

# Edward Sienkiewicz

---

## Człowiek ponowoczesny jako podstawowy problem nowej ewangelizacji

---

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 22, 145-163

---

2015

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Edward Sienkiewicz<sup>1</sup>

## CZŁOWIEK PONOWOCZESNY JAKO PODSTAWOWY PROBLEM NOWEJ EWANGELIZACJI

### Wstęp

Czy w związku z dziełem nowej ewangelizacji doświadczamy nowej wiosny Kościoła? Przynajmniej bliskiej tej nowości i poruszeniu, jakie zostały opisane w Dziejach Apostolskich w związku z głoszoną żydom i poganom Dobrą Nowiną? Pytanie to należy uznać za fundamentalne, ponieważ ewangelizacja – jeśli chcemy ją rozumieć w tych kategoriach, które wyznaczył raz na zawsze Jezus, ogłaszając bliskie panowanie Boga – jest o tyle ludzkim działaniem, o ile najpierw i przede wszystkim dziełem Ducha Świętego. Pierwszych uczniów Jezusa natychmiast spotyka ta sama próba weryfikacji ich roszczenia, z jaką spotkał się ich Nauczyciel. Oni również, tak jak ich Mistrz, niemalże na każdym kroku pytani byli o prawo, na podstawie którego to czynią i zmuszani do uwiarygodnienia swoich słów oraz czynów. Uwiarygodnieniu ogłoszonego i obecnego już królestwa Bożego podporządkowane są cuda Jezusa. Podobnie jak znaki towarzyszące głoszeniu Dobrej Nowiny przez apostołów, co trzeba uznać za stały kontekst nawrócenia i przyjęcia chrztu na podstawie wiary w zmartwychwstałego Jezusa.

Wiara w Jezusa Chrystusa jest zawsze wydarzeniem personalnym. Nie oznacza to tym samym, że wyizolowanym ze środowiska, otoczenia, przede wszystkim wiary i postaw innych osób znajdujących się w relacji do przyjmującego chrzest, należących do społeczności lub jego domu (Lidia i strażnik więzienia zostali ochrzczeni z całym domem – Dz 16,15. 33). Świadczy o tym nowotestamentowy zapis działania Jezusa, a później Jego uczniów. Poza tym ochrzczeni natychmiast tworzą nowy charakter relacji między sobą – wspólnotę wiary charakteryzującą się wyraźną nowością w ich postępowaniu i sposobie życia. Prostą konsekwencją tego jest zmieniający się szybko obraz świata i stanowiony w nim porządek, który po przyjęciu Ewangelii już nie był taki sam. Czy nowa ewangelizacja, której i dziś towarzyszą znaki oraz cuda, podobnie jak właściwe jest jej powoływanie się na działającego w Kościele Ducha Świętego jako nie tylko uwiarygadniającego roszczenie ewangelizatorów, ale wprost głównego Autora ewangelizacji, oznacza w każdym miejscu pojawienie się nowych relacji między otwierającymi się na Jego działanie? Właściwych rzeczywistości wspólnoty wychodzącej z jerozolimskiego Wieczernika?

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz, prof. US, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, adres do korespondencji: 75-656 Koszalin, ul. Norwida 6, e-mail: esienkiewicz@op.pl.

Czy oznacza, tak jak w pierwszych dziesięcioleciach istnienia założonej przez Jezusa wspólnoty przyjmującej nowych członków, zmianę ich obrazu świata? Przynajmniej obrazu najbardziej rozpowszechnionego w XXI wieku i stanowionego w tym świecie porządku? Jeśli nawet nie można mówić o jakimś globalnym, wyraźnym procesie, to czy można wskazać choćby takie miejsca – niczym oazy na spękanej wskutek nieprawości ziemi, na której ludzie żyją tak, jakby Boga nie było? Takie choćby miejsca jak te, które można było wskazać w świecie starożytnym, opisywanym w *Dziejach Apostolskich* w związku z działalnością Pawła z Tarsu, kiedy zakładał nowe wspólnoty wiary, głosząc zmartwychwstałego Jezusa spotkanego na drodze do Damaszku? Nie uzurpujemy sobie prawa kontestowania choćby tylko niektórych zjawisk związanych z nową ewangelizacją, ale na pewno mamy obowiązek badania duchów. Odpowiedź negatywna na powyższe pytania jeszcze nie dyskredytuje nowej ewangelizacji, podobnie jak pozytywna nie przesądza o jej sukcesie. Na pewno jednak bez tej odpowiedzi bardzo trudno będzie o ocenę tego zjawiska, zwłaszcza że taka ocena powinna być odnośzona do kryterium, które dla jakiegokolwiek ewangelizacji raz na zawsze określił Jezus, ogłaszając bliskie królestwo Boże.

### **1. Nowość królowania Boga w misji i dziele Jezusa jako kryterium nowej ewangelizacji**

Zanim odpowiemy na pytanie: w jakim sensie ponowoczesny człowiek jest podstawowym problemem nowej ewangelizacji i co się wiąże z misyjnym zadaniem chrześcijan w ponowoczesnym świecie, spróbujmy zastanowić się nad tym, jakie wyzwania pojawiają się w ramach głoszenia Dobrej Nowiny w ogóle. Czyli jaki jest podstawowy kontekst i związane z nim postawy w odpowiedzi na publiczne wystąpienie Jezusa? Innymi słowy: w jakich warunkach i w związku z jakimi problemami krystalizuje się pojęcie oraz doświadczenie nowości Jego przepowiadania?

W Pierwszym Przymierzu znany jest i dla narodu wybranego bardzo istotny problem panowania – królowania Boga. Tyle że temu królowaniu Boga staje na przeszkodzie wszędobylski grzech człowieka, co w końcu prowadzi do przysłonięcia panowania Boga w świecie przez sposób królowania człowieka (króla) w Izraelu, nawet jeśli powołującego się na Boga jako podstawę tego królowania<sup>2</sup>. Dlatego też w narodzie wybranym i w osobie powołującego się na swój wybór przez Boga króla panowanie Boga stawało się bardziej ideą niż rzeczywistością, ideą oznaczającą daleką, eschatologiczną przyszłość, a nie stan obecny<sup>3</sup>. Natomiast sami królowie – szczególnie po Dawidzie, który otrzymuje

<sup>2</sup> W. Pikor, *Królowanie Jahwe w świetle Iz 33*, w: *Królestwo Boże. Dar i nadzieja*, red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 35-40; K.W. Whitelam, *King and Kingship, The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, New York 1993, s. 40-48.

<sup>3</sup> R.P. Knierim, *The Task of Old Testament. Method and Cases*, Grand Rapids Cambridge 1995, s. 445; E.S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001, s. 197; R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf II*, Neukirchen 2001, s. 148-149, 241-243; J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, Roma 1995, s. 563; H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart 1991, s. 19-40.

proroctwo dotyczące spełnienia wszystkich związanych z panowaniem Boga na ziemi obietnic w swoim potomku – przynoszą coraz większe rozczarowanie<sup>4</sup>.

Jezus w tej perspektywie – choć nie tylko – wprowadza wyraźną „nowość”, ogłaszając „bliskie królestwo Boże” (Mk 1,15), które już jest obecne na ziemi – „pośród was” (Łk 17,21). Inna narzucająca się cecha ogłoszonego przez Jezusa królowania Boga to wyraźna korekta dotychczasowego rozumienia tegoż w Izraelu. Zaproszeni są do niego wszyscy (uniwersalizm). Chodzi jednak o uniwersalizm w sensie najszerszym. Nie tylko o granice etniczne zakreślane w dziejach Izraela na podstawie zawartego z Bogiem Przymierza. Chodzi o granicę w najgłębszym sensie powszechną, dotyczącą każdego człowieka. Taką granicę, dotąd bardzo trudną do przekroczenia – o ile w ogóle możliwą w oparciu o ludzkie możliwości – oddzielającą człowieka od Boga lub przynajmniej kładącą się cieniem na relacjach z Nim, stanowi grzech. Podstawowe roszczenie Jezusa to pokonanie tej granicy: „Syn może odpuszczać grzechy” (Mk 2,10). Stąd nawet grzesznicy powołani są do królestwa Bożego. Prowadzi to Jezusa do konfliktu. Jego konkretyzacją jest zatarg między innymi z faryzeuszami, w opinii Jezusa najbardziej zakłamującymi istotę religijnej tradycji Izraela i jego kultury<sup>5</sup>. O co ten konflikt, który kończy się dla Jezusa śmiercią?

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, nie wolno pominąć relacji św. Jana z „oczyszczenia” jerozolimskiej Świątyni (J 2,13-22). Jezus nie odrzuca jej na podstawie swojego mesjańskiego roszczenia. Nawet nie twierdzi, że jej funkcja już całkowicie się wyczerpała, podobnie jak rozumienie królestwa przez Izrael Jego czasów. Przeczyłoby temu dokonane przez Niego jej oczyszczenie – pożerająca gorliwość o dom, który teraz ma być miejscem modlitwy wszystkich narodów (Mk 11,17nn; Iz 56,7; Jr 7,11). Jezus nie zamyka zupełnie znaczenia świątyni, tak jakby jej funkcja już zupełnie się wyczerpała. Podobnie jak nie odrzuca Starego Przymierza, traktując jedno i drugie jako najważniejszą podstawę zrozumienia nowości głoszonej przez siebie Ewangelii. W tym sensie uniwersalizm, zarówno jeśli chodzi o świątynię, jak i Pierwsze Przymierze, oznacza definitywne wyjście poza granice, które dotychczasowe rozumienie jednego i drugiego zdawało się wyznaczać<sup>6</sup>, nie tylko w sensie etnicznym i kulturowym. Chodzi również o wspomnianą granicę grzechu, wobec której obie instytucje – bez wypełnienia w Jezusie Chrystusie – pozostają w gruncie rzeczy bezradne.

Jak pokazuje historia, odwieczny spór Kościoła z synagogą dryfował niejednokrotnie na groźne, skaliste mielizny z powodu niewłaściwego rozumienia świątyni, jej znaczenia w Izraelu. Jezus przez swoją postawę w czasie pobytu w Jerozolimie pokazuje, w jaki sposób ominąć skrajności prowadzące szybko do rozejścia się synagogi i wspólnoty wychodzącej z Wieczernika. Nie wolno definitywnie zamykać i tym samym deprecjonować znaczenia Pierwszego Przymierza i Świątyni Jerozolimskiej, podobnie jak nie

<sup>4</sup> J. Finkenzeller, *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat XI, red. W. Beinert, Kraków 1995, s. 32-33.

<sup>5</sup> D. Oko, *Suwerenność chrześcijaństwa. Teolog wobec filozofii ponowoczesności*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Góźdz, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012, s. 132.

<sup>6</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 13-27; S.S. Montefiore, *Jerozolima. Biografia*, Warszawa 2011, s. 105; G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998, s. 198-199; M.S. Wróbel, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana*, s. 155-163.

wolno zatrzymywać się tylko na tych instytucjach, ograniczając się jedynie do właściwego im doświadczenia oraz zakreślonych przez to doświadczenie granic. Jezus bowiem przez uobecnienie Bożego *szekinah* we wcieleniu przekracza owe dotychczasowe granice przede wszystkim w swoim misterium paschalnym, którego nie sposób ograniczyć do dotychczasowego rozumienia sposobu obecności Boga pośród swego ludu<sup>7</sup>, ale i bez sposobu tej obecności – dla współczesnych Jezusowi wręcz szokującego – trudno sobie wyobrazić.

## 2. Nowość Ewangelii w spotkaniu z antycznym, pogańskim światem

Jak wyglądało to przekraczanie granic w rzeczywistości, w praktyce, czyli w spotkaniu z najbardziej reprezentatywnymi ujęciami – obrazami świata i człowieka? Tymi pozażydowskimi (pozajudaistycznymi), oznaczającymi nie tylko jakieś pozwalające wyodrębnić się i opisać nurty, zjawiska? Chodzi o pewien system, reprezentatywny sposób patrzenia na świat i rozumienia go, sposób zagospodarowania tegoż na miarę możliwości starożytnych ludów, czyli o kulturę antyczną. W tym spotkaniu i przekraczaniu granic z Dobrą Nowiną, biorąc pod uwagę właśnie reprezentatywność i charakter tradycji już dość usystematyzowanej, możemy mówić tylko o świecie starogreckim. Ten świat posiadał swoje niekwestionowane osiągnięcia, ale i braki. Przede wszystkim charakteryzował się jaskrawym kontrastem wobec wartości obecnych w przepowiadaniu świadków wydarzenia Jezusa. Nie wolno jednak nie dostrzegać wyjątkowości powstałej w tym kręgu kultury z wyraźnymi, obecnymi w niej elementami uniwersalistycznymi. Przede wszystkim – noszącego takie cechy, wspólnego wielu ludom i ułatwiającego przez to głoszenie Ewangelii – języka greckiego<sup>8</sup>.

Czy świat helleńskiej myśli był mniej groźny i zobowiązujący niż nurt ponowoczesny? I tak, i nie. Odpowiedź nie jest prosta, ponieważ problem wydaje się być dość złożony<sup>9</sup>. Może więc spróbujemy odłożyć ją nieco, aby najpierw przybliżyć kilka ułatwiających ją kwestii. Mimo wspomnianego jaskrawego kontrastu starogreckiej myśli z chrześcijańską, reprezentowaną przez pierwszych nauczycieli i świadków wiary powołujących się na tradycję biblijną, znajdujemy w niej wartości umożliwiające przełom na miarę nie tylko dziejowego, historycznego, ale wręcz fundamentalnego, jedyne w swoim rodzaju i nigdzie indziej niewystępującego oraz niepowtarzalnego. Zainteresowanie starogreckich myślicieli światem i człowiekiem, zadawane w ramach tego zainteresowania pytania doprowadziły do powstania nowego sposobu myślenia o rzeczywistości, procesu przechodzenia

<sup>7</sup> C. Schönborn, *Weihnacht – Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*, Einsiedeln 1992, s. 43-64; Tenże – przy współpracy M. Konrada i H.Ph. Webera, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 113-114; J. Ratzinger, *Tajemnica Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005, s. 14; J. Jeremias, *Die Reue Gottes*, Neukirchen – Vluyn 1997; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, III, Zürich 1997, s. 53; A.A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 11-13.

<sup>8</sup> C.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 278-279.

<sup>9</sup> H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia*, t. 3, tłum. P. Rak, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 315.

od mitu do wiedzy i powstania filozofii<sup>10</sup>. Dzięki temu pojawił się trwały nośnik wartości i rozstrzygnięć obowiązujących wszędzie tam, gdzie chciano nawiązywać do relacji, jakie zachodzą między *logosem* i *etosem*. Przełom ten zadecydował o powstaniu warunków sprzyjających odkryciom, wynalazkom i rozwojowi, warunków do uwolnienia mocy duchowych, które później wpływały na postęp nauki oraz techniki, prowadzone badania i wykorzystywanie ich wyników<sup>11</sup>. Powstający ośrodek nowego świata i lepszego życia<sup>12</sup> wchłaniał powoli i dominował wszelkie lokalne procesy, stanowiąc podstawę kultury, którą dziś nazywamy klasyczną, uznawaną za źródło cywilizacji<sup>13</sup>. Innym – nakładającym się na powyższy – przełomem było coraz większe zainteresowanie człowiekiem, co dało początek ścisłej orientacji antropologicznej<sup>14</sup>. Z czasem doszło do pewnej identyfikacji poznającego człowieka z poznawaną przez niego rzeczywistością i w efekcie tego do poszukiwania wspólnych dla człowieka i świata elementów<sup>15</sup>. Starogrecka tradycja przez wyraźny imperatyw Sokratesa: poznaj samego siebie – jako swoiste arché zasad antropologii i etyki, czyli *primum anthropologicum* i *primum ethicum* – jest zarazem drogą nie tylko rzetelnego poszukiwania prawdy<sup>16</sup>, ale ukazania jej jako zobowiązującej instancji, czego przykładem jest pierwsza w dziejach teoria naukowa Platona<sup>17</sup>.

W bardzo wielkim skrócie można powiedzieć, że wiele rozwiązań tej tradycji, uchodzących za sztandarowe, znalazło swoją konkretyzację w chrześcijańskiej teologii. Nie dokonano się to bez problemów, a nawet sporów. Niemniej początkowy dystans w spotkaniu z tradycją helleńską, właściwy pierwszym pisarzom chrześcijańskim, zastępowało złożone przenikanie się z nią zakorzenionej w Biblii wiary chrześcijańskiej (ewangelizacji), co z czasem doprowadziło do nadania doktrynie chrześcijańskiej postaci naukowego systemu teologicznego. Dzieło to zostało zapoczątkowane przez Orygenesę oraz Klemensa reprezentujących Szkołę Aleksandryjską. Kontynuatorami zaś tego procesu byli: Euzebiusz w Palestynie, Atanazy w Aleksandrii i Ojcowie Kapadocy: św. Bazyl, św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Grzegorz z Nyssy.

<sup>10</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1997, s. 72.

<sup>11</sup> F. König, *Duchowe podstawy Europy*, tłum. J. Garewicz, w: *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 10-19.

<sup>12</sup> C.S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 29.

<sup>13</sup> C. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 1961, s. 26.

<sup>14</sup> M.A. Krąpiec, *Dziela*, t. IX, *Ja – człowiek*, Lublin 1991.

<sup>15</sup> B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 33.

<sup>16</sup> J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 30-33; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 128; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, s. 49; A. Wierzbicki, *Sokrates: narodziny Europy*, „Ethos” (1993), nr 21/22, s. 206.

<sup>17</sup> S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 26-29; J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 30-33; A. Wierzbicki, *Sokrates: narodziny Europy*, „Ethos” (1993), nr 21/22, s. 206; D. Dembińska-Siury, *Platon o wychowaniu*, Warszawa 1994, s. 19; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1991; tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 387-391; J. Gajda, *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 24; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, t. 3, Warszawa 1988, s. 166 i nn; L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato: With a Revised Text and English Notes*, Oxford 1967; D. Dembińska-Siury, *Platon o wychowaniu*, Warszawa 1994, s. 19; E. Sienkiewicz, *Nie lękaj się Europy*, Szczecin 2010, s. 11-23.



### 3. Dzieło ojców Kościoła jako przechodzenie od sporu do „zgody” przez trudny, ale konstruktywny dialog

Zgoda nie oznacza jednak bezkrytycznego przyjęcia sposobu myślenia i postępowania drugiej strony – konkurenta w sporze. Podobnie jak jej podstawą nie jest całkowita rezygnacja tej drugiej strony z dotychczasowego stanowiska i przyjęcia kontrpropozycji. Na pewno jednak każda zgoda potrzebuje porozumienia. Owocem tego porozumienia, do którego prowadzą dość długie i skomplikowane dyskusje na wielu poziomach, są rozwiązania raczej niemożliwe ani bez judaistycznej wizji świata i człowieka, ani bez tej właściwej starogreckiej. Możemy te owoce określić jako trwałe i do dziś obowiązujący kształt chrześcijańskiej refleksji wiary. W drodze do tego systemu trudno przecenić wkład zarówno św. Augustyna z Hippony, jak i Tomasza z Akwinu.

Przy czym mówiąc o zgodzie i porozumieniu, prowadzącym do powstania nowej kultury, do dziś zachowującej swoje najważniejsze elementy i podstawy, decydujące o obrazie naszego świata oraz panujących w nim reguł, nie wolno pomijać milczeniem innego wymiaru sporu i dość często braku zgody. O wadze tego problemu może świadczyć niedoceniany często epizod cesarza Konstantyna pozostawiającego wiele przestrzeni myśli oraz sposobom życia pogan w swoim cesarstwie, ale bezlitośnie prześladowającego schizmatyków<sup>18</sup>. Mamy tu na myśli bardzo szybko pojawiające się różnice zdań i postępowania w Kościele pierwszych wieków, na co trzeba szybko reagować<sup>19</sup>. To nie tylko znaczący wymiar tradycji ojców Kościoła, ich piśmiennictwa. To także ważny kontekst nowej ewangelizacji, o czym pisze Dariusz Oko w swojej ocenie tak zwanej teologii hałdowej, nie tylko za mało przemyślanej, usystematyzowanej, uzasadnionej, ale również szkodliwej<sup>20</sup>, i George Weigl w swojej książce pod tytułem *Katolicyzm ewangeliczny*<sup>21</sup>.

Nie umniejszam naturalnie kontekstu zainteresowania chrześcijańskiej teologii myślą bardzo wczesnych pisarzy chrześcijańskich zmuszonych do obrony wiary przed pocho-

<sup>18</sup> P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. P. Domański, Kęty 2008, s. 22-23; 48-49; Euzebiusz, *Żywot Konstantyna*, tłum. t. Wnętrzak, Kraków 2007, II, 56. 60.

<sup>19</sup> Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 47,6; 3,3; 13,1; 14,1; 57,2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wyd. II, „Biblioteka Ojców Kościoła”, nr 10, Kraków 1998, s. 52. 56. 57. 73. 77; Ignacy Antiocheński, *List do Smyrneńczyków*, 8,2, tłum. A. Świderkówna, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, *Ojcowie Apostolscy*, ATK, Warszawa, 1990; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy), 3,3,2, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 167-168; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, opr. A. Lisiecki, Kraków 1993, s. 300; *Orygenes, Przeciw Celsusowi*, III, 29, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1986; Tenże, *Homilie o Księdze Jozuego*, 7,6, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1986; *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1969, z. 2, s. 42-43; Tenże, *Przeciw Celsusowi*, VI,48; Tertulian, *O chrzcie*, 8,4 i 15, w: Tenże, *Wybór pism*, t. 1, tłum. W. Myszor, E. Stanuła, W. Kania, Warszawa 1970; Tenże, *O uczciwości*, XXI,16, w: tamże; Tenże, *O widowiskach*, XXV,5, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975; Tenże, *O chrzcie*, 1, 6, 15; Tenże, *Preskrypcja przeciw heretykom*, XXI,4, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 224-225; tamże, XXXII, s. 225; Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, 6, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 278; tenże, *Listy*, 69, 71, tłum. W. Szoldrski, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 1, opr. E. Stanuła, ATK, Warszawa 1969; Tenże, *O jedności Kościoła katolickiego*, 17; M. Kehl, *Ekklesiologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd 3, Hrsg. W. Kasper, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, s. 569-570; H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia*, s. 76. 312. 322-326.

<sup>20</sup> D. Oko, *Suwerenność chrześcijaństwa. Teolog wobec filozofii ponowoczesności*, s. 124-127.

<sup>21</sup> G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014, s. 63-66.

dzącymi z różnych stron atakami pogańskich autorów, co stanowi także obowiązujący kontekst wspomnianego powyżej uniwersalizmu i przekraczania zakreślonych granic. To zainteresowanie, w perspektywie uniwersalizmu chrześcijańskiej myśli, można wytłumaczyć tylko w jeden sposób, przy czym nie można nie dostrzegać dość wątpliwej wartości teologicznej wielu powstających w tym czasie tekstów. Niemniej część z nich, nawet jeśli mniejsza, stanowiąca jakieś trzydzieści, może jeszcze mniej procent całości, to prawdziwe perły myśli teologicznej i filozoficznej. Zdaje się to wynikać z zainteresowania oraz zaangażowania ojców Kościoła, zwłaszcza apologetów, w najbardziej nurtujące, im współczesne problemy, co zadecydowało o aktualności ich myśli także w naszych czasach, kiedy borykamy się już z zupełnie innymi trudnościami i musimy bronić wiary, zdobywać się na (nową) apologię w spotkaniu z atakami charakterystycznymi dla nieco innego obrazu świata i rozumienia w nim miejsca człowieka. Wszystko to pozwala lepiej zrozumieć oraz docenić znaczenie kontekstu w ewangelizacji i znaczenie apologii, także dziś – kiedy nazywamy ją „nową apologią” – w służbie nowej ewangelizacji.

Czy współczesnych ewangelizatorów, w spotkaniu z ponowoczesną rzeczywistością, czeka równie wielkie wyzwanie jak pierwszych pisarzy chrześcijańskich w ich spotkaniu z ówczesną kulturą helleńską? Odpowiedź jest bardzo ważna, ponieważ odnosi nas wprost do kwestii znaczenia nowej ewangelizacji! W teologii chodzi przede wszystkim o człowieka. Najbardziej lotne jej ujęcia nic przecież nie dodają i nie ujmują Bogu. Chodzi także o właściwe rozumienie uniwersalizmu, czyli bez pomijania Jezusa w Jego kontekście i ojców Kościoła w im właściwym kontekście. Innymi słowy rzekomy uniwersalizm, traktowany dziś jako usprawiedliwienie braku podjęcia wyzwań ponowoczesności – bardzo groźnych, z charakterystyczną dla tej wizji dekadencją kultury – jest sprzeczny z rozumieniem uniwersalizmu przez pierwszych pisarzy chrześcijańskich i przez Jezusa, wchodzących w spór z konkretnymi problemami ich czasów.

#### 4. Kto to jest człowiek ponowoczesny?

Czy zasadne jest takie stawianie problemu? Mimo że znany jest on i omawiany wnikliwie od kilkudziesięciu lat, wciąż nie przebija się jakoś do powszechnej świadomości. Przynajmniej nie słychać jakiegoś wyjątkowego bicia na alarm. Nadal mówi się o nurtach zaledwie, kierunkach, uznawanych za ekstremalne zjawiskach. W 2012 roku w Pelplinie, podczas dorocznego zjazdu Towarzystwa Teologów Dogmatyków, jednoznacznie przebijały się stwierdzenia, że w postmodernizmie chodzi o bardzo szeroki fenomen kulturowy, nieograniczający się do jednej czy kilku dziedzin życia, ale obejmujący wszystkie istotne wymiary ludzkiej egzystencji<sup>22</sup>. W takiej jednak sytuacji trudno poprzestać na ukazaniu jakiejś jednej cechy, nawet jeśli bardzo charakterystycznej w ponowoczesności, jak na przykład rezygnacja z problemu prawdy. Ograniczenie zagadnienia do sporów epistemologicznych byłoby po prostu nierzetelne i niebezpieczne.

Rzetelna tymczasem ocena postmodernizmu pokazuje obraz dość ambiwalentny. Z jednej strony trudno nie dostrzec wielkich osiągnięć, z których człowiek ma prawo być dumny. Z drugiej jednak nie sposób zaprzeczać głębokim kryzysom w wielu obsza-

<sup>22</sup> *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012.



rach i wymiarach ludzkiego życia. To swoista nieumiejętność zaradzenia wielu bolączkom, dramatom, krzywdom; ogromnej i rażącej niesprawiedliwości, tudzież bezradność wobec najbardziej egzystencjalnych problemów człowieka. Dosłownie na naszych oczach dochodzi do zamazywania się granicy między dobrem i złem i dość wyraźnego oraz groźnego wypierania z przestrzeni publicznej kwestii etycznych. Przyczyną tego – choć nie dla wszystkich oczywista – jest wcześniejsze wyparcie z tej przestrzeni religii lub bardzo częste konsekwentnie podejmowane próby w tym celu<sup>23</sup>.

Kim jest człowiek postmodernistyczny? Jakie są jego zapatrywania, oceny zasad i norm fundamentalnych, przez całe pokolenia uznawanych za zobowiązujące i nienaruszalne? Jaki ma obraz świata i jak rozumie w tym świecie swoje miejsce oraz swoje zadanie – powołanie? Jakimi kieruje się wartościami, wyznacznikami? Jakie ma marzenia oraz dążenia; jaką wizję przyszłości i jak rozumie cel swojego istnienia? Wreszcie, jaki widzi w nim sens? Człowieka ponowoczesnego, podobnie jak rozumiane w tym nurcie oraz opisywane społeczeństwo<sup>24</sup>, trzeba postrzegać jako skutek, efekt złożonych i następujących po sobie od dłuższego czasu procesów. Jedną z cech nowoczesnych społeczeństw jest migracja, spotykanie się i mieszanie kultur, tradycji, obyczajów, a także religii, przez długi czas od siebie odległych, separowanych. Obecnie coraz częściej żyją obok siebie ludzie o różnych systemach wartości, różnych tradycjach, różnie ukształtowanej mentalności, inaczej wierzących. Nie może to pozostać bez wpływu jednych na drugich, na zadawane coraz częściej pytania o wartość własnej tradycji i przekonań, ich prawdziwość oraz o tradycję i przekonania drugich, z którymi wchodzi się w relacje. Konsekwencją rozrywanych więzi międzyludzkich jest wyraźny kryzys społeczny, instytucjonalny i wreszcie – będący owocem postmodernistycznej deformacji więzi międzypersonalnych – kryzys rodziny<sup>25</sup>.

Zygmunt Bauman, wypowiadając się na temat postmodernizmu, powie: „Kształt świata, w jakim się żyje, a postmodernizm to jeden ze sposobów życia w nim”<sup>26</sup>. Określenie zatem nic, a w najlepszym wypadku niewiele mówiące, nic niewyjaśniające i nazbyt ogólne (niejednoznaczne, kłopotliwe)<sup>27</sup>. Niemniej o nazwie tego kierunku (postmodernizm) przesądza odniesienie do modernizmu rozumianego jako wiara w nieograniczone wprost możliwości ludzkiego rozumu, co miało przynieść konkretne rozwiązania techniczno-społeczne. Odniesienie to – przez wielkie rozczarowanie i weryfikację licznych, nazbyt optymistycznych postulatów modernizmu – zdaje się również przesądzać o znamionach dekadencji i destrukcji, swoistej rezygnacji oraz zwątpieniu, o czym już rzadziej mówią przedstawiciele tego nurtu. Poza tym w swoich opiniach są oni dość rozbieżni. Jedni chcieliby ponowoczesność rozumieć jako zupełnie nowe otwarcie, niewiele

<sup>23</sup> J.H.H. Weiler, *Un'Europa Cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano 2003.

<sup>24</sup> I. Bokwa, *Teologia wobec ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 229-253.

<sup>25</sup> C. Duqoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 16-17; J. Majka, *Przemiany społeczne a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, Warszawa 1970, s. 163-173; J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Studium pastoralne, Lublin 2001, 13.

<sup>26</sup> *To, co najważniejsze nie zostało jeszcze powiedziane*, Rozmowa z Z. Baumanem, „Przegląd Powszechny” (1999), nr 1, s. 33-34.

<sup>27</sup> M. Kowalczyk, *Nowa ewangelizacja dla przekazu chrześcijańskiej wiary w dobie postmodernizmu*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, s. 71.

mające wspólnego z nowoczesnością, którą chce się w ten sposób zamknąć definitywnie i pokazać, że należy ona już do historii<sup>28</sup>. Inni natomiast chcą ponowoczesność widzieć jako etap nowoczesności, nawet nie schyłkowy, ale jako wypełnienie i zrealizowanie w pełni tego, co postulowała nowoczesność czy też modernizm<sup>29</sup>.

Chodzi zatem o termin dość niejednoznaczny, pozwalający mówić o odejściu od jakichkolwiek stałych i niezmiennych zasad oraz fundamentów<sup>30</sup>. Ale tylko w deklaracjach, ponieważ postmoderniści są już bardzo pewni tego, że nie istnieje żadna prawda obiektywna, uznając ją tylko za wytwór naszego umysłu. Stąd należy raczej mówić o opiniach na temat rzeczywistości, która w różny sposób może być interpretowana, postrzegana i opisywana. Zwolennicy tego kierunku nie mówią o rzeczywistości jako takiej, ale tylko o tekstach na jej temat (narracjach), różnych interpretacjach<sup>31</sup>, które w tym samym sensie są prawdziwe i fałszywe zarazem. Przekonanie o możliwości dotarcia do obiektywnej prawdy, a zwłaszcza wszelkie próby nakłaniania innych do przyjęcia jej i respektowania – uznania jej zobowiązującego charakteru, uważają za bardzo niebezpieczne, wręcz zdradzające zapędy totalitarne<sup>32</sup>. Stąd podstawową wartością dla postmodernistów jest wolność. A właściwie dowolność, prowadząca się do tego, że każdy sam określa, co jest dobre lub złe – nieobiektywnie i nie dla wszystkich, ponieważ już same takie tendencje sprzeczne są z postmodernistycznym rozumieniem wolności (samowoli)<sup>33</sup>. Lansowany przez postmodernizm skrajny indywidualizm zamyka świat do dążeń i pragnień poszczególnego człowieka. Napiętnowanie obiektywizmu w każdej postaci i bezpardonowa krucjata przeciwko temu czyni z ruchu postmodernistycznego kierunek wyjątkowo sprzyjający i wzywający do subiektywizmu, gloryfikujący prywatność życia i to we wszystkich sprawach oraz wymiarach. Z czasem taki człowiek nie jest zdolny do nawiązania relacji z innymi, do tworzenia trwałych związków, struktur społecznych, do odpowiedzialności i obowiązkowości – poczucia zobowiązań wobec społeczeństwa, w którym żyje, wspólnoty<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Więcej na ten temat między innymi: S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 9-14; H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 18-50; Z. Sarelo, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998; Tenże, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sarelo, Poznań 1995, s. 9-27; H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.

<sup>29</sup> Przyjęty w języku polskim termin postmodernizm nie odpowiada dokładnie treściom zwartym przez francuskie słowo: *le postmoderne* lub angielskie *postmodern*. Poza tym *le postmoderne* oznacza raczej kulturę rozumianą całościowo, a *le postmodernisme* niektóre jej nurty. Stąd ciągle aktualne pytanie: czym jest postmodernizm – ponowoczesność? E. Kuźma, *Postmodernizm*, w: *Po przelomie. Przełom wieku w kulturze – kultura na przelomie wieków*, red. A. Żylińska, A. Skrendo, Szczecin 2001, s. 43-44; A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sarelo, Warszawa 1996, s. 25; P. Rabinow, *Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, w: *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, wyd. J. Clifford and G.E. Marcus, Berkeley 1986; W. Weisch, *Einleitung*, w: *Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 7-12; M. Dąbrowski, *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków 2000, s. 21-42.

<sup>30</sup> M. Kowalczyk, *Nowa ewangelizacja dla przekazu chrześcijańskiej wiary w dobie postmodernizmu*, s. 74.

<sup>31</sup> A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 58.

<sup>32</sup> C. Espada, *Świecki liberalizm i postmodernizm antyreligijny*, „Communio” 18(1998), nr 4, s. 107.

<sup>33</sup> M. Bała, *Źródła ponowoczesności jako zjawiska*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, s. 41-49.

<sup>34</sup> G. Fossini, *Evangellizzazione oggi*, Bologna 1994, s. 41.

## 5. Ponowoczesny sceptycyzm i pesymizm

Bez prawdy obiektywnej wszelkie pytania na temat istoty i sensu, zarówno świata i człowieka, jego istnienia, przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie. W przekonaniu postmodernistów pozostają bowiem bez odpowiedzi. Nie może zatem dziwić tak bardzo charakterystyczna w naszych czasach obojętność wobec zagadnień nurtujących ludzkość przez całe wieki; wobec koncepcji człowieka, jego wewnętrznej struktury, drzemających w nim możliwości. Człowiek przestał być interesującym problemem, zagadnieniem<sup>35</sup>. Jeśli już pojawia się jakieś zainteresowanie, to najczęściej jest ono bardzo wycinkowe, opierające się na bardzo szczegółowych badaniach i choć specjalistycznej, to bardzo jednostronnej wiedzy zakrojonej do wąskich wymiarów ludzkiej egzystencji. To z kolei przekłada się na coraz większe trudności z tożsamością. Brak jakiegokolwiek syntezy nie ułatwia odpowiedzi na pytania: kim jest człowiek, jaki jest jego cel, sens istnienia, powołanie? Coraz większe problemy pojawiają się w związku z określeniem miejsca człowieka i jego praw w społeczeństwie<sup>36</sup>. Z jednej strony rozrost, ciągle przesuwane granic swoich wpływów przez mnożące się instytucje, a z drugiej ich wyraźny kryzys. Poza tym widoczny kult rozumu, wciąż obecna nadzieja na rozwiązanie niemalże wszystkich problemów człowieka przy pomocy nauki i wiedzy, a z drugiej dosłownie magiczny obraz samego człowieka i brak zainteresowania jakimkolwiek systemem wiedzy na jego temat. Człowieka w sensie racjonalnym, głębokiej wiedzy, bardzo specjalistycznej, ma interesować otaczający go świat rzeczy, a nie on sam<sup>37</sup>.

Odejście od obiektywnej prawdy i wartości, trwałych zasad, prowadzi nieuchronnie do kryzysu ludzkiego sumienia, które przestaje w ten sposób mieć jakikolwiek punkt odniesienia, aż po brak wrażliwości na dobro i zło<sup>38</sup>. Sprzyja to lansowaniu relatywizmu i rozmontowywaniu wszelkich mechanizmów podtrzymujących jakiegokolwiek zasady i trwałe tendencje. Zauważalna sprzeczność postaw to człowiek wierzący i zarazem niewierzący, moralny i niemoralny, demokratą, ale wojujący, praworządny, lecz niesumienny w tej samej osobie<sup>39</sup>. Wyzwolenie od prawdy jest też w tym kierunku wyzwoleniem od wszelkiej moralności, obowiązków, trwałych wartości, co bardzo szybko okazuje się skrajnym zniewoleniem przez zło, któremu w takiej sytuacji żadne wartości i zasady nie stawiają granic<sup>40</sup>. Brak zobowiązującego charakteru kryteriów poznawczych, este-

<sup>35</sup> J. Życiński, *Humanizm chrześcijański w obliczu współczesnego kryzysu kultury*, w: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 237-238.

<sup>36</sup> T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor – tekst i komentarz*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 257; J. Nagórny, *Europejski wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994, s. 229-230.

<sup>37</sup> M. Dziewiecki, *Ponowoczesność, media i ewangelizacja*, „Życie Konsekrowane” (2008), nr 6, s. 11-12; Tenże, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 6-4.

<sup>38</sup> I. Mroczkowski, *Wyzwania przed ludźmi sumienia w Polsce*, w: *Człowiek. Sumienie. Wartości*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 121-125; T. Styczeń, *Reewangelizacja Europy sprawą reedukacji sumienia*, „Chrześcijanin w Świecie” (1992), nr 2, s. 25-36.

<sup>39</sup> B. Drożdż, *Uwarunkowania społeczno-kulturowe ewangelizacji w Polsce*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011, s. 49-50.

<sup>40</sup> P. Bortkiewicz, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos” (1996), nr 1-2, s. 160-168.

tycznych, a zwłaszcza etycznych wpływa wyraźnie na rozumienie przez postmodernistów religii. Nie kroczą oni zdecydowanie pod sztandarem ateizmu, otwartego konfliktu z religią, ale podważają jej charakter instytucjonalny, kładąc nacisk na sferę prywatną człowieka; na to, co wyraża się w osobistych pragnieniach, dążeniach i odczuciach. Najbardziej istotne jest więc to, co poszczególny człowiek sądzi o religii na podstawie swojego osobistego doświadczenia i wiedzy, a nie to, jaka jest doktryna i historia, objawiony charakter religii. Stąd obserwujemy wzrastające zainteresowanie zjawiskami parareligijnymi, parapsychologią. Według ponowoczesności wszystkie sekty, odłamy i wielkie religie znajdują się na tym samym poziomie, wszystkie powinny być traktowane w ten sam sposób, niczym towary ułożone w supermarkecie na tym samym rzędzie półek. Przy czym oprócz zjawiska eklektyzmu religijnego poważnym problemem staje się fenomen irreligii i przenoszenia przeżyć religijnych na wymiary bardziej związane z doczesnym charakterem działalności ludzkiej – kulturowej, ekonomicznej, społecznej i politycznej<sup>41</sup>. Taki właśnie stosunek postmodernistów do religii i właściwy im subiektywizm oraz relatywizm prowadzi do nowej odsłony sekularyzacji, która nie ogranicza się do wyparcia religii z przestrzeni publicznej, ale coraz częściej przybiera charakter niemoralnych postaw w życiu publicznym i prywatnym; nihilizmu<sup>42</sup>.

Ponowoczesność związana jest ściśle z pojawiającymi się nowymi ideologiami uprzedmiotowiającymi człowieka i sprowadzającymi go tylko do jakiegoś jednego wymiaru (*genderideologia*). Postmoderniści wzywają do głębokiej rekonstrukcji dotychczasowego obrazu świata i człowieka, co musi przejść najpierw fazę dekonstrukcji, a więc próbę dość radykalnego rozmontowania dotychczasowych koncepcji i związanych z nim zasad w postrzeganiu człowieka, jego miejsca w świecie oraz podstawowych relacji do drugich. Mamy więc do czynienia z fenomenem kulturowym o bardzo szerokim zakresie, bardzo złożonym, oznaczającym nowy styl życia, postępowania, nową epokę obejmującą wszystkie wymiary działania człowieka, której reprezentanci zdobywają się na bardzo krytyczne i jednoznaczne oceny przeszłości. Z nurtem o wyraźnie dekadencjonalnych tendencjach, które trudno pogodzić z jakąkolwiek koncepcją, pozytywnym programem czy choćby wizją. Chodzi więc o czas i modę na brak jakiejkolwiek wizji i niewystarczalność wszelkich koncepcji, po prostu dekonstrukcję. Postmodernizm jawi się jako współczesna forma sceptycyzmu, bardzo niebezpieczna, ponieważ niestająca się dyskusyjną, spierać z dotychczasowymi ujęciami i koncepcjami, ale uznająca je za kompletnie bezwartościowe, możliwe do podważenia w każdej chwili pod wpływem relatywizmu<sup>43</sup> prowadzącego szybko do załamania sensu istnienia i pesymizmu. Dekonstrukcję tę trzeba rozumieć jako poważne zagrożenie naszej cywilizacji. W ewangelizacji nie chodzi jednak tylko o rozumienie, ale o człowieka z tym wszystkim, co jest w nim istotne i co

<sup>41</sup> J. Babiński, *Irreligia*, Pelplin 2010.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, nr 91; P. Mazanka, *Niektóre cechy współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu*, w: *Ku syntezie wiary i kultury*, red. K. Wolsza, Opole 2006, s. 32-33; J. Kowalski, *Ewangelizacja w kontekście sekularyzacji*, „Homo Dei” (2005), nr 4, s. 13-28.

<sup>43</sup> J. Skoczyński, *Kultura*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 618; S. Kowalczyk, *Kultura a religia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, k. 196.

potrzebuje odkupienia<sup>44</sup>. Postmodernizm przestanie być problemem w momencie nawrócenia człowieka, czyli powrotu do Prawdy!

## 6. Świadek Prawdzie i służba człowiekowi, który jest wciąż tą samą istotą

W tym „tunelu” pojawia się więc światełko, tyle że trzeba się odwrócić, aby je zobaczyć – docenić i zaufać bogatej, choć tak bardzo kontestowanej przez postmodernistów tradycji. Okazuje się, że klasyczna myśl, a w niej także chrześcijańska, wciąż pozostaje „koncepcją umiaru” (co jest ważną informacją także dla nowej ewangelizacji). To znaczy – nie zgadza się na jakiegokolwiek osłabianie natury i redukowanie biologii tylko z tego powodu, że przez wieki usiłowano zredukować i podporządkować naturze kulturę, odwołując się do biologicznego redukcjonizmu właściwego dominującemu w nauce empiryzmowi.

Podstawowe zatem zadanie chrześcijan pozostaje niezmiennie od momentu pojawienia się Jezusa w okolicach Jeziora Galilejskiego i ogłoszenia przez Niego bliskiego panowania Boga, choć zmieniły się – i to bardzo – okoliczności oraz warunki w spełnianiu tego zadania. Niemniej i one nie zmieniają podstawowego faktu, zarówno dziejowego, jak i kulturowego. Chrześcijaństwo nadal pozostaje najważniejszą podstawą spotkania kultur, dzięki któremu istnieje nasza cywilizacja. Dopóki istnieje! Jakie to jest zadanie? Ogłosić światu prawdę o losie Jezusa, który zjednoczył (przez wcielenie) swój los z losem każdego innego człowieka; niezależnie od kultury i geografii. Poza tym prowadzić taki styl życia – we wszystkich właściwych ludzkiej egzystencji relacjach, który jest do pogodzenia z losem Jezusa. Można to rozumieć jako głoszenie prawdy. I tak to rozumieli pierwsi świadkowie wiary – męczennicy i pierwsi pisarze chrześcijańscy – apologety. Wszystkim kolejnym po tych pierwszych pozostają te same dwie bardzo charakterystyczne drogi albo sposoby: apologia i świadectwo; obrona i postawa – sposób, styl życia. To, czy te dwie drogi lub sposoby nazwiemy nowymi, czy dawnymi – starożytnymi, to kwestia innego kontekstu, którego nie wolno lekceważyć. Należy go badać, tak jak czynili to apologety, uchodzący do dziś za wielkich znawców kultury antycznej, aby pójść tam, gdzie życie i rozumienie go najbardziej oddala się od tego, co jest w równym stopniu chrześcijańskie i uniwersalistyczne. Podobnie jak Jezus był największym znawcą judaizmu, co uwydatniało się między innymi w Jego sporach z faryzeuszami<sup>45</sup>.

Na problem ten nakłada się także historyczna specyfikacja, tylko wyostrzając go i podkreślając. Otóż – jak wynika z historii Kościoła – wszędzie tam, gdzie zaniedbano ewangelizację, a nawet nie traktowano jej jako podstawowego wyznacznika rozumienia Kościoła i jego wewnętrznego organizowania się we wszystkich właściwych porządkowi religijnemu rozwiązaniach – urzędach i funkcjach, dochodziło do poważnych kryzysów. Wielką pomocą w rozumieniu chrześcijaństwa i jego misji, w perspektywie ewangelizacji, jest dla nas znane z eschatologii określenie *he basileja tu Theu* jako „już i jeszcze nie”. Nasza cywilizacja jest tylko i aż konsekwencją jego obecności w świecie, czyli „już”. Nigdy odwrotnie. Ale obecność ta nie jest w pełni zrealizowana. Dlatego powinna być ona podstawą podążania do tej pełni; do wiecznej szczęśliwości w zjednoczeniu

<sup>44</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.

<sup>45</sup> D. Oko, *Suwerenność chrześcijaństwa. Teolog...*, s. 132.



z Bogiem, czyli w warunkach doczesności, równie właściwym chrześcijańskiej cywilizacji „jeszcze nie”, w którym potrzebna jest ewangelizacja jako ogłaszanie owego „już” i apologia jako obrona przed tym wszystkim, co zdaje się to „już” podważać, ograniczać. Ponowoczesne propozycje redefinicji i dekonstrukcji w tym sensie to nic innego, jak – w odróżnieniu od wszystkich dotychczasowych recept uszczęśliwiania człowieka bez eschatologii i wbrew niej – kontestacja zarówno „już” i „jeszcze nie”. Wiąże się z tym nie tylko próba oderwania człowieka od nadprzyrodzoności, ale także demontażu naszej cywilizacji, jej największych osiągnięć.

Jak zatem rozumieć to nasze najważniejsze chrześcijańskie zadanie wobec ponowoczesności? Przy okazji próby odpowiedzi na to pytanie wróćmy do innego, postawionego już wcześniej: Czy Hellada była większym i trudniejszym wyzwaniem dla apologetów chrześcijańskich, a starożytny, brutalny i pogański Rzym dla chrześcijańskich wyznawców niż ponowoczesny świat redefinicji i destrukcji? Zanim odpowiemy, może warto sobie uświadomić, że bez starogreckiej filozofii nie byłoby chrześcijańskiej systematycznej doktryny wiary. Przynajmniej nie w takim kształcie, który zdecydował o zachodniej cywilizacji – właściwie umożliwił jej powstanie. Chrześcijańscy apologety, nawet jeśli początkowo wchodzili w spór z tą tradycją, odnosząc się krytycznie do wielu jej elementów, spotkali się w niej z poważnymi próbami poszukiwania prawdy i określenia jej zobowiązującego wszystkich obiektywnego charakteru, jak miało to miejsce u Platona i Arystotelesa. Chyba nawet bardziej u Platona, ale to już zagadnienie na inny artykuł. Skoro nie możemy spotkać się w ponowoczesnej rzeczywistości z propozycjami przynajmniej zbliżonymi do osiągnięć pogańskiej myśli – chodzi raczej o brak jakichkolwiek propozycji w postmodernizmie ograniczającym się jedynie do demontażu i kontestacji – pozostaje nam już tylko jedna droga, właściwa starożytnym apologetom, a jeszcze bardziej świadkom. I raczej nie ma w tym nic specjalnie nowego<sup>46</sup>. Postmodernizm nie przychodzi bowiem do nas z zewnątrz, spoza kultury Zachodu i zachodniej cywilizacji, ale okazuje się być obnażeniem jej największych słabości, nawet jeśli w sposób niemetydyczny i antysystemowy.

Jaka jest zatem ta druga droga i jak należy ją dziś – w ponowoczesnym świecie – realizować, podążać nią? Należy zająć się najbardziej aktualnymi zagrożeniami chrześcijańskiego systemu wiary i chrześcijańskiego stylu życia – moralności. Skończyć z niepoważnym, nawet jeśli dotyczącym najbardziej renomowanych wydziałów teologicznych na świecie i ich pracowników, usprawiedliwianiem się z tego zaniechania rzekomymi uniwersalnymi tematami i problemami w teologii. A argument jest dość prosty, nawet niewynikający z domniemanej wielkości i ponadczasowości teologicznych tez dotyczących bieżących, aktualnych zagadnień. W gruncie rzeczy to nie nasze rozumienie czy też kształtowanie uniwersalizmu decyduje, a tym bardziej kształtuje, tę samą, wspólną wszystkim ludziom na ziemi istotę. Właśnie przeciwko niej najbardziej radykalnie zwraca się postmodernizm, zupełnie nic nie proponując w zamian; nic poza destruk-

<sup>46</sup> Lineamenta XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, Watykan 2011, nr 2; J. van der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „Communio” 14(1994), nr 6, s. 67; M. Kowalczyk, *Drogi poznania teologicznego w dobie postmodernizmu*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 117; Tenże, *Nowa ewangelizacja dla przekazu chrześcijańskiej wiary w dobie postmodernizmu*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, s. 72.



cją i kontestacją. Choć wartość jakiegokolwiek propozycji i tak pozostawałaby kwestią otwartą. Ale tu nie mamy nic! Obowiązujące wciąż chrześcijan zadanie – najważniejsze – i powołanie, w tym jego realizację, również w epoce postmodernizmu, należy rozumieć w ten sposób: to nie z jakiegokolwiek nadania ani uzgodnienia chrześcijańska prawda staje się uniwersalistyczna i dlatego skierowana do wszystkich ludzi, niezależnie od epoki i kultury, ale przez jej określenie rzeczywistości ludzkiej istoty i skierowanie do niej. W podobny sposób o uniwersalizmie, tyle że kulturowym, pisał kiedyś Joseph Ratzinger. O uniwersalizmie kulturowym, którego wspomniany autor nie chciał przyjąć bez religii, decyduje ta sama istota każdego człowieka, dlatego jedne kultury otwierają się na drugie, z tych samych powodów też zamykają i separują, czego kryterium jest wspólna wszystkim prawda<sup>47</sup>. Jeśli jest prawdą, to musi być też wspólna i obowiązująca.

### Zakończenie

Roszczenie Jezusa, który jest prawdą i przyszedł po to, aby dać świadectwo prawdzie (J 18,37), przesądza o naszej powinności wobec każdej kultury, w każdej epoce i w każdym kontekście. Przesądza także o podstawowym i niezmiennym, mimo upływu czasu, kryterium nowej ewangelizacji i nowej apologii, którym jest On sam w najbliższym kontekście ogłoszonego przez siebie bliskiego panowania Boga. Kontekstem tym jest Pierwsze Przymierze, nie tylko zapowiadające wypełnienie się zbawczych obietnic, ale i przygotowujące je, co realizuje się w Jezusie Chrystusie. To roszczenie domaga się również – przez sam fakt ogłoszenia tegoż i przyjęcia – otwarcia się na zrealizowane przez Jezusa obietnice oraz przekazania wszystkim, którzy Go nie znają, z czym wiąże się obrona wobec wszystkich usiłujących kontestować potwierdzone w Nim prawo Boga do panowania w świecie. Innymi słowy roszczenie Jezusa przesądza o naszym podstawowym zadaniu i powołaniu już w nam właściwym kontekście, czyli wobec widma postmodernistycznej negacji prawdy, owego „ponowoczesnego grzechu pierworodnego” na gruncie właściwej sobie „religii”, jaką jest dogmatyczny relatywizm. Należy je rozumieć jako nową ewangelizację, czyli świadectwo prawdzie, z którą utożsamia się Jezus, wobec świata bez problemu prawdy i jako nową apologię, czyli obronę prawdy o wydarzeniu Jezusa przed jej kontestacją w warunkach powszechnej dekonstrukcji. W tym mieści się także inne zadanie, wobec którego wyzwaniem jest, będący dziedzictwem ponowoczesności, niepokój, a nawet lęk. Zadanie to polega na przeciwstawieniu temuż, w mocy Ducha Świętego, pokoju, o którym zapewnia ukazujący się uczniom Jezus po swojej śmierci. A podstawą tego pokoju jest nasza pewność, że Bóg w Jezusie Chrystusie wypowiedział się ostatecznie o losie i przeznaczeniu każdego człowieka!

<sup>47</sup> V. Possenti, *Le società liberali al. bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti 1991, s. 315-345; W. Waldstein, *Teoria generale del diritto*, Roma 2001; J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 60; M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001, s. 227-315.

## Bibliografia

- Babiński J., *Irreligia*, Pelplin 2010.
- Bała M., *Źródła ponowoczesności jako zjawiska*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012.
- Bartnik C.S., *Fenomen Europy*, Radom 2001.
- Bartnik C.S., *Kościół*, Lublin 2009.
- Bitner J., *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997.
- Bokwa I., *Teologia wobec ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Bortkiewicz P., *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos” (1996), nr 1-2, s. 160-168.
- Bourgeois H., Sesboüé B., Tihon P., *Znaki zbawienia*, t. 3, tłum. P. Rak, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Campbell L., *The Sophistes and politics of Plato: With a Revised Text and English Notes*, Oxford 1967.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 1, opr. E. Stanała, Warszawa 1969.
- Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.
- Dawson C., *Tworzenie się Europy*, Warszawa 1961.
- Dąbrowski M., *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków 2000.
- Demińska-Siury D., *Platon o wychowaniu*, Warszawa 1994.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, t. 3, Warszawa 1988.
- Drożdż B., *Uwarunkowania społeczno-kulturowe ewangelizacji w Polsce*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011.
- Dupuis J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997.
- Duqoc C., *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975.
- Dziewiecki M., *Ponowoczesność, media i ewangelizacja*, „Życie Konsekwane” (2008), nr 6, s. 8-33.
- Dziewiecki M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.
- Espada C., *Świecki liberalizm i postmodernizm antyreligijny*, „Communio” 18 (1998), nr 4, s. 105-114.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, opr. A. Lisiecki, Kraków 1993.
- Euzebiusz, *Żywoł Konstancya*, tłum. t. Wnętrzak, Kraków 2007.
- Fiedrowicz M., *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001.
- Finkenzeller J., *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat XI, red. W. Beinert, Kraków 1995.
- Fossini G., *Evangelizzazione oggi*, Bologna 1994.
- Gajda J., *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.

- Gerstenberger E.S., *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001.
- Ignacy Antiocheński, *List do Smyrneńczyków*, 8,2, tłum. A. Świderkówna, w: *Pisma staro-chrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, *Ojcowie Apostolscy*, ATK, Warszawa, 1990.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy), 3,3,2, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Jeremias J., *Die Reue Gottes*, Neukirchen – Vluyn 1997.
- Kehl M., *Ekklesiology*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, hrsg. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1995.
- Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.
- Klemens Rzymiski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wyd. II, „Biblioteka Ojców Kościoła”, nr 10, Kraków 1998.
- Knierim R.P., *The Task of Old Testament. Method and Cases*, Grand Rapids Cambridge 1995.
- Kowalczyk M., *Drogi poznania teologicznego w dobie postmodernizmu*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.
- Kowalczyk M., *Nowa ewangelizacja dla przekazu chrześcijańskiej wiary w dobie postmodernizmu*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Góźdz, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012.
- Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
- Kowalski J., *Ewangelizacja w kontekście sekularyzacji*, „Homo Dei” (2005), nr 4, s. 13-28.
- König F., *Duchowe podstawy Europy*, tłum. J. Garewicz, w: *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa 1990.
- Krapiec M.A., *Dzieła*, t. IX, *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Kuźma E., *Postmodernizm*, w: *Po przełomie. Przełom wieku w kulturze – kultura na przełomie wieków*, red. A. Żylińska, A. Skrendo, Szczecin 2001.
- Lineamenta XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, Watykan 2011.
- Lohfink G., *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998.
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus*, III, Zürich 1997.
- Majka J., *Przemiany społeczne a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, Warszawa 1970.
- Mazanka P., *Niektóre cechy współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu*, w: *Ku syntezie wiary i kultury*, red. K. Wolsza, Opole 2006.
- Montefiore S.S., *Jerozolima. Biografia*, Warszawa 2011.
- Mroczkowski I., *Wyzwania przed ludźmi sumienia w Polsce*, w: *Człowiek. Sumienie. Wartości*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997.
- Nagórny J., *Europejski wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994.
- Napiórkowski A.A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010.

- Oko D., *Suwerenność chrześcijaństwa. Teolog wobec filozofii ponowoczesności*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1986.
- Orygenes, *O uczciwości*, w: Orygenes, *Wybór pism*, t. 1, tłum. W. Myszor, E. Stanula, W. Kania, Warszawa 1970.
- Orygenes, *O widowiskach*, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.
- Orygenes, *O chrzcie*, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.
- Orygenes, *Preskrypcja przeciw heretykom*, XXI,4, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1986.
- Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003
- Pikor W., *Królowanie Jahwe w świetle Iz 33*, w: *Królestwo Boże. Dar i nadzieja*, red. K. Mielcarek, Lublin 2009.
- Possenti V., *Le società liberali al. bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti 1991.
- Preuss H.D., *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart 1991.
- Przybyłowski J., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Studium pastoralne, Lublin 2001.
- Rabinow P., *Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, w: *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, wyd. J. Clifford and G.E. Marcus, Berkeley 1986.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.
- Ratzinger J., *Tajemnica Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1997.
- Reale G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1991.
- Rendtorff R., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf II*, Neukirchen 2001.
- Sareło Z., *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.
- Sareło Z., *Postmodernizm w pigulce*, Poznań 1998.
- Schönborn C., przy współpracy M. Konrada i H.Ph. Webera, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystopologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Schönborn C., *Weihnacht – Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*, Einsiedeln 1992.
- Sicre J.L., *Profetismo in Israele*, Roma 1995.
- Sienkiewicz E., *Nie lękaj się Europy*, Szczecin 2010.
- Skoczyński J., *Kultura*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 618; S. Kowalczyk, *Kultura a religia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Styczeń T., *Reewangelizacja Europy sprawą reedukacji sumienia*, „Chrześcijanin w Świecie” (1992), nr 2, s. 25-36.

- Styczeń T., *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor – tekst i komentarz*, red. A. Szostek, Lublin 1995.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000.
- Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012.
- Tertulian, *O chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 1, tłum. W. Myszor, E. Stanuła, W. Kania, Warszawa 1970.
- To, co najważniejsze nie zostało jeszcze powiedziane*, Rozmowa z Z. Baumanem, „Przegląd Powszechny” (1999), nr 1, s. 33-34.
- Veyne P., *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. P. Domański, Kęty 2008.
- Vloet J., *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „Communio” 14 (1994), nr 6, s. 60-67.
- Waldstein W., *Teoria generale del diritto*, Roma 2001.
- Weigel G., *Katolicyzm ewangeliczny*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014.
- Weiler J.H.H., *Un’Europa Cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano 2003.
- Weisch W., *Einleitung*, w: *Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.
- Whithelan K.W., *King and Kingship, The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, New York 1993.
- Wierzbicki A., *Sokrates: narodziny Europy*, „Ethos” (1993), nr 21/22, s. 197-206.
- Wróbel M.S., *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.
- Zachariasz A.L., *Moralność i rozum w ponowoczesności*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996
- Życiński J., *Humanizm chrześcijański w obliczu współczesnego kryzysu kultury*, w: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000.

### Streszczenie

Podstawowym kryterium rozumienia nowej ewangelizacji jest dzieło Jezusa Chrystusa. Ogłoszone przez Niego bliskie panowanie Boga przesądza o istocie nowości Jego wydarzenia wobec Starego Przymierza. Dodatkowym aspektem tej nowości jest każdorazowy kontekst, do którego należy obecnie postmodernizm jako wyjątkowe wyzwanie wobec misji ewangelizacji. Wyznacznikiem rozumienia kontekstu jest najpierw postępowanie historycznego Jezusa, a następnie Jego uczniów i pierwszych nauczycieli wiary wychodzących na spotkanie antycznego świata z jego kulturą, charakteryzującą się dążeniami uniwersalistycznymi. Najbardziej skuteczną podstawą spotkania kultur i zarazem zachodniej cywilizacji okazało się chrześcijaństwo stawiające w centrum poznanie obiektywnej i wszystkich zobowiązującej prawdy. Ponowoczesność hołdująca relatywizmowi i negująca obiektywny charakter prawdy dąży do radykalnej redefinicji obrazu rzeczywistości. Jej początkiem ma być dekonstrukcja rozumiana jako negacja dotychczasowych osiągnięć kulturowych i cywilizacyjnych, jednak bez propozycji jakiegokolwiek nowej wizji świata oraz człowieka. Stąd ponowoczesność należy określić jako radykalną formę współczesnego sceptycyzmu i pesymizmu, czemu chrześcijanie muszą przeciwstawić wciąż aktualną apologię – jako obronę wiary i ewangelizację – jako jej świadectwo. Przymiotnikowe ich dookreślenie – „nowa apologia” i „nowa ewangelizacja” podyktowane jest ich nowym kontekstem.

---

**Słowa kluczowe:** nowa ewangelizacja, nowa apologia, prawda, panowanie Boga, ponowoczesność, myśl starogrecka, redefinicja, dekonstrukcja, narracja, relatywizm, sceptycyzm, pesymizm, modernizm

### Summary

## POSTMODERN MAN AS A BASIC PROBLEM OF NEW EVANGELIZATION

The basic criterion for understanding new evangelization is the work of Jesus Christ. Announced by Him the close reign of God prejudices the novelty essence of His event to the Old Covenant and in the universalist sense. Another aspect of this novelty is every-time context that postmodernism belongs to and that is as a unique challenge to the mission of evangelization. For better understanding of the context we have to, first and foremost, carry out a historical investigation of Jesus, and then His disciples and the first teachers of the faith, that go out to meet the ancient world with its culture which is characterized by universalistic aspirations. The most effective basis for the meeting of cultures and the Western civilization was Christianity that puts in the center of learning the all requiring objective truth. The postmodernism that favours relativism and recognizes that truth impossible to determine, and the desire to know her as dangerous, calls for a radical redefinition – the reconstruction of the image of reality. Its beginning is to be deconstruction understood as a negation of the existing cultural and civilizational achievements. Unfortunately, postmodernists just stop at that point without offering any systematic and competitive vision of the world and of man. Postmodernism should therefore be defined as a radical form of modern skepticism and the collapse of the meaning of pessimism which Christians must still resist still the current apologia – as a defense of faith and evangelization – as her testimony. The adjectival clarification – „a new apology” and „new evangelization” is dictated by their new context.

**Keywords:** new evangelization, a new apology, truth, the reign of God, postmodernism, ancient Greek thought, re-engineering, deconstruction, narrative, relativism, skepticism, pessimism, modernism.