

## **Wyzwania ponowoczesnego świata w perspektywie ekumenicznej**

Challenges of the Postmodern World in the Ecumenical  
Perspective<sup>1</sup>

*Piotr Kopiec*

petrko@kul.lublin.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Dr hab. teologii, dr socjologii, wykładowca w Instytucie Ekumenicznym KUL oraz w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej KUL. Członek Międzynarodowej Wspólnoty Ekumenicznej oraz „Societas Oecumenica”. Badania naukowe: współczesna teologia protestancka, zagadnienia etyczne i społeczne w dialogach ekumenicznych, procesy historyczne i kulturowe uruchomione przez Reformację, konsumpcjonizm, globalizacja kulturowa.

Świat współczesny coraz bardziej przypomina wieżowiec z wielkiej Splyty, którego mieszkańcy wprawdzie znajdują się z widzenia i czasem mówią sobie grzecznie „dzień dobry” czy przytrzymają drzwi od windy, ale nie wiedzą o sobie nic, nie dążą do poznania siebie, a nawiązanie głębszych relacji wywołuje u nich chęć ucieczki i natychmiastowe zmęczenie. Socjologowie i dziennikarze głęboko przyswoili sobie sformułowaną przez McLuhana etykietę „globalnej wioski” i z upodobaniem wieścili narodziny globalnego społeczeństwa, które opiera się na powszechnym dostępie do coraz skuteczniejszych technik komunikacyjnych. Globalna wioska okazuje się być jednak globalnym blokowiskiem, a rozprzestrzeniająca się sieć telekomunikacyjna sprawia,

---

<sup>1</sup> Publikacja tego artykułu jest możliwa dzięki dofinansowaniu w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2016-2019 (nr umowy: 0101/NPRH4/H26/83/2016)”.

że ludzie i społeczeństwa są coraz bardziej obok siebie, ale nie są blisko. Optymizm wielu koryfeuszy czasów rozwoju Internetu, upadku muru berlińskiego i gospodarczej prosperity świata zachodniego ustąpił miejsca coraz powszechniej uświadamianej kondycji cywilizacji, w której dominuje paradygmat biurokratycznej skuteczności, bezlitosnego wolnego rynku i obojętnej tolerancji.

W granicach socjologii i filozofii toczy się spór o to, jak sklasyfikować tę współczesność. Jakie ustanowić jej granice czasowe? Jaki katalog syndromów jej przyporządkować? Czy współczesny świat jest kontynuacją rewolucji odrodzeniowego antropocentryzmu, czy może nastąpiło zerwanie w linii kontynuującej proces kantowskiego „dorastania świata”? Nie ma na te pytania wyraźnej i satysfakcjonującej odpowiedzi. Na podstawie zestawu cech wyodrębnionych z socjologicznych opisów różnych autorów można jednak stworzyć mniej lub bardziej udany pejzaż naszych czasów, wąpiących i zagubionych.

### 1. Nowoczesność i ponowoczesność

Sformułowanie tematu jest bardzo szerokie. Świat ponowoczesny, ekumeniczna perspektywa, wyzwania, tworzą bardzo szerokie spektrum, które bez arbitralnych z konieczności zawężeń, przekraczałoby objętość kilkunastotomowej monografii. Stąd potrzeba dokonania pewnych uściśleń. Pierwsze odnosi się do terminu ponowoczesności. W wielu dyskursach socjologicznych jest to pojęcie, które ma zaznaczyć, że cywilizacja stoi przed nowym rozdziałem, a przemiany, które następują, jakościowo przekształcają człowieka oraz społeczeństwa, w których żyjemy. Ponowoczesność będzie zatem czym innym niż nowoczesność. Po drugie, hierarchia wyzwań współczesności stojących przed chrześcijaństwem wciąż jest przedmiotem dyskusji i zależy od przyjętej optyki, związanej tak z wyznaniem, jak i geografią. Chrześcijaństwo południowoamerykańskie czy afrykańskie egzystuje wszak w innym kontekście społecznym. Wreszcie perspektywa ekumeniczna, która polega na takim ujmowaniu tych wyzwań, by we wspólnym mianowniku ekumenicznego uzgodnienia dążyć do syntezy ewangelicznej interpretacji człowieka, społeczeństwa i kultury.

Analiza ponowoczesności musi być dokonana w perspektywie rozumienia nowoczesności. Jedną z dyskusji toczonych przez socjologów odnosi się do kwestii: czy żyjemy w epoce nowoczesnej, czy może już ponowoczesnej. Obie strony przytaczają wiele argumentów. Patrząc z dystansu, spór wydaje się trudny do rozstrzygnięcia i niewnoszący wiele do naszego poznania. Powszechnie wskazuje jednak na bardzo

istotny fakt – nawet jeśli nasz czas jest określany nowoczesnością, to jednak różni się – w pewnym punkcie bardzo mocno – od tego, co było udziałem większej części dwudziestego wieku. Zygmunt Bauman trafnie przyporządkował przeciwstawne określenia „płynności” i „sztywności” odpowiednio temu, co jest i temu, co minione. Ponowoczesność, jako hasło i słowo kluczowe, pozwala na zaakcentowanie cech, a w konsekwencji i wyzwiań, charakterystycznych dla bieżących okoliczności. Stąd też jako termin jest przydatnym narzędziem metodologicznym, pomagającym w określeniu współczesności.

Daty wyznaczające rozdarcie pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością, które podaje się w socjologicznych analizach, również tworzą szeroką amplitudę. W zależności od przyjętych założeń, w katalogu wymienianych granic czasowych mamy tak różne terminy, jak: koniec II wojny światowej, rewolucja obyczajowa lat sześćdziesiątych, narodziny Internetu, upadek systemów komunistycznych, czy wreszcie atak na World Trade Center. Wybór pomiędzy tak różnymi wydarzeniami związany jest, poza podstawową tezą, jaką dana teoria postawiła w swym zdefiniowaniu, z fundamentalnym pytaniem, jaki aspekt rzeczywistości akcentuje się w rozpatrywanym przykładzie: ekonomiczny, społeczny czy kulturowy? Dla całościowego opracowania najważniejsze jest podkreślenie, że ponowoczesność jest kompleksem stworzonym przez czynniki należące do każdego z tych aspektów.

Jeden z najczęściej cytowanych komentatorów nowoczesności, hinduski socjolog Krishan Kumar, wyodrębnił następujące zasady organizujące nowoczesność: (1) indywidualizm, którym określał fakt, że jednostka zajmuje centralne miejsce w społeczeństwie; (2) dyferencjację, odnoszącą się zwłaszcza do sfery konsumpcji oraz do sfery pracy, istnienia wielkiej liczby wysoko wyspecjalizowanych zawodów wymagających odmiennych kompetencji i wykształcenia; (3) racjonalność, przejawiającą się stwierdzeniu, że w działaniu instytucji dominują kalkulacja oraz bezosobowość, a nauka jest uznana za niezawodną formę poznania; (4) ekonomizm, czyli zdominowanie całego życia społecznego przez aktywność ekonomiczną, cele ekonomiczne i ekonomiczne kryteria osiągnięć; (5) ekspansywność, którą akcentował przekonanie, że nowoczesność ma tendencję do rozwijania swego zasięgu, zwłaszcza w przestrzeni, czego wyrazem jest globalizacja, a także w głąb, przez wchodzenie w intymne sfery życia<sup>2</sup>.

Bardziej opisowo definiuje nowoczesność francuski socjolog i filozof Alain Touraine. Według niego nowoczesność istnieje tam,

<sup>2</sup> P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2010, s. 82.

„gdzie każda jednostkowa sytuacja, każdy element funkcjonowania społeczeństwa może zostać ujęty i zdefiniowany z ogólnego, a nawet uniwersalnego punktu widzenia przekraczającego szczególne uwarunkowania rozpatrywanego działania”<sup>3</sup>.

Ten uniwersalizm odzwierciedla się w dwóch fundamentalnych zasadach, którymi są wiara w rozum oraz racjonalność naukową i techniczną, a także uznanie praw jednostki niezależnych od jakichkolwiek właściwości społecznych, ekonomicznych czy kulturowych. Odnośnie do pierwszej zasady Touraine opiera się na spostrzeżeniu, że wiedza naukowa przekracza ramy różnic społecznych i kulturowych. Prawa jednostki natomiast dotyczą przekonania, że „istnieje uniwersalistyczna definicja człowieka, przekraczająca wszystkie formy organizacji społecznej i władzy politycznej”<sup>4</sup>.

W sporze o rozróżnienie nowoczesności i ponowoczesności jedno z głównych miejsc zajmuje François Lyotard, francuski filozof, który wprowadził w dyskurs filozoficzny termin postmodernizmu. Lyotard nie dążył do biegunowego określania modernizmu i postmodernizmu, uważając raczej, że ten drugi się w pierwszym już zawiera. Tym, co różni oba okresy jest fakt, że postmodernizmie nastąpił kres wiary w „metanarracje” (*métarécits*), czyli powszechnego przekonania w to, że rzeczywistością powinny kierować idee, które będą realizowały wizje doskonalszego świata. Funkcją takich metanarracji była legitymizacja działań społecznych, moralnych i politycznych. Odbijało się to w porządku stałych i wyraźnych kategorii oraz struktur społecznych uformowanych wokół dążenia do założonego celu bądź przyjętego założenia. Lyotard wyróżniał dwa typy metanarracji: Mity i Historie. Pierwsze odnoszą się do Początku i w nim szukają swego usprawiedliwienia, w ten sposób przyszłość odnosząc do terażniejszości; drugie natomiast przeciwnie, usprawiedliwienia szukają w celu, a nie w początku, odnosząc w ten sposób terażniejszość do przyszłości. Modernizm rozwijał wiele takich metanarracji, zogniskowanych wokół idei emancypacji ludzkości. Najbardziej charakterystyczna była wywodząca się z Oświecenia historia rozwoju ludzkości, który dokonuje się dzięki postępowi naukowo-technicznemu i powszechnej edukacji. Celem miało być społeczeństwo, w którym panuje wolność i równość, a człowiek wyzwala się ze swego skrzepowania naturą, niewiedzą i niesprawiedliwością. Inną wersją takiej emancypacyjnej metanarracji była Hegłowska wizja rozwoju historii w drodze do Ducha

<sup>3</sup> A. Touraine, *Myśleć inaczej*, tłum. M. Byliniak, Warszawa 2011, s. 128.

<sup>4</sup> Tamże, s. 129.

Absolutnego. Ta forma miała być reinterpretacją wielkiej narracji judeochrześcijańskiej, która zdaniem Lyotarda tworzyła etap pośredni między Mitem a Historią<sup>5</sup>.

Wyrazem centralnego miejsca metanarracji była charakterystyczna dla nowoczesności wiara w postęp. Katastrofa Auschwitz musiała wykazać jej bankructwo. Czy narodowy socjalizm nie był ideologią obiecującą lepszy świat? Czy można było jeszcze wierzyć w postępujące doskonalenie się ludzkości? Takie pytania musiały prowadzić do odrzucenia wiary w metanarracyjne postrzeganie świata. W to miejsce wprowadziły się więc „mikronarracje”, czyli kierunki i wizje niepretendujące do władania całą rzeczywistością, historie pojedynczych jednostek i grup. Tak jak nie ma metanarracji, nie ma też jednej prawdy – jest wiele prawd, które funkcjonują obok siebie i które nie mogą być oceniane przez aksjologiczne założenia innej prawdy. Koniecznością jest więc, zdaniem Lyotarda, powszechna postawa tolerancji. Ten pluralizm mikronarracji prowadzi w konsekwencji do relatywizmu.

Wizja postmodernizmu objawiającego się w aksjologicznym relatywizmie mikronarracji koresponduje z diagnozą społeczeństwa konsumpcyjnego, sformułowaną przez Jeana Baudrillarda. Skoro jedną prawdę zastąpiło miliony prawd, to powstaje chaos, którego człowiek nie jest w stanie ogarnąć. Chaos ten potęgowany jest przez świat hiperrzeczywistości – tworzonej przez środki masowego przekazu powodzi obrazów, słów, terminów i znaczeń, które zastępują realne doznania. W zalewie wieloznacznych pojęć niepodlegających wartościowaniu, człowiek gubi sens. Przestaje go zresztą poszukiwać, dążąc za doznaniem i wrażeniami. Niezdolny jest do sformułowania dążeń rewolucyjnych. Tożsamość jest kreacją, podążaniem za aktualną modą, a to, jakimi przedstawiamy się ludziom, dyktowane jest obowiązującymi wzorami. Moralnością świata staje się konsumpcja. Baudrillard również uważał, że wraz z wybuchem konsumpcji, z przemianą pracownika w konsumenta, świat wszedł w epokę ponowoczesną<sup>6</sup>.

Ponowoczesność i społeczeństwo konsumpcyjne zdiagnozowano również w wykładzie Zygmunta Baumana o płynnej nowoczesności. Wchodząc w dyskusję na temat nowoczesności i ponowoczesności, Bauman tworzy kategorie stałej i płynnej nowoczesności. Polski socjolog zauważa, że społeczeństwo naszych dni nie jest mniej

<sup>5</sup> G. Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité: Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles 2005, s. 468.

<sup>6</sup> J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 8 nn.

nowoczesne od społeczeństwa, które wkraczało w wiek dwudziesty. Posiada bowiem cechę, która odróżniła nowoczesność od

„wszystkich pozostałych form współżycia społecznego. Cechą tą jest kompulsywna i obsesyjna, nieprzerwana, niepowstrzymana i wiecznie niedokończona modernizacja, wszechobecne i nieusuwalne, niezaspokojone pragnienie twórczej destrukcji, lub, jak to bywa niekiedy, destrukcyjnej twórczości”<sup>7</sup>.

Jednak jest to inna nowoczesność. Ta pierwsza bowiem zakładała, że ludzie stali się panami własnego losu, w doskonaleniu świata i samych siebie nie uznawali innych przeszkód niż własne ograniczenia. Planowo dążyli do konstruowania rzeczywistości wokół siebie i wierzyli, że to, co tej konstrukcji przeszkadza, będzie wyjaśnione i opanowane. Nad nowoczesnością dzisiejszą ciąży rozczarowanie.

„Charakteryzuje ją stopniowy rozkład i nagły upadek pewnego nowoczesnego złudzenia: wiary w istnienie kresu drogi, jaką podążamy, osiągalnego celu historycznych przemian, stanu doskonałości, który osiągniemy jutro, za rok, za lat tysięcy, jakiejś formy skończenie dobrego społeczeństwa, społeczeństwa sprawiedliwego i wolnego od konfliktów we wszystkich lub w wielu swych aspektach... wiary w ład idealny, w którym wszystko ma swoje miejsce”<sup>8</sup>.

W efekcie nowoczesność dzisiejsza, nowoczesność płynna, pozbawia człowieka stałych kategorii, które stanowiłyby dla niego oparcie. Wszystko jest relatywne, rozmyte, uchylające się od odpowiedzialności i na niby. Nawet śmierć w dzisiejszych społeczeństwach zachodnich straciła swój nieodwołalny charakter, przestała być przeznaczeniem, spadając do rangi wypadku. Ulotność, ruch, ciągłe kolekcjonowanie wrażeń, brak celów, kreowanie tożsamości, niecierpliwość są dla tej nowoczesności charakterystyczne. Instytucje, które regulowały życie społeczne, wycofują się ze swych pozycji: państwo pod naciskiem rynku przestaje regulować normami i staje się państwem przedstawicielskim, biorąc na siebie rolę uczciwego pośrednika odpowiadającego na rynkowe potrzeby. Małżeństwo i rodzina w świecie, gdzie relacje międzyludzkie poddane są wartościowaniu wolnego rynku, pozbawione zostają swego przymiotu długoterminowości, trwając do momentu, w którym związek przestaje satysfakcjonować współmałżonków (bądź jednego z nich). Nowa merytokratyczna elita

<sup>7</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 45.

<sup>8</sup> Tamże, s. 46.

nieomal *ex definitione* wycofuje się z kierowania światem, wzorując się na „dawnej instytucji nieobecnego pana na włościach”<sup>9</sup>. Autorytety przestają być autorytetami, zamieniając się w doradców, którzy udzielą kompetentnej porady, ale nie podejmą za nią odpowiedzialności.

Cała ta przygnębiająca diagnoza prowadzi do jednej podstawowej konkluzji: współczesny człowiek jest samotny, pozbawiony oparcia, celu i wspólnoty. W zależności od tego gdzie żyje, może żyć wygodnie bądź w nędzy, może być mniej lub bardziej poddany tendencjom ponowoczesności, może im się mniej lub bardziej opierać, ale jednak zawsze w jakimś, większym bądź mniejszym stopniu, będą one kształtować jego świat. Jest to świat globalizacji, która włącza i wyłącza całe narody z głównego nurtu postępu gospodarczego, konsumpcji, która choć pozornie niosąca wolność, dzieli na tych, którzy z niej korzystają i na tych, którzy nie mają na nią środków, wreszcie świat tolerancji, która zmienia się w obojętność i każe patrzeć na style życia innych jak na przedstawienie w teatrze, rezygnując z postaw misjonarskich. Alain Touraine głosi wręcz kres tego, co społeczne.

## 2. Gospodarka globalna i neoliberalny dogmat

Przedstawiona diagnoza ponowoczesności musi zostać dopełniona aspektem ekonomicznym. Ten zaś każe przywołać pojęcie gospodarki globalnej, tworzącego się zrębu światowej ekonomii, określanego przez Manuela Castellsa, najbardziej uznanego socjologa Internetu, mianem globalnego rdzenia. Gospodarka globalna nie jest tym samym, co gospodarka światowa. Nie jest sumą poszczególnych gospodarek państwowych, ale jest ponadpaństwową strukturą, którą charakteryzuje zdolność działania jako jednej całości w czasie rzeczywistym lub wybranym w skali planety. Jej funkcjonowanie opiera się na nowej infrastrukturze dostarczonej przez technologie informacyjne i komunikacyjne oraz przy udziale mechanizmów deregulacji i liberalizacji wdrażanych przez gospodarczą politykę prowadzoną przez rządy i instytucje międzynarodowe. Gospodarki poszczególnych państw w coraz większym stopniu zależą od osiągnięć, „zglobalizowanego rdzenia”. Do rdzenia tego Castells zalicza rynki finansowe, handel międzynarodowy, produkcję ponadnarodową, naukę i technikę oraz specjalistyczną siłę roboczą<sup>10</sup>.

Uzależnienie się państw od globalnego rdzenia powoduje, że ośrodki decyzyjne przenoszą się daleko od obywatela. Nie tylko nie

<sup>9</sup> Tamże, s. 23.

<sup>10</sup> M. Castells, *Spółczesność sieci*, tłum. M. Marody i in., Warszawa 2007, s. 107.

ma on wpływu na to, co dzieje się z rzeczywistością wokół niego. Nawet gdyby chciał ją zmienić, nie wiadomo, kto odpowiada za jej formowanie. Castells, opisując współczesny świat, używał określenia „społeczeństwo sieci”: sieć ma tę właściwość, że istnieje w niej wielość ośrodków decyzyjnych, z których żaden nie wypracowuje sobie przewagi. Współczesność jawi się więc niczym coś na kształt Internetu, pozbawionego jakiegoś organu decyzyjnego.

Człowiek musi więc uczyć się radzić sobie samemu. Takie zalecenie jest kolportowane wraz z zestawem poglądów dominującego neoliberalnego dyskursu. Bauman sytuację tę ilustruje przekonującymi słowami:

„W płynnej fazie nowoczesności [...] indywidualizacja jest losem człowieka, a nie wyborem. W świecie wolności indywidualnego wyboru nikt nie może uniknąć indywidualizacji ani odmówić udziału w powszechnej «grze w indywidualność». To, że ludzie nie mają już kogo winić za swoje niepowodzenia i kłopoty, nie musi wcale znaczyć, że potrafią obronić się przed niepowodzeniami za pomocą domowych środków.

Jeżeli zachorują, mówi się im przecież, iż stało się tak, że nie dość skutecznie dbali o swoje zdrowie; jeżeli nie mogą znaleźć pracy, to widocznie nie nauczyli się pisać podań, nie starali się dostatecznie o jej znalezienie albo po prostu są leniwi; ponieważ słuchają tego na okrągło, przywykli w to wierzyć i zachowują się tak, jakby w tym właśnie tkwiła istota problemu. Beck wyraża tę prawdę trafnie a dobitnie, pisząc, że «życie człowieka staje się próbą biograficznego rozwiązania systemowych sprzeczności»<sup>11</sup>.

Rewersem gospodarki globalnej jest więc filozofia wolnego rynku, opatrzona często terminem neoliberalizmu, dominująca nad całymi pałacami świata zarówno w sensie geograficznym, jak i w aspektach społecznym i kulturowym. Myślenie o społeczeństwie i kulturze jako o epifenomenach ekonomii, odzwierciedlone zostaje w neoliberalnym dogmacie wolnego rynku, który ma być najlepszym regulatorem życia gospodarczego. Nie pozostawia jednak miejsca na solidarność i sprawiedliwość, niemal obowiązkiem czyniąc zysk. Czymś bardzo symptomatycznym było umieszczenie przed główną siedzibą banku *Lehman Brothers*, symbolu niedawnej katastrofy systemów finansowych, hasła „chciwość jest dobra” (*greed is good*). Kryzys

<sup>11</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność...*, dz. cyt., s. 54.



ekonomiczny z 2008 roku okazał się przecież w wielkiej mierze kryzysem moralnym w instytucjach, które do tej pory uchodziły za instytucje zaufania. Anthony Giddens pisał, że życie w późnej nowoczesności oparte jest na zaufaniu w systemy abstrakcyjne, czyli złożone systemy, takie jak banki czy telekomunikacja, których zasady działania są dla człowieka nieprzejrzyste, ale które są niezbędne dla funkcjonowania społeczeństwa. Jak bardzo ta jedna z podstaw funkcjonowania współczesnego społeczeństwa została zachwiana, pozostaje wciąż przedmiotem diagnozy<sup>12</sup>.

Nowoczesność była i jest przedmiotem wielu krytyk, wskazujących na związaną z nią wieloaspektową alienację, anomie, wzrost nierówności między państwami, zniszczenie środowiska. Ponowoczesność zdaje się w wielu przypadkach nasilać te zjawiska, dodając jeszcze do nich własną wersję kryzysu antropologicznego. Błąd antropologiczny, o którym pisał Jan Paweł II w odniesieniu do totalitaryzmu, w epoce ponowoczesnej odnosi się między innymi do zachwiania równowagi między tym, co wspólnotowe, a tym, co jednostkowe, ruguje z utilitarne go dyskursu kategorie dobra wspólnego i solidarności społecznej. To właśnie ten kryzys antropologiczny jest największym wyzwaniem ponowoczesnego świata. Kryzys rodziny, wspólnoty, autorytetów, kultury, kryzysy ekonomiczne, niesprawiedliwość społeczna są zakorzenione, zdaniem większości socjologów komentujących nowoczesność, w interpretacji człowieka w kategoriach dostarczanych przez rynek. Są więc pochodnymi kryzysu antropologicznego.

Te diagnozowane przez socjologów wyzwania należy odnieść do fundamentalnej kwestii wskazywanej przez Kościoły chrześcijańskie. David Loy w swym artykule *The Religion of the Market* przewidywał powstanie „konsumenckiej religii”, która ogarnie cały świat. Wielkie centra handlowe staną się nowymi świątyniami, gdzie będzie odbywać się rytuał konsumpcji, w której człowiek, prezentując wykreowaną tożsamość, ustala swe miejsce w hierarchii społecznej. Konsumenckiej religii przypisywał Roy następujące dogmaty: (1) wzrost gospodarczy będzie postępował niepowstrzymany żadnymi ograniczeniami planety; (2) wzrost gospodarczy jest korzystny dla każdego; (3) system ten jest naturalny<sup>13</sup>. Odwołanie religijne, którego używa Loy, nasuwa więc kolejne wyzwanie, przed którym stoi chrześcijaństwo: postępującą sekularyzację. O sekularyzacji, która jest udziałem epoki

<sup>12</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2012, tłum. A. Sulżycka, s. 46 nn.

<sup>13</sup> D.R. Loy, *The Religion of the Market*, „Journal of the American Academy of Religion”, vol. 65, nr 2, 1997, s. 13.

ponowoczesnej, również można powiedzieć, parafrazując Baumana, że jest płynna, w odróżnieniu od sztywnej sekularyzacji epoki totalitaryzmów. Nie jest powiązana w szczególny sposób z uwarunkowaniami politycznymi i wdrażana za pomocą środków przymusu. Trudno ją ująć w jakiś system, który posiada wyraźne granice. Jest sekularyzacją ponowoczesną.

### **3. Ekumeniczna interpretacja kryzysu antropologicznego w świetle dokumentów Światowej Rady Kościołów**

Kościoły chrześcijańskie wciąż na nowo muszą interpretować uwarunkowania nakazu misyjnego. To oznacza, że ciągle stoją przed koniecznością badania, w jakiej kondycji znajduje się świat i cywilizacja. Świat zglobalizowany zwiększa niejako stopień trudności tego badania, konieczne jest bowiem ujęcie zarówno czynników charakterystycznych dla danego kontekstu, np. europejskiego, jak i czynników właściwych innemu regionowi i innej tradycji kulturowej. To zglobalizowanie wyzwań oznacza jednak nie tylko trudności, ale i szanse, wprowadzając do dyskursu spojrzenie, kategorie i język odmienny od dotąd używanego i pozwala wydobyć się ze sztywnych ograniczeń mających często kulturowy, a więc ludzki charakter.

W takim świecie platformą, w której komunikują się chrześcijanie żyjący w różnych uwarunkowaniach, staje się ekumenizm. Spotkania ekumeniczne formalne, organizowane przez różnorakie instytucje i nieformalne, uświadamiają często, jak podobnie, mimo różnic teologicznych, chrześcijanie interpretują rzeczywistość, a zwłaszcza zagrożenia, które z nią są związane. Coraz częściej powtarzane są wezwania, by wspólnie przeciwstawiać się sekularyzacji, konsumpcjonizmowi, niesprawiedliwości społecznej, ekologicznej katastrofie i wszelakim wykluczeniom. Przede wszystkim jednak diagnozuje się kryzys antropologiczny, leżący u podstaw tych wyzwań.

Papież Franciszek w swym pierwszym kazaniu podczas Mszy Św. Krzyżma powiedział: „Idźmy na peryferia”. Z socjologicznego punktu widzenia wezwanie to nasuwa dwie perspektywy teoretyczne. Pierwsza z nich, to socjologiczna teoria centrum i peryferii, w której to centrum, stanowione przez elitę, dominuje społeczeństwo i kulturę, sprowadzając peryferia do roli biernych odbiorców. Druga, to rozwijane zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej teorii zależności, mówiące o podziale planety na metropolie, którymi są uprzemysłowione potęgi zachodnie i peryferia. Peryferia uzależniane są za pomocą kapitału i zmuszane do przyjmowania warunków stawianych przez kraje bogate. Prowadzi

to często do chaosu i pogłębienia biedy, choć z drugiej strony może też tworzyć w krajach biednych wyspy nowoczesnej gospodarki, które później stanowią zaczyn modernizacji kraju.

Wybór Franciszka na papieża po raz kolejny wywołał dyskusję o wyprowadzaniu się „centrum” chrześcijaństwa z Europy. Takie biegunowe spojrzenie nie wydaje się być ekumeniczne i ewangeliczne. Powinno się raczej mówić o dowartościowaniu i włączeniu dotychczasowych peryferii w proces wypracowywania postawy chrześcijańskiej wobec współczesnych wyzwań.

Nie jest możliwe w krótkim opracowaniu przedstawienie kompletnej, a jednocześnie szczegółowej mapy uzgodnień ekumenicznych omawiających wyzwania współczesnego świata i sposoby reagowania na nie. Stąd też w niniejszej pracy zdecydowano się dokonać wyboru ekumenicznej płaszczyzny, na której w sposób kompetentny dokonano takiego omówienia i wypracowano pewien *modus vivendi*. Takiej okazji dostarczają ekumeniczne uzgodnienia poczynione przez Światową Radę Kościołów i instytucje z nią współpracujące. Wiele z nich wprowadza do chrześcijańskiego dyskursu nowe kategorie i nowe obrazy wywodzące się z innych systemów kulturowych. Kategorią, która coraz częściej wykorzystywana jest w opisie współczesnego kryzysu antropologicznego leżącego u podstaw kryzysów ekonomicznych i społecznych, jest *Ubuntu*, szerzej znane raczej użytkownikom systemu operacyjnego Linux, choć stosowane również na różne, często redukcjonistyczne sposoby w innych dziedzinach.

*Ubuntu* wywodzi się z języka suahili i oznacza bycie świadomym wspólnoty, wzajemnych zobowiązań oraz wzajemnej troski o siebie<sup>14</sup>. Spopularyzowany został zwłaszcza przez działalność Desmond'a Tutu. Sam termin może być dosłownie tłumaczony na wiele sposobów, wśród których jednym z najczęstszych jest „Ja w Tobie a Ty we Mnie”. Do kategorii tej odwołuje się wiele dociekań, które zostały sformułowane w postaci ekumenicznych dokumentów, poszukujących alternatywnych wobec ponowoczesnego, relatywistycznego i konsumpcyjnego świata form porządku społecznego i nowej kultury. Kilkanaście z nich ukazało się już po wybuchu kryzysu systemu bankowego w 2008 roku, który odsłonił szerzej moralny kryzys leżący u podstaw ekonomii ponowoczesnej. Uzgodnienia te dostarczają również spójnej odpowiedzi na sposoby uporania się z ponowoczesnym kryzysem antropologicznym i jego pochodnymi.

<sup>14</sup> M. Battle, *Ubuntu. I in You and You in Me*, New York 2009, s. 11 n.

W dokumencie z São Paulo<sup>15</sup>, będącym wynikiem Globalnej Ekumenicznej Konferencji, która odbyła się na przełomie września i października 2008 roku w São Paulo i poświęcona była nowej architekturze finansowej i ekonomicznej, podsumowane zostały dotychczasowe kierunki podejmowane przez różne komórki ŚRK. Już na wstępie dokumentu można przeczytać znamienne zdanie:

„Bóg pokrzywdzonych wzywa nas do alternatywnego wyobrażenia (społecznego porządku), które wyłania się nam z peryferii, od tych, którzy pominięci zostali przez działania społeczno-polityczne i ekonomiczne, ale pierwsi ponoszą ich konsekwencje”<sup>16</sup>.

Ta alternatywna wizja opiera się na zidentyfikowaniu całego szeregu elementów, które niszczą wspólnotowość człowieka i radykalnie przeciwstawiają się Objawieniu chrześcijańskiemu. Wśród nich autorzy wymieniają interpretację człowieka w kategoriach *homo oeconomicus*, która przedstawia go jako istotę z natury swej nienasyconą i egoistyczną. W konsekwencji wskazują na konieczność odrzucenia indywidualistycznego konsumeryzmu oraz jego ideologii, która spoczywa na afirmacji chciwości. Autorzy dokumentu mówią wręcz o ekonomii nadkonsumpcji i chciwości, która psychologicznie warunkuje człowieka do pożądania coraz więcej. Ekumeniczna interpretacja akcentuje fakt, że pełnia życia może być osiągnięta jedynie poprzez relacje współzależności z całością stworzonego świata. Fundamentem takiego spojrzenia musi być Tajemnica Trynitarna, która sama staje się wyzwaniem dla indywidualizmu, dyskryminacji i wykluczenia, w imię życia równości we wspólnocie oraz odpowiedzialności za całą ludzkość<sup>17</sup>. Stąd też odrzucony musi być również ekonomiczny i społeczny porządek świata, zdominowany przez neoliberalny dogmat, leżący u podstaw działania potęg światowych. Pochodną neoliberalnego myślenia jest postępująca monetaryzacja i komodyfikacja (utowarowienie) wszystkich płaszczyzn życia, która redukuje wartości do środków wymiennalnych. Wszystko w dzisiejszym świecie przeliczane jest na wartości ekonomiczne i statystyczne. Jako antidotum na eksplozję komodyfikacji perspektywa ekumeniczna przypomina naukę o usprawiedliwieniu dzięki łasce Boga. Ponadto

<sup>15</sup> *The São Paulo Statement. International Financial Transformation for the Economy of Life*, [w:] R. Mshana, A. Peralta, *Economy of Life. Linking Poverty, Wealth and Ecology*, Geneva 2010, s. 99.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

kryzys antropologiczny skutkuje również postępującym kryzysem ekologicznym, do którego w coraz większym stopniu przyczyniają się kraje rozwijające się. W punkcie czwartym dokumentu *Ekonomia życia, sprawiedliwości i pokoju dla wszystkich* podkreślone zostało bardzo wyraźnie, że chrześcijaństwo, jak i inne wyrazy duchowości uczą nas, że „dobre życie” nie zależy od współzawodnictwa w dążeniu do posiadania czy akumulacji bogactwa, ale kształtowane jest przez wspólnotę Trynitarną we wzajemności, partnerstwie, sprawiedliwości i pełnych miłości więzach rodzinnych<sup>18</sup>. Diagnoza z São Paulo podsumowana została zaś wyznaniem:

„Ponieważ widzieliśmy niesprawiedliwości i strukturalną przemoc naszej ery i przemoc historii dominacji, uznajemy siebie za profetycznych świadków. Dostrzeżliśmy znaki czasów w świetle naszego powołania do bycia uczniem Jezusa. Dlatego staramy się przewyciężyć kapitalizm, jego naturę i logikę i ustanowić nowy system globalnej solidarności. Poszukujemy alternatyw, sprawiedliwej, troszczącej się, uczestniczącej i realnej ekonomii, takiej jak ekonomia solidarności i ekonomia daru”<sup>19</sup>.

W sprawozdaniu ze spotkania różnych grup ŚRK zebranych wokół tematu globalnej biedy, bogactwa i ekologii, zaakcentowane jest odwołanie się do koncepcji *Ubuntu*, określającej ekonomię solidarności. Członkowie zgromadzonych instytucji ekumenicznych podkreślili, że:

„podczas gdy neoliberalna ekonomia rynku bazuje na zasadzie własnego interesu i współzawodnictwa, ekonomia *Ubuntu* spoczywa na współpracy i solidarności. Nie definiuje bogactwa jedynie w kategoriach przychodu... Jest ekonomią «wystarczy»”<sup>20</sup>.

Wszystkie te odwołania do negatywnej diagnozy współczesnej ekonomii, u źródeł której leży fałszywe założenie antropologiczne,

<sup>18</sup> *Economy of Life, Justice and Peace for All: A Call to Action*, World Council of Churches, „The Ecumenical Review”, vol. 64, nr 4, 2012, s. 590-597.

<sup>19</sup> *The São Paulo Statement 2012...*, art. cyt., s. 100 n.

<sup>20</sup> *Meeting of the Reference Group on Poverty, Wealth and Ecology*, World Council of Churches, Alternative Globalization Addressing People and Earth, AGAPE [on-line], [http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/meeting-of-the-reference-group-on-poverty-wealth-and-ecology?set\\_language=en](http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/meeting-of-the-reference-group-on-poverty-wealth-and-ecology?set_language=en) [dostęp: 15.06.2015].

skłoniły różne gremia skupione wokół ŚRK do sformułowania nowej architektury globalnego porządku społecznego i ekonomicznego. Poszczególne elementy tego porządku podsumowane zostały najpełniej w dokumencie z São Paulo, choć pojawiają się również w wielu innych uzgodnieniach ŚRK z ostatnich kilku lat. Jako kryteria i elementy struktury tego porządku wymienione są: przewyższenie chciwości, społeczne włączenie jako przeciwwaga społecznego wyłączenia, sprawiedliwość ekologiczna i sprawiedliwość *gender*, nadzieja jako impuls ku wdrażaniu alternatywnych wizji porządku społecznego i demokratyzacja wiedzy ekonomicznej. Tworzą one podłoże szczegółowych działań politycznych i ekonomicznych, które miałyby być fundamentem alternatywnego porządku społecznego. W São Paulo wymieniono przedsięwzięcia, które powinny być podjęte natychmiast oraz działania średnioterminowe i konieczne zmiany strukturalne<sup>21</sup>.

Postulaty Światowej Rady Kościołów, a przynajmniej ich większa część, wydają się być obecnie niemożliwe do wprowadzenia. Trudno się bowiem przebić do świadomości społecznej regulowanej przez neoliberalny „dominujący dyskurs interpretacyjny”, parafrazując słowa Alain Touraine’a. Tworzą jednak wyraźną i klarowną mapę postępowania i wskazują instrumenty które mają – przez promowanie nowego porządku społecznego – dążyć do przewyższenia kryzysu antropologicznego.

Ekumeniczna perspektywa ujmowania wyzwań ponowoczesnego świata po raz kolejny podkreśla: człowiek jest osobą w relacji z innym w perspektywie wspólnoty trynitarnej. Nie będzie możliwe przewyższenie niepojętego konsumpcjonizmu, egoistycznego indywidualizmu, wprowadzającego chaos relatywizmu i społecznego wykluczenia jednostek i całych narodów bez uznania tej prawdy za fundament. Prawda ta może być wyrażana różnymi środkami, również takimi, które wykraczają poza specyficzny system kulturowy, czego przykładem jest pojęcie *Ubuntu*. Ekumenizm jest szansą, by w zglobalizowanym ponowoczesnym świecie prowadzić do spotkania kultur w perspektywie Ewangelii, a owoce tych spotkań wykorzystywać w misyjnym nakazie Jezusa.

---

<sup>21</sup> *Statement on just finance and the economy of life*, World Council of Churches [on-line], <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/2009/report-on-public-issues/statement-on-just-finance-and-the-economy-of-life> [dostęp: 15.06.2015].

~•~

PIOTR KOPIEC

**Wyzwania ponowoczesnego świata w perspektywie ekumenicznej****Streszczenie**

Ekumeniczna perspektywa wyzwań ponowoczesnego świata akcentuje jedną z podstawowych antropologicznych prawd chrześcijaństwa: człowiek jest osobą w relacji z drugą osobą i w odniesieniu do Trójcy Świętej. Zdaniem ekumenistów to antropologiczne założenie jest konieczne, aby odpowiedzieć na wyzwania stawiane przez nieograniczony konsumpcjonizm, egoistyczny indywidualizm, relatywizm i społeczne wykluczenie jednostek i całych narodów. Prawda ta może być wyrażona różnymi środkami i wzorami kultury wywodzącymi się z różnych systemów kulturowych. Przykładem jest tu afrykańska koncepcja Ubuntu. Artykuł naświetla ekumeniczne interpretacje tendencji ponowoczesnego, zglobalizowanego świata, w szczególności diagnozy sformułowane w łonie Światowej Rady Kościołów. Ekumenizm, jako ruch obejmujący cały świat, prowadzi do spotkania różnych kultur w perspektywie Ewangelii, pokazując, jak chrześcijaństwo może zmieniać relacje społeczne współczesnego świata.

**Słowa kluczowe:** ponowoczesność, ekumenizm, Światowa Rada Kościołów, kryzys antropologiczny, Ubuntu.

PIOTR KOPIEC

**Challenges of the Postmodern World in the Ecumenical Perspective****Abstract**

Ecumenical perspective of challenges of the postmodern world stresses the anthropological key truth of Christianity: human being may be a person only in relation with another one and with regard to the Trinitarian community. In the opinion of theologians involved in the ecumenical movement, it seems to be impossible to face uncontrollable consumptionism, egoistic individualism, relativism and social exclusion of both individuals and entire nations without recognition and reception of this anthropological assumption. Furthermore, this key truth may be expressed through various means and cultural patterns provided by the various systems of culture. An example is the African concept of *Ubuntu*. The article highlights ecumenical interpretations of trends of the globalized postmodern world, in particular the ones which have been moulded by the World Council of Churches.

Yet, ecumenism as a movement encompassing the whole world leads to the encounter of various cultures in the perspective of the Gospel. Ecumenical dialogues provide an opportunity to show how Christianity may transform the corrupted social relations of the contemporary world.

**Keywords:** postmodernity, ecumenism, World Council of Churches, anthropological crisis, Ubuntu.