

Ks. PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI SVD

Misyjne Seminarium Duchowne Księża Werbistów
Pieniężno

Nieprecyzyjne koncepcje misjologiczne jako jedna z możliwych przyczyn współczesnego kryzysu misji na podstawie wybranych dokumentów pastoralnych

Streszczenie: W artykule zaprezentowano negatywny wpływ niektórych koncepcji misjologicznych na kryzys misji na przykładzie wybranych dokumentów z Ameryki Łacińskiej. Pierwsze niebezpieczeństwo związane jest z manipulacją samym pojęciem *misja* oraz używaniem niesprecyzowanych, obciążonych ideologicznie, pojęć *pluri-* i *multikulturowość*. Kolejnym niebezpieczeństwem jest autonomizacja dialogu i pluralizmu religijnego, co wiąże się z przewartościowaniem biblijnego pojęcia Królestwa Bożego. Ostatnie niebezpieczeństwo wynika z nadreprezentacji takich terminów, jak ubodzy, peryferia i ekologia. Na zakończenie ukazuje się wagę dialogu wewnątrzkościelnego i stosowania norm inkulturacji.

Słowa kluczowe: ekologia, inkulturacja, Królestwo, misje bez Boga, misjologia, ubodzy, wartości Królestwa.

Wstęp

Ostatnie lata zaowocowały przemianami w misjologii, która stała się nauką pretendującą do bycia wiodącą i ponadkonfesyjną dziedziną teologii. Jednym z efektów tych przemian jest tworzenie nowych koncepcji misji, których podstawowym założeniem jest subtelna negacja zasad teologicznych wypracowanych na Soborze Watykańskim II, a zawartych w dekrete misyjnym *Ad gentes divinitus*. Często koncepcje te są usprawiedliwiane i legitymizowane następująco:

- dekret misyjny nie jest dokumentem doktrynalnym, obowiązującym wszystkich, ale jest ukazaniem pewnego historycznego konsensusu, który podlega prawom przemian historycznych;
- definicja misji wypracowana przez dekret¹ również nie jest obowiązującą dla katolickiej refleksji teologicznej, a ma jedynie charakter historyczny;

¹ Zob. *Ad gentes divinitus*, nr 6: „...misjami nazywamy specjalne przedsięwzięcia Kościoła, które dokonują wysłani przez tenże Kościół misjonarze mając za cel głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup społecznych, które jeszcze nie znają Chrystusa”.

- skoro ani dekret, ani tym bardziej wypracowana w jego ramach definicja misji nie obowiązują, misjologowie mają prawo szukać lepszych i bardziej przystających do dzisiejszych wyzwań definicji misji i na nich budować swe koncepcje.

Uzasadnienie dla ww. podejścia szukano w sposób nieuzasadniony w adhortacji apostolskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandii*, w której w rzeczywistości nie podejmuje się tematu misji, lecz katechezy. Jednocześnie krytycznie oceniano encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris Missio* (1990), w której potwierdzono naukę soborową, oraz deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000), w której odrzucono wiele „nowoczesnych” teorii misjologicznych.

Celem lepszego poznania teorii misjologicznych, które w świetle nauki Kościoła wyrażonej w oficjalnych dokumentach można uznać za nieprecyzyjne, niebezpieczne, a nawet błędne, przeanalizowane zostaną dwa opracowania, które często są obecne w dyskusji misjologów katolickich: Conferencia Episcopal Paraguay – Coordinación Nacional de la Pastoral Indígena, *Plan de la Pastoral Misionero-Indígena. Ad experimentum*, Asunción 2006² oraz Roberto Tomichá, *Duchowość misyjna a dialog między kulturami* (Referat na Międzynarodowy Kongres Misyjny Franciszkanów Konwentualnych, Kerala, Indie, 12-22 stycznia 2006), b.m.w. 2006 (mps)³.

1. Kościół jako misja a problem celu działalności misyjnej

W opracowaniu *Plan de la Pastoral Misionero-Indígena* (Misyjnym planie duszpasterstwa Indian) użyto określenia *Kościół sam jest misją*⁴. Nieprecyzyzność tego sformułowania powoduje, że można rozumieć je wielorako. Skoro *Kościół sam jest misją*, można zrozumieć to, że *Kościół jest (jakimś) zadaniem*. Pomimo że brzmi to atrakcyjnie, ujawnia się tu pewna niekonsekwencja. Skoro można powiedzieć, że Kościół jest misją, to cokolwiek robię jest *misyjne* i wcale nie muszę się przejmować jeszcze niewierzącymi, którzy żyją poza granicami mojej parafii, mojej diecezji, czy mojego kraju.

Kolejną trudnością związaną ze sformułowaniem *Kościół jest misją*, jest brak sprecyzowania tego, co miałyby być celem tejże misji, oraz jaka jest jej relacja do *plantatio ecclesiae* (zakładania Kościoła), które jest – zgodnie z tym, co zawiera

² Ze względu na długą tradycję duszpasterstwa Indian sięgającą czasu redukcji jezuickich paragwajskie Duszpasterstwo Indian jest uważane za wzorcowe dla wielu diecezji w Ameryce Łacińskiej

³ Dr Roberto Tomichá OFM Conv. jest dyrektorem Instytutu Misjologii na Katolickim Uniwersytecie w Cochabambie w Boliwii.

⁴ Conferencia Episcopal Paraguay – Coordinación Nacional de la Pastoral Indígena, *Plan de la Pastoral Misionero-Indígena. Ad experimentum*, Asunción 2006, s. 14: „La Iglesia no vive para si misma, sino ella misma es misión”. Jest to tłumaczenie na hiszpański angielskiego stwierdzenia: „The Church's selfunderstanding has moved from 'the Church has a mission' to 'the Church is mission'”; por. *Mission and Evangelization*, red. M. A. Hayes, London 2004, s. XIV.

definicja soborowa w nr. 6 dekretu misyjnego – jednym z celów działalności misyjnej. W idei *plantatio ecclesiae* zawarte jest przesłanie, że to nie Kościół jest narzędziem misji, ale że misja jest narzędziem Kościoła, który, ze względu na zbawienie człowieka, chce być obecny w każdym zakątku ziemskiego globu.

2. W objęciach wielo- i międzykulturowości

W kontekście misjologicznym problematyczna jest koncepcja wielokulturowości rozumianej jako *multikulturowość*, czy też *interkulturowość*. Multikulturowość jest pojęciem chętnie używanym w lewicowej retoryce, korespondującej z prawami człowieka oraz ideologią *political correctness*. Ponieważ multikulturowość prowadzi do relatywizmu, potrzebne jest spoiwo, czy wspólna podstawa, która byłaby powszechnie akceptowana. Chodzi tu o świecką *religio civica*, w której rolę *najwyższych kapłanów* obejmują tzw. *autorytety moralne*, czyli strażnicy tolerancji⁵. Idea multikulturowości wpływa również na misjologię, w tym na redefinicję ważnych dla niej pojęć, np. inkulturacji.

Podobne wątpliwości, związane z dwuznacznością terminologiczną, ujawniają się przy pojęciu *interkulturowość* (*międzykulturowość*). Określenie to kojarzy się z reguły z ideą *common values*. O ile celem multikulturalizmu jest stworzenie „wielobarwnej symfonii kultur”, o tyle interkulturalizm przejawia tendencję do stworzenia silnego państwa, opartego o *religio civica* – poszanowanie indywidualizmu i wartości demokratycznych a przeciwstawienie się tendencjom teokratycznym czy totalitarnym. W ramach interkulturalizmu zapewnia się różnym grupom etnicznym i religijnym wolność ekspresji w przestrzeni publicznej, odrzucając jednocześnie próby wprowadzania jakichkolwiek ograniczeń⁶.

Interkulturowość wiązana jest zwykle z nastawieniem na interakcje kulturowe w pluralistycznym środowisku, a co za tym idzie z pojęciem dialogu. W takim znaczeniu, zdaniem Roberto Tomichá, termin ten używany jest w lingwistyce, pedagogice, antropologii kulturowej, socjologii i filozofii⁷.

⁵ Por. H. Borkowski, *Etyka uniwersalna jako pogłębiony i poszerzony dekalog trzeciego tysiąclecia*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, s. 169–174.; H. Rarot, *Dłaczego powinniśmy być tolerancyjni? Tolerancja w świetle współczesnej filozofii politycznej*, w: *tamże*, s. 180–187; F. van der Berg, *How to Get Rid of Religion and Why. An Inconvenient Liberal Paradox*, Leuven 2008, s. 7–9 (mps); *taże*, *Moreel Esperanto by Paul Cliteur*, <http://media.leidenuniv.nl/legacy/Moreel%20Esperanto%20in%20Philosophy%20now.pdf> (odczyt z dn. 3 czerwca 2009 r.).

⁶ Por. <http://www.accommodements.qc.ca/communiqués/2008-05-22a-en.html> (odczyt z dn. 19 marca 2010 r.). W ww. notatce prasowej zaprezentowano 310 stronicowy raport quebeckiej Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles: G. Bouchard, C. Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report* (Quebec 2008).

⁷ R. Tomichá, *Duchowość misyjna a dialog między kulturami* (Referat na Międzynarodowy Kongres Misyjny Franciszkanów Konwentualnych, Kerala, Indie, 12–22 stycznia 2006), b.m.w. 2006, s. 3 (mps).

Tomichá prezentuje ideę międzykulturowości w ramach czterech etapów. Na pierwszym miejscu stwierdza, iż w odniesieniu do pojęcia misji międzykulturowość zakłada relację wymiany między stronami, którą zwykle określa się mianem dialogu. Międzykulturowość jest sposobem przewyciężenia napięcia będącego we współczesnym świecie skutkiem globalizacji i wielokulturowości. Międzykulturowość zakłada funkcjonowanie kultur, wchodzących w interakcję, która skutkuje ubogaceniem a jednocześnie zapobiega podziałowi na kultury lepsze i gorsze, bardziej i mniej rozwinięte itp.⁸

Drugim etapem prezentacji międzykulturowości jest dialog realizowany na poziomie *mikrointerkulturowości*, czyli dialog poszczególnych jednostek, oraz *makrointerkulturowość*, dialog instytucji, społeczności i państw. Tego typu dialog powinien charakteryzować się otwartym słuchaniem i poszukiwaniem prawdy, wzajemnym zaufaniem i akceptacją drugiego. Warunkiem do jego zaistnienia jest dialog wewnątrz kulturowy, który Tomichá określa mianem *wewnątrz kulturowości*⁹.

Dalej Tomichá zwraca uwagę, że międzykulturowości nie należy traktować jako rzeczywistości teoretycznej, lecz jako tę, którą przeżywa się realnie. Z tego powodu dialog międzykulturowy powinien być prowadzony z zachowaniem specyficznego zaangażowania etycznego.

Na czwartym etapie Tomichá odnosi się do celu dialogu międzykulturowego, który jego zdaniem polega na przewyciężeniu *racjonalnego paradygmatu jednej kultury skoncentrowanej na rozumie* (zachodniego) na rzecz *racjonalnego paradygmatu międzykulturowego zdolnego do zharmonizowania logosu z mitem* (łąającego zachodni styl myślenia z myśleniem charakterystycznym dla kultur indiańskich, azjatyckich i afrykańskich). Efektem finalnym tego procesu powinno być powstanie *racjonalności międzykulturowej, bardziej artystycznej, symbolicznej i narracyjnej*¹⁰.

Oceniając idee Roberto Tomichá, należy zwrócić uwagę na słabe ich umocowanie w teologii oraz brak odniesień do dokumentów kościelnych. Skutkiem tego jest polityczna (a nie teologiczna) koncepcja interkulturalizmu, jako przeciwieństwa multikulturalizmu, która nie jest czymś obojętnym z punktu widzenia chrześcijaństwa. Pomimo że głoszona w jej ramach idea pozytywnej laickości jest przez Kościół akceptowana – przypomniiał o tym papież Benedykt XVI w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego z 11 stycznia 2010 r.¹¹

⁸ Tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps_pl.html (odczyt z dn. 11 lutego 2010 r.). Papież stwierdził m.in.: „Pilnie potrzebne jest zatem zdefiniowanie laickości pozytywnej, otwartej, takiej, która bazując na słusznej autonomii porządku doczesnego i porządku duchowego, sprzyja zdrowej współpracy i w duchu wspólnej odpowiedzialności”; zob. tamże.

– istnieje obawa złamania zasady autonomiczności Kościoła i innych związków wyznaniowych¹².

Godnym pochwały jest to, że Tomichá precyzuje, w jakim duchu należy rozumieć dialog i jakich płaszczyzn powinien on dotyczyć. Dialog między kulturami uważa, za wskazania Jana Pawła II, za drogę ku cywilizacji miłości i pokoju. Jako taki stanowi on fundament pokojowej koegzystencji, sposobność do wzajemnego poznania i ubogacania się. Tak pojęty dialog nie stoi w opozycji do misji *ad gentes*, lecz jest jednym z jej wyrazów¹³.

3. Pluralizm religijny i dialog jako autonomiczne wartości

W świecie współczesnym zagadnieniem, obok którego Kościół nie może przejść obojętnie, jest pluralizm. Chodzi tu o pytanie, czy jest on z punktu widzenia działalności misyjnej Kościoła czymś pozytywnym, czy też nie? Czy chrześcijanin jest zobowiązany do aktywnego wspierania pluralizmu religijnego, czy jedynie do biernej tolerancji?

Konsekwencją pozytywnej odpowiedzi na pierwsze pytanie będzie dążenie do zachowania *status quo* połączona z negatywną oceną idei nawracania na własną religię. W tej sytuacji negatywnie będzie się oceniać misję *ad gentes*, a będzie się podkreślać potrzebę promowania szeroko rozumianego *dobra*¹⁴. Jeśli odpowiemy twierdząco na drugie pytanie, to unikniemy popadnięcia w fanatyzm, wyrażający się w stosowaniu przymusu w działalności misyjnej. Poszanowanie drugiego człowieka, wraz z jego poglądami, będzie połączone z chęcią podzielenia się tym, co najcenniejsze – wiarą w Chrystusa.

Zastanawiając się nad usytuowaniem *Plan de Pastoral...*, gdy mowa w nim o *misji wychodzącej z pluralizmu religijnego* (misión desde un pluralismo religioso) w stosunku do ww. pytań, należy podkreślić, że dokument nie został w zadowalający sposób osadzony w nauce biblijnej, pismach Ojców Kościoła oraz dokumentach Magisterium, lecz w przeważającej mierze bazuje

¹² Na takie niebezpieczeństwo zwracał uwagę w swoim felietonie bp José Ignacio Munilla z Palencji w Hiszpanii: „Qué cabe pensar del hecho de que quienes acusan a la Iglesia de inmiscuirse en el orden temporal, violen luego sin escrúpulos todo principio de separación de poderes, politicen los órganos judiciales, controlen los consejos de entidades financieras, promocionen a funcionarios y militares según afinidades políticas, intervengan políticamente en las mismas universidades y hasta en las instituciones deportivas...? No cabe duda de que un elemento para juzgar la rectitud de intención en la reivindicación de la laicidad por parte de los estados, será el respeto a la separación de poderes, así como el reconocimiento del principio de subsidiariedad, renunciando a la tentación de politizar toda iniciativa social”. Cyt. za J. I. Munilla, *Laicidad positiva y... ¡coherente!*, <http://www.periodismocatolico.com/content/view/full/632/38/> (odczyt z dn. 24 marca 2010 r.).

¹³ R. Tomichá, *dz. cyt.*, s. 8.

¹⁴ Więcej nt. idei *missio inter gentes* zob.: J. Yun-Ka Than, *Missio inter gentes. W kierunku nowego paradygmatu w teologii misji Federacji Konferencji Episkopatów Azji*, „NURT SVD” 2004, nr 3, s. 185-211.

na koncepcjach wypracowanych przez dominikanina Claude'a Geffré, które przez wielu teologów postrzegane są jako kontrowersyjne. Geffré podkreśla, że nowa teologia misji musi przewyższać wąski eklezjocentryzm, skupiający się na powiększeniu liczby wyznawców. Jego zdaniem zbawienie nie zależy od zmiany religii a faktycznym celem misji Kościoła jest manifestacja Bożej miłości w świecie. Jako ilustrację dla głoszonych poglądów o. Geffré przywołuje liczne strumienie, które wyobrażają poszczególne religie, szukające drogi do zjednoczenia się w nieprzebranym oceanie, którym jest Bóg¹⁵.

Na uwagę zasługują słowa Claude'a Geffré, w których stwierdził, że Kościół widzialny nie ma monopolu na znaki Królestwa, z czego wynika, że dialog nie stanowi rzeczywistości uprzedzającej misję, lecz – jako zbawczy dialog – jej wewnętrzny wymiar¹⁶. Z jednej strony ww. opinię o. Geffré należy ocenić pozytywnie, gdyż odwołuje się on do dobrze ugruntowanej doktryny o ziarnach Słowa (łac. *semina verbi*, gr. *λόγοι σπέρματικοί*). Podkreśla także umiejscowienie działalności misyjnej w kontekście zbawczego dialogu Boga z człowiekiem oraz przypomina, że to Bóg ma monopol na dobro, a nie człowiek, czy Kościół jako instytucja rozpatrywana w wymiarze socjologicznym, a nie teologicznym. Z drugiej strony należy wskazać na dwa elementy poglądów o. Geffré, które wymagają krytycznego spojrzenia.

Pierwszą kwestią jest *pozycja* stron dialogu, tzn. czy strony dialogu są równe wyłącznie na płaszczyźnie ludzkiej (równa godność każdego człowieka, jako dziecka Bożego, niezależna rasy i pochodzenia), czy też są równe także na płaszczyźnie teologicznej, jako uczestnicy właściwej drogi zbawienia (obydwaj idą drogą łaski). W dokumencie o duszpasterstwie Indian przyjmuje się jako obowiązującą tę drugą perspektywę. Jej ukoronowaniem ma być stwierdzenie przypisywane Raimonowi Panikkarowi, że misjonarz chrześcijański musi wyzbyć się podwójnego etnocentryzmu, tj. kulturowego i religijnego, na wzór Jezusa, który ogołocił się ze swego bóstwa, aby stać się człowiekiem. Misjonarz jest również tym, który otrzymuje, a nie tylko tym, który daje. Spotkanie z innym powoduje u misjonarza pogłębienie własnej tożsamości, gdyż dialog międzyreligijny prowadzi do dialogu wewnątrzreligijnego¹⁷.

W dokumencie stwierdzono ponadto, że dialog ma zbawcze znaczenie dla każdej ze stron, ponieważ w jego trakcie – zgodnie ze słowami Claude'a Geffré – każdy z uczestników jest prowadzony w kierunku celebrowania prawdy, która przekracza cząstkowy punkt widzenia. Stąd efektem dialogu jest wzajemne nawrócenie¹⁸.

W zaproponowanym rozumowaniu ujawniają się dwa błędy. Pierwszy z nich polega na nieuzasadnionym stawianiu na równej płaszczyźnie teologicznej obu uczestników zbawczego dialogu. Drugim błędem jest nadużycie analogii *kenozy* Syna Bożego w odniesieniu do powinności misjonarza.

¹⁵ *Plan de la Pastoral...*, s. 17.

¹⁶ *Tamże*, s. 18.

¹⁷ *Tamże*, s. 18–19.

¹⁸ *Tamże*, s. 18.

Skoro dialog zbawczy ma dwie strony i są nimi: 1) Bóg, który ogłasza (przepowiadanie) i uobecnia (sakramenty i znaki łaski) swoje zbawcze orędzie przy pomocy wysłannika, którym jest Kościół, jako mistyczne Ciało Chrystusa, a w konsekwencji też i misjonarz, jako wysłannik Kościoła oraz 2) człowiek niewierzący w Chrystusa, którego Bóg przygotował łaską Ducha Św., i do którego się zwraca ze swoim orędziem; to misjonarz nie jest partnerem w tym dialogu, lecz *pośrednikiem* będącym w specyficznej relacji ze stronami.

Misjonarz prowadzi z Bogiem inny dialog, niż ten, który prowadzi niechrześcijanin, a którego celem jest bycie transparentnym i wiernym świadkiem Bożej prawdy i miłości. Dialog ten ma dla niechrześcijanina charakter instrumentalny. Im lepiej misjonarz dialoguje z Bogiem w swojej własnej relacji, tym lepiej niechrześcijanin doświadcza Boga. Im bardziej misjonarz trzyma się ludzkich ideologii i tradycji, tym gorszym jest pośrednikiem Tradycji Bożej. Im bardziej misjonarz będzie liczył na „własny spryt”, tym mniej kompetentnie ukaże mądrość Bożą.

Teologiczny dialog Boga z człowiekiem dokonuje się w *teandrycznej* formie dialogu misjonarza z niechrześcijaninem. Jego ludzka strona musi kierować się zasadą równości w godności, a co za tym idzie powinna charakteryzować się pokorą uznawania drugiego za stojącego wyżej ode mnie (por. Flp 2,3). Kenozą misjonarza odwzorowuje kenozę Chrystusa w odniesieniu do ogołocenia się z kultury, nawet w zakresie pewnych form religijności¹⁹. Nie może jednak obejmować ogołocenia się z religii, gdyż byłoby to zdradą Chrystusa i w praktyce prowadziło do ślepego zaufła.

Poza pozycją stron dialogu niepokój może budzić sam sposób używania wyrażenia *Królestwo*, gdyż – wbrew odruchowi jaki mają polscy tłumacze, którzy z reguły dodają przymiotnik *Boże* – nie zawsze skłania ono do *stricte* teologicznych refleksji. Może się okazać, że głoszone będzie *Królestwo* oderwane od eschatologicznego wymiaru Kościoła.

4. *Królestwo* i jego wartości

Refleksja dotycząca relacji Kościoła i *Królestwa* zaprezentowana została w deklaracji *Dominus Iesus*, w której nawiązywano do koncepcji zawartych w *Redemptoris Missio*. Stanowi ona reakcję na negowanie łączności pomiędzy *Królestwem* Bożym, *Królestwem* Chrystusowym i Kościołem. To negatywne podejście jest skutkiem przekonania o niewyraźności Boskiej prawdy, nawet przez chrześcijańskie objawienie, a także subiektywizmu i relatywizmu W ramach doktryny o *Królestwie* zawartej w encyklice *Redemptoris missio* wskazano, iż *Królestwo* i Kościół są odrębne, gdyż *Królestwo* rozciąga się poza

¹⁹ Por. P. A. Sokołowski, *Powrót misjonarza jako problem misjologiczny*, „NURT SVD” 2006, nr 1, s. 55.

widzialne granice Kościoła, obejmując również wyznawców innych tradycji religijnych²⁰. Zwrócono jednocześnie uwagę, że nie chodzi tu o radykalny rozdział, gdyż Królestwo jest tożsame z osobą Jezusa Chrystusa, a co za tym idzie jest związane z Kościołem. Kościół odróżniając się od Chrystusa oraz Królestwa jest jednocześnie z nimi nierozzerwalnie złączony²¹.

John Fuellenbach, odnosząc się do relacji *Kościół – Królestwo – świat*, zwraca uwagę na trzy ujawniające się zagrożenia. Pierwszym jest takie utożsamienie Królestwa i Kościoła, którego skutkiem będzie wyidealizowany i abstrakcyjny obraz Kościoła. Drugie niebezpieczeństwo polega na *pokusie sekularystycznej*, czyli utożsamieniu Kościoła ze światem w taki sposób, że Królestwo Boże będzie identyfikowane z określonymi celami politycznymi, których realizacja będzie zadaniem Kościoła. Trzecie niebezpieczeństwo związane jest ze specyficznym pojęciem eklezjocentryzmem, w ramach którego odrzuca się relację do Królestwa i do świata, czyniąc z Kościoła *doskonałą i samowystarczalną* społeczność nieuznającą autonomii tego, co świeckie²².

W encyklice i deklaracji zwraca się uwagę na niebezpieczeństwo, które dotyczy relacji Kościoła, świata i Królestwa. Jest nim pokusa upolitycznienia Królestwa połączona z zamknięciem się na transcendencję. Tego typu koncepcje w encyklice określa się *antropocentrycznymi*. Upolityczniona koncepcja Królestwa skupia się na ziemskich potrzebach człowieka oraz walce o ich realizację, którą realizuje się na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej, politycznej i kulturowej²³.

Innym problemem są koncepcje *regnocentryczne*, w ramach których postuluje się przewyciężenie *eklezjocentryczności*. Kościół według nich powinien zajmować się przede wszystkim promowaniem wartości Królestwa takich, jak pokój, sprawiedliwość, wolność, braterstwo, oraz popieraniem dialogu między narodami, kulturami i religiami. Choć są to cenne wartości, to jednak koncentrowanie się na nich połączone jest z nieuwzględnianiem objawionego wymiaru chrześcijaństwa, które postrzega się jako jedną z religii ludzkości. Efektem jest zanegowanie praw Kościoła do bycia spadkobiercą misji Chrystusowej²⁴.

²⁰ Por. J. Fuellenbach, *The Kingdom of God. The Message of Jesus Today*, Maryknoll – New York 1995, s. 264; J. Fuellenbach, J. Dupuis, *Evangelization and the Kingdom Values. The Church and the „Others”*, „Indian Missiological Review” 1992, nr 2, s. 8. Jest to prawdopodobnie aluzja do słów z *Redemptoris missio*, nr 18 o tym, że szczególna i jedyna relacja Chrystusa i Kościoła „...nie wyklucza wprawdzie działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła”; bądź do słów z nr. 15: „Królestwo dotyczy wszystkich: ludzi, społeczeństwa, całego świata. Pracować dla Królestwa znaczy uznawać i popierać Boży dynamizm, który jest obecny w ludzkiej historii i ją przekształca”.

²¹ *Redemptoris missio*, nr 18.

²² J. Fuellenbach, *dz. cyt.*, s. 266–267.

²³ *Redemptoris missio*, nr 17.

²⁴ Por. *Redemptoris missio*, nr 17 i *Dominus Iesus*, nr 19.

5. Kwestia ubogich, peryferii i ekologii

Tematami, o których współcześnie się chętnie dyskutuje są ubodzy, peryferia oraz ekologia. Pomimo że zagadnienia te nie są obce chrześcijaństwu²⁵, są one nieco marginalizowane. Wynika to z faktu „eksploatowania” innych kwestii, w tym aborcji i eutanazji²⁶.

Zauważalnym zjawiskiem jest instrumentalne traktowanie ww. tematów. Tendencja ta ujawnia się także w przestrzeni kościelnej. Jako przykład można przywołać fragment dokumentu *Plan Pastoral Misionero-Indígena...*: „Cechą charakterystyczną nowoczesnego humanizmu, który z Europy najechał wszystkie kontynenty naszej planety, jest jego antropocentryzm (*Redemptoris missio*, nr 17) będący postawą jednoznacznie antyekologiczną, która doprowadziła do ekobójstwa. Ta postawa jest niezgodna z tradycją ludów indiańskich Ameryki Łacińskiej, które przyrodę uważają za byt ożywiony, macierz i towarzyszkę człowieka. Ze względu na to, misjonarz od Indianina uczy się cenić sobie środowisko i nabywać nową wrażliwość ekologiczną, która przybliży go do świata Indian i zarazem ubogaca go osobiście”²⁷.

Czymś nie do zaakceptowania jest specyficzna interpretacja encykliki *Redemptoris missio*. Faktycznie w nr. 17 encykliki odrzucono antropocentryzm, wskazując jednocześnie, co pod tym pojęcie jest rozumiane – zeświecczenie oraz zamknięcie na wymiar transcendentálny z jednoczesnym koncentrowaniem się na walce o wyzwolenie społeczno-ekonomiczne, polityczne i kulturowe. W kwestii ekologii Kościół należy uznać nie za jej wroga, lecz za promotora. To w Kościele głosi się głosi potrzebę szacunku dla dzieła stworzenia, przeciwstawiając się jednocześnie tendencjom do zrównywania człowieka z innymi stworzeniami pod względem ontycznym. Dla Kościoła człowiek nie jest tylko częścią przyrody, lecz jest przede wszystkim dzieckiem Bożym, przeznaczo-

²⁵ Jest wiele dokumentów Kościoła i opracowań teologicznych, które zajmują się poruszaną tematyką, np. orędzie Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1990 r.) *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*, w którym papież podkreśla, że troska o środowisko naturalne jest obowiązkiem moralnym człowieka i znakiem jego szacunku dla życia i Stwórcy (por. nr 6-7) oraz jego encyklikę *Sollicitudo rei socialis* (1987), w której w wielu miejscach ukazuje potrzebę przeciwstawiania się zjawisku ubóstwa i marginalizacji społecznej (por. nr 15.42.43). Z opracowań w języku polskim można wymienić: W. Bołoz, *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego* (Kraków 2010); A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła* (Pieniężno 2002).

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 39, gdzie papież podkreśla, iż rodzina jest podstawową komórką ekologii ludzkiej.

²⁷ Tłumaczenie PAS. Oryginał na s. 20, pkt 1.4.7. Misión desde una sensibilidad ecológica: „El humanismo moderno que, desde Europa invadió todos los continentes de nuestro planeta, se caracteriza por su antropocentrismo (RM 17), una postura claramente anti-ecológica que ha llevado hasta el ecocidio. Esta postura es incompatible con la tradición de los pueblos indígenas de América Latina que conciben la naturaleza como un ser vivo, matiz y compañera del hombre. El misionero, por lo tanto, aprende del indígena a valorar el medio ambiente y adquirir una nueva sensibilidad ecológica, que le acerca al mundo indígena y a la vez le enriquece personalmente”.

nym do życia wiecznego, który, m.in. przez mądre włodarstwo stworzeniem, dochodzi do swojej eschatologicznej pełni.

Antropocentryzm chrześcijański nie jest antropocentryzmem bezwzględnym, egosistycznym, w ramach którego człowiekowi przypisuje się wręcz boskie cechy i czyni jednocześnie centrum wszechświata. Antropocentryzm chrześcijański jest antropocentryzmem względnym. Oznacza to, że człowiek jest integralną częścią stworzenia, jak galaktyki, gwiazdy, planety, oceany i lądy, rośliny i zwierzęta i z każdą z tych części jest związany na swój sposób. Więcej, te części stworzenia posiadają swoją autonomię i swoją wartość same w sobie. Niemniej jednak Bóg stworzył człowieka jako byt szczególny i uczynił go – poprzez rozum i wolną wolę – ikoną siebie samego. Bóg zlecił człowiekowi zarządzanie stworzeniem i dlatego człowieka nie można traktować jako absolutnego pana świata stworzonego.

Bezwzględny antropocentryzm, który jest antyekologiczny i doprowadza do *ekobójstwa*, jest niezgodny nie tylko z tradycją indiańską, ale sprzeciwia się także tradycji katolickiej. Np. św. Tomasz z Akwinu wzywał, by nie prowadzić wystawnego życia, a nadmiar pieniędzy oddawać ubogim. W Biblii znajdujemy pochwałę zwierząt i roślin oraz wezwanie do troski o ich dobro. Jan Paweł II mówił o własnym celu roślin i zwierząt, niezależnym od służby człowiekowi. Benedykt XVI zaś tłumaczy, że czynienie sobie ziemi poddanej nie oznacza jej bezmyślnego niszczenia²⁸.

Podkreślanie, że misjonarz musi uczyć się od Indian wrażliwości ekologicznej, należy uznać za niezręczne. Można odnieść wrażenie, że chrześcijaństwo zostaje oskarżone o bycie religią wybrakowaną, którą należy uzupełnić przez indiański kult natury.

W ww. poglądach odbija się echo oświeceniowego mitu o dobrym dzikusie. Doceniając wartości kultur indiańskich, nie wolno ich idealizować. Bowiem jest w nich też wiele niesprawiedliwości i przemocy we wzajemnych stosunkach, występuje tam niewolnictwo i marginalizacja kobiety. Pewne zaś zwyczaje i tradycje pozbawiają jednostkę podmiotowości i nakazują podporządkowanie się decyzji wspólnoty, nawet w sprawach bardzo osobistych. Osoby, które nie popierają określonego przedsięwzięcia, zmusza się do partycypowania w jego kosztach itd²⁹.

Należy zgodzić się z twierdzeniem, że misjonarz może i powinien się uczyć od tych, wśród których pracuje. Może zachwycać się osiągnięciami ich kultury, może odkrywać również działanie Ducha Św., który zasiewa w sercach

²⁸ Por. W. Bołoz, dz. cyt., s. 7; *Diez mandamientos para el medio ambiente*, <http://www.zenit.org/article-21155?l=spanish> (odczyt z dn. 20 listopada 2010 r.); J. Flynn, *Los mandamientos del medio ambiente. Benedicto XVI anima a ser responsables con la creación*, <http://www.zenit.org/article-35116?l=spanish> (odczyt z dn. 27 kwietnia 2010 r.).

²⁹ Por. F. Arizmendi Esquivel, *Participación en el Foro sobre "Los acuerdos de San Andrés, Asignatura pendiente" promovido por la COCOPA, en el Senado de la República, el 21 de abril de 2010*, nr 5, <http://www.diocesisancristobal.com.mx/artic172df.htm> (odczyt z dn. 3 maja 2010 r.).

ludzkich ziarna Słowa. Nie może jednak uznać, że mają jakieś inne, lepsze objawienie, niż to, które zostało dane Kościołowi w Jezusie Chrystusie. Konsekwencją byłoby postawienie pod znakiem zapytania działalności misyjnej Kościoła.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania nie można powiedzieć, że misjonarz uczy się od Indian szanować środowisko, lecz że dzięki Indianom uczy się po chrześcijańsku szanować środowisko. Nie jest to kwestia retorycznych subtelności. *Semina verbi* zawarte w religijności indiańskiej, a objawiające się w szacunku dla dzieła stworzenia, pobudzają chrześcijanina do zwrócenia uwagi na ten aspekt w ramach objawienia chrześcijańskiego. Misjonarz nie może zapomnieć, że owe *semina* mogą być skażone grzechem, co może owo-cować np. tym, że bardziej ceni się – co ma miejsce w Papui Nowej Gwinei – prosiaka niż dziecko.

Analogiczne do niebezpieczeństwa upolitycznienia i ideologizacji problemów ekologicznych jest niebezpieczeństwo upolitycznienia i ideologizacji sprawy *ubogich*. Samo *serdeczne opowiedzenie się za ubogimi*, które w języku polskim oddawane jest jako *opcja na rzecz ubogich*³⁰, jest istotną cechą Chrystusowego Kościoła. Na tę kwestię zwraca uwagę Andrzej Pietrzak, stwierdzając iż cecha ta może być uznana za znak wiarygodności Kościoła przemawiającego do współczesnego człowieka³¹.

Kwestia ubóstwa stanowi jeden z ważnych tematów w myśli chrześcijańskiej. Już w tekstach starotestamentowych zwraca się uwagę na podwójną przyczynę zjawiska ubóstwa. Może być ono skutkiem lenistwa i innych moralnych zaniedbań samego ubogiego a także wynikiem niesprawiedliwości społecznej połączonej z lekceważeniem prawa Bożego³². Generalnie bogactwo traktowano jako oznakę błogosławieństwa Bożego. Inaczej spoglądano jednak na bogactwo, do którego człowiek doszedł w sposób nieuczciwy, szczególnie gdy dokonało się to z krzywdą dla bliźniego. Zdarzało się, że osoby, które wybierały wierność Bożym przykazaniom, nie były w stanie wybić się pod względem materialnym, i z tego powodu żyły w ubóstwie. Jedyne, co im pozostawało, to pokładanie ufności w Bogu. Z tego powodu chętnie utożsamiano ubóstwo z pobożnością³³.

³⁰ Hiszpańskie *opción preferencial por los pobres* przetłumaczono pierwotnie na język polski jako *opcję preferencyjną na rzecz ubogich*. Z biegiem lat jednak zaczęto opuszczać z pozoru redundantny wyraz *preferencial*, przez co uzyskaliśmy termin *opcja na rzecz ubogich*. A właśnie przymiotnik *preferencial* wprowadza specyficzny koloryt do tego pojęcia. Bliskoznaczne czasowniki *optar* i *preferir* mają bowiem nieco odmienne zabarwienie znaczeniowe. *Optar*, a w konsekwencji *opción* należy pojmować jako działanie rozumu racjonalnego, *preferir* – *preferencial* należałoby odnieść do emocji i tego co określa się jako *serce*. Stąd wydaje się, iż *opción preferencial por los pobres* należałoby przetłumaczyć jako: *świadomy wybór ubogich kierowany emocjonalną predylekcją*, albo *serdeczne opowiedzenie się po stronie ubogich*.

³¹ Por. A. Pietrzak, dz. cyt., s. 207–208.

³² Por. S. C. Mott, *Ubdzy*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1300–1301.

³³ Por. F. Reinecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 824–825.

W Nowym Testamencie ubóstwo prezentowane jest jako droga do szczęścia. Podkreśla się jego duchowy charakter. Np. w Ewangelii wg św. Mateusza (5,3) używa się określenia *ubodzy w duchu*. Wyrażenie to nie oznacza człowieka upośledzonego duchowo, lecz kogoś, kto albo cierpiąc rzeczywisty niedostatek dóbr, albo wewnętrznie odrywając się od przywiązania do posiadanego majątku, liczy na pomoc Boga i od Boga spodziewa się wszelkiego dobra³⁴. Z podobnym spojrzeniem mamy do czynienia w Ewangelii wg św. Łukasza (6,20). Obok aspektu fizycznego, zwraca się w niej uwagę na element duchowy, odnoszący się do duchowej nagrody za cierpienie i ubóstwo³⁵.

Pozytywna ocena ubóstwa ujawnia się w praktykowanym w Kościele życiu monastycznym. Postrzegano je jako okazję do naśladowania Chrystusa, o którym św. Paweł w napisał w Drugim Liście do Koryntian: „...będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił” (8,9). Bezpośrednim celem praktykującego ubóstwo nie było więc dobro bliźniego, ale osiągnięcie doskonałości i głębsze zjednoczenie z Chrystusem³⁶. Nie ma tu motywacji związanej z filantropią, lecz osobistą pobożnością.

W tym kontekście za niefortunne należy uznać przekonanie Roberto Tomichá, iż duchowość misyjna objawiająca się w miłości, która w pierwszym rzędzie koncentruje się na ubogich, nie tylko nie sprzeciwia się społecznemu wymiarowi zaangażowania chrześcijańskiego, ale oświeca tajemnicę Chrystusa, dzięki której wspólnota kościelna potwierdza swoją wierność Chrystusowi. W swej wypowiedzi franciszkanin powołuje się na nr 29 adhortacji *Ecclesia in America* (1999) i nr 49 listu apostolskiego *Novo millennio ineunte* (2000).

Trudno zgodzić się z argumentacją Tomichá. Czy duchowość misyjna w pierwszym rzędzie powinna objawiać się miłością do ubogich, czy miłością do Chrystusa na pierwszym miejscu, a w konsekwencji miłością do bliźniego? Przecież nr 29 *Ecclesia in America* koncentruje się przede wszystkim na modlitwie jako podstawie duchowości. Modlitwa indywidualna i wspólnotowa uświadamia wierzącym jakie są ewangeliczne wymagania i jakie są jego obowiązki wobec bliźnich. To właśnie w tym numerze podkreślana jest rola kontemplacji i całkowitego poświęcenia się Bogu, jako drogi współpracy na rzecz dobra wspólnego wiernych. Podobnie nr 49 *Novo millennio ineunte*, zatytułowany *Wezwanie do miłosierdzia*, ukazuje zaangażowanie na rzecz drugiego jako wynik i owoc kontemplacji Chrystusa.

Analogicznie do kwestii *ekologii i ubogich*, prezentuje się problem *marginesów i peryferiów*. Zainteresowanie tymi, którzy znajdują się na marginesie życia społecznego, stanowi część chrześcijańskiego przesłania. Sam Chrystus głosił Ewangelię ubogim, więźniom wyzwolenie, a smutnym radość (por. Łk 4,18).

³⁴ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, s. 124–125.

³⁵ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 156–157.

³⁶ M. D. Coogan, *Ubodzy*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 784.

Do tej problematyki nawiązuje się w *Plan de Pastoral...* (1.4.6). Opinie tam wyrażone znajdują się pod wpływem idei głoszonych przez Paulo Freire³⁷, który o sobie mówił jako o *pedagogu wyzwolenia*, a którego żartobliwie określa się *dziadkiem teologii wyzwolenia*. Symptomatyczne dla prowadzonego przez Freire dyskursu jest zachęcanie *zmarginalizowanych* i *uciskanych* do zajmowania postawy roszczeniowej. „Uciskani” są przekonani o tym, że „uciskający” powinni się wstydzić i na znak pokuty podejmować działania na ich rzecz³⁸.

Idee Paulo Freire przekładają się na postulowanie w *Plan de Pastoral...* specyficznej działalności misjonarskiej, w ramach której misjonarz kontestuje kulturę pochodzenia. Ciekawostką jest to, że autorzy planu, którzy chwalą taką postawę misjonarza, postrzegając ją jako „wielkie świadectwo”, są jednocześnie świadomi, że ich oczekiwanie nie jest do końca uzasadnione oraz że może prowadzić do duchowej schizofrenii w życiu misjonarza³⁹.

Analizując postulaty zawarte w *Plan de Pastoral...* oraz opracowaniu Roberto Tomichá można wyrazić obawę, że Kościół redukowany jest do bycia instytucją o charakterze charytatywnym i jako taki nie ma prawa do stawiania wymagań. Oczekuje się dialogu, w ramach którego Kościół będzie przyznawał rację drugiej stronie, rezygnując z analogicznego traktowania. Ewentualna ingerencja w przestrzeń religijną oraz kulturową postrzegana jest jako coś wysoce naganego.

Wnioski końcowe

Analiza *Plan de la Pastoral...* oraz artykułu autorstwa Roberto Tomichá upoważniają, do wyrażenia wątpliwości dotyczących zasadności prezentowanych tam koncepcji misjologicznych. Oceniając je należy mieć jednocześnie świadomość pewnej drażliwości, z którą mamy do czynienia po stronie krytykowanej. Z tego powodu potrzebna jest postawa taktu oraz zdrowego rozsądku. Warto przy tej okazji przywołać zasady zaproponowane przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio*. Papież zwrócił uwagę, że właściwy proces inkulturacji powinien opierać się na (podwójnej) zasadzie 1) zgodności z Ewangelią i 2) jedności Kościoła powszechnego. Zapominanie o nich prowadzi do skrajnych postaw – z jednej strony do alienacji kulturowej, z drugiej zaś do przeceniania kultur. Proces inkulturacji nie powinien być w sztuczny sposób przyspieszany, aby nie powodował u chrześcijan reakcji negatywnych (*Redemptoris missio*, nr 54).

³⁷ Paulo Regulus Nêvus Freire (1921–1997) działacz lewicowo-liberalny i pedagog brazylijski, działający głównie w Recife. Opracował specyficzną metodę alfabetyzacji w ramach Movimento de Cultura Popular, która zakładała upolitycznienie alfabetyzowanych. Jest autorem pewnych fraz popularnych również w teologii wyzwolenia, jak np. *formação de formadores* – formowanie formujących. Por. P. Rosas, *Fontes do pensamento de Paulo Freire*, Recife 2004, s. 10 (mps); A. J. Ferreira Calado, *Paulo Freire. Sua visão de mundo, de homem e de sociedade*, Caruaru 2001, s. 9–14.

³⁸ Najważniejszymi dziełami Paulo Freire są: *La educación como práctica de la libertad* (Madrid 1989) oraz *Pedagogía del oprimido* (Madrid 1992).

³⁹ *Plan de Pastoral...*, s. 20.

Działalność misyjna Kościoła nie może być realizowana w sposób bezkrytyczny, czy też naiwny. Słuszny jest pogląd, że ci, którzy są na miejscu, mają rozeznanie i wiedzą co robią. Nie oznacza to jednak, że są oni zwolnieni z wysiłku poszukiwania prawdy zawartej w Ewangelii, co ma ich uchronić przed „biegnięciem na próżno” (por. Gal 2,2). Niezbędnym jest zdrowo funkcjonujący mechanizm kontrolny, szczególnie sfery finansowej, która jest związana z działalnością misyjną, dzięki któremu zapobiegnie się sponsorowaniu głoszenia antychrześcijańskich, np. marksistowskich, idei.

Szukając odpowiedzi na zadane w tytule niniejszego artykułu pytanie o nieprecyzyjne koncepcje misjologiczne jako przyczynę współczesnego kryzysu misji należy wskazać na trzy kwestie. Pierwszą jest problemem wykorzystywania struktur i pieniędzy kościelnych do realizowania celów, które sprzeciwiają się misji Kościoła. Drugą kwestią jest ujawniający się kompleks niższości teologów z młodych Kościołów, przekładający się na dążenie do wypracowywania własnych, niezależnych od kościelnej tradycji koncepcji. Myśl Kościoła minionych epok jawi się jako element niezrozumiały, a nawet obcy. Nie dostrzega się uniwersalnego charakteru oraz aktualności idei wielkich teologów chrześcijańskich, np. św. Augustyna, św. Anzelma, czy św. Jana Chryzostoma. Trzecim problemem jest ujawniająca się w życiu „starych” i „nowych” Kościołów „mentalność wieży Babel” (por. Rdz 11,1-9), która wyraża się w przekonaniu o tym, że z zastosowaniem wyłącznie ludzkich środków można na ziemi zrealizować Królestwo Boże.

Panaceum na powyższe problemy jest *Nowa Pięćdziesiątnica*, którą należy rozumieć nie tyle jako wydarzenie o charakterze jednostkowym, na wzór Soboru Watykańskiego II, lecz jako permanentny proces obejmujący wszystkie sfery życia człowieka w wymiarze jednostkowym i społecznym. Dzięki Duchowi Św. porozumienie i zgoda pomiędzy tymi, którzy wydają się być różni od siebie, będzie możliwe.

Literatura

- Arizmendi Esquivel F., *Participación en el Foro sobre “Los acuerdos de San Andrés, Asignatura pendiente” promovido por la COCOPA, en el Senado de la República, el 21 de abril de 2010*, <http://www.diocesisancristobal.com.mx/artic172df.htm> (odczyt z dn. 3 maja 2010 r.).
- Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps_pl.html (odczyt z dn. 11 lutego 2010 r.).
- Bołoz W., *Kościół i ekologia*, Kraków 2010.
- Borkowski H., *Etyka uniwersalna jako pogłębiony i poszerzony dekalog trzeciego tysiąclecia*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004, s. 169-174.
- Bouchard G., Taylor C., *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report*, Quebec 2008.
- Conferencia Episcopal Paraguayana – Coordinación Nacional de la Pastoral Indígena, *Plan de la Pastoral Misionero-Indígena. Ad experimentum*, Asunción 2006.

- Coogan M. D., *Ubodzy*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 783-784.
- Dupuis J., *Evangelization and the Kingdom Values. The Church and the „Others”*, „Indian Missiological Review” 1992, nr 2, s. 4-21.
- Flynn J., *Los mandamientos del medio ambiente. Benedicto XVI anima a ser responsables con la creación*, <http://www.zenit.org/article-35116?l=spanish> (odczyt z dn. 27 kwietnia 2010 r.).
- Ferreira Calado A. J., *Paulo Freire. Sua visao de mundo, de homem e de sociedade*, Ca-ruaru 2001.
- Freire P., *La educación como práctica de la libertad*, Madrid 1989.
- Freire P., *Pedagogía del oprimido*, Madrid 1992.
- Fuellenbach J., *The Kingdom of God. The Message of Jesus Today*, Maryknoll – New York 1995.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komen-tarz*, Poznań – Warszawa 1974.
- Mission and Evangelization*, red. M. A. Hayes, London 2004.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komen-tarz*, Poznań – Warszawa 1979.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America*, w: *Ecclesia in America. Wy-brane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2003, s. 243-338.
- Pawła II, Kraków 1996, t. 1, s. 319-376.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, t. 2, s. 461-530.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, t. 1, s. 377-460.
- Jan Paweł II, Encyklika *Solicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana*
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millen-nio-ineunte_pl.html, (odczyt z dn. 29 listopada 2010 r.).
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1990) Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*, <http://www.papiez.wiara.pl/doc/378717.Pokoj-z-Bogiem-Stworca-pokoj-z-caly-m-stworzeniem-1990> (odczyt z dn. 12 grudnia 2006 r.).
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, http://www.vatican.va/roman_curia/congre-gations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pl.html (odczyt z dn. 29 listopada 2010 r.).
- Mott S. C., *Ubodzy*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1300-1301.
- Munilla J. I., *Laicidad positiva y... ¡coherente!*, <http://www.periodismocatolico.com/content/view/632/38/> (odczyt z dn. 24 marca 2010 r.).
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak i in., Pieniężno – Płock 1981, s. 257-291.
- Pietrzak A., *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002.
- Rarot H., *Dlaczego Powinniśmy być tolerancyjni? Tolerancja w świetle współczesnej filozo-fii politycznej*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004, s. 180-187.
- Reinecker F., Maier G., *Leksykon Biblijny*, Warszawa 2001.

- Rosas P., *Fontes do pensamento de Paulo Freire*, Recife 2004 (mps).
- Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002.
- Sokołowski P. A., *Powrót misjonarza jako problem misjologiczny*, „NURT SVD” 2006, nr 1, s. 7-66.
- Tomichá R., *Duchowość misyjna a dialog między kulturami* (Referat na Międzynarodowy Kongres Misyjny Franciszkanów Konwentualnych, Kerala, Indie, 12-22 stycznia 2006), b.m.w. 2006 (mps).
- van der Berg F., *How to Get Rid of Religion and Why. An Inconvenient Liberal Paradox*, Leuven 2008 (mps).
- van der Berg F., *Moreel Esperanto by Paul Cliteur*, <http://media.leidenuniv.nl/legacy/Moreel%20Esperanto%20in%20Philosophy%20now.pdf> (odczyt z dn. 3 czerwca 2009 r.).
- Yun-Ka Than J., *Missio inter gentes. W kierunku nowego paradygmatu w teologii misji* Federacji Konferencji Episkopatów Azji, „NURT SVD” 2004, nr 3, s. 185-211.

The Inaccurately Missiological Concepts as one of the Possible Causes of the Modern Crisis of the Missionary Activity on the Basis of Some Pastoral Documents

Summary

The paper is a reflection over the influence of some modern missiological concepts on the crisis of the missionary activity. The negation of the definition of the mission from the *Ad gentes*, 6 and its substitution coined by different authors. These ideas are introduced into the theological reflection usually by pastoral documents. As an example is used 2 of them, prepared by the theologians from Latin America. The author of the paper does not condemn them at all, but shows some dangers which can guide in opposite direction than the indicated by the teaching of the Church. The first of those dangers is the manipulation on the notion of the mission until the possibility to separate the *mission* from God. The second danger consist in the use of the notions of pluri- and multiculturalism, conditioned by some ideological concepts. Another danger is the over-use of the notion of the religious pluralism and the dialogue, that is strongly tied to the revaluation of the notion of the Kingdom of God into the *values of the Kingdom*. This issue is bound for the over-representation in the reflection of the terms like: *poor*, *periphery*, and *ecology*, the meaning of which, in many cases, is alien to the tradition of the Church. At the end of his reflection the author shows the importance of the intra-ecclesial dialogue and the necessity of the correct application of the principles of the inculturation.

Keywords: ecology, inculturation, kingdom, missiology, mission without God, poor, values of the Kingdom.