odrzuceniem idei prawdy i obiektywności, uwypukleniem wartości języka w poznaniu (tekstualizm), negacją możliwości odnalezienia jedności, w sposób jaki czynił to modernizm, a także dekonstrukcyjną metodą poznawczą. Obok filozoficznych założeń postmodernizmu pierwszy rozdział pracy charakteryzuje te odniesienia myśli postmodernistycznej, które znajdują wspólny punkt zainteresowania z teologią. Dotyczą one zagadnienia koncepcji osoby ludzkiej, a właściwie jej głębokiego kryzysu, jaki istnieje w postmodernistycznym jej pojmowaniu, sposobu rozumienia etyki a także odniesienia do wartości transcendentnych i religijnych, które wyrażają się w zjawisku desakralizacji.

Rozdział drugi przedstawia rozwój myśli misjologicznej dotyczącej działalności misyjnej Kościoła, jaki dokonał się w czasach współczesnych. Prezentuje dorobek teologiczny przedsoborowych szkół misjologicznych: monasterską, lowańską, francuską i hiszpańską, które stanowiły przygotowanie pod soborową naukę o misjach. Przedstawia również dokumenty Magisterium Ecclesiae, które od czasu Soboru Watykańskiego Drugiego kształtują rozumienie działalności misyjnej Kościoła. Należą do

nich: dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinus*, adhortacja apostolska papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* oraz encyklika papieża Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Scharakteryzowane są również współczesne, główne nurty myśli misjologicznej, które podejmują zagadnienie misji Kościoła w kategoriach dialogu międzyreligijnego, pogłębionego rozumienia zagadnienia inkulturacji Ewangelii, podkreślanu kwestii rozwoju człowieka i wyzwalań go z różnego rodzaju form ucisku i zniewolenia oraz przyznawaniu większej roli teologom kontekstualnym jako owocu pracy nad wkorzeniem Ewangelii w kulturę.

Rozdział trzeci prezentuje współczesne sposoby łączenia misyjnego posłannictwa Kościoła w kategoriach postmodernistycznych. Prezentuje konflikty zgodności z katolicką misjologią, które taka synteza rodzi. Dotyczą one dogmatycznych podstaw misji, które odnoszą się do rozumienia uniwersalnej roli zbawczej Jezusa Chrystusa, jak również do pojmowania powszechności posłannictwa misyjnego Kościoła, które w takich ujęciach zostaje drastycznie zniekształcone i wypaczone. Przedstawia również niektóre koncepcje w misjologii, które dotyczą dróg realizowania się misyjnej działalności Kościoła, takich jak: przeakcentowanej teologii Królestwa Bożego, błędnie rozumianej koncepcji ewangelizacji kultur w perspektywie pluralizmu kulturowego i religijnego oraz fałszywie rozumianego dialogu międzyreligijnego, prowadzonego w założeniach filozofii postmodernistycznych. Zawiera on również charakterystykę osoby misjonarza w kontekście postmodernistycznym a szczególnie jego eklezjalnej tożsamości oraz prowadzenia przez niego działalności misyjnej w przestrzeni *nowej duchowości*.

Po przeanalizowaniu fenomenu postmodernizmu w świetle katolickiego rozumienia działalności misyjnej, uwzględniając także wzajemne oddziaływanie na siebie obu tych rzeczywistości, należy wyciągnąć wniosek, że w postmodernizmie nie ma miejsca dla akceptacji działalności misyjnej Kościoła w całej jej pełni. Każda próba połączenia obu tych idei prowadzi do ujęć redukcjonistycznych w pojmowaniu i prowadzeniu działalności misyjnej,

dotykających najgłębszej istoty jej tożsamości. Pozbawia się w ten sposób misje Kościoła zarówno celowości jak i skuteczności, eliminując ich nadprzyrodzoną wyjątkowość, której świadomość przynaglała kolejne pokolenia misjonarzy do głoszenia zbawienia w Jezusie Chrystusie i zakładania Kościoła, który w owym procesie przekazywania prawdy o zbawieniu w Chrystusie jest nieodłączny.

Przedstawione zagadnienie działalności misyjnej wobec myśli i postaw postmodernistycznych może być nadal poddawane bardziej szczegółowym badaniom na gruncie misjologii. Zarówno wielka różnorodność ujęć, jak i bogactwo treściowe tematyki, pozwalają na bardziej dogłębną analizę poszczególnych aspektów prezentowanych w niniejszej pracy.

Summary

This M.A. thesis entitled: *Postmodernism and Missions. An attempt of synthesis*, examines the relationships existing between postmodernism and the Catholic theology of mission. Postmodernism is a multidimensional phenomenon comprising both the different fields of culture, human thought and everyday life. This thesis focuses on the presentation of postmodern philosophical assumptions, taking into account the reference postmodern theological thinking, in particular: human dignity, ethics and the relationship to transcendent values. These issues are discussed in the first chapter of the thesis.

The second chapter of the thesis presents the development of contemporary theology of mission in the Catholic Church. For this development contributed to the schools of mission thought: Munster, Louvain, Burgos and French school. They had a big influence on the theology of mission that has been developed at the second Vatican Council, especially in the Decree on missionary activity *Ad Gentes*, which became a milestone in the understanding of the Church's mission. After the Second Vatican council theological thought has been further development, what has become apparent, especially in such Church documents as *Evangelii nuntiandi* and *Redemptoris missio* and a rich reflections on the missions of contemporary theologians.

Presentation of the main objectives of postmodern and contemporary understanding of mission in Catholic theology, allowed in the third chapter, to present ways of understanding the Church's mission in terms of postmodern thought. The third chapter also presents the challenges faced by a missionary working in the postmodern context.

As demonstrated by the critical analysis of these attempts to combine these two ways of thinking, postmodern and the Catholic theology of mission, it is not possible to execute a Catholic missions in the postmodern assumptions. Any such combination causes the loss of identity of the Christian message transmitted for centuries by the Church's missionary work.