

| SYMPOZJUM

Rok XXIX 2025, nr 1(48)
ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE KSIĘŻY SERCANÓW

Symposium – Półrocznik teologiczny
Symposium – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną.

Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie www.symposium.scj.pl

A printed version of the journal is the original version.

The electronic version of the journal is available on the website www.symposium.scj.pl

Wydawca | Publisher

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

Redakcja | Editorial Team

ks. dr Dariusz Salamon SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

ks. prof. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nac. | deputy editor-in-chief)

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

Redaktor tematyczny | Thematic editor

ks. dr Adam Pastorczyk SCJ

Redaktor językowy | Linguistic editor

mgr Joanna Matusiak

Rada naukowa | Editorial Board

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE,

Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma – Włochy

ks. prof. Joseph Famerée SCJ, *Université catholique de Louvain – Belgia*

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, *PWT Wrocław*

ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ,

Universidad Pontificia de Salamanca – Hiszpania

ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, *St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA*

ks. prof. mons. Livio Melina, *Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,*

Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy

prof. dr hab. Jana Moricová, *Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja*

o. dr Łukasz Popko OP, *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem – Izrael*

o. prof. dr hab. Andrzej Wodka CSsR, *Accademia Alfonsiana, Roma – Włochy*

bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL, *Lublin*

ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, *UPJPII Kraków*

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

The periodical is indexed in the following databases:

The European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Baza czasopism humanistycznych BazHum

Polska Bibliografia Naukowa (PBN)

Baza POL-Index Index Copernicus (IC) ICI Journals Master List

Biblioteka Cyfrowa KUL (dlibra.kul.pl)

Google Scholar Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) Most Wiedzy Arianta

Kontakt | Contact

„Symposium”

Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

tel.: +48 12 271 15 24; faks: +48 12 271 00 59

e-mail: symposium@scj.pl www.symposium.scj.pl <http://www.ejournals.eu/Symposium/>

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

SPIS TREŚCI

SYMPOZJUM

1. KS. DR DARIUSZ SALAMON SCJ
Od redakcji 7

LEON DEHON JAKO PIELGRZYM MIŁOŚCI

2. KS. PROF. UCZ. DR HAB. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK
Jakie wyzwania stoją dzisiaj przed Kościołem? 13
3. KS. DR VICTOR DE OLIVEIRA BARBOSA SCJ
Charyzmat sercański we współczesnym świecie: aktualność,
wyzwania, perspektywy 43
4. KS. DR STEFAN TERTÜNTE SCJ
Ojciec Dehon pielgrzym z młodymi 57

ARTYKUŁY NADESŁANE

5. KS. PROF. DR HAB. JANUSZ KRÓLIKOWSKI
Dramatyczny kryzys prawa, wolności i demokracji 71

RECENZJE

6. DOROTA MAZUR OV
Recenzja: Holly Ordway, *Wiara Tolkiena. Duchowa biografia*,
Kraków 2024 87
- Zasady publikacji 93



TABLE OF CONTENTS

1. KS. DR DARIUSZ SALAMON SCJ Editorial	7
--	---

LEON DEHON AS A PILGRIM OF LOVE

2. KS. PROF. UCZ. DR HAB. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK What challenges does the Church face today?	13
3. KS. DR VICTOR DE OLIVEIRA BARBOSA SCJ The dehonian charisma in the contemporary world: timeless, challenges, perspectives	43
4. KS. DR STEFAN TERTÜNTE SCJ Father Dehon, a pilgrim with the youth	57

ARTICLES SUBMITTED

5. KS. PROF. DR HAB. JANUSZ KRÓLIKOWSKI The dramatic crisis of law, freedom and democracy	71
--	----

REVIEW

6. DOROTA MAZUR OV Review: <i>Holly Ordway, Tolkien's Faith: A Spiritual Biography</i> , Kraków 2024	87
Publishing rules	96





ks. dr Dariusz Salamon SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0003-2062-4649

email: salamond@poczta.onet.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.001.23205>

OD REDAKCJI

EDITORIAL

Nasz drogi ojciec Założyciel narodził się dla nieba w 82. roku życia w dniu 12 sierpnia 1925 roku w Brukseli. W tym roku mija zatem 100 lat od jego śmierci. W związku z tą rocznicą nasze Zgromadzenie Księży Sercanów już od 12 sierpnia ubiegłego roku rozpoczęło przygotowania do świętowania tego niezwykłego jubileuszu. Zgodnie z zamysłem ojca generała, nasz jubileusz łączy się z trwającym rokiem jubileuszowym ogłoszonym dla Kościoła powszechnego przez zmarłego niedawno papieża Franciszka. Zatem dla nas sercanów, jak i dla wszystkich, którzy są z nami złączeni więzami przyjaźni i również żyją naszym charyzmatem, jest to wyjątkowy czas łaski.

Przeżywamy go przede wszystkim na modlitwie dziękczynnej, ale też przez różne wydarzenia, które przypominają osobę Założyciela, powracają do źródeł Jego duchowości, poprzez publikacje, które na nowo ukazują zarówno ojca Dehona, jak i Jego dziedzictwo duchowe i społeczne pozostawione swoim duchowym synom i Kościołowi. Warto tu wspomnieć chociażby obchody 25-lecia duszpasterstwa *Talent* z grudnia 2024 roku,

podczas których nasz Założyciel został zaprezentowany jako społecznik i prekursor duszpasterstwa przedsiębiorców.

W ten bogaty wachlarz wydarzeń jubileuszowych wpisuje się również nasze dzisiejsze sympozjum, które pragnie być nie tylko historycznym wspomnieniem o naszym Założycielu, ale przede wszystkim ukazaniem człowieka i Jego ponadczasowej wizji, która inspirowała kolejne pokolenia sercanów w zmieniającym się krajobrazie świata, a obecnie wciąż pozostaje takim źródłem motywującym nasze pokolenie sercanów w Polsce i w całym Zgromadzeniu.

Nasze sympozjum zatytułowaliśmy *Leon Dehon jako pielgrzym miłości*. Chcemy w ten sposób wprost nawiązać do hasła Roku Jubileuszowego Kościoła Powszechnego, które brzmi *Pielgrzymi nadziei*. Równocześnie w odniesieniu do ojca Założyciela słowo „pielgrzym” podkreśla niezwykle dynamiczną osobowość Założyciela, począwszy od jego podróży na Bliski Wschód jeszcze w młodzieńczym wieku, poprzez jego szeroką działalność społeczną, organizowane kongresy, działalność wydawniczą, pisarską, wychowawczą, a w końcu przez powołanie do istnienia nowego zgromadzenia, skoncentrowanego na idei miłości i wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Pielgrzym, który wciąż jest w drodze, którym powodują ciągle nowe wyzwania, który, jak św. Paweł, pędzi ku wyznaczonej mecie... (por. Flp 3,14); jest tytanem pracy, a równocześnie swoim zapalem pociąga innych, zwłaszcza tych, którzy również odnajdują się w odkrytym i podjętym przez Dehona charyzmacie. Równocześnie jest to pielgrzym miłości: miłość odkryta w Jezusowym Sercu jest największym motywem jego pielgrzymowania i orędziem przepowiadania. Najlepiej oddają to Jego słowa wypowiedziane przed śmiercią: „Dla Niego żyłem i dla Niego umieram!”.

Zamysłem naszego sympozjum, jak zaznaczyłem wyżej, nie jest tylko odtwarzanie historii – przeciwnie: chcemy odkrywać wciąż na nowo aktualność myśli Dehona i jej nieprzemijającą żywotność. Stąd rozpoczniemy naszą refleksję od prezentacji kontekstu, w jakim żyjemy dzisiaj jako ludzie wierzący, jako wspólnota Kościoła. Mamy świadomość, że nie jest to jakaś próżnia czy komfortowa przestrzeń, gdzie możemy bez przeszkód, pełni entuzjazmu głosić Królestwo Boże, ale rzeczywistość pełna wyzwań, wymagająca wciąż duchowego wysiłku i mobilizacji.

Na tym tle chcemy spojrzeć na nowo na nasz sercański charyzmat: czy po tej stuletniej próbie czasu, jaki przeszedł od śmierci Założyciela, ma jeszcze

coś do zaproponowania współczesnemu człowiekowi i Kościołowi? A jeśli tak, to czy ta propozycja jest na miarę potrzeb i oczekiwań człowieka XXI wieku – w Polsce, w Europie, ale też w innych krajach i kontynentach, w których obecne jest i działa nasze Zgromadzenie.

W szczególnym wymiarze chcemy zapytać, czy ta propozycja sercańska jest atrakcyjna dla młodego człowieka naszego czasu? Czy nasz Założyciel, który swoją działalność podejmował w zdecydowanie innej epoce kulturowej, cywilizacyjnej, faktycznie może być dziś przewodnikiem dla młodzieży, a jeśli tak, to co konkretnie może w jego sylwetce i programie życia inspirować młodych?

W końcu pragniemy spojrzeć na ojca Dehona jako na kapłana, duszpasterza, który troszczy się o największe dobro człowieka: o jego zbawienie.

I tu również rodzi się pytanie – o aktualność naszego charyzmatu w duszpasterstwie? Czy może być inspirujący dla wiernych, których otaczamy duszpasterską troską? Czy w całym wachlarzu nowych propozycji ewangelizacyjnych, nowych wspólnot, form pobożności, nasz sercański charyzmat jeszcze się przebija; co więcej, czy staje się wiodącym motywem naszego duszpasterstwa, który nadaje tożsamość naszym parafiom i podejmowanym przez nas dziełom ewangelizacyjnym?

Tak przedstawiają się w dużym zarysie ramy tematyczne, w których pragniemy zawrzeć naszą jubileuszową refleksję.

Część przedpołudniową sympozjum zwieńczymy w kaplicy seminaryjnej uroczystą Mszą świętą dziękczynną, która, zgodnie z myślą Założyciela, będzie stanowiła centralny moment naszego świątecznego dnia.

Natomiast po obiedzie i krótkiej przerwie o godz. 15.30 rozpocznie się część artystyczna, poświęcona refleksji nad naszym osobistym przeżywaniem charyzmatu, a także oddaniu czci Bożemu Sercu, któremu ojciec Dehon poświęcił swoje życie. Część artystyczną zaprezentują dla nas aktor Teatru Ludowego w Krakowie Nowej Hucie, pan Piotr Piecha, oraz zespół muzyczny Noro Lim z Myślenic.

Pierwszą, naukową część naszego sympozjum wypełnią referaty naszych szanownych prelegentów, a mianowicie ks. prof. dra hab. Przemysława Artemiuka z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego z Warszawy;

naszych współprac, prelegentów z zagranicy – ks. dra Victora de Oliveiry Barbosy SCJ z Uniwersytetu Gregoriańskiego z Rzymu oraz ks. dra Stefana Tertünte SCJ z Neustadt z Niemiec, a także ks. prof. dra hab. Piotra Roszaka z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika z Torunia.

ks. dr Dariusz Salamon SCJ

redaktor naczelny

LEON DEHON JAKO PIELGRZYM MIŁOŚCI

LEON DEHON AS A PILGRIM OF LOVE



ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk
WT UKSW

ORCID: 0000-0001-5337-0329

e-mail: artemiukprzemek@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.002.23206>

JAKIE WYZWANIA STOJĄ DZISIAJ PRZED KOŚCIOŁEM?

WHAT CHALLENGES DOES THE
CHURCH FACE TODAY?

Abstrakt

Celem artykułu jest ukazanie wyzwaniem stojącym przed Kościołem dzisiaj. W części pierwszej autor, przywołując myśl czeskiego teologa T. Halík, ukazuje perspektywę *ad intra*, czyli do wnętrza. Rozumie przez nią pracę nad wiarą. Część drugą poświęca wyzwaniem *ad extra*, wskazując na różne oblicza współczesnej apologii.

Słowa kluczowe:

chrześcijaństwo | Kościół | wiara | apologia |

Abstract

The aim of this article is to highlight the challenge facing the Church today. In the first part, the author, drawing on the thought of Czech theologian T. Halík, presents an *ad intra*, or inward, perspective. By this, he understands the work of faith. The second part addresses the *ad extra* challenge, pointing to the various facets of contemporary apology.

Keywords:

Christianity | Church | faith | apology

Wstęp

W części pierwszej artykułu, przywołując myśl czeskiego teologa T. Halík, ukazę perspektywę *ad intra*, czyli do wnętrza. Rozumiem przez nią pracę nad wiarą. Część drugą poświęcę wyzwaniom *ad extra*, czyli z zewnątrz, wskazując na różne oblicza współczesnej apologii¹.

1. Wyzwania w perspektywie *ad intra* – praca nad wiarą

Tomáš Halík zauważa, że „sytuacja Kościoła katolickiego pod wieloma względami przypomina dziś czas przed reformacją”². Dlatego wszelkie reformy³, jego zdaniem, „nie mogą pozostać na poziomie zmian instytucjonalnych struktur i kilku akapitów w katechizmie, kodeksie prawa kanonicznego czy podręcznikach moralności. Skuteczność reformy i żywotność Kościoła zależą od tego, czy uda się ponownie do-

¹ W tekście sięgam do moich wcześniejszych artykułów zob. P. ARTEMIUK, *Odcienie współczesnej apologetyki*, „Studia Elbląskie” 23/2022, s. 299-318; TENŻE, *Tomáša Halíka myśli o współczesnym Kościele*, „Studia Teologiczna Białystok – Drohiczyn – Łomża” 40/2022, s. 59-76.

² T. HALÍK, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, przekład T. Maćkowiak, Kraków 2022, s. 10.

³ Zob. CH. DELSOL, *Koniec chrześcijańskiego świata*, przekład M. Szczurowski, w: *Myśląc z Janem Pawłem II*, red. D. Karłowicz, Rzym-Warszawa 2021, s. 175-193.

trzeć do duchowej głębi i egzystencjalnego wymiaru wiary”⁴. Zdaniem czeskiego duchownego, obecny kryzys to „skrzyżowanie, które pozwala przejść do nowej – popołudniowej – epoki w historii chrześcijaństwa. Narażone na wstrząsy, może także dzięki bolesnym doświadczeniom – jak ranny lekarz – rozwinąć terapeutyczny potencjał chrześcijaństwa”⁵. Według Halíka, „jeśli Kościoły oprą się pokusie zapatrzenia w siebie i zbiorowego narcyzmu, klerykalizmu, izolacjonizmu i prowincjonalizmu, będą w stanie wesprzeć nową, szerszą i głębszą ekumenę”⁶. Czeski teolog uważa, że decydująca dla obecnej kondycji katolicyzmu jest jego przeszłość. „Przez cienie nieodległej przeszłości Kościół traci wiarygodność. Chrześcijanie są podzieleni, i najczęściej nie są to podziały między wspólnotami, ale wewnątrz nich. Wiara chrześcijańska nie trafia już na wojowniczy ateizm ani na brutalne prześladowania, które potrafiły wierzących przebudzić i zmobilizować, pojawiło się jednak znacznie większe niebezpieczeństwo – obojętność”⁷.

Analizując obecną sytuację, Halík postuluje odnowę wiary i pójście w głąb szeroko rozumianej tradycji chrześcijańskiej. Przez wiarę rozumie „postawę życiową, orientację, sposób, w jaki istniejemy w tym świecie, jak go rozumiemy, a nie po prostu przekonania religijne i poglądy; bardziej interesuje mnie *faith* niż *beliefs*”⁸. Jego zdaniem chrześcijaństwo zachowuje szczególne rozumienie relacji człowieka z Bogiem. Tutaj wiara „nie traci charakteru *emmuną*; wiara w Chrystusa nie musi się wiązać z uprzedmiotowieniem. Wiara chrześcijańska nie jest kultycznym czczeniem osoby Jezusa, ale naśladowaniem Chrystusa. To z kolei nie oznacza pójścia w ślady Jezusa z Nazaretu, postaci historycznej, [...], ale podążaniem za Jezusem i z Jezusem, z Tym, który sam o sobie powiedział: «jestem drogą», a swoim uczniom obiecał, że będą dokonywać jeszcze większych czynów niż On. Wiara w Chrystusa jest drogą zaufania i odwagi, miłości i wierności; to droga ku przyszłości, którą Chrystus otworzył i do której zaprasza”⁹. Czeski myśliciel kategorycz-

⁴ T. HALÍK, *Popołudnie chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 10-11.

⁵ Tamże, s. 11.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 13.

⁸ Tamże, s. 14.

⁹ Tamże, s. 16-17.

nie stwierdza: „jeśli chrześcijaństwo ma przełamać kryzys, który dotknął wielu jego form, i stać się inspirującą odpowiedzią na wyzwania czasu wielkich przemian cywilizacyjnych, musi odważnie przekroczyć dotychczasowe mentalne i instytucjonalne granice. Nastał czas samo-przekraczania chrześcijaństwa”¹⁰.

Kluczowe dla Halikowej teologii pozostają pojęcia odnoszące się do Boga i człowieka. Czeski myśliciel, argumentując za odnową wiary, wypowiada najpierw istotne twierdzenia dotyczące samego Boga. Rozumieć Go „jako osobę nie oznacza przyjąć prymitywnie antropomorficznego wyobrażenia o Bogu i odnosić się do Niego z pospolitą familiarnością, przestać postrzegać Go jako tajemnicę. Jeśli chrześcijaństwo przypisuje absolutnej tajemnicy atrybuty «osoby», podkreśla w ten sposób, że nasz stosunek do Boga ma charakter dialogiczny: nie jest tylko aktem poznawania i szukania porozumienia z naszej strony, lecz także spotkaniem, na którym Bóg nas przyjmuje. To wzajemne przyjęcie Boga i człowieka nie jest jednorazowym aktem, ale historią, opowieścią, która się rozwija”¹¹. Ponadto „do egzystencjalnego rozumienia wiary [...] w religioznawczym i teologicznym słowniku najbliższej chyba pojęciu duchowość – oczywiście jeśli nie rozumiemy jej zbyt wąsko, jako tylko życie wewnętrzne czy subiektywnie pojmowaną wiarę. Duchowość to «styl życia wiary», wypełnia właściwie całą przestrzeń fides qua. To esencja drzewa wiary, która karmi i ożywia oba jej wymiary: życie duchowe, wewnętrzne religijne doświadczenie, sposób przeżywania wiary i rozmyślania o niej, jak też zewnętrzną praktykę wiary przejawiającą się w postępowaniu wierzących w społeczeństwie, wspólnym świętowaniu, wcieleniu wiary w tkankę kultury”¹². W tej perspektywie „Bóg sam w sobie pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą, niejawne jest także Jego działanie w głębi ludzkiego serca (w podświadomości)”¹³. Z kolei człowiek w spotkaniu ze Stwórcą odkrywa swoją istotę. Halik formułuje tę prawdę, odwołując się do kategorii otwartości obecnej już w teologii K. Rahnera czy W. Pannenberg: „w wierze, w tym egzystencjalnym spotkaniu z przekraczającą wszystko tajemnicą, ukazuje się właściwa

¹⁰ Tamże, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² Tamże, s. 29.

¹³ Tamże, s. 32.

natura ludzkiego życia: jego otwartość. Antropologia teologiczna opierająca się na doświadczeniach mistycznych widzi w tej otwartości życiowy fundament: *homo est capax Dei* (człowiek jest zdolny do przyjęcia Boga). Teologia chrześcijańska uznaje za punkt kulminacyjny spotkanie ludzkiej i Bożej otwartości na osobę Jezusa Chrystusa¹⁴. Dla czeskiego intelektualisty kluczowymi pozostają dwa terminy: obecność Boga w świecie i otwartość na Niego człowieka. Halík wyznaje: „Bóg, w którego wierzę, jest obecny w naszym świecie przede wszystkim przez modelitwę i pracę ludzi (pamiętajmy o benedyktyńskim *ora et labora*), przez odpowiedzi na Boże impulsy (mówiąc tradycyjnie: na działanie łaski) – życiem pełnym wiary, nadziei i miłości. Dla teologii wiara, nadzieja i miłość nie są tylko postawami żywotnymi, ale miejscem spotkania i fundamentalnego złączenia (*perichoresis*) boskiego i ludzkiego, łaski i wolności, nieba i ziemi. W nich jest Bóg i jego życie dostępne naszemu badaniu. Nurt teologii, do którego należę, to fenomenologia boskiego samoobjawienia w aktach wiary, którym towarzyszy miłość i nadzieja¹⁵.”

Halík, analizując zmiany zachodzące w świecie, odczytuje je w kluczu teologicznym. Swoje podejście nazywa kairologią: „określam tym słowem teologiczną hermeneutykę doświadczenia wiary w historii, szczególnie w kryzysowych momentach zmian społecznych i kulturowych paradygmatów¹⁶”. Metodę wyjaśnia w następujący sposób: „w chrześcijaństwie nie da się służby Bogu oddzielić od służby człowiekowi, a poznawania Boga od poznawania człowieka i świata. Jeśli teologia ma być traktowana poważnie jako istotny element służenia ludziom, musi być teologią kontekstualną, reflektować doświadczenie wiary, jej obecność w ludzkim życiu i społeczeństwie. Musi zastanawiać się nad wiarą w kontekście kultury i w kontekście historycznych przemian, nawiązywać dialog z naukami, które zajmują się człowiekiem, kulturą, społeczeństwem i historią¹⁷”. Zdaniem czeskiego duchownego, „kairologię należałoby uznać raczej za socjoteologię (połączenie socjologii z teologią) niż za czystą teologię¹⁸”. Ponadto, „wizja Kościoła w teologii musi

¹⁴ Tamże, s. 33.

¹⁵ Tamże, s. 35-36.

¹⁶ Tamże, s. 37.

¹⁷ Tamże, s. 39.

¹⁸ Tamże.

być szersza niż socjologiczny opis fazy już zakończonej. W perspektywie teologicznej Kościół jest czymś więcej niż tylko jedną z instytucji społecznych; jest sakramentem, czyli symbolem i skutecznym znakiem (*signum efficiens*) jedności wszystkich ludzi w Chrystusie¹⁹. Halík kairologię traktuje jako część *public theology*, czyli teologii publicznej). „Dla teologii publicznej przestrzeń publiczna jest zarówno przedmiotem badań, jak i adresatem wypowiedzi; teologowie tego nurtu często aktywnie włączają się w działania społeczne, inicjatywy obywatelskie i przystępują do grup zaliczanych do ruchu oporu”²⁰. Szczególne miejsce w tej perspektywie odgrywa kultura. Jest medium poszukiwania sensu. Czeski teolog traktuje ją jako *locus theologicus*, to znaczy „prawowity przedmiot badań teologicznych”²¹.

Tytułową metaforę, czyli „popołudnie chrześcijaństwa”, Halík zaczerpnął od C.G. Junga. Szwajcarski psychiatra i psycholog użył jej „do scharakteryzowania dynamiki indywidualnego ludzkiego życia”²². W jej kluczu czeski teolog interpretuje historię chrześcijaństwa. Zacytujmy go w całości. „C.G. Jung porównał bieg ludzkiego życia do biegu dnia. Przedpołudnie to młodość i wczesna dorosłość; czas, kiedy człowiek kształtuje podstawowe rysy osobowości, buduje ściany i filary domu, jakim jest jego życie, organizuje swój dom, zajmuje miejsce w społeczeństwie, wybiera drogę zawodową, rozpoczyna karierę, zawiera małżeństwo i zapewnia sobie rodzinne wsparcie. Tworzy swój *image* – wyobrażenie, które chce, aby mieli o nim inni, maskę (w terminologii Junga to *persona*), która jest jego «zewnątrzną twarzą», użyczą człowiekowi tożsamości i równocześnie chroni go przed bolesnym zaglądaniem innych w intymne obszary tego ja. Kto chce rozpocząć drogę duchowego dojrzewania, wypłynąć na głębię, nie zapuszczając wcześniej korzeni w tym świecie, ten jest nieodpowiedzialny i wystawia się na katastrofę”²³. Kryzys południa z kolei, „to czas zmęczenia, senności, moment, gdy człowieka przestaje cieszyć wszystko, co dotąd napełniało go rado-

¹⁹ Tamże, s. 41.

²⁰ Tamże, s. 43.

²¹ Tamże, s. 47.

²² Tamże, s. 55.

²³ Tamże.

ścią²⁴. Popołudnie zaś, „wiek dojrzały i starość, mają inny – ważniejszy – cel niż przedpołudnie – wyruszenie w drogę duchową, zejście do głębi. Popołudnie to *kairos*, czas odpowiedni dla rozwoju duchowego, okazja do dokończenia trwającego całego życia procesu dojrzewania. Ten etap może przynieść cenne owoce: dystans, mądrość, spokój i tolerancję, zdolność panowania nad emocjami i pokonywanie egocentryzmu. To jest największa przeszkoda na drodze do centrum naszego świadomego życia, do wewnętrznego ja (*das Selbst*)”²⁵.

Odnosząc ten podział do historii chrześcijaństwa, Halík stwierdza: „dzieje chrześcijaństwa od początku aż do progu nowoczesności postrzegam jako przedpołudnie, długi czas, w którym Kościół przede wszystkim zbudował swoje instytucje i doktrynalne struktury. Potem przyszedł kryzys południa – z epicentrum w środkowej i zachodniej Europie – który właśnie tymi strukturami wstrząsa. Trwa w wielu krajach z różną intensywnością od późnego średniowiecza przez cały okres nowożytny, od renesansu i reformacji, od schizmy w zachodnim chrześcijaństwie i wojen, które po niej nastąpiły i podważyły wiarygodność poszczególnych wspólnot, przez oświecenie, epokę krytyki religii i rozwoju ateizmu aż po czas powolnego przechodzenia ateizmu w następną fazę – apateizm, religijną obojętność”²⁶.

Czeski duchowny uważa i jest do tej tezy przekonany, że „dziś stoimy u progu popołudnia chrześcijaństwa; kończy się długi okres kryzysu i już pojawiają się rysy nowej, zapewne głębszej i dojrzalszej postaci chrześcijaństwa. Formuły popołudniowej – jak zresztą wszystkich wcześniejszych – nie przyniesie nam bezosobowa i nieodwracalna logika historii. Przychodzi ona jako możliwość, jako *kairos* – okazja, która pojawi się nagle, ale zostanie wykorzystana jedynie wtedy, kiedy ludzie zrozumieją, że to szansa, i dobrowolnie z niej skorzystają”²⁷. Wyjaśniając Jungowski termin, dodaje: „metafora kryzysu południa pozwala mi nazwać długą i podzieloną na krótsze okresy epokę stopniowego zanikania *christianitas* – określonego typu wcielenia wiary chrześcijańskiej

²⁴ Tamże, s. 56.

²⁵ Tamże, s. 57.

²⁶ Tamże, s. 59.

²⁷ Tamże.

w zachodnią kulturę i cywilizację”²⁸. Podsumowując zaproponowaną periodyzację, zauważa: „wyróżniam trzy etapy w historii chrześcijaństwa: najpierw przedpołudnie – premodernę, potem czas kryzysu popołudnia – epokę sekularyzacji, i właśnie się rozpoczynające popołudnie chrześcijaństwa – formę, która powstała już w czasie postmodernistycznego rozkładu świata moderny”²⁹.

Co zatem nas czeka? Jaka rysuje się przyszłość chrześcijaństwa? Odpowiadając na te pytania, przywołam najważniejsze fragmenty z pracy Hallika, formułując je w dwanaście punktów.

Po pierwsze, „chrześcijaństwo jutra będzie przede wszystkim społecznością nowej hermeneutyki, nowego czytania, nowej i głębszej interpretacji zarówno obu źródeł Bożego Objawienia – Pisma i Tradycji, jak i – może nawet przede wszystkim – Bożego słowa w znakach czasu”³⁰.

Po drugie, dominującym nurtem w podejściu do religii będzie nie teizm czy ateizm, ale anateizm, „oznacza «wierzyć znowu» – na nowo i głębiej, po tym jak wiara oczyściła się w ogniu krytyki filozoficznej. Jest również oddalony od tradycyjnego metafizycznego teizmu, jak i od ateizmu. Według Kearneya Bóg przychodzi do człowieka jako możliwość, jako propozycja, a człowiek może dokonać wolnego wyboru między wiarą a niewiarą. Nie jest to jednak alternatywa wyłącznie racjonalna, jak w zakładzie Pascala, lecz także egzystencjalna. Bóg to często cudzoziemiec, którego pojawienie się stawia nas wobec decyzji, czy przyjmie się Go gościnnie, czy wrogo”³¹.

Po trzecie, „dzisiaj wpływ Kościoła na otoczenie zależy od tego, czy sformułuje przekonujące argumenty; już od oświecenia nie ma żadnych innych możliwości”³².

Po czwarte, „popołudnie chrześcijaństwa przyjdzie zapewne tak, jak przyszedł Jezus po wielkanocnym poranku: poznajemy je po ranach na rękach, boku i nogach. Będą to jednak rany przemienione”³³.

²⁸ Tamże, s. 61.

²⁹ Tamże, s. 67.

³⁰ Tamże, s. 92.

³¹ Tamże, s. 115-116.

³² Tamże, s. 136.

³³ Tamże, s. 141.

Po piąte, „wiera wystąpiła ze starych instytucjonalnych brzegów, a kościoły nie mają już monopolu na religię. W oświeceniu utraciły kontrolę nad sferą świecką, teraz także nad życiem religijnym. Największymi konkurentami Kościoła nie są dziś laicki humanizm i ateizm, ale poza-instytucjonalne formy religijności”³⁴.

Po szóste, „jeśli chrześcijaństwo chce wzmocnić proces budowania społeczeństwa globalnego, musi być chrześcijaństwem «kenotycznym», pozbawionym jakichkolwiek ambicji z zakresu władzy i wychodzącym z klerykalnej ciasnoty. Ten świat nie potrzebuje «chrześcijańskiego imperium» ani chrześcijańskiej ideologii, pożytek może mu przynieść tylko chrześcijaństwo ekumenicznie otwarte na służbę wszystkim potrzebującym”³⁵.

Po siódme, „Kościół i jego wiara są chrześcijańskie na tyle, na ile są wielkanocne: umierają i wstają z martwych”³⁶.

Po ósme, „Bóg, w którego jako chrześcijanie wierzymy, jednocześnie wszystko zawiera i wszystko przekracza”³⁷.

Po dziewiąte, „wiera nie staje się chrześcijańska dzięki przekonaniu, że istnieje Bóg; zostaliśmy wierzącymi chrześcijanami nie tylko dlatego, że uwierzyliśmy w Boże istnienie, ale również dlatego, że – jak mówi Pismo – uwierzyliśmy w miłość, jaką Bóg nas obdarza”³⁸.

Po dziesiąte, „największym wyzwaniem dla współczesnego kościelnego chrześcijaństwa jest przejście od religii ku duchowości”³⁹.

Po jedenaste, „zadanie chrześcijaństwa w popołudniowej fazie jego dziejów polega w dużej mierze na rozwinięciu duchowości – a na nowo rozumiana duchowość chrześcijańska może znacząco wpłynąć na kulturę duchową, także daleko poza granicami Kościoła”⁴⁰.

Po dwunaste, „jeśli Kościół ma być Kościołem, a nie sektą, musi radykalnie zmienić wizję siebie i rozumienie swojej służby Bogu i ludziom.

³⁴ Tamże, s. 143.

³⁵ Tamże, s. 171.

³⁶ Tamże, s. 200.

³⁷ Tamże, s. 217-218.

³⁸ Tamże, s. 218.

³⁹ Tamże, s. 229.

⁴⁰ Tamże, s. 230.

Musi na nowo zrozumieć i w pełni rozwinąć swoją katolickość, uniwersalny wymiar swojego posłannictwa, starać się naprawdę być wszystkim dla wszystkich. Powtarzam: nastał czas samotranscendencji chrześcijaństwa⁴¹.

Analizy współczesnej postaci katolicyzmu, Halík zamyka stwierdzeniem: „jestem zdecydowanie przekonany, że służba duchowego towarzyszenia będzie standardowym i najbardziej pożądanym zadaniem duszpasterskim Kościoła w zbliżającym się popołudniu dziejów chrześcijaństwa⁴². Według czeskiego teologa, „Kościół musi pozbyć się obsesji na punkcie «małego ja», formy instytucjonalnej i instytucjonalnych interesów. Klerykalizm, fundamentalizm, integryzm, tradycjonalizm i triumfalizm to różne objawy egocentryzmu Kościoła, jego fiksacji na tym, co powierzchowne i zewnętrzne⁴³. Jaką postać winna przybrać prawdziwa reforma? „Musi być naśladowaniem Chrystusa: a to oznacza ciągle nowe poszukiwania wskrzeszonego⁴⁴. Istotą nowej ewangelizacji Halík widzi następująco: „poszukiwać uniwersalnego Chrystusa, którego wielkość jest skryta z powodu ograniczeń naszego punktu widzenia, naszych wąskich horyzontów i kategorii myślowych. Szukanie uniwersalnego Chrystusa jest celem i znakiem naszego czasu⁴⁵.

2. Wyzwania w perspektywie *ad extra* – apologia

Nową apologię definiuję w następujący sposób. Rodzi się ona w płynnym świecie, który rozmywa i poddaje dekonstrukcji podstawowe pojęcia, jest on zdominowany przez dyktaturę politycznej poprawności, wieści przegraną Boga i zmierzch *christianitas*, porzuca przy tym metafizykę i ogłasza triumf nieokreśloności; świat ten jest równocześnie *zmęczony* bezideowością i tęskni za powrotem do trwałych wartości; nie potrafi jednak porzucić ciemności i otworzyć się na światło, cechuje go

⁴¹ Tamże, s. 291.

⁴² Tamże, s. 294.

⁴³ Tamże, s. 305.

⁴⁴ Tamże, s. 314.

⁴⁵ Tamże.

bowiem utrata wiary w prawdy transcendentne i nieufność wobec religii, nierzadko identyfikowanych z fundamentalizmem i przemocą.

Nowa apologia, kształtując się w takim kontekście, podejmuje intelektualną i praktyczną obronę. Jej przedmiotem jest najpierw człowiek, widziany w biblijnej perspektywie stworzenia – grzechu (upadku) – odkupienia przez Chrystusa – danej przez Niego ewangelii życia i zbawienia. Współczesna apologia staje się zatem obroną jego tożsamości, która wyraża się w pamięci historycznej, odpowiedzialności za swoje czyny, nienaruszalności życia oraz kulturze ukazującej drugą przestrzeń. Obok człowieka kształtującego cywilizację, drugim wymiarem nowej apologii jest obrona obecności chrześcijaństwa w świecie. Realizuje się ona w boju o chrześcijańską duszę, uzasadnieniu ewangelicznego katolicyzmu, wykazaniu racjonalności chrześcijaństwa oraz szukaniu przestrzeni dla preewangelizacji. Trzeci krąg nowej apologii to obrona istotnych treści samej wiary i odparcie zarzutów uderzających wprost.

A zatem nowa apologia chce ocalić człowieka, broniąc jego tożsamości, argumentuje za sensem obecności chrześcijaństwa w świecie i zmagając się z zarzutami przeciwko Chrystusowej wierze, dostarcza racji przemawiających za nią. Realizując własną misję, wychodzi zdecydowanie poza przestrzeń typowo religijną i doskonale porusza się także w „świeckiej” rzeczywistości. W ten sposób staje się nurtem szerszym, ponadkonfesyjnym lub niekonfesyjnym, ale katolicyzm traktuje zawsze jako swoje źródło, życiodajne podłoże, pojawiające się w horyzoncie uzasadnienia. Głównym zadaniem nowej apologii pozostaje niezmiennie obrona nadprzyrodzonego charakteru chrześcijańskiego objawienia w aktualnym kontekście, ale również jasne rozeznanie tego kontekstu. Realizując własną misję, formułuje ona racje wobec zarzutów pochodzących z zewnątrz (*apologia ad extra*) oraz szuka niezbędnych argumentów, tak by można było budować własną pewność wiary (*apologia ad intra*).

Współczesna obrona chrześcijaństwa przybiera wieloraką postać. Cechuje ją niezwykle wprost bogactwo form. Ukazując odcienie współczesnej apologetyki, sięgnę do trzech autorów prezentujących oryginalne spojrzenie na tę dziedzinę chrześcijańskiego zaangażowania. Odwołam się do myśli A.E. McGratha, G. Koukla i O. Guinnessa, przedstawiając ich koncepcje apologetyki.

3. Apologetyka jako obrona, zachwalanie i przekładanie

Według A.E. McGratha⁴⁶, apologetyka to taka dziedzina myśli chrześcijańskiej, „która koncentruje się na uzasadnianiu podstawowych zagadnień wiary chrześcijańskiej oraz ich skutecznym przekazywaniu światu niechrześcijańskiemu”⁴⁷. Jej celem jest „przemiana wiernych w myślicieli, a myślicieli w wiernych. Angażuje ona nasz rozum, naszą wyobraźnię i nasze najgłębsze tęsknoty. Otwiera serca, oczy i umysły”⁴⁸. Ponadto, „wysławia i głosi zasadność intelektualną, bogactwo wyobraźniowe oraz duchową głębię Ewangelii sposobami, które mogą trafiać do naszej kultury”⁴⁹. Zdaniem A.E. McGratha „apologetykę należy postrzegać nie jako obronną i wrogą reakcję przeciwko światu, lecz jako upragnioną sposobność pokazywania, chwalenia i prezentowania skarbnicy chrześcijańskiej wiary. Zachęca ona wiernych do uświadamiania sobie swojej wiary, jak również wyjaśniania i zachwalania jej ludziom spoza Kościoła. Ma na celu prezentowanie intelektualnego, moralnego, wyobraźniowego i relacyjnego bogactwa wiary chrześcijańskiej – częściowo po to, aby dodawać wiernym otuchy i pomagać im w rozwijaniu wiary, ale przede wszystkim po to, by umożliwić osobom spoza wspólnoty wiary dostrzeżenie porywającej perspektywy, która zajmuje centrum chrześcijańskiej Ewangelii”⁵⁰.

Angielski teolog, definiując współczesną postać obrony chrześcijaństwa, zauważa, że w apologetyce „chodzi o obronę prawdy z łagodnością i poszanowaniem. Celem apologetyki nie jest zrażenie ani poniżenie ludzi spoza Kościoła, lecz pomaganie im w otwieraniu oczu na realność, wiarygodność i adekwatność wiary chrześcijańskiej”⁵¹. A.E. McGrath wska-

⁴⁶ Alister E. McGrath (ur. 1953) – teolog i apologeta, profesor Uniwersytetu Oksfordzkiego oraz King's College w Londynie, autor licznych prac poświęconych teologii i apologetyce, od lat dyskutujący z przedstawicielami nowego ateizmu, więcej informacji na stronie <http://alistermcgrath.weebly.com/>.

⁴⁷ A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu. Jak pomóc poszukującym i sceptykom w odnalezieniu wiary*, tłum. D. Krupińska, Poznań 2020, s. 11.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 15.

zuje również na trzy zadania, przed jakimi stoją dzisiaj apologetyci. Są nimi obrona, zachwalanie oraz przekładanie. W przypadku obrony apologetyka wykrywa przeszkody dla wiary oraz podaje odpowiedzi w celu ich przezwyciężenia. Najpierw jednak należy znaleźć odpowiedzi dotyczące wiary dla siebie samego. „Apologetyka ma wchodzić dalej i głębiej w wiarę chrześcijańską, odkrywając jej bogactwa”⁵². W tym zadaniu stojącym przed apologetami ważne jest, „aby chrześcijanie pokazywali, że rozumieją te obawy, i nie uważają ich tylko za argumenty do łatwego i prostego odrzucenia”⁵³. Zdaniem angielskiego teologa osobista postawa i charakter są w apologetyce tak samo istotne jak argumenty i analiza. Można przecież „bronić Ewangelii bez zajmowania postawy obronnej”⁵⁴.

Drugie zadanie polega na zachwalaniu. Realizując je, odbiorcy mają uświadomić sobie „prawdziwość i sensowność Ewangelii”⁵⁵. Z apologetyki należy wydobywać jej silnie pozytywny wymiar. Polega on na „prezentowaniu całej atrakcyjności Jezusa Chrystusa, tak aby osoby pozostające poza wiarą mogły zacząć pojmować, dlaczego zasługuje On na tak szczególną uwagę”⁵⁶.

Trzecie zadanie to przekładanie. Wynika ono z konstatacji, że „wiele zasadniczych idei i zagadnień wiary chrześcijańskiej jest prawdopodobnie nieznanych dla sporej grupy odbiorców”⁵⁷.

Według A.E. McGratha apologetyka zajmuje się trzema istotnymi zagadnieniami. Po pierwsze, rozpoznaje zastrzeżenia lub trudności dotyczące Ewangelii, odpowiada na nie i pomaga w przezwyciężeniu tych przeszkód dla wiary. Po drugie, przekazuje i dzieli się zachwytem nad wiarą chrześcijańską, po to, by inni mogli odkryć jej siłę służącą przemianie człowieka. Po trzecie, przekłada, czyli tłumaczy i wyjaśnia, dokonuje zatem hermeneutyki podstawowych idei wiary chrześcijańskiej na język współczesnego człowieka⁵⁸. O co zatem idzie w apologetyce, co

⁵² Tamże, s. 17-18.

⁵³ Tamże, s. 18.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 19.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 21.

jest jej ideą przewodnią? Angielski teolog podkreśla, że w apologetyce chrześcijańskiej chodzi o poważne i ustawiczne zajmowanie się „pytaniami ostatecznymi”, stawianymi przez kulturę, grupę ludzi lub jednostkę w celu ukazania, „w jaki sposób wiara chrześcijańska może udzielać sensownych odpowiedzi na takie pytania”⁵⁹. Ponadto, „apologetyka oczyszcza grunt pod ewangelizację, tak jak Jan Chrzciciel przygotował drogę na przyjście Jezusa z Nazaretu”⁶⁰.

A.E. McGrath podkreśla, że w uprawianiu apologetyki ważne jest: rozumienie własnej wiary, rozumienie odbiorców, jasny przekaz, znajdowanie punktów styecznych, prezentowanie całej Ewangelii oraz praktyka. Własne rozumienie wiary ma mieć „zabarwienie apologetyczne”⁶¹. Co oznacza, że apologeta ma „powiązać najważniejsze zagadnienia wiary z ludźmi”⁶² i „włączyć do nich ich doświadczenia i idee”⁶³. „Oznacza to, że powinniśmy starać się patrzeć na wiarę z perspektywy osoby z zewnątrz, pytając, jak na zasadnicze aspekty Ewangelii mógłby reagować niewierzący, zamiast skupiać się na dyskusji, którą mogliby między sobą prowadzić chrześcijanie”⁶⁴. Rozumienie odbiorców to drugi element apologetycznej strategii. Każda z osób, zauważa angielski teolog, „ma swoje własne pytania, zastrzeżenia i trudności, którymi trzeba się zająć, podobnie jak ma własne «punkty styeczności» i okazje do przekazania wiary”⁶⁵. Kolejna kwestia to jasny przekaz. Oznacza przełożenie wiary na język, który jest dla odbiorców jasny, to znaczy prezentowanie Ewangelii w sposób zrozumiały dla danej epoki. Znajdowanie punktów styecznych to czwarty punkt metody apologetycznej. Chodzi w nim o odnalezienie tego, co w kulturze współczesnej i ludzkim doświadczeniu wspólne, styeczne z Ewangelią. „Naszym zadaniem, wyjaśnia A.E. McGrath, jest próba zintensyfikowania tych świadectw (w naturze, społeczeństwie czy też kodeksie moralnym) i użycie ich jako punktu styecznego,

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 35.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

aby głosić chrześcijańską Ewangelię⁶⁶. Prezentowanie całej Ewangelii, piąty element strategii, to troska, by przekaz podstawowych treści nie był zubożony. Apologeta powinien skrupulatnie odróżniać, co jest orędziem chrześcijańskim, a co jego własnymi poglądami. „Jeśli nie uda nam się tego uczynić, to będziemy prezentować naszym odbiorcom nie chrześcijańską Ewangelię, lecz tylko te jej aspekty, które akurat uważamy za ważne i interesujące”⁶⁷. Ostatni, szósty element, to praktyka. O to przede wszystkim chodzi w apologetyce. Należy podejmować działania apologetyczne w codzienności. „Apologetyka jest zarówno nauką, jak i sztuką. Nie chodzi w niej o wiedzę, lecz o mądrość”⁶⁸.

A.E. McGrath, kreśląc metodologię apologetyki, zauważa, że „można ją przyrównać do odsuwania zasłon, żeby ludzie mogli dojrzeć, co znajduje się za nimi, podnoszenie diamentu do światła, by jego fasety zamigotały i zaczęły się mienić w świetle słońca”⁶⁹. W apologetyce chodzi więc o ustawianie bram do wiary, czyli otwieranie drzwi, odsuwanie zasłon, obracanie czegoś do światła. Wszystko po to, by ukazać rzeczy z większą ostrością. Według angielskiego teologa apologetyka „zajmuje się budowaniem mostów pozwalających ludziom przejść ze świata, który już znają, do takiego, który muszą odkryć. Zajmuje się pomaganiem w odnajdywaniu drzwi, o których być może nigdy nie wiedzieli, aby pozwolić im przez nie zajrzeć i wejść do świata, który przekracza wszystko, co mogliby sobie wyobrazić. Apologetyka otwiera oczy i drzwi, ustawiając bramy dla wiary chrześcijańskiej”. Oczywiście, nie zawsze tak wyglądała obrona chrześcijaństwa. Zdecydowanie częściej apologetyka, odpowiadając na racjonalistyczną kulturę, stosowała argumenty, po to, by wykazać zgodność wiary z rozumem. Kryterium prawdy było dla oponentów najważniejsze, dlatego taką metodę przyjmowali apologetyci. Współczesna apologetyka, nie rezygnując z argumentowania, które jest jej integralnym elementem, w obliczu słabnięcia racjonalizmu w kulturze, odwołuje się do innych metod apologetycznych. Po pierwsze, stosuje wyjaśnienie (brama pierwsza), czyli chce, broniąc chrześcijaństwa,

⁶⁶ Tamże, s. 36.

⁶⁷ Tamże, s. 36-37.

⁶⁸ Tamże, s. 37.

⁶⁹ Tamże, s. 121.

o nim powiedzieć. Wyjaśnia na czym ono polega⁷⁰. Po drugie, stosuje argumentację (brama druga), to znaczy chce w sposób rozumowy przedstawiać racje na rzecz Boga. Jest to klasyczne podejście apologetyczne. Po trzecie, opowiada historię (brama trzecia). Ponowoczesność kładzie duży nacisk na opowieść. Rezygnując z wielkich narracji, charakterystycznych dla czasów nowożytnych, chętnie wraca do opowieści biblijnych. Posługując się kategorią mitu, apologetyka wykorzystuje tę ponowoczesną tęsknotę za nową formą i opowiada historię, która daje odpowiedzi na cztery zasadnicze kwestie: Kim jesteśmy? Gdzie jesteśmy? Co jest nie tak? Jakie jest rozwiązanie? Po czwarte, apologetyka posługuje się obrazami (brama czwarta). W epoce ponowoczesnej to obrazy, a nie słowa, stają się najwyższą formą komunikacji. Apologetyci, wiedząc o tym, uczą się „zamieszkować obraz, manipulując nim i sprawdzając, czy dobrze pasuje do realiów naszego świata”⁷¹. Poza wspomnianymi bramami istnieje jeszcze wiele innych podejść mających potencjał apologetyczny. Są nimi filmy, poezja, dzieła sztuki. Z pewnością zostaną wykorzystane przez kolejne pokolenia apologetów.

A.E. McGrath rozumie apologetykę bardzo szeroko. Jej rolą nie jest jedynie obrona, ale także zachwalanie i przekładanie prawd wiary. Dlatego zajmując się metodologią współczesnej obrony chrześcijaństwa, proponuje najpierw dogłębnie zrozumieć własną wiarę, by potem do niej zaprosić innych i wobec niezrozumienia oraz zarzutów skutecznie jej bronić. Apologetyka według A.E. McGratha zajmuje się zarówno obroną chrześcijaństwa, jak i wprowadza w głębię wiary i ją uzasadnia.

4. Apologetyka jako sztuka dyplomacji

G. Koukl⁷² z kolei zauważa, że „apologetyka nie cieszy się zbyt dobrą renomą wśród tych, którzy nie są jej wielbicielami. Apologetyci z definicji bronią wiary. Obalają fałszywe idee, tępią spekulacje przeciwne pozna-

⁷⁰ Zob. tamże, s. 124.

⁷¹ Tamże, s. 143.

⁷² Gregory Koukl (ur. 1950) – wykładowca apologetyki i filozofii na Uniwersytecie w Biola. Od wielu lat zaangażowany w działalność apologetyczną. Założyciel i prze-

niu Boga. Wielu ludziom te słowa kojarzą się z walką: zbudujemy barykadę, podnieśmy zwodzony most, bagniet na broń. Ładuj! Cel! Pal! Nic zatem dziwnego, że zarówno wierzącym, jak i niewierzącym apologetyka kojarzy się ze starciem. obrońcy nie bawią się w dialog, ale stoją do walki⁷³.

Amerykański apologeta proponuje jednak inną metodę: „choć toczy się realna walka, nasze potyczki powinny przypominać raczej rozmowy dyplomatyczne niż desant w Normandii. [...] chciałbym nauczyć się dyplomacji i zaproponować metodę, którą nazwałbym modelem ambasadora. Podejście to opiera się bardziej na przyjaznej ciekawości – będącej rodzajem spokojnej dyplomacji – niż na konfrontacji⁷⁴.

Na czym miałyby polegać metoda według tego apologety? Zdaniem G. Koukla wymaga ona trzech podstawowych umiejętności. Po pierwsze, „ambasadorzy Chrystusa powinni mieć elementarną wiedzę konieczną do wykonywania tego zadania. Muszą znać najważniejszą treść Dobrej Nowiny o królestwie Bożym, a także wiedzieć coś na temat przewidywania przeszkód, na jakie mogą natrafić, pełniąc swoją misję dyplomatyczną⁷⁵. Po drugie, same informacje na temat chrześcijaństwa nie wystarczą. Potrzeba jeszcze mądrości, która uwiarygodni przesłanie. „Wymaga to narzędzi dyplomaty, a nie broni wojownika, umiejętności taktycznych, a nie brutalnej siły⁷⁶. Po trzecie, istotny jest również charakter apologety-dyplomaty. „Wiedza i mądrość są atrybutami konkretnej osoby. Jeśli nie usposabia ona cech królestwa, któremu służy, będzie to podawać jej słowa w wątpliwość i udaremniać jej wysiłki⁷⁷. Według G. Koukla, w dialogu z niewierzącymi wszystkie trzy umiejętności, czyli wiedza, mądrość i postawa, odgrywają istotną rolę.

W działaniach apologetycznych należy także zwrócić uwagę na strategię. Jej przedmiotem „jest całość sytuacji, operacja na dużą skalę, rozsta-

wodniczący organizacji Stand to Reason (str.org), której celem jest edukowanie chrześcijan w zakresie apologetyki chrześcijańskiej

⁷³ G. KOUKL, *Taktyka. Plan gry, czyli jak rozmawiać o wierze chrześcijańskiej*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2020, s. 25.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 30.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

wianie sił przed natarciem”⁷⁸. Amerykański apologeta strategię rozumie następująco: „jako naśladowcy Chrystusa, mamy ogromną przewagę strategiczną, nasza pozycja wyjściowa opiera się bowiem na samej treści tego, co głosimy. To, w co wierzymy, obroni się przy najbardziej wnikliwym dochodzeniu, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę poglądy alternatywne”⁷⁹. Ponadto, strategia zawiera dwa wyraźne obszary. Pierwszy z nich to apologetyka ofensywna. Jej zadaniem jest dowodzenie słuszności chrześcijaństwa. W tym zakresie apologeta dowodzi słuszności chrześcijaństwa, przedstawia argumentację za istnieniem Boga i zmartwychwstaniem Jezusa oraz uzasadnia wiarę chrześcijańską. Drugi obszar to apologetyka defensywna, która koncentruje się na wyzwaniach, odpowiedziach i obronie chrześcijaństwa. Wątkami najczęściej domagającymi się apologii są autorytet i prawdziwość Biblii czy obecność zła w świecie.

G. Koukl przedstawia dziesięciopunktowe credo apologety/ambasadora⁸⁰. Ma on być:

Po pierwsze, gotowy, czyli otwarty na możliwość zaprezentowania wiary w Chrystusa.

Po drugie, cierpliwy, to znaczy przede wszystkim słucha, by zrozumieć drugą stronę, grzecznie i z szacunkiem rozmawiając z każdym, kto ma inne zdanie.

Po trzecie, rozsądny – jego przekonania nie wynikają z uczuć, w rozmowie przedstawia racje, powody, a w dyskusji jest aktywny, szukając odpowiedzi.

Po czwarte, przygotowany taktycznie – rozpoznaje rozmówcę, dostosowuje się do niego, manewruje, wszystko po to, by zakwestionować jego błędne myślenie, a własną argumentację przedstawić w sposób jasny, zrozumiały i przekonujący.

Po piątę, zrozumiały – oznacza to, że dba o język, jakim się posługuje, nie chodzi mu jedynie o samą retorykę czy żargon.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 190-200.

Po szóste, fair – podchodzi do adwersarza z szacunkiem, słucha w sposób otwarty i ze zrozumieniem.

Po siódme, uczciwy, czyli liczą się dla niego fakty, zgodnie z prawdą przedstawia własne argumenty, nie zaniżając głosu przeciwnika.

Po ósme, pokorny, nie przekracza własnych granic, ale ma świadomość warunkowości wypowiadanych twierdzeń.

Po dziewiąte, atrakcyjny – jest w jego postawie klasa, wyrażająca się w uprzejmości, grzeczności i manierach.

Po dziesiąte, zależny – ma świadomość, że nic dobrego bez Boga nie uczyni.

G. Koukl apologetykę postrzega jako sztukę wyważonej dyplomacji, która bez odpowiedniej taktyki nie może dzisiaj zaistnieć. W tym celu proponuje, by apologeta stał się ambasadorem, który będzie posługiwał się odpowiednią strategią oraz adekwatnymi taktykami. Dzięki nim prowadzone spory i obrona chrześcijaństwa mogą okazać się skuteczniejsze.

5. Apologetyka jako mowa błazna

O. Guinness⁸¹, definicję apologetyki rozpoczyna od następującej konstatacji: „obecnie wszyscy zajmują się niestrudzenie autopromocją – prezentują się, tłumaczą się, bronią się, sprzedają się bądź dzielą się swoimi przemyśleniami i emocjami w sposób niespotykany w historii ludzkości. To dlatego można powiedzieć, że żyjemy w wielkiej świeckiej erze apologetyki. Cały świat zajmuje się apologetyką, bez wiedzy o tym, jak rozumieją ją chrześcijanie. Wszyscy jesteśmy apologetami, nawet jeśli tylko publikujemy aktualizacje na Twitterze (obecnie X) lub innych portalach, dzieląc się nimi z wirtualnymi przyjaciółmi i cyberspołecznością. Mówi się nam, że wielkim celem życia jest zdobywanie jak największej uwagi społecznej i docieranie z produktami do

⁸¹ Os Guinness (ur. 1941) – angielski pisarz, krytyk społeczny i apologeta, autor lub redaktor ponad trzydziestu książek, założyciel organizacji Trinity Forum, więcej informacji na stronie <http://www.osguinness.com>.

jak najszerzego grona odbiorców na świecie – a przecież najważniejszym naszym produktem jesteśmy My”⁸². Chrześcijanie z kolei mają być przygotowani do tej nowej epoki. O. Guinness zauważa: „My, wyznawcy Jezusa, jesteśmy świadkami prawdy i sensu Jego życia, śmierci i zmartwychwstania, które stanowią sedno naszego powołania. Jesteśmy rzecznikami naszego Pana, a głoszenie Go mamy zapisane w genach. Nasza wiara jest apologetyczna w całym tego słowa znaczeniu. Bez względu na media, wielu z nas wciąż jeszcze nie osiągnęło w sztuce apologetyki poziomu dorównującego Dobrej Nowinie, która dociera w głąb ludzkiego serca, dorównującego też subtelności ludzkiego umysłu, jego potęgze i elastyczności, spektrum ludzi i spraw napotykanych przez nas na co dzień w tym wyjątkowym świecie, w którym «wszyscy są teraz wszędzie»”⁸³.

Angielski pisarz pyta, czym dla chrześcijan dzisiaj jest apologetyka. Jego zdaniem, „z jednej strony nasza epoka daje największą możliwość składania chrześcijańskiego świadectwa od czasów Jezusa i apostołów”⁸⁴. Z drugiej zaś, „musimy się realnie zmierzyć z licznymi wyzwaniem nowej ery komunikacji, ponieważ pewne jej osobliwości w istocie utrudniają komunikację, zamiast ją ułatwiać. Musimy również poradzić sobie z faktem, że epoka globalizacji odsłoniła słabości w naszym obecnym podejściu do dzielenia się wiarą i wymagają one naprawienia – przede wszystkim wiele prób chrześcijańskiej apologetyki dostało się we wzburzone wody wielkiego zderzenia filozofii modernizmu i postmodernizmu”⁸⁵. O. Guinness proponuje „uzdrowienie podstawowego i poważnego braku we współczesnej komunikacji chrześcijańskiej”⁸⁶. Co nim jest? Według angielskiego apologety, sztuka perswazji, którą chrześcijanie zapomnieli. „Połączenie odejścia od ewangelizacji, rozejście się ewangelizacji, apologetyki i postawy ucznia oraz ignorowanie ludzkiej różnorodności stanowi poważny problem. Prawdopodobnie właśnie to stoi za faktem, że wielu chrześcijan, pojawiający nieskuteczność

⁸² O. GUINNESS, *Mowa błazna. Odkrywanie sztuki chrześcijańskiej perswazji*, tłum. A.P. Wyszogrodzka-Gaik, Warszawa 2020, s. 13-14.

⁸³ Tamże, s. 14.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże,

współczesnych podejść i wyczuwając niepopularność i niewiarygodność chrześcijańskiego świadectwa, po prostu zamilkło i zrezygnowało z ewangelizacji w ogóle, czasami z ulgą chowając swoje wykręty za maską nowo odkrytego zamiłowania do sprawiedliwości społecznej, której wolno zapomnieć już o nieokrzesanym stylu Ewangelii⁸⁷. Według O. Guinnessa, tracąc perswazję, chrześcijańska komunikacja zatraciła rdzeń istotny dla swojej misji. Angielski badacz wyjaśnia to zjawisko następująco: „chrześcijańska apologia miała na przestrzeni wieków wielu partnerów w dyskusji – w szczególności była to wielka tradycja klasycznej retoryki zapoczątkowana przez Greków i Rzymian. Miała również licznych oponentów i sparingpartnerów – ostatnimi czasy orzeźwiający wezwaniem okazali się nowi ateści. Wszystkie te wyzwania niosły niewątpliwie korzyści, lecz do ich niefortunnych efektów ubocznych należy zaliczyć to, że wielu apologetów straciło kontakt z ewangelizacją i skupiło się na «argumentach», zwłaszcza na wygrywaniu sporów, a nie zjednywaniu serc i umysłów ludzi⁸⁸. Dlatego O. Guinness proponuje: „musimy na nowo połączyć ewangelizację z apologetyką i zadbać o to, by nasze najlepsze argumenty kierować na zjednywanie ludzi, a nie tylko zwyciężanie sporów. Równocześnie powinniśmy dążyć do tego w sposób, który zgadza się z samą Ewangelią⁸⁹”.

Przywracając perswazji jej miejsce, angielski krytyk jest przekonany, że tylko w ten sposób chrześcijanie mogą zmierzyć się ze słabościami, jakich doświadczają. O. Guinness stwierdza: „niemal każde nasze świadectwo i przejaw komunikacji zakłada, że ludzie są otwarci na nasze słowa, a przynajmniej zainteresowani, nawet jeśli nie czują potrzeby, by je usłyszeć. Tymczasem większość ludzi po prostu nie jest otwarta ani zainteresowana, ani w potrzebie, a w większej części rozwiniętego współczesnego świata żyje mniej otwartych ludzi niż pokolenie wcześniej. Wręcz więcej osób prezentuje wrogie nastawienie, a chrześcijaństwo zachodnie nie spotykało się z taką wrogością od stuleci⁹⁰. Wobec eksplozji pluralizmu, wojny kulturowej i postępującej laicyzacji chrześcijanie winni zacząć mówić wieloma językami, a nie tylko chrześci-

⁸⁷ Tamże, s. 15.

⁸⁸ Tamże, s. 16.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 20.

jańskim. Należy „w sposób perswazyjny przemawiać do serc i umysłów ludzi, którzy na początku często słuchają nas z uprzedzeniem, pogardą, zniecierpliwieniem, a niekiedy gniewem”⁹¹. Taką postawę prezentowali zarówno prorocy Starego Testamentu⁹², jak i sam Jezus. W jego działaniach „znajduje się wspaniały styl kreatywnej perswazji – którą można by nazwać proroczą perswazją – i głębokie zrozumienie, dlaczego taka perswazja jest potrzebna i jak działa”⁹³. Sięgając do Biblii, wyjaśnia angielski apologeta, w jej kontekście nie może nie zauważyć współczesnej kondycji świata: „zbyt wiele osób nie chce uwierzyć w to, czym się dzielimy, ani nawet wysłuchać, co mamy do powiedzenia, a naszym wyzwaniem jest pomóc im dostrzec to wbrew ich woli”⁹⁴.

Zdaniem O. Guinnessa, sztuka perswazji stoi w opozycji do zachodnich metod komunikacji. Są one często jednowymiarowe, prozaiczne i nad wyraz nieskuteczne. Odbudowanie kreatywnej perswazji może pomóc chrześcijanom na dwa sposoby. Po pierwsze, pozwoli wyjść z tragicznego impasu, w jakim znalazło się chrześcijaństwo. Po drugie, sama sztuka perswazji przywróci chrześcijanom świadomość samych siebie. Ponadto, metoda perswazji musi być związana z krzyżem Jezusa, skupiona na nim, czyli ma przybrać postać krzyżową. Ma także pokazywać, że „decyzje nie należą do nas, tylko do Boga. Bóg bowiem jest swoim głównym obrońcą, najlepszym apologetą i tym, który stawia przed światem wyzwanie «przedstawienia swojej sprawy». I, jak powiada Jezus, to jego Duch, Duch prawdy, wykonuje kluczową część pracy związanej z przekonywaniem i udowadnianiem”⁹⁵.

U podstaw utraconej sztuki perswazji leży chrześcijańska apologia, rozumiana jako „sztuka prawdy chrześcijańskiej i chrześcijańskich prawd”⁹⁶. O. Guinness podkreśla, że „pierwsi apologetci chrześcijaństwa z czasów Imperium Rzymskiego stali w obliczu wyzwania polegającego na przedstawieniu przesłania tak nowego, że aż obcego dla pierwszych odbiorców, jak również na określeniu, co owo przesłanie oznaczało w epoce

⁹¹ Tamże, s. 21.

⁹² Zob. tamże, s. 21-24.

⁹³ Tamże, s. 24.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 26.

⁹⁶ Tamże.

klasycznej oraz jej wyrafinowanych i ugruntowanych sposobów myślenia. W przypadku współczesnego świata wyzwaniem jest przedstawienie czegoś tak dobrze znanego, że aż nieznanego w ogóle, a równocześnie rodzącego w ludziach przekonanie, że są tym zmęczeni⁹⁷. Angielski pisarz chrześcijańską sztukę perswazji sytuuje w obrębie apologetyki i stwierdza, że stanowi ona jej ważną część. Jej zadaniem jest przekonywanie do wiary chrześcijańskiej. Jednak „nie istnieje żadna maksteoria w przypadku perswazji”⁹⁸. Ponadto, „odzyskanie sztuki perswazji nie będzie łatwe ze względu na zamieszanie i kontrowersje, jakie budzi współczesna chrześcijańska apologia”⁹⁹.

Trzy kwestie, zdaniem O. Guinnessa, posiadają szczególne znaczenie. Uwaga pierwsza związana jest z negacją. Nie istnieje jeden sposób uprawiania perswazji. Skoro „Jezus nigdy nie zwracał się w ten sam sposób do dwóch różnych osób, więc i my nie powinniśmy tak robić. Każdy człowiek jest niepowtarzalny i wyjątkowy i zasługuje na podejście szanujące tę wyjątkowość”¹⁰⁰.

Uwaga druga dotyczy definicji perswazji. Jest ona sztuką, a nie nauką. „Ma więcej wspólnego z teologią niż z technologią”¹⁰¹. Dlatego też w kreatywnej perswazji ważne znaczenie posiada wierność Biblii. Ma ona cechować apologetę. Ponadto, jest związana z prawdą. „Kreatywna perswazja to sztuka prawdy, sztuka inspirowana prawdą”¹⁰². W przypadku kreatywnej perswazji mamy do czynienia ze słowną szermierką, nie zaś z mądrą gadką. „Owszem, należy zdawać sobie sprawę z ogromnego długu, który apologetyka zaciągnęła w klasycznej retoryce”¹⁰³. Niemniej jednak, „chrześcijanie nie mogą nigdy pozostawić perswazji na poziomie techniki; chrześcijańska apologia musi być pełna wiary”¹⁰⁴. Angielski krytyk zauważa: „dostrzeganie w apologetyce wyłącznie techniki jest obelgą wobec Ewangelii i ogromnej wagi tego, co Bóg mówi i czy-

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże, s. 30.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże, s. 31.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, s. 32.

¹⁰³ Tamże, s. 37.

¹⁰⁴ Tamże, s. 39.

ni przez Jezusa. Od najprostszego żartu po największy paradoks wszech czasów – wcielenie – Biblia jest pełna opowieści, przypowieści, dram, forteli i żartów, które służą najwyższemu celowi – głoszeniu Ewangelii – i są kształtowane przez prawdę i logikę przesłania narodzin, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Apologetyka musi zawsze znać najlepsze i najgorsze myśli świata, ale równocześnie musi zawsze pozostawać wierna Temu, którego znamy i którego chcemy przedstawić innym¹⁰⁵.

Kwestia trzecia związana jest z przedmiotem chrześcijańskiej perswazji. Jest ona przeznaczona dla tych, „którzy kochają Boga i którzy chcą bronić tego, co znają i kochają, którzy doceniają to, że miłość stanowi podstawową część wiedzy wywodzącej się z prawdy poszukiwanej i odnajdywanej. Perswazja jest dla wyznawców Jezusa, którzy Go kochają, bo Go znają, i dlatego nie trzeba ich przekonywać co do niewysłowionego przywileju znania Go i czynienia Go znanym¹⁰⁶. Chrześcijańska perswazja, podkreśla O. Guinness, „nie jest dla handlowców, propagandystów, uprawiających prozelityzm, piarowców, lobbystów, rzeczników prasowych, speców od propagandy, ekspertów od ograniczania strat i im podobnych¹⁰⁷. Kto zatem jest jej adresatem? „Jest dla tych, którzy pragną dzielić się drogą Jezusa z powodu swojej miłości do Niego i którzy wiedzą, że miłość odgrywa kluczową rolę w ludzkim poszukiwaniu wiedzy i prawdy. Jest dla tych, których serca reagują na słowa proroka Izajasza o pięknie herolda biegnącego przez góry, by ogłaszać dobrą nowinę, i tych, którzy wiedzą coś o tym, co wielki francuski apologeta Blaise Pascal przeżył podczas swojej mistycznej «nocy ognia», kiedy to doświadczył obecności Boga wprost¹⁰⁸.

Angielski krytyk zwraca uwagę na metodę kryjącą się w sztuce chrześcijańskiej perswazji. Wiąże się ona integralnie z przesłaniem. Ono ją kształtuje. Ale także z Osobą, o której opowiada. „Innymi słowy, ta odrobina apologetyki, która jest metodą, musi pochodzić z naszego doświadczenia Boga i miłości, prawdy i piękna, które leżą u podstaw wia-

¹⁰⁵ Tamże, s. 40.

¹⁰⁶ Tamże, s. 42-43.

¹⁰⁷ Tamże, s. 43.

¹⁰⁸ Tamże.

ry. Gdy przesłanie Jezusa wychodzi na plan pierwszy, metoda musi pozostać w tle, tam, gdzie jej miejsce. Słusznie się powiada, że miłość jest najwyższą apologetyką w tym sensie, że naszym najlepszym argumentem jest miłość do ludzi, do których przemawiamy. Jednak na tym się nie kończy akcentowanie miłości. Miłość to «alfa i omega apologetki» w tym znaczeniu, że każde nasze słowo musi wynikać z miłości, musi prowadzić do miłości i do Tego, który jest miłością – innymi słowy, chrześcijańska obrona musi przejść od naszej miłości do Boga, Jego prawdy i piękna, poprzez naszą miłość do ludzi, z którymi rozmawiamy, ku ich miłości do Boga, Jego prawdy i piękna¹⁰⁹.

Podstawą wiary chrześcijańskiej i apologetyki jest zaufanie, które opiera się na swoistej logice. O. Guinness wyjaśnia to w następujący sposób: „jeżeli naprawdę wiemy, dlaczego ufamy Bogu – a to nasze kluczowe «jeżeli» musi znaleźć w nas pewną, w pełni intelektualną i duchową odpowiedź – jeżeli zatem naprawdę wiemy, dlaczego ufamy Bogu, wówczas Bóg jest większy od wszystkiego i można Mu ufać w każdej sytuacji, pomimo wszystko”¹¹⁰. Postawę pełną zaufania zachowali bohaterowie Starego Testamentu, których przywołuje autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 11,13). Zdaniem angielskiego apologety, wiedzieli oni, że znane fakty to nie wszystko. Dlatego wobec przeciwności ufali i czekali, że Bóg objawi im siebie. „Taka właśnie wiara była powodem, dla którego Bóg nie wstydził się być ich Bogiem”¹¹¹. O. Guinness podkreśla, że „ich lekcja jest dla nas wyzwaniem – co rusz to znane fakty z naszego życia i z życia świata mogą przemawiać przeciwko Bogu, pewnego dnia poznamy jednak wszystkie te, których na razie nie znamy, dlatego naszym zadaniem jako Jego ludu jest ufać i zbierać dowody na Jego rzecz teraz, w międzyczasie, wbrew temu, co nas spotyka złego, wbrew temu, co świadczy przeciwko nam, i nie zważając na dręczące nas w nad chwili, choćby cierpienie”¹¹².

Niektórzy jednak, myśląc o ewangelizacji, odrzucają apologetykę, sądzą bowiem, że nie jest ona nauką biblijną. Zadanie obrony wiary zosta-

¹⁰⁹ Tamże, s. 43-44.

¹¹⁰ Tamże, s. 46.

¹¹¹ Tamże, s. 47.

¹¹² Tamże.

wiają chrześcijańskim intelektualistom. Zdaniem O. Guinnessa, apologetyka jest przez nich źle rozumiana, „opiera się [bowiem] wyłącznie na ludzkim rozumie i rozumowaniu, dlatego też z pewnością zaprzecza potęgze Ducha”¹¹³. Inni z kolei, dostrzegając wartość obrony, uznają, że „różne szkoły apologetyki zostały ukształtowane pod wpływem różnych partnerów w dyskusji i sporach, w które chrześcijaństwo angażowało się na przestrzeni wieków”¹¹⁴ i do dzisiaj apologetyci korzystają z ich argumentacji. Inni, patrząc na apologetykę, „cofają się jeszcze bardziej i doszukują się jej źródeł w samej Biblii”¹¹⁵. Niezależnie jednak od wielości spojrzeń na genezę apologetyki, O. Guinness proponuje własne spojrzenie. Sięgając do rozmaitych źródeł, obronę chrześcijaństwa definiuje w następujący sposób: „apologetyka (od greckiego słowa *apologia*) to «mowa obrończa», obrona wygłaszana w imieniu kogoś, kogo kochamy i kto jest niewinny, a został niesłusznie i niesprawiedliwie oskarżony. Wiara pragnie pozwolić Bogu być Bogiem. Grzech wrobił Boga, czy to za sprawą najgorszych obelg głoszących, że On, Stwórca wszystkiego, nie istnieje, albo że On, najświętszy Jedyń, odpowiada za zło i cierpienie, które ludzie wprowadzili do Jego dobrego dzieła. Dlatego imię Boga trzeba oczyścić, a Jego istnienie i charakter wysunąć na czoło poza wszelką wątpliwość. Dlatego modlimy się «święć się imię Twoje», a obrona tego imienia jest wiodącym motywem apologetyki. Ci, którzy kochają Boga i pragną, aby znano Go takim, jakim jest, są oburzeni, gdy jest niesprawiedliwie oskarżany, i chcą dlatego bronić Jego honoru, oczyścić Jego imię i udowodnić Jego charakter. Krótko mówiąc, tak długo jak Bóg będzie wrabiany, ci, którzy kochają Boga, mają co robić. Jesteśmy obrońcami tego, którego znamy i kochamy. Będziemy mogli powiedzieć «obrona skończyła» dopiero wtedy, gdy odbędzie się sąd ostateczny i zakończy się osąd historii, zostanie przeprowadzony bilans, a sprawiedliwość zostanie wymierzona i stanie się jej zadość”¹¹⁶.

Definiując apologetykę, O. Guinness zaznacza, że dotyczy ona Boga, nie tego, który Go broni. Ponadto, „fiaskiem kończy się zawsze taka chrześcijańska obrona, w której skupiamy się na własnych wysiłkach, a nie

¹¹³ Tamże, s. 48.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 52-53.

na Boga”¹¹⁷. Wiara w Boga, podkreśla angielski krytyk, „jest prawdziwa dlatego, że jest prawdziwa – a nie ze względu na to, że my [...] broniliśmy jej z powodzeniem”¹¹⁸. I dodaje: „wiara chrześcijańska jest prawdziwa, także wtedy, kiedy nikt w nią nie wierzy, a jeżeli nie jest prawdziwa, to jest fałszywa, nawet jeśli wszyscy w nią wierzą. Utrzymanie się lub upadek prawdy wiary nie zależy od naszej obrony”¹¹⁹. I jeszcze jedna uwaga O. Guinnessa jest godna polecenia. W kontekście obrony chrześcijaństwa apologeti winni zawsze pamiętać, że „Bóg jest swoim najlepszym adwokatem. Jeżeli skutkiem grzechu jest oskarżenie Boga, to tylko Bóg osobiście aktywnie je odpiera. Nasza praca jest ważna, jednak nasza rola w najlepszym razie sprowadza się do wprowadzenia obecności Boga do dyskusji za sprawą mocy Ducha Świętego i pamiętania, że jesteśmy co najwyżej aplikantami”¹²⁰.

Angielski krytyk uważa, że najlepszym wizerunkiem oddającym w pełni, kim jest apologeta, pozostaje osioł. To on przypomina o roli, jaką mają do odegrania obrońcy chrześcijaństwa. Osła Balaama przywołuje autor Drugiego Listu św. Piotra, sięgając do Księgi Liczb. Przypomnijmy, że w tym tekście Starego Testamentu prorok Balaam został powstrzymany przez osła, kiedy próbował przemawiać bez mandatu Boga: „juczne bydło, pozbawione mowy, przemówiwszy ludzkim głosem, powstrzymało głupotę proroka” (2P 2,16). Według O. Guinnessa, „osioł Balaama jest patronem apologetów”¹²¹. Dlaczego? Ponieważ „szaleństwo jest odpowiednim określeniem dla nierealności niewiary. Aby się mu przeciwstawić, musimy odegrać swoją rolę i robimy to najlepiej, jak umiemy. Nawet jeśli nasze wysiłki są przydatne, nasza rola zawsze jest skromna, a nader często nieadekwatna i nieco komiczna. Chrześcijańscy adwokaci, którzy rozumieją swoje powołanie, nie powinni nigdy obrastać w piórka. W naszym zadaniu nie chodzi o nas. Tu chodzi o Niego, a my możemy tylko ufać, że to On wykona właściwą robotę”¹²².

¹¹⁷ Tamże, s. 56.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże, s. 57.

¹²¹ Tamże, s. 58.

¹²² Tamże.

Analizując apologetykę O. Guinnessa, należy jeszcze przywołać figurę błazna. Angielski krytyk sięga do niej zarówno w samym tytule pracy, jak i w treści publikacji. To zainteresowanie uzasadnia w następujący sposób. W Biblii występują trzy obrazy błazna¹²³. O. Guinnessa szczególnie interesuje trzeci sposób błazenady. Inspirację czerpie z dzieła Erazma z Rotterdamu zatytułowanego „Pochwała głupoty”¹²⁴. Biblijny głupiec to w pierwszej kolejności postać, którą można określić głupcem właściwym. Jest to „praktyczny ateista, który nie boi się Pana i odmawia uznania Go w życiu”¹²⁵. Drugi typ to głupiec dla Chrystusa. „To jest atleta głupstwa, osoba, która nie jest ani trochę głupia, ale za to gotowa do tego, by tak ją postrzegano i traktowano – «głupi dla Chrystusa»”¹²⁶. Trzeci z kolei, to błazen. „Jest osobą, która (znowu) nie jest ani trochę głupia, ale jest gotowa na to, by ją jako głupią postrzegano i traktowano, bo z pozycji wyśmianego głupca może odegrać rolę błazna i przekazać prawdę władzy, przekłuć balon pychy i powiedzieć cesarzowi, że jest nagi. Właśnie to, twierdzi Paweł, Bóg uczynił na krzyżu. O ile Jezus był największym atletą głupstwa, Bóg jest największym błaznem. Za pomocą krzyża równocześnie skompromitował i podkopał wychwalane – wiedzę, siłę i wyższość świata, skompromitował i podkopał światową wiedzę za pośrednictwem głupstwa, potęgę świata poprzez słabość, a jego wyższość za sprawą przyjścia w przebraniu przeciętnego człowieka”¹²⁷.

Chrześcijańska błazenada wyrasta wprost z ewangelicznego kontekstu. O. Guinness podkreśla: „prawdą jest nie tylko to, że bronimy Boga, uciekając się do błazenady, ale i to, że kiedy wykorzystujemy to podejście, naśladujemy boskiego błazna. Ukrzyżowanie Jezusa jest największym na świecie przykładem udręki, cierpienia i niesprawiedliwości, ale nie ma nic wspólnego z tragedią w wersji Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa czy Shakespeare’a – dramatu, na którego końcu trup ściele się gęsto na scenie, zaś litość i groza w roli zbawiennych emocji sprawiają, że wi-

¹²³ Zob. tamże, s. 65-68.

¹²⁴ Zob. tamże, s. 62-66.

¹²⁵ Tamże, s. 65.

¹²⁶ Tamże, s. 66.

¹²⁷ Tamże, s. 71.

dzowie są «metafizycznie pocieszeni», jak ujął to Nietzsche¹²⁸. Angielski krytyk zauważa, że „sposób boskiego błazna podsuwa nam motyw, podstawę i dynamikę dla naszej perswazji”¹²⁹. Liczne grona chrześcijańskich myślicieli i apologetów, by wymienić tylko Kierkegaarda, Chestertona czy Niebuhra, przekonuje także, że „Ewangelia dostarcza światopoglądu przepełnionego w najwyższym stopniu nadzieją i humorem”¹³⁰. Dlatego, stosując chrześcijańską perswazję, należy czerpać z postawy błazna. „Pewnego dnia wreszcie dostrzeżemy, jak zapewniała Juliana z Norwich, że wszystko jest dobrze. Lecz dopiero wtedy, kiedy wszystko, co stoi na głowie, zostanie odwrócone, kiedy przód i tył wrócą na swoje miejsce, wszystko zostanie wyprostowane i gdy anormalna normalność wróci do prawdziwej normalności. Innymi słowy, wszystko będzie dobrze, kiedy ostatni głupiec świata poniesie karę i gdy «najgłupsze» pomysły boskiego błazna zostaną obronione, by każdy mógł w nich dostrzec mądrość, którą w rzeczywistości są. Dopiero wtedy ludzkość zacznie rozumieć i dostrzegać niespodzianki i rozkosze, jakie Bóg miał od zawsze w zanadru”¹³¹.

O. Guinness, postulując uprawianie apologetyki, sugeruje, by wróciła ona do zapomnianej sztuki chrześcijańskiej perswazji. W niej tkwi siła współczesnej obrony chrześcijaństwa. Apologetyka, aby była skuteczna, winna odzyskać utraconą kreatywną perswazję. Dzięki niej można zyskać dla wiary chrześcijańskiej ludzi, którzy z różnych powodów są obojętni, a nawet oporni na słowa Ewangelii.

Bibliografia

- Artemiuk P., *Odcienie współczesnej apologetyki*, „Studia Elbląskie” 23/2022, s. 299-318;
 Artemiuk P., *Tomáša Halika myśli o współczesnym Kościele*, „Studia Teologiczna Białystok – Drohiczyń – Łomża” 40/2022, s. 59-76.
 McGrath A.E., *Apologetyka po prostu. Jak pomóc poszukującym i sceptykom w odnalezieniu wiary*, tłum. D. Krupińska, Poznań 2020, s. 184.

¹²⁸ Tamże, s. 76.

¹²⁹ Tamże, s. 78.

¹³⁰ Tamże, s. 77.

¹³¹ Tamże, s. 78.

Delsol Ch., *Koniec chrześcijańskiego świata*, przekład M. Szczurowski, w: D. Karłowicz (red.) *Myśląc z Janem Pawłem II*, Rzym-Warszawa 2021, s. ???, – prośba o uzupełnienie 175-193.

Koukl G., *Taktyka. Plan gry, czyli jak rozmawiać o wierze chrześcijańskiej*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2020, s. 200.

Guinness O., *Mowa błazna. Odkrywanie sztuki chrześcijańskiej perswazji*, tłum. A.P. Wyszogrodzka-Gaik, Warszawa 2020, s. 266.

Halík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, przekład T. Maćkowiak, Kraków 2022, s. 320.

KS. PROF. UCZ. DR HAB. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.



ks. dr Victor de Oliveira Barbosa SCJ

Centro Studi Dehoniani di Roma

Pontificia Università Gregoriana di Roma

ORCID: [0009-0000-0674-7605](https://orcid.org/0009-0000-0674-7605)

e-mail: victorscj@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.003.23207>

IL CARISMA DEHONIANO NEL MONDO CONTEMPORANEO: ATTUALITÀ, SFIDE, PROSPETTIVE

CHARYZMAT SERCAŃSKI WE WSPÓŁCZESNYM
ŚWIECIE: AKTUALNOŚĆ, WYZWANIA, PERSPEKTYWY
THE DEHONIAN CHARISMA IN THE CONTEMPORARY
WORLD: TIMELESS, CHALLENGES, PERSPECTIVES

Abstract

Il carisma dehoniano ci invita non solo a comprendere meglio l'eredità spirituale di Padre Dehon, ma anche a interrogarci sul suo significato nel nostro tempo, su come si traduca nella prassi e su quali strade ci apra verso il futuro. L'articolo propone una comprensione del carisma dehoniano a partire, soprattutto, dalla Regola di Vita SCJ, per identificare la sua attualità nel mondo contemporaneo, cioè come i tratti originari del carisma parlano al nostro tempo, le sfide che questo carisma incontra oggi, alla luce dei cambiamenti sociali, ecclesiali e culturali, e le prospettive per il futuro, con uno sguardo fiducioso e propositivo sul cammino dei Dehoniani e dei laici che condividono la nostra spiritualità.

Parole chiave:

carisma dehoniano | mondo contemporaneo |
sfide attuali | prospettive per il futuro.

Abstract

The Dehonian charism invites us not only to better understand the spiritual inheritance of Fr. Dehon, but also to question ourselves about its meaning in our time, how it translates into praxis, and what paths it opens for us into the future. The article proposes an understanding of the Dehonian charism starting, above all, from the SCJ Rule of Life, in order to identify its actuality in the contemporary world, that is, how the original traits of the charism speak to our times, the challenges that this charism encounters today, in the light of social, ecclesial and cultural changes, and the prospects for the future, with a confident and proactive look at the path of Dehonians and the laity who share our spirituality.

Keywords:

Dehonian charism | **contemporary world** | **current challenges** | **prospects for the future.**

Introduzione

Qual è il „carisma dehoniano”? È probabile che questa domanda abbia già messo in imbarazzo alcuni di noi, membri della Congregazione dehoniana, perché non sempre riusciamo a esprimere in modo semplice il nostro carisma. Prima ancora di rispondere a questa domanda, è importante, però, ricordare cos'è un carisma. Il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma:

„Le *grazie speciali* [sono] chiamate anche *carismi* con il termine greco usato da san Paolo, che significa favore, dono gratuito, beneficio [...] I carismi sono ordinati alla grazia santificante e hanno come fine il bene comune della Chiesa. Sono al servizio della carità che edifica la Chiesa”¹.

Quando parliamo di „carisma” come dono di Dio, parliamo di Dio-dono, di generazione di spazi di vita e di relazione tra Dio e la persona

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1999, 2003.

umana. Il dono di Dio è lo Spirito e il destinatario di questo dono è la Chiesa. Ogni carisma viene dallo Spirito ed è dato alla Chiesa: è destinato alla santificazione degli esseri umani, al bene comune della Chiesa e al servizio della carità. Per comprendere il carisma, occorre considerare soprattutto la „nota ecclesiologica” di „unità”: la Chiesa-una. Il carisma ha senso solo all'interno del progetto di unità che è la Chiesa: è unità relazionale con Dio-dono e unità di comunione ecclesiale.

Per considerare il „carisma dehoniano”, dobbiamo partire dalla premessa del dono fatto dallo Spirito a Padre Dehon che, secondo le nostre Costituzioni², „ha ricevuto la grazia e la missione di arricchire la Chiesa con un Istituto religioso apostolico che viva della sua ispirazione evangelica” (Cst 1). È stato il suo servizio alla Chiesa e per questo è chiamato „Fondatore”, cioè colui che ha concepito l'idea di un istituto religioso e i suoi obiettivi, che gli ha dato norme di vita e di governo attraverso le Costituzioni, frutto dell'elaborazione di un progetto per seguire Gesù nel suo tempo. Ma questo dono è condiviso e partecipato da altri. Per questo motivo, dobbiamo distinguere quattro dimensioni del carisma:

- carisma di fondatore: il dono che una persona riceve per avviare un istituto;
- carisma del fondatore: il dono specifico che porta questa persona a percepire, vivere e manifestare un'esperienza spirituale ricevuta in un determinato contesto storico;
- carisma di fondazione: si riferisce alla relazione tra il dono di fondare (carisma del fondatore) e il dono dei primi membri dell'istituto per consentirne la nascita e lo sviluppo come forma di continuità dinamica nel tempo;
- carisma della fondazione: la specificazione delle qualità peculiari del dono che permangono nell'identità storica dell'istituto che vive, cura, arricchisce e sviluppa questo dono, formando un patrimonio spirituale che coinvolge lo spirito originario e le prime intenzioni del

² Per i testi delle Costituzioni, indicati con la sigla Cst e il numero del paragrafo, citiamo l'ultima versione italiana (cf. Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, *Regola di Vita*, Roma 2009).

fondatore con tutte le tradizioni scritte o viventi che l'istituto possiede dall'inizio della sua vita ecclesiale.

Così, il carisma di un istituto di vita consacrata è il frutto di un dono ricevuto dallo Spirito Santo a partire da un'esperienza di fede, vissuto dal fondatore e trasmesso a ciascuno dei suoi membri affinché vivano secondo questo dono, lo curino fedelmente, lo arricchiscano e lo sviluppino costantemente nella vita della Chiesa. Perciò, il carisma è sempre una realtà dinamica che va continuamente riletto nel contesto in cui viene vissuto. In questo senso, il carisma dehoniano trova la sua origine nell'intuizione di Padre Dehon e il suo sviluppo nel vissuto della Congregazione. Allora possiamo parlare di „carisma dehoniano nel mondo contemporaneo”.

1. Il carisma dehoniano nella Regola di Vita SCJ

La definizione del carisma dehoniano si trova codificata fondamentalmente nelle nostre Costituzioni. Tuttavia, il nostro testo costituzionale non sempre utilizza la parola „*carisma*”, presentando a volte dei sinonimi, come, per esempio, le espressioni „un dono particolare” (Cst 13); „un modo comune di accostarci al Mistero di Cristo” (Cst 16); „il principio e il centro della nostra vita” (Cst 17); „l'unica cosa necessaria” (Cst 26). Quando vengono impiegate queste espressioni nel testo, si sta parlando del carisma dell'Istituto: è il dono particolare (unico e irripetibile) che lo Spirito Santo fa alla Chiesa attraverso la nostra Congregazione; è l'accento particolare attraverso il quale noi, membri dell'Istituto, ci configuriamo a Cristo; è il centro gravitazionale che fonda la nostra specificità e la nostra identità; è quello che non può mancare nella comprensione di noi stessi e della nostra vocazione e missione nella Chiesa.

Infatti, nell'esortazione apostolica *Vita Consecrata*, san Giovanni Paolo II afferma che la fedeltà al carisma fondazionale viene garantita quando „in esso domina „un profondo ardore dell'animo di configurarsi a Cristo, per testimoniare qualche aspetto del suo mistero”, aspetto specifico chiamato a incarnarsi e svilupparsi nella più genuina tradizio-

ne dell'Istituto, secondo le Regole, le Costituzioni e gli Statuti"³. Il carisma, quindi, è il dono particolare e l'elemento specifico con cui l'Istituto religioso si accosta al Mistero di Cristo. Tante volte, quando noi pensiamo al carisma pensiamo quasi automaticamente alla missione, ma il carisma è qualcosa di più, che va oltre. È vero che ogni carisma ha una missione, ma non si riduce a essa⁴. Il carisma è il dono particolare che ci configura al Mistero inesauribile di Cristo⁵.

Ora torniamo a quella domanda che ci siamo posti all'inizio: qual è, dunque, il nostro carisma, cioè il dono particolare e il modo comune di accostarci al mistero di Cristo che abbiamo ricevuto attraverso l'esperienza di Padre Dehon e dei primi religiosi (cf. Cst 16)? La nostra Regola di Vita definisce chiaramente il nostro carisma come „unione all'oblazione riparatrice di Cristo al Padre per gli uomini”, espressione che compare, con sfumature diverse, tre volte nella Regola di Vita, nei numeri 6, 17 e 26. Leggiamoli⁶:

„Fondando la Congregazione degli Oblati Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, Padre Dehon ha voluto che i suoi membri unissero in maniera esplicita la loro vita religiosa e apostolica all'oblazione riparatrice di Cristo al Padre per gli uomini. Era questo il suo *intento specifico e originario e il carattere proprio dell'Istituto*, il servizio che esso è chiamato a rendere alla Chiesa” (Cst 6).

³ GIOVANNI PAOLO II, *Vita Consacrata*, Bologna 1999, 36.

⁴ Il carisma avvolge la missione ed è l'esperienza unificatrice che racchiude in sé qualcosa in più; il carisma è vivo e si sviluppa. Secondo Jesus Moran, l'*attualizzazione* (o aggiornamento) dei carismi consiste nell'„esprimere l'inespresso”, ovvero scoprire ciò che è dentro il carisma, ma che fino a quel momento non si è riusciti a riconoscere. In questo consiste la fedeltà dinamica al carisma ricevuto come dono (cf. J. MORAN, *Fedeltà Dinamica*, Roma 2023, 33-37).

⁵ Dirà ancora Giovanni Paolo II che „l'indole propria di ciascun Istituto comporta uno stile particolare di santificazione e di apostolato” (GIOVANNI PAOLO II, *Vita Consacrata*, Bologna 1999, 47).

⁶ I corsivi nei testi sono nostri, per evidenziare le espressioni che indicano il carisma dell'Istituto.

„Quali discepoli di Padre Dehon, vorremmo fare, dell'unione a Cristo nel suo amore per il Padre e per gli uomini, *il principio e il centro della nostra vita*” (Cst 17).

„Come Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, noi viviamo oggi nel nostro Istituto l'eredità di Padre Dehon. Siamo dei religiosi consacrati al Signore con voti, in una prospettiva spirituale riconosciuta dalla Chiesa, quella del Fondatore. Seguendo lui, per grazia speciale di Dio, siamo chiamati nella Chiesa a ricercare e a condurre una vita di unione all'oblazione di Cristo, come *l'unica cosa necessaria*” (Cst 26).

In tutti e tre i numeri appare la dinamica di unione a Cristo, cioè il nostro modo comune di accostarci al mistero di Cristo. In tutti i tre numeri appaiono espressioni che indicano la definizione carismatica: l'intento specifico e originario e il carattere proprio dell'istituto (Cst 6), il principio e il centro della nostra vita (Cst 17), l'unica cosa necessaria (Cst 26). I tre numeri si completano a vicenda nella comprensione del nostro carisma. In ciascuno di loro il carisma viene descritto secondo una prospettiva e un desiderio. Nel primo, secondo la prospettiva e il desiderio del Fondatore: „Padre Dehon ha voluto che i suoi membri unissero in maniera esplicita la loro vita religiosa e apostolica all'oblazione riparatrice di Cristo al Padre per gli uomini” (Cst 6). Il secondo, esprime la prospettiva e il desiderio di ogni dehoniano: „Quali discepoli di Padre Dehon, vorremmo fare, dell'unione a Cristo nel suo amore per il Padre e per gli uomini, il principio e il centro della nostra vita” (Cst 17). Il terzo numero esprime la prospettiva e il desiderio della Chiesa: „In una prospettiva spirituale riconosciuta dalla Chiesa... siamo chiamati nella Chiesa a ricercare e a condurre una vita di unione all'oblazione di Cristo” (Cst 26).

2. Oblazione (riparatrice) e amore

Tuttavia, in Cst 6 si parla di unione all'oblazione riparatrice di Cristo; in Cst 17 di unione a Cristo nel suo amore; in Cst 26 di vita di unione

all'oblazione di Cristo. Secondo la codificazione della Regola di Vita, i termini „oblazione” (riparatrice) e „amore” sono sinonimi: l'oblazione riparatrice è il modo di amare di Cristo contemplato nel mistero del suo cuore aperto sulla croce. Questo è ancora più evidente se prendiamo in considerazione altre espressioni che ritornano spesso nel nostro testo costituzionale: „amore che rigenera” (Cst 20); „amore che, dono totale di sé, ricrea l'uomo” (Cst 21); „amore redentore” (Cst 21); „grazia redentrice” (Cst 22); amore che è „partecipazione all'opera della riconciliazione” (Cst 25).

Secondo la Regola di Vita, la nostra specificità, che risiede nell'unione all'oblazione riparatrice di Cristo, ci chiama a „inserirci in questo movimento dell'amore redentore, donandoci per i nostri fratelli, con Cristo e come Cristo” (Cst 21), a partire dalla contemplazione del suo Cuore, „segno di un amore che, nel dono totale di sé, ricrea l'uomo secondo Dio” (Cst 21), un „amore che rigenera, [e che è] fonte della crescita delle persone e delle comunità umane” (Cst 20). L'oblazione, come declinazione dell'amore, orienta tutta la nostra vita come dono a Dio e agli uomini, come leggiamo ancora in Cst 35: „La vita di oblazione suscitata nei nostri cuori dall'amore gratuito del Signore ci rende conformi all'oblazione di Colui che, per amore, è totalmente donato al Padre e totalmente donato agli uomini”.

Senza prolungare esaustivamente quest'analisi quasi esegetica del nostro testo costituzionale, occorre notare come questa comprensione del carisma dehoniano, nella prospettiva di oblazione e amore, illumina tutti gli elementi che compongono la nostra vita quotidiana e il nostro servizio nella Chiesa. Per esempio, l'oblazione è presentata come il fondamento del *vissuto dei nostri voti religiosi*: „Per esprimere e realizzare la nostra totale consacrazione a Dio, e per unire tutta la nostra vita all'oblazione di Cristo, professiamo i consigli evangelici con i voti di celibato consacrato, di povertà e di obbedienza, che ci rendono liberi di amare veramente secondo lo spirito delle Beatitudini” (Cst 40). L'oblazione è anche alla base della nostra *vita di preghiera*: „Chiamati a partecipare ogni giorno a questo sacrificio della nuova Alleanza, ci uniamo all'oblazione perfetta che il Cristo presenta al Padre, per comunicare con essa mediante il sacrificio spirituale della nostra vita” (Cst 81). L'oblazione fonda ugualmente la nostra *missione apostolica nella Chiesa*: „Per Padre

Dehon, a questa missione, in spirito di oblazione e di amore, appartiene l'adorazione eucaristica, come un autentico servizio della Chiesa, e il ministero dei piccoli e degli umili, degli operai e dei poveri, per annunciare loro le imperscrutabili ricchezze del Cristo" (Cst 31). L'oblazione è pure il presupposto della nostra *testimonianza nel mondo*: „Coinvolti nel peccato, ma partecipi della grazia redentrice, col servizio dei nostri diversi compiti, vogliamo essere in comunione con Cristo, presente nella vita del mondo, e in solidarietà con lui e con tutta l'umanità e tutto il creato, offrirci al Padre, come un'oblazione vivente, santa e a lui gradita" (Cst 22). Questa identificazione tra oblazione e amore nel nostro modo di vivere l'unione alla vita di Cristo rivela tutta la potenzialità del carisma dehoniano nel mondo contemporaneo, la sua attualità, le sue sfide e le sue prospettive.

3. Attualità del carisma dehoniano

Per comprendere l'attualità del carisma dehoniano, dobbiamo tornare all'intuizione originaria del Fondatore espressa dalla nostra Regola di Vita: „Padre Dehon ha voluto che i suoi membri [i dehoniani] unissero in maniera esplicita la loro vita religiosa e apostolica all'oblazione riparatrice di Cristo al Padre per gli uomini" (Cst 6). Questo è il cuore pulsante del carisma dehoniano. E, dicono ancora le Costituzioni, l'espressione più evocatrice di questa oblazione riparatrice di Cristo, del suo amore redentore, è per il Fondatore il costato aperto e il Cuore trafitto del Salvatore (cf. Cst 2).

Così, Padre Dehon ci ha consegnato una spiritualità profondamente cristocentrica, fondata sull'esperienza del Cuore trafitto di Gesù, sorgente di amore riparatore. Il gesto di „offrire sé stessi" in unione a Cristo per la salvezza dell'umanità non è qualcosa di astratto: è un'esperienza viva, che coinvolge tutta la nostra esistenza perché il cuore è simbolo del centro dell'essere umano. Come ha scritto il Fondatore, nel testo citato nella Regola di Vita, „dal Cuore di Cristo, aperto sulla croce, nasce l'uomo dal cuore nuovo, animato dallo Spirito, e unito ai suoi fratelli nella comunità di carità che è la Chiesa" (Cst 3).

Il nostro carisma ci chiama ad essere uomini dal cuore nuovo. Nel mondo di oggi, attraversato da frammentazione, indifferenza e ferite sociali profonde, questa proposta di vita si rivela sorprendentemente attuale. Viviamo in una società ferita, dove tanti cuori sono chiusi, dove si fatica a riconoscere l'altro come fratello, come diceva Papa Francesco⁷. In questo contesto, il carisma dehoniano ci chiama a una testimonianza profetica: quella dell'oblazione riparatrice come stile di vita, come atteggiamento interiore, come missione.

Oggi essere dehoniani – religiosi o laici – significa scegliere di abitare le ferite del mondo, non per giudicarle, ma per fasciarle; significa scegliere di non fuggire dal dolore, ma di accoglierlo e trasfigurarlo nell'amore; significa scegliere una vita eucaristica, cioè fatta di offerta quotidiana e di comunione con Dio e con gli altri. In un'epoca che esalta la prestazione e l'efficienza, il carisma dehoniano ci ricorda che il cuore precede l'azione, in un mondo dove „manca il cuore”, come diceva ancora Papa Francesco nella sua ultima enciclica⁸; il carisma dehoniano ci ricorda che senza amore ogni impegno diventa sterile.

4. Le sfide del carisma dehoniano oggi

Tuttavia, non possiamo nasconderci le difficoltà. La bellezza del carisma dehoniano si confronta oggi con molte sfide concrete, sia all'interno della Chiesa che nella società.

Una prima sfida è la secolarizzazione e il declino del senso religioso. Viviamo in un tempo segnato da una profonda secolarizzazione. In molti contesti, soprattutto in Europa, Dio sembra essere assente dal linguaggio pubblico, e le giovani generazioni faticano a comprendere il linguaggio della fede. Questo interpella direttamente il nostro modo di proporre il carisma dehoniano. Non si tratta più solo di „insegnare una spiritualità”, ma di testimoniarla in modo narrativo e relazionale, attraverso la vita, i gesti, le scelte quotidiane. L'oblazione riparatrice, in questo contesto,

⁷ Cf. FRANCESCO, *Fratelli tutti*, Città del Vaticano 2020, 180.

⁸ Cf. FRANCESCO, *Dilexit nos*, Città del Vaticano 2024, 9.

può diventare un *linguaggio silenzioso* ma eloquente: una presenza discreta, ma trasformante.

Un'altra sfida riguarda la crisi delle vocazioni religiose. Ma forse, più che crisi, potremmo parlare di transizione. Il carisma dehoniano, infatti, non è proprietà esclusiva della nostra Congregazione. È un dono per la Chiesa. Sempre più spesso, infatti, sono i laici a raccogliere e incarnare questo carisma, nei luoghi di lavoro, nella famiglia, nella società. La grande sfida è allora quella della formazione condivisa, della costruzione di una *comunità carismatica allargata*, dove religiosi e laici camminino insieme, ciascuno con la propria vocazione, ma uniti dalla stessa spiritualità del Cuore. Questa apertura al mondo dei laici e questo sforzo di un cammino sinodale sono fondamentali per la sopravvivenza del carisma dehoniano e perché esso continui ad essere un dono dello Spirito alla Chiesa e al mondo di oggi.

Una terza sfida è la coerenza evangelica e la profezia sociale. Non possiamo trascurare la dimensione sociale del carisma dehoniano, come ha sostenuto la IX Conferenza Generale della Congregazione nel 2022:

„la spiritualità del Sacro Cuore, così come è stata vissuta da Dehon, si manifesta come incarnata nell'impegno ecclesiale e sociale [...] Così, le nostre scelte trovano fondamento nell'amore che ci fa raggiungere la statura di Cristo e nella riparazione secondo le nostre Costituzioni (Cst 23), forze che ci fanno diventare trasformati per trasformare, riparati per riparare”⁹.

Padre Dehon è stato un precursore della dottrina sociale della Chiesa, attento alla questione operaia, alla giustizia, alla dignità dei poveri. Oggi, questa dimensione è più che mai urgente. In un mondo segnato da disuguaglianze, sfruttamento e cambiamenti climatici, noi dehoniani siamo chiamati a una presenza profetica, a una „riparazione sociale”.

⁹ Messaggio finale della IX Conferenza Generale alla Congregazione SCJ e alla Famiglia Dehoniana, numeri 2-3 (cf. Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, *Documenta XXV*, Roma 2022, 36).

che passa attraverso l'impegno per la giustizia, per l'inclusione, per la salvaguardia del creato. L'enciclica *Dilexit nos* ci ha mostrato com'è attuale questa riparazione sociale¹⁰. Essere dehoniani oggi significa avere il coraggio di scegliere di essere dalla parte degli ultimi, di mettersi „dalla parte del popolo”, come diceva Papa Francesco. È una sfida, certo. Ma è anche una grande occasione di autenticità evangelica.

5. Alcune prospettive per il carisma dehoniano

Per ultimo, non possiamo non chiederci quali siano le prospettive che si aprono per il futuro del carisma dehoniano. Vorremmo indicarne tre, che ci sembrano particolarmente significative.

La prima prospettiva è quella di coltivare un carisma aperto al mondo, non chiuso in sé. Il rischio, in tempi di difficoltà, è di ripiegarsi in difesa dell'identità. Ma il carisma dehoniano è nato per uscire, per „andare dal popolo”, per incontrare, per dialogare. Non è un carisma „da sacrestia”, ma da strada, da periferia. Questo significa sviluppare un'identità dialogica, capace di ascoltare, di farsi domande, di accogliere anche la complessità del tempo presente. Come ci insegna il Concilio Vaticano II, la Chiesa cresce nella misura in cui si fa compagna dell'umanità¹¹.

La seconda prospettiva riguarda il rapporto con i giovani. Se vogliamo che il carisma dehoniano abbia un futuro, dobbiamo saper parlare il loro linguaggio, accogliere le loro inquietudini, accompagnarli con fiducia. Non è un compito facile, ma certamente tanto urgente. Forse le nuove vocazioni non assumeranno sempre la forma tradizionale. Forse nasceranno forme nuove di vita comunitaria, più flessibili, più inserite nel tessuto sociale. L'importante è che il cuore batta allo stesso ritmo: quello del Cuore di Cristo.

Infine, crediamo che il carisma dehoniano sia chiamato a inserirsi nella conversione ecologica della Chiesa. La spiritualità del Cuore trafitto è una spiritualità che si prende cura, che accoglie la sofferenza della cre-

¹⁰ Cf. **FRANCESCO**, *Dilexit nos*, Città del Vaticano 2024, 182-184.

¹¹ Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, Bologna 1976, 40.

azione, che si fa carico del grido della terra e dei poveri. Questo apre uno spazio enorme per un „carisma integrale”, che coniughi mistica e giustizia, interiorità e impegno, contemplazione e azione; intuizioni, senz'altro, tanto presenti nel nostro Fondatore.

Conclusion

Concludiamo la nostra riflessione con parole dello stesso Padre Dehon: „Vivere e morire nel Cuore di Gesù è tutto il mio desiderio. Non è forse questo il paradiso di ogni bellezza, di ogni virtù, di ogni bontà? Contemplare i sentimenti del Cuore di Gesù, ammirarli e unirsi ad essi, è l'occupazione degli eletti. Voglio che sia la mia d'ora in poi”¹². Vivere con il Cuore di Gesù: questo è il suo programma, questo è il nostro programma! Un programma semplice, ma rivoluzionario.

Il carisma dehoniano non ha bisogno di essere reinventato, ma riscoperto, in tutta la sua forza profetica. È un carisma che invita a sentire con il cuore di Cristo, ad amare con Lui, a riparare con Lui, a costruire il Regno con Lui. Oggi, più che mai, il mondo ha bisogno di testimoni del Cuore: uomini e donne capaci di amare fino in fondo, di perdonare, di servire, di donarsi. Che questo carisma continui a fiorire, nelle nostre comunità religiose e nella famiglia dehoniana, nei giovani e negli anziani, nelle opere apostoliche e nei luoghi più ordinari della vita. Perché tutto, davvero tutto, può diventare luogo di riparazione e di amore.

Bibliografia

Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano 1999.

Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, in *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna 1976, 770-965.

¹² L. DEHON, *L'Année avec le Sacré-Coeur*, vol. II, Paris 1919, 352. Traduzione nostra.

Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, *Documenta XXV: Nona Conferentia Generale*, Roma 2022.

Congregazione dei sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, *Regola di Vita: Costituzioni e Direttorio Generale*, Roma 2009.

Dehon L., *L'Année avec le Sacré-Coeur*, vol. II, Paris 1919.

Francesco, Lettera enciclica *Dilexit nos* sull'amore umano e divino del Cuore di Gesù Cristo, Città del Vaticano 2024.

Francesco, Lettera enciclica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale, Città del Vaticano 2020.

Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita Consecrata* circa la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo, in *Enchiridion Vaticanum* 15, Bologna 1999, 204-457.

Moran J., *Fedeltà dinamica: la crisi come opportunità*, Roma 2023.

KS. DR VICTOR DE OLIVEIRA BARBOSA – sercanin, koordynator Centrum Studiów Dehoniańskich w Rzymie, uzyskał doktorat z teologii duchowości na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, wykładowca współpracujący z Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim.

ks. dr Stefan Tertünte SCJ

e-mail: stefan.tertunte@scj.de

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.004.23208>



PADRE DEHON PELLEGRINO CON I GIOVANI

OJCIEC DEHON PIELGRZYM Z MŁODYMI
FATHER DEHON, A PILGRIM WITH THE YOUTH

Astratto:

Padre Dehon ha lavorato per tutta la vita con bambini e giovani, cominciando già da studente, quando insegnava il catechismo ai bambini poveri a Parigi e a Roma. Come cappellano a Saint-Quentin sviluppò numerose iniziative per i giovani: la catechesi, attività nelle scuole, l'opera di San Giuseppe, il circolo Joseph de Maistre e la scuola di San Giovanni. Molti di questi impegni li portò avanti fino alla morte. Una parte importante della sua missione fu anche l'accompagnamento dei giovani confratelli in formazione, attraverso contatti personali e una vasta corrispondenza. Nei diversi periodi della sua vita fu per i giovani sia un pastore creativo, sia un'autorità paterna molto ricercata.

Parole chiave:

**L'Opera di San Giuseppe | il lavoro giovanile | networker |
la cooperazione con i laici | l'istruzione**

Abstrakt:

Ojciec Dehon przez całe życie pracował z dziećmi i młodzieżą, zaczynając już jako student, gdy uczył katechizmu ubogich dzieci w Paryżu i Rzymie. Jako wikariusz w Saint-Quentin rozwinął liczne inicjatywy dla młodych: katechezę, działalność w szkołach, dzieło św. Józefa, krąg Josepha de Maistre'a i szkołę św. Jana. Wielu z tych działań nie porzucił aż do śmierci. Ważną częścią jego misji było także towarzyszenie młodym współbraciom w formacji poprzez osobiste kontakty i obszerną korespondencję. W różnych okresach życia był dla młodych zarówno twórczym duszpasterzem, jak i poszukiwanym autorytetem ojcowskim.

Słowa kluczowe:

dzieło św. Józefa | praca z młodzieżą | networker |
współpraca ze świeckimi | edukacja

Introduzione

Padre Dehon ha avuto contatti con i giovani per tutta la sua vita, in modi molto diversi. Già da giovane studente a Parigi, ha fatto i primi tentativi di insegnare il catechismo ai bambini poveri. Anche durante i suoi studi di teologia ed altro a Roma insegnava il catechismo ai bambini nel quartiere di Santa Chiara. Con la nomina a cappellano a Saint-Quentin nel 1871, iniziarono numerose attività pastorali e iniziative per bambini e giovani: ancora lezioni di catechismo per giovani, conferenze nelle scuole pubbliche, l'opera giovanile San Giuseppe, il Circolo Joseph de Maistre, poi la scuola San Giovanni. Alcuni di questi impegni presso i giovani li ha portati avanti per decenni, fino alla fine della sua vita, come gli incontri annuali con gli ex allievi di Saint-Jean. Un altro ambito di lavoro con i giovani era il contatto con i giovani confratelli in formazione, spesso tra i 16 e i 25 anni, una sorta di accompagnamento attraverso contatti personali e una corrispondenza molto ampia. Per tutta la vita, Dehon è stato un punto di riferimento riconosciuto dalle generazioni più giovani. Durante il periodo da cappellano, il suo impegno sociale e pastorale creativo e produttivo a favore soprattutto dei bambini e dei giovani lavoratori si distingue, mentre 25 anni dopo, nella Democrazia Cristiana, la figura paterna con la sua competenza, chiarezza

e saggezza è riconosciuta e cercata da molti giovani attivisti come autorità paterna.

1. L'Opera San Giuseppe

Vorrei evidenziare un complesso di impegni di Dehon, l'opera giovanile San Giuseppe, e da lì sviluppare alcune linee del suo impegno per i giovani che potrebbero essere ancora oggi fonte di ispirazione.

L'opera giovanile San Giuseppe non è così conosciuta nella storiografia della nostra congregazione come la scuola San Giovanni. Tuttavia, come primo progetto giovanile sociale e pastorale di Dehon, per le sue dimensioni e complessità, è un apostolato di P. Dehon che dovremmo conoscere e comprendere ancora oggi, credo.

Gli inizi sono noti: nel 1871, Dehon fu inviato a sorpresa come settimo cappellano nella città operaia di Saint-Quentin. Sia la sua origine che la sua formazione intellettuale avrebbero potuto suggerire altri lavori e altre cose. Secondo Yves Ledure, è sorprendente come Dehon si sia subito e completamente impegnato nelle sfide di questo luogo.

Dehon fu presto disilluso e un po' frustrato dalle lezioni di catechismo nelle scuole pubbliche, che doveva frequentare come cappellano più giovane: erano troppo pochi gli incontri e non abbastanza approfonditi. Dehon era sostenitore di una riforma del catechismo, che si allontanava dalla semplice trasmissione di conoscenze per passare alla trasmissione di esperienze attraverso la testimonianza. Di conseguenza, per lui l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche era inefficace. Inoltre, vi trovava per lo più i figli delle famiglie borghesi, benestanti.

Inizialmente, ogni domenica invitava bambini a guardare insieme libri illustrati, giocare e pregare. Molto presto, il primo luogo per questo, la casa parrocchiale, divenne troppo piccolo. I numeri mostrano il rapido sviluppo del progetto: a marzo 1871 erano 6 bambini, tre mesi dopo già più di 40, a settembre 1872 già 150. A gennaio 1875, l'opera giovanile San Giuseppe contava già 450 membri, 301 bambini e 139 giovani o giovani adulti, tutti provenienti dalla classe operaia.

Vediamo ora la struttura e le attività dell'Opera San Giuseppe, che si sviluppano in modo impressionante e complesso. Dehon possiede una serie di qualità: un grande pragmatismo imprenditoriale, un talento nel lavorare con i laici fin dall'inizio, una grande capacità di mettere in rete diverse iniziative sotto l'unico tetto dell'Opera San Giuseppe per i giovani, il tutto integrato in una visione di rinnovamento della società e della Chiesa.

2. Le attività

L'edificio dell'Opera San Giuseppe è strutturato su più piani, ognuno dedicato a diverse fasce di età e attività. Il piano terra è riservato ai figli bambini dei lavoratori, il primo piano ai giovani lavoratori e apprendisti, e il secondo piano ai bambini che ricevono istruzione scolastica. L'Opera San Giuseppe è aperta ogni sera per i giovani lavoratori e adolescenti, e la domenica per i bambini e i giovani.

Chi vuole partecipare alle attività di San Giuseppe deve iscriversi come membro e viene invitato a depositare denaro su un conto personale di una cassa di risparmio del club. In tempi di grande dipendenza dai datori di lavoro, si tratta di educare i giovani lavoratori a un uso responsabile e autonomo del denaro. All'interno dell'edificio ci sono una serie di possibilità di gioco come il biliardo e al primo piano una biblioteca, anche con giornali, gestita dai giovani lavoratori. Nel cortile dell'Opera San Giuseppe ci sono possibilità sportive come la ginnastica alle parallele, gli anelli, il trapezio, tutto nello spirito del movimento sportivo emergente. Inoltre, ex soldati aiutano con esercizi paramilitari come il tiro con l'arco, l'esercitazione, ecc. Ogni domenica, Dehon racconta ai membri più giovani dell'opera storie di santi o storie edificanti tratte dalle sue esperienze di viaggio. La sera, al piano superiore, per i giovani lavoratori ci sono veri e propri corsi di economia cristiana o dottrina sociale, molto prima di *Rerum Novarum*. Ancora un piano sopra, insegnanti di varie scuole impartiscono lezioni elementari ai bambini lavoratori che per vari motivi non frequentano la scuola. Inoltre, alcune stanze sono riser-

vate a fino a 20 giovani lavoratori venuti dalla campagna in città senza avere un alloggio o un collegamento familiare.

La grande sala al piano terra è multifunzionale, cioè una parete mobile separa un'area con tabernacolo e altare, dove i bambini si alternano nell'adorazione la domenica. La mattina per la messa e la sera per la preghiera serale, tutta la sala viene utilizzata per scopi religiosi.

Si può immaginare quanto fosse vivace il cortile e l'edificio principale la domenica. Nei tempi migliori, la domenica partecipavano alle diverse attività 300 bambini e giovani – in un giorno!

3. Schemi con significati fino ad oggi

Se guardiamo l'impegno complesso di Padre Dehon per i giovani, possiamo identificare schemi che possono ispirarci anche oggi nel nostro lavoro per e con i giovani.

3.1. Non so tutto – apertura al proprio sviluppo

Quando Dehon iniziò a lavorare con bambini e giovani a Saint-Quentin, una città a lui completamente sconosciuta, i suoi quattro dottorati non erano sufficienti per dare una risposta qualificata alle sfide che si presentavano. Piuttosto, Dehon cercava consigli da esperti e si abbonava a riviste pertinenti. Dehon non aveva né la presunzione intellettuale né clericale di sapere già tutto. Era aperto al proprio sviluppo.

Come affrontiamo noi il lavoro con i giovani? Sappiamo rapidamente cosa hanno bisogno o cosa dovrebbero avere bisogno? O consultiamo risorse esterne che ci mantengono in un continuo sviluppo, nella convinzione che le risposte pastorali possano cambiare anche attraverso un continuo aggiornamento che cambia la nostra visione delle cose. Sono veramente disposto a imparare da altri per costruire pian piano il mio contributo per la pastorale giovanile?

3.2. Uno sguardo critico al sistema

Dehon aveva uno sguardo critico sulle insufficienze ecclesiali e pastorali. Ha rapidamente percepito i limiti del suo insegnamento del catechismo nelle scuole pubbliche. Ha rapidamente formulato in modo molto preciso e differenziato che la Chiesa non aveva contatto con i lavoratori e ha fornito motivi per questo. Certamente non metteva in discussione il sistema parrocchiale in generale. Tuttavia, Dehon non è cresciuto nelle strutture e dinamiche parrocchiali. E la parrocchia mai è diventata casa sua, neppure il quadro di riferimento per le sue attività pastorali. Queste si svolgevano quasi tutte al di fuori della Chiesa parrocchiale. Dehon aveva una capacità rinfrescante e innovativa di essere pastoralmente attivo.

3.3. Un *networker* appassionato

Dehon sapeva che non poteva realizzare il progetto San Giuseppe da solo. Era un assoluto *networker*. Ha coinvolto insegnanti per il lavoro volontario con i bambini e i giovani lavoratori. Ex soldati per esercizi paramilitari. Notabili della città, in particolare imprenditori cattolici, formavano una sorta di consiglio di sorveglianza per l'Opera giovanile San Giuseppe. Ha coinvolto giovani benestanti del ginnasio pubblico per tenere regolarmente conferenze al Patronato San Giuseppe. Ha coinvolto tutta la comunità cittadina nelle esibizioni pubbliche musicali e artigianali dei membri di San Giuseppe. Ha coinvolto suore per prendersi cura dei quasi internati. P. Rasset e i primi confratelli sono stati coinvolti in San Giuseppe. Rapidamente sono stati stabiliti contatti con l'organizzazione nazionale dei lavori giovanili cattolici per i lavoratori e si è partecipato alle riunioni e agli incontri annuali. Contattare e motivare, contattare e motivare era una forza di Dehon.

Se oggi vogliamo portare avanti progetti per bambini e giovani, il che è un'impresa di fronte alla perdita di fiducia che dobbiamo affrontare, è molto chiaro che abbiamo bisogno di alleati e impegnati. Fa parte delle nostre competenze coinvolgere persone e organizzazioni a impegnarsi con noi per il bene dei giovani? Quanta energia investiamo nel

mantenere vive le reti di collaborazione? Oggi potremmo formulare ancora di più: siamo pronti a far parte di un network, anche se non siamo i principali portatori del progetto? I network, cattolici o meno, sono oggi luoghi privilegiati per testimoniare con le azioni, non tanto con le parole (Paolo VI)?

3.4. Collaborazione con i laici

Una parola speciale deve essere dedicata alla collaborazione di Dehon con i laici. Quando Dehon iniziò come cappellano a Saint-Quentin nel 1871, evoca numerose visite presso le personalità importanti della città: al sotto-prefetto, al sindaco, al presidente del consiglio parrocchiale, ecc. Per lui erano fondamentali le relazioni in rapida crescita con i laici, soprattutto nelle opere caritative come la conferenza di San Vincenzo, che divennero pilastri del suo impegno a San Giuseppe. Dehon ha sempre apprezzato questi laici nei suoi ricordi: Monsieur Julien, proprietario di una pensione; Monsieur Guillaume, funzionario finanziario; Monsieur Black, produttore di cemento; Vilfort, un fabbro; Monsieur Jules Lehault, industriale; Monsieur Basquin, produttore di ricami; „C'erano anche uomini di condizione più modesta, che furono eroi di dedizione in tutte le nostre opere: Monsieur Alfred Santerre, droghiere; Monsieur Filachet, contabile; Monsieur André, impiegato della banca di Francia”¹ – e molti altri. Dehon aveva il dono di motivare i laici all'impegno, ancora più importante: con lui i laici potevano impegnarsi secondo i loro talenti e competenze. E Dehon apprezzava il loro impegno anche come testimonianza cristiana esplicita. Ma c'erano anche pilastri dei progetti dell'Opera San Giuseppe che non provenivano da ambienti così benestanti. In primo luogo, va ricordato l'onnipresente droghiere Alfred Santerre: „I milioni di passi che ha fatto per i piccoli e i poveri sono scritti

¹ L. DEHON, *Notes sur l'histoire de ma vie*, Cahier 9, p. 84, <https://www.dehondoc-sorignals.org/publicati/JRN/NHV/JRN-NHV-0001-0009-0052709?ch=84> (odczyt z dn. 28.01.2026 r.).

in cielo”². Non per niente p. Rasset gli ha dedicato in seguito una biografia dal titolo: *Un giusto Saint-Quintinois: Alfred Santerre*³.

Certamente oggi i parametri per la relazione tra laici e sacerdoti sono cambiati. Soprattutto nel campo del lavoro con bambini e giovani, rafforzato ancora di più dagli scandali di abuso, i laici con le loro competenze devono essere in prima linea. E lo fanno, anche nei confronti dei sacerdoti, oggi nella consapevolezza delle loro capacità. Ancora più di prima, dovrebbe essere compito del sacerdote rafforzare e sviluppare la dimensione spirituale dell’impegno dei laici, anche attraverso specifici corsi di formazione.

3.5. Una visione olistica e integrale dell’educazione

Abbiamo visto prima, nella panoramica delle attività legate a San Giuseppe, un’idea della varietà delle iniziative. In effetti, in un giorno c’erano offerte sportive, possibilità di gioco, possibilità di preghiera, lettura, formazione nel campo dell’economia cristiana, primo esercizio nell’uso del denaro, attività musicali e molto altro. Molti aspetti della vita umana e della personalità umana sono stati affrontati. Lo storico Yves Poncelet scrive a riguardo: „Una caratteristica è il fatto che il suo fondatore, pur considerandola un mezzo di preservazione, cerca di realizzare una formazione globale di qualità, inserendosi, volente o nolente, nella grande corrente di educazione popolare di quel periodo”⁴. Oggi parleremmo di una fede e di un ideale educativo che descriveremmo come „integrale”, in italiano „olistico”. Tutte le capacità della persona umana dovrebbero essere affrontate e sviluppate. Lo dimostra in modo impressionante un testo di Dehon sui suoi ideali educativi, un testo che si cita ancora con piacere: „L’ideale cristiano è l’unico che abbraccia contemporaneamente tutti gli elementi della perfezione umana. L’educazione cristiana non

² L. DEHON, *Notes sur l’histoire de ma vie*, Cahier 9, p. 84, <https://www.dehondoc-sorignals.org/publicati/JRN/NHV/JRN-NHV-0001-0009-0052709?ch=84> (odczyt z dn. 28.01.2026 r.).

³ Por. A. RASSET, *Un juste Saint-Quentinois Alfred Santerre (1832-1901), étude sociale et locale*, Saint-Quentin 1902.

⁴ Y. PONCELET, *Lazione sociale di Leone Dehon prima della „Rerum novarum”*, w: Y. Ledure (red.), *Leone Dehon e la „Rerum novarum”*, Bologna 1991, s. 77-78.

trascura ciò che è importante per lo sviluppo fisico. Si occupa di igiene e di esercizio fisico. Considera le lettere e le scienze come necessarie per sviluppare le facoltà più essenziali della mente... Educare un cristiano non significa solo dargli nozioni di scienza umana che lo aiutino a crearsi una posizione nella vita. Non si tratta solo di educarlo a una delicata gentilezza, di dargli una conoscenza profonda e di farne un uomo che può e vuole partecipare a tutti i progressi del genio umano. È far crescere nella sua anima la fede che apre alla comprensione del mondo invisibile, la speranza che rafforza il cuore con la prospettiva di una felicità meritata, e l'amore che rende Dio sensibile nelle fredde ombre della vita. Crescere un cristiano significa comunque formare un uomo di cuore, un uomo di sacrificio e devozione, un uomo che si sia scrollato di dosso il giogo dell'egoismo"⁵.

Certamente, i tempi sono cambiati. Molte istituzioni sociali oggi offrono la possibilità di sviluppare diverse sfaccettature della personalità. Tuttavia, l'esempio di Dehon di una promozione olistica e integrale della personalità rimane importante anche per le nostre iniziative nel lavoro con bambini e giovani. Sì, oggi ci sono corsi e club per tutto. Ma non c'è nessuna istituzione che organizzi le sue iniziative a partire da una visione cristianamente olistica del giovane.

3.6. Pensare globale, agire locale

Un prolungamento dell'approccio integrale e olistico potrebbe essere visto nella dimensione politica del lavoro con bambini e giovani. Dehon non si è mai limitato a prospettive puramente caritative o catechetiche nel suo lavoro a San Giuseppe. Anche a San Giuseppe aveva sempre in mente più di San Giuseppe.

Anche per le iniziative più piccole, Dehon aveva grandi ambizioni: „pensare globale, agire locale” sarebbe oggi il suo motto. Il 13 giugno 1875, davanti alle autorità cittadine, ecclesiastiche ed economiche, Dehon tiene un discorso in cui evoca anche l'obiettivo dell'Opera San Giuseppe:

⁵ L. DEHON, *Premier discours de l'éducation chrétienne*, p. 25-27, <https://www.dehon-docsoriginals.org/publicati/OSC/DRD/OSC-DRD-0004-0004-8030404?ch=25> (odczyt z dn. 28.01.2026 r.).

„Permettetemi innanzitutto di ricordarvi brevemente il nostro scopo. Troppe persone fraintendono questo punto e immaginano che non abbiamo altra ambizione che quella di far giocare onestamente qualche bambino la domenica. Abbiamo uno scopo più elevato. Il nostro obiettivo è la salvezza della società attraverso l'associazione cristiana”⁶. Non si trattava solo di aiuti sociali una tantum, in tutto ciò che Dehon intraprendeva e avviava, per lui si trattava di rinnovare la società in senso cristiano. E questo Dehon non lo dimenticava nemmeno negli apostolati i più piccoli.

3.7. Contro l'isolamento individualista – l'associazione e l'unione

Un'attenzione di Dehon, anche nel lavoro con bambini e giovani, era la parola chiave associazione – unione. Aveva un significato fondamentale: Dehon aveva constatato di persona a Saint-Quentin che il sistema capitalistico post-rivoluzionario del XIX secolo aveva atomizzato i vari membri della società e che molte possibilità di associazione erano state eliminate. Questo ha avuto conseguenze fatali, soprattutto per coloro che non avevano né l'istruzione né la ricchezza per farsi strada nella società. Nell'esperienza di Dehon, ciò accadeva soprattutto per i lavoratori. Questo spiega, fin dall'inizio del suo lavoro a Saint-Quentin all'Opera San Giuseppe, lo sforzo di far comprendere il senso e rendere possibile l'esperienza di un'unione e di una coesione degli operai. In seguito, per lo stesso motivo, si sarebbe impegnato nella formazione dei sindacati. E scoprirà e propagherà, nella nascente dottrina sociale cattolica, tutte le possibilità di costruire una società in cui le persone, a tutti i livelli possibili, si riconoscano, si alleino e si rafforzino a vicenda come esseri sociali, invece di ricadere, come egoisti isolati o rappresentanti di interessi particolari, nel diritto anticristiano del più forte o del più ricco. In questo contesto, possiamo ovviamente pensare anche alle sfide del nostro tempo nel lavoro con i giovani, che consistono nello scoprire e rafforza-

⁶ L. DEHON, *Notes sur l'histoire de ma vie*, Cahier 11, p. 97, <https://www.dehondocoriginals.org/publicati/JRN/NHV/JRN-NHV-0001-0011-0052711?ch=97> (odczyt z dn. 28.01.2026 r.).

re le forze di coesione sociale invece di far trionfare interessi particolari polarizzanti. Oggi la pastorale giovanile deve mirare a formare persone capaci di vivere la parola „sociale” in tutti i suoi significati: relazioni personali, solidarietà con i più deboli, sensibilità per le sfide della società. In un tempo di forti polarizzazioni come il nostro, i nostri giovani devono imparare come costruire e vivere un rapporto anche con chi è molto diverso da me.

Con questo concludo il mio contributo. Non è solo il fatto che Dehon si è impegnato molto nel lavoro con i giovani, è anche la qualità del suo impegno che può ispirare anche i nostri tentativi per essere pellegrini di speranza insieme ai giovani.

Bibliografia

- Dehon L., *Notes sur l'histoire de ma vie*, Cahier 9, <https://www.dehondocsoriginals.org/publicati/JRN/NHV/JRN-NHV-0001-0009-0052709> (odczyt z dn. 28.01.2026 r.).
- Dehon L., *Notes sur l'histoire de ma vie*, Cahier 11, <https://www.dehondocsoriginals.org/publicati/JRN/NHV/JRN-NHV-0001-0011-0052711> (odczyt z dn. 28.01.2026 r.).
- Dehon L., *Premier discours de l'éducation chrétienne*, <https://www.dehondocsoriginals.org/publicati/OSC/DRD/OSC-DRD-0004-0004-8030404?ch=17> (odczyt z dn. 28.01.2026 r.).
- Poncelet Y., *L'azione sociale di Leone Dehon prima della „Rerum novarum”*, w: Y. Ledure (red.), *Leone Dehon e la „Rerum novarum”*, Bologna 1991, s. 51-107.
- Rasset A., *Un juste Saint-Quentinois Alfred Santerre (1832-1901), étude sociale et locale*, Saint-Quentin 1902.

KS. DR STEFAN TERTÜNTE SCJ – sercanin, święcenia kapłańskie przyjął w 2002 roku. Studiował teologię i filozofię w Münster i Rzymie. Uzyskał doktorat z teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Jego praca doktorska dotyczyła duchowości założyciela zgromadzenia księży sercanów, o. Leona Dehona. W latach 2011-2020 pracował w Rzymie jako dyrektor Centrum Studiów Księża Najświętszego Serca Jezusowego. Od 2020 roku jest przełożonym prowincjalnym Niemieckiej Prowincji Sercanów.



ARTYKUŁY NADESŁANE

ARTICLES SUBMITTED





ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3929-6008

e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.005.23209>

DRAMATYCZNY KRYZYS PRAWA, WOLNOŚCI I DEMOKRACJI

THE DRAMATIC CRISIS OF LAW,
FREEDOM AND DEMOCRACY

Streszczenie

Niemal powszechne stały się głosy mówiące, że żyjemy w czasach kryzysu prawa. Odejście od jego klasycznej wizji, według której ma ono porządkować racjonalnie relacje międzyludzkie, aby stawały się coraz bardziej sprawiedliwe, wywołuje rozmaite problemy. Wśród nich na pierwszym miejscu odzwierciedlają się one w rozumieniu demokracji i wolności. W związku z tym coraz częściej w wielu społeczeństwach odżywają tendencje totalitarne, przed którymi od dłuższego już czasu przestrzega Kościół w swoim nauczaniu społecznym. W artykule chodzi o wskazanie racji namysłu nad podstawami prawa i jego znaczenia społeczno-politycznego.

Słowa kluczowe:

prawo | demokracja | sprawiedliwość | wolność | totalitaryzm | etyka

Summary

It has become almost universal to say that we are living in a time of crisis of law. The departure from its classical vision, according to which it is supposed to rationally order human relations so that they become increasingly just, gives rise to various problems. Among these, the most prominent are reflected in the understanding of democracy and freedom. As a result, totalitarian tendencies, which the Church has long warned against in its social teaching, are increasingly reviving in many societies. This article aims to highlight the reasons for reflecting on the foundations of law and its socio-political significance.

Keywords:

law | democracy | justice | freedom | totalitarianism | ethics

Wstęp

Świat prawa w całej swojej rozległości i złożoności (prawodawstwo, sądownictwo, relacje z innymi rodzajami władzy itd.) stał się przedmiotem szerokiej uwagi, choć nie zawsze adekwatnej. Większość ludzi patrzy na tę sprawę dość obojętnie, jakby ich nie dotyczyła. Jakże przydałoby się szersze zaangażowanie, biorące na przykład za punkt odniesienia wezwanie sformułowane przez starego Heraklita (ok. 540 – ok. 480 przed narodzeniem Chrystusa): „Lud powinien walczyć o prawo jak o mury [miasta]”¹. Problem jest tak bardzo ważny, ponieważ ostatecznie chodzi w nim o wolność i autentyczną demokrację, którą wszyscy dzisiaj mają na ustach, w tym także ci, którzy niejednokrotnie degradują społeczne i polityczne znaczenie prawa.

1. Słaba demokracja

Ta ogólna obserwacja, która dotyczy przede wszystkim zaangażowania intelektualnego filozofów prawa, praktyków (sędziowie, adwokaci,

¹ HERAKLIT, fragment 44, w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1990, s. 212.

prokuratorzy), socjologów, ale także moralistów, teologów i oficjalnego nauczania Kościoła, odnosi się do światła i cienia osiągnięć cywilizacyjnych, ale także do procesów degradujących znaczenie prawa pozytywnego. Utrudniają one – niekiedy także uniemożliwiają – określanie i ochronę tego, co sprawiedliwe: *to dikaion – res iusta*, czy też mówiąc bardziej działaniowo: *suum cuique tribuendum*, czyli oddać każdemu to, co mu się należy. Tak od Arystotelesa i Domicjusza Ulpiana aż do świętego Tomasza z Akwinu i współczesnych zwolenników realizmu prawnego – chrześcijan i niechrześcijan – ujmuje się istotę prawa jako przedmiotu sprawiedliwości².

Wśród światła zapalonych przez współczesną refleksję prawną należy szczególnie odnotować zjawisko rosnącej świadomości podstawowych praw człowieka, czyli to wszystko, co pozwoliło postawić w centrum rzeczywistości prawnej osobę ludzką, jej godność i wolność. Prawo jako racjonalne uporządkowanie (*ordo rationis*) wyraża się w całości norm i relacji, które organizują i formują ludzi we wspólnocie społecznej, ale stopniowo uświadomiono sobie, że takie uporządkowanie należy ciągle doskonalić, uwzględniając, iż właśnie osoba ludzka jest podstawą i celem życia społecznego. Wszystko to – uwzględnione również w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (10 grudnia 1948 r.) – stanowi niewątpliwie wielki postęp prawny.

Równocześnie jednak trzeba zauważyć – nie tylko w refleksjach naukowych historyków i filozofów prawa, ale także w prostych ocenach pragmatycznych zwyczajnego człowieka – istnienie dość ogólnego kryzysu *sensu* w dziedzinie prawa. Wyraża się on w gorzkim zauważaniu stopniowego zubożenia etycznego ogłaszanych ustaw i rozporządzeń, a więc wartości pedagogicznej prawa, wraz z będącym tego konsekwencją brakiem zaufania do skuteczności tychże ustaw i rozporządzeń. Często okazują się one niezdolne do bronięcia godności osoby i samego dobra wspólnego społeczeństwa, które w oparciu o wątplą i minimalistyczną wizję nie mogą być sprowadzane do samego dobrobytu ekonomicznego lub hedonistycznego jednostki.

² Na temat ewolucji w rozumieniu pojęcia sprawiedliwości por. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna 2000.

W zsekularyzowanym społeczeństwie, które znalazło się pod wpływem naznaczonej rozmaitymi dwuznacznosciami filozofii oświeceniowej, dokonał się postępujący coraz głębiej rozdział między prawem pozytywnym i prawem naturalnym, w wyniku czego normy prawne państw lub normy rekomendowane przez ponadnarodowe organizmy polityczne (np. rekomendacja Parlamentu Europejskiego dotycząca związków homoseksualnych) wywołują zamieszanie, konsternację i konflikty sumienia obywateli. Ponadto, prawa człowieka bywają często przywoływane w sposób narzędziowy – jak w wyżej przywołanym przypadku – to znaczy broni się ich bądź je odrzuca, zależnie od arbitralnych wyborów politycznych i ekonomicznych. Wszystko to sprawia, że szacunek dla władzy publicznej lub dla jej instytucji zostaje osłabiony, a w konsekwencji mnożą się zjawiska przestępcze, jak również sytuacje nielegalne i konflikty społeczne. Można powiedzieć, że socjologicznie jesteśmy dzisiaj świadkami postrzegania prawa jako rzeczywistości głównie umownej, przejściowej i indywidualistycznej, widzianej zasadniczo jako siłowe narzędzie polityczne w służbie interesów subiektywnych lub grupowych, najczęściej partyjnych, często niemoralnych (pieniądz, władza, hedonizm), nie uwzględniających prawdziwych potrzeb społecznych i wartości etycznych wspólnoty, których państwo i jego prawo powinny strzec, ale także je promować i umacniać, ponieważ stanowią one podstawowy element dobra wspólnego. Staje się to wszystko szczególnie oczywiste w kulturze zachodniej.

Po przypomnieniu okropności prawnych i społecznych spowodowanych przez totalitaryzmy XX wieku, papież święty Jan Paweł II, przemawiając w Wilnie do przedstawicieli świata nauki i kultury, w bardzo wymownym momencie, bo zaraz po wyjściu Litwy spod dyktatury komunistycznej i rozpoczęciu wchodzenia na drogę demokracji, mówił przestrzegając: „Z drugiej strony, także wewnątrz «demokracji» zorganizowanych według formuły państwa prawa istniały i do dzisiaj istnieją jaskrawe sprzeczności między formalnym uznaniem swobód i praw ludzkich a licznymi przejawami niesprawiedliwości i dyskryminacji społecznej, tolerowanymi przez te systemy. Są to bowiem modele społeczne, w których postulat wolności nie zawsze łączony jest z postulatem odpowiedzialności etycznej. Ryzyko, na jakie narażone są ustroje demokratyczne, polega na tym, że mogą one zostać sprowadzone do

zespołu reguł nie dość mocno zakorzenionych w niezbywalnych wartościach. Wartości te wyrastają z samej istoty człowieka i dlatego powinny stanowić podstawę wszelkiego współżycia między ludźmi i żadna większość nie może ich unieważnić bez szkodliwych następstw dla człowieka i społeczeństwa. (...) Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje doprowadziły do głębokich wstrząsów w dziejach naszego stulecia”³.

Pojawia się jednak szybko pytanie, kiedy i dlaczego zachorowała demokracja, czyli system, który miał bronić godności i wolności człowieka wobec totalitarnych reżimów politycznych i prawnych? Papież Jan Paweł II na to pytanie także udzielił odpowiedzi w przywołanym przemówieniu: „Każdy z systemów, następujących po sobie i wzajemnie się zwalczających, miał swą własną fizjonomię, nie sądzę jednak, by błędem było uznanie ich wszystkich za wytwory jednej i tej samej kultury immanencji, bardzo rozpowszechnionej w Europie ostatnich wieków, z której rodzą się wizje istnienia osobowego i zbiorowego ignorujące Boga i lekceważące Jego zamysł wobec człowieka”⁴.

Wydaje się, że ta niezwykle trafna odpowiedź powinna być wyjątkowo uważnie przeanalizowana nie tylko przez wierzących, ale także przez każdego poważnego polityka i przez każdego intelektualistę, a zwłaszcza przez człowieka prawa, który nie zamyka się ślepo w dogmacie pozytywizmu prawnego. Niestety, dzisiejsi prawnicy i politolodzy nie chwytają zwodniczości intelektualnej dogmatu immanentyzmu i pozytywizmu.

2. Utopia neutralności

Jest faktem historycznym – wystarczy przeczytać bez uprzedzeń słynną *Umowę społeczną* Rousseau⁵ – że społeczeństwo demokratyczne naro-

³ JAN PAWEŁ II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami nauki i kultury (5 września 1993), 3, „L'Osservatore Romano” 14 (1993) nr 12, s. 17.

⁴ Tamże, 4 (s. 17).

⁵ Por. J.-J. ROUSSEAU, *Umowa społeczna*, tł. A. Peretiatkowicz, Poznań

dziło się z filozofii społecznej, w której populizm i pluralizm polityczny, mimo wszelkich ograniczeń i słabości, nie poddawał jednak w wątpliwość istnienia prawdy obiektywnej odnośnie do osoby ludzkiej i powszechnych wartości moralnych, które należy szanować. Demokracja była formą wybierania rządzących, ogłaszania ustaw i decydowania – w ramach określonych granic – o ich treści, rozróżniając trójpodział władzy (prawodawcza, wykonawcza, sądownicza) – oraz gwarantując niezależność każdej z nich, kontrolując równocześnie pełnienie funkcji publicznej przez rząd i zapewniając jego legalność. Nie ulegało jednak wątpliwości, że ci rządzący i ci sędziowie mieli szanować to dziedzictwo cywilizacji, prawdy i obiektywnych wartości moralnych, które było zakorzenione lub w każdym razie zakładano, że musiało nim być w sumieniach obywateli, chrześcijan i niechrześcijan. Co więcej, prawo, ustawy i jurysprudencja także w tym sensie spełniały najwyższą rolę pedagogiczną wobec ludu.

Słusznie zostało podniesione przez wielu filozofów nie ulegających dogmatyzmowi ideologii liberalno-agnostycznej, że prawo jako uporządkowanie wolności posiada także naturalne ograniczenia. Nie chodzi w tym przypadku o ograniczenia zewnętrzne, narzucane autorytarnie z zewnątrz (tendencja totalitarna), bądź narzucane przez prostą i wszechobejmującą konwencję (tendencja liberalno-radykalna), ale o marginesy mające podstawę wewnętrzną, czyli prawo naturalne. Niestety, ideologia liberalno-radykalna, oparta na agnostycyzmie religijnym i relatywizmie moralnym, pozbawiając demokrację jej podstawowych zasad i wartości obiektywnych, niebezpiecznie zatarła ograniczenia racjonalności i prawomocności normy. To osłabiło mocno demokratyczny porządek prawny wobec pokusy wolności związanej z naturą, to znaczy wolności bez ograniczeń prawdziwie wyzwalających obiektywnej prawdy odnośnie do godności człowieka i niektórych nienaruszalnych praw osoby ludzkiej (to znaczy praw *prawdziwych*, nieoderwanych od *normalnej* natury człowieka)⁶.

1920.

⁶ Por. G. CREPALDI, *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, Siena 2012, s. 77-83.

Wobec rzeczywistości społecznej tego kryzysu prawa i legalności, dogmatycy pozytywizmu prawnego i tak zwanej etyki laickiej z trudem szukają obowiązujących kryteriów, aby wyjść z istniejącego kryzysu – kryteriów, które mogłyby dostarczyć solidnych podstaw decyzjom prawnym, programom politycznym, ich planom społecznym itd. Takie kryteria nie wychodzą jednak dzisiaj poza to, że są zdolne zaoferować pojęcia takie jak: opinia większości, porządek demokratycznie uznanych wartości, bądź też to, co nazywa się prawdą umowną. Racja jest oczywista: filozofia liberalno-radykalna, którą oni się inspirowali, uniemożliwia stwierdzenie prawdy obiektywnej o człowieku, to znaczy prawdy bezwarunkowej, która jest niezależna, która nie polega na umowach, która nie pozwala sprowadzić się do opinii osobistych i do czystego porządku wartości uznawanych faktycznie w społeczeństwie, tymczasem prawo potrzebuje prawdy, która jest prawdą naturalną a nie sztuczną, obiektywną a nie subiektywną, która – jak pokazują dzieje kultury – jawi się rozumowi zanim pojawiło się oświecenie ze strony objawienia chrześcijańskiego. Nie można odrzucać prawdy, która poprzedza samo pojęcie demokracji i poza nie wykracza.

Nauczanie społeczne Kościoła, którego wyrazicielem stał się Jan Paweł II na przykład w encyklice *Centesimus annus*, podkreśla: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (nr 46). Nie oznacza to jednak, że w państwie prawa wola obywatelska staje się wyłącznym źródłem każdej wartości i każdej prawdy o człowieku, każdej zasady moralnej i każdej ustawy, jakby większość oddanych głosów automatycznie rozdziła absolutną autonomię jakiejś ustawy w stosunku do moralności i mogła zwalniać instytucje i struktury publiczne współżycia społecznego z wszelkich uwarunkowań o charakterze etycznym. W państwie prawa promulgowane ustawy strzegą podstawowych praw osoby ludzkiej, przede wszystkim jej prawa do życia. Papież Jan Paweł II podkreślał: „Chodzi tu o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka, żadna grupa, władza ani państwo – nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga”⁷. Demokracja, jak podkreślał Jan Paweł II w przemówieniu

⁷ JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Christifideles laici*, Rzym 1988, 38.

do grupy biskupów portugalskich z wizytą *ad limina*, „nie oznacza, że wszystko można przegłosować, że system prawny zależy wyłącznie od woli większości i że nie można domagać się prawdy w polityce. Przeciwnie, trzeba zdecydowanie odrzucić tezę, według której relatywizm i agnostycyzm stanowiłyby najlepszą podstawę filozoficzną dla demokracji, biorąc pod uwagę, że demokracja, aby funkcjonować, domagałaby się od obywateli dopuszczenia, że są niezdolni do rozumienia prawdy. (...) Taka demokracja narażałaby się na ryzyko przemienienia się w najgorszą z tyranii”⁸.

Trzeba, niestety, stwierdzić, że drugiej połowie XX wieku agnostycyzm religijny i relatywizm moralny, czyli gorzkie owoce immanentyzmu filozoficznego i fałszywie liberalnego, przyczyniły się do powstania pewnego typu społeczeństwa demokratycznego przeważnie materialistycznego i permissywnego, opartego już nie na prawdach transcendentnych i religijnych odnośnie do wiecznego przeznaczenia człowieka, ani nawet na elementarnych wymogach moralności naturalnej. Wystarczy pomyśleć o deprecjonowaniu i łatwym rozmywaniu węzła małżeńskiego, a w konsekwencji tragedii wielu małżeństw i rodzin, o szerzeniu się przestępczości, o przemocy rasowej i religijnej, pornografii i perwersjach seksualnych, przerywaniu ciąży, narkotykach, manipulacjach genetycznych itd. Wobec tej rzeczywistości przeważa w prawie wszystkich państwach Zachodu zasada liberalno-agnostyczna i prawno-pozytywistyczna, według której w społeczeństwie demokratycznym „racjonalność” ustaw zależy jedynie od tego, o czym decyduje większość, aby było dozwolone lub tolerowane. Racjonalność prawa w takim przypadku nie jawi się już jako związek normy z naturą ludzką, z obiektywnymi wartościami moralnymi, których prawo powinno bronić i ich strzec, aby móc poprawnie porządkować postawy społeczne i unikać stopniowego odradzania się dzikiego społeczeństwa.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Difendere la vita e contra stare l'agnosticismo laicista*. Ai Presuli della Conferenza Episcopale Portoghese in visita „ad limina” (27 listopada 1992), 4, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV/2 (1992), Libreria Editrice Vaticana 1994, s. 721 (719-725).

3. Prawo i moralność

Właściwie więc rozwija się świadomość – przypomniana na początku – że prawo jest w kryzysie, że następuje ogólniejsza utrata sensu prawa i samej cnoty sprawiedliwości. Nie wynika ten fakt z tego, że wciąż w wielu krajach odkrywa się poważne nadużycia w kierowaniu administracją publiczną, w świecie interesów i użycia środków publicznych. Te poważne sprawy, to prawda, każą mówić niespokojnie o kryzysie prawa i kryzysie moralności nawet dogmatystom etyki laickiej, która – po zawieszeniu treści etycznych relacji człowieka z Bogiem i człowieka z samym sobą – sprowadziła cnotę sprawiedliwości do samej etyki społecznej, to znaczy do relacji czysto intersubiektywnych. Przeciwnie jednak do redukcyjnej i wątpliwej wizji tego moralizmu agnostycznego, raczej kryzysu jawią się jako szersze i o wiele głębsze niż prosta utrata zmysłu obowiązków społecznych. Są nimi raczej pogłębiające się w wielu państwach zubożenie etyczne, permissywna amoralność działalności prawodawczej i jurysprudencji oraz wynikające z tego stopniowe osłabienie racjonalności promulgowanych ustaw i wyroków ich trybunałów. To są czynniki, które prowadzą do deprecjonowania prawa i utraty jego zasadniczej mocy wiążącej. Amoralność prawodawcy i sędziego stanowią najbardziej stymulujące impulsy skłaniające obywatela do amoralności. Jestem świadomy, że w tym punkcie naszego wywodu ktoś mógłby podnieść zastrzeżenie, oceniając sformułowane uwagi w kluczu moralizującym, a nawet fundamentalistycznym, że następuje w nich niebezpieczne pomieszanie porządku prawnego i porządku etycznego. Czy ich autor nie zdaje sobie sprawy, że przykazanie moralne odwołuje się do sumienia, podczas gdy norma prawna dotyczy relacji zewnętrznych dotyczących społecznego postępowania człowieka? Czy nie zdaje sobie sprawy, że w całym tym rozumowaniu, oprócz pomieszania pojęć, odbija się pewna nostalgia za chrześcijaństwem średniowiecznym i za systemem prawnym katolickiego państwa wyznaniowego?

Zauważmy szybko, wbrew wszelkim okolicznościom, fakt na ogół pomijany przez zwolenników moralności laickiej i pozytywizmu prawnego tak zwanego państwa laickiego, czyli wolnego od wszelkich konotacji religijnych. Permissywnemu prawodawstwu dotyczącemu przerywania ciąży, prawom państwowym liberalizującym narkotyki, ułatwieniom

w rozpowszechnianiu pornografii i perwersji seksualnych, użyciu embrionów ludzkich w celach kosmetycznych, manipulacjom genetycznym i innym atakom na osobę ludzką sprzeciwia się nie tylko nauczanie Kościoła katolickiego, ale także bardziej lub mniej formalne wypowiedzi doktrynalne innych wyznań chrześcijańskich i innych religii (islam, judaizm i inne), ale przeciwstawiają się im także, otwarcie lub nieco wstydliwie z obawy przed zakwalifikowaniem od razu jako prawica czy też skrajna prawica, liczni przedstawiciele tej części świata intelektualnego, którzy deklarują swoją obojętność religijną, ale podkreślają stanowisko kulturowo-humanistyczne. Działają w taki sposób, ponieważ wiedzą bardzo dobrze, że przeciwstawianie się takim amoralnym prawom nie tylko opiera się na rozumie oświeconym przez wiarę, ale jeszcze wcześniej na tym, co klasycy nazywali prawym rozumem, będącym naturalnym wyrażeniem pierwotnego zmysłu moralnego, zdolnego do odróżnienia dobra od zła, prawdy od fałszu. „Jest zaiste prawdziwe prawo – wyjaśniał Ciceron w *Państwie* – prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne, które nakazując wzywa nas do wypełnienia powinności, a zakazując odstrasza od występków. (...) Prawo to nie może być ani odmienione przez inne, ani uchylone w jakiejś swej części, ani zniesione całkowicie”⁹.

Niech mówią, co chcą, ci, którzy odrzucają prawo naturalne, ale jest faktem, że to prawo – wypisane w sercu człowieka – pozostało zasadniczo niezmienione w ciągu dziejów; co więcej, było ono decydującym czynnikiem w cywilizacyjnym rozwoju narodów i kultur. To prawo nie zostało wymyślone przez chrześcijan ani przez żadną inną religię. Kościół katolicki ogranicza się do przypominania, jak uczynił w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, że „Główne przepisy prawa naturalnego zostały wyłożone w Dekalogu” (nr 1955), potwierdzając zarazem jego rolę w życiu społecznym: „Prawo naturalne, będące doskonałym dziełem Stwórcy, dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami. Ustanawia ono również podstawę moralną niezbędną do budowania wspólnoty ludzkiej. Wreszcie, dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilne-

⁹ CYCERON, *O państwie* [3, 22], w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, tł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960, s. 133.

go, które się do niego odnosi, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym” (nr 1959).

W każdym razie, i wracając na pole refleksji naukowej i metodologicznej, nie wydaje się uzasadnione, aby można było przypisać wystarczającą spójność ewentualnym zastrzeżeniom pomieszczenia pojęć między moralnością i prawem. Jest bowiem prawdą, że moralność i prawo są dwoma różnymi naukami, że dotyczą człowieka z różnych perspektyw i stawiają sobie różne cele. Moralność zajmuje się pierwszorzędnie porządkiem człowieka jako osoby, to znaczy dotyczy całości wymogów wynikających ze struktury ontologicznej człowieka jako istoty stworzonej i obdarowanej szczególną naturą, godnością i celowością. Prawo natomiast zajmuje się pierwszorzędnie porządkiem społecznym, to znaczy dotyczy – mówimy o prawie jako uporządkowaniu racjonalnym – całości struktur, które organizują życie wspólnoty cywilnej, czyli społeczeństwa. Ale jeśli – jak zostało wyżej przypomniane – najbardziej znaczącym i pozytywnym faktem postępu nauki prawa było właśnie postawienie w centrum rzeczywistości prawnej, jako jej prawdziwego protagonisty, człowieka, to jest oczywiste, że prawo zdrowej demokracji musi uwzględniać strukturę ontologiczną osoby ludzkiej, jej naturę bycia nie tylko zwierzęciem, ale istotą rozumną, wolną, posiadającą wymiar transcendentny, religijny i duchowy, który nie może być ignorowany ani ograniczany. W przeciwnym wypadku takie prawo byłoby rzeczywiście antynaturalne, niemoralne; byłoby narzędziem totalitarnego porządku społecznego, zupełnie podporządkowującego sobie indywidualnego człowieka. Tu nie ma miejsca – z czystej uczciwości naukowej – na relatywizm etyczny, to znaczy na negowanie istnienia obiektywnej prawdy o człowieku, jak nie ma miejsca (jeśli chce się uniknąć powrotu dzikiego społeczeństwa) na obronę prawomocności pozytywnego prawa, które „rozwiodło się” z moralnością.

Jest prawdą, że taki rozwód lub separacja nie mogą być uprawnione ani teoretycznie – naukowo – ani faktycznie, czym był i nadal pozostaje właśnie kryzys etyki wywołany przez filozofię immanentystyczną i subiektywistyczną, co doprowadziło do kryzysu świata sprawiedliwości. Biorąc pod uwagę ścisłą więź prawa z moralnością, wcale nie zdumiewa, że obecny kryzys prawa łączy się z kryzysem moralności. „*Simul*

stabunt et simul cadunt – razem stoją i razem upadają” chciałoby się powiedzieć. Obydwa kryzysy mają to samo źródło, a mianowicie relatywizm aksjologiczny, który ostatecznie opiera się na agnostycyzmie religijnym. Tym, co prawomocnie staje się przedmiotem dyskusji, jest ostatecznie istnienie prawdy prawa, opartej na osobowym i relacyjnym bycie człowieka, a ostatecznie na istnieniu Boga, to znaczy na zasadach klasycznej wizji, nie tylko chrześcijańskiej, prawa naturalnego i prawa w ogóle. Wartości demokracji, wolności i praw człowieka są w ten sposób pozbawione wszelkiego odniesienia transcendentnego, a na końcu te wartości – zredukowane i manipulowane – zwracają się przeciw samemu człowiekowi i przeciw współżyciu społecznemu. Nie tylko naturalne dobra prawa ulegają relatywizacji – począwszy od tych najbardziej podstawowych, jak życie i rodzina – ale zanika sam sens prawa i odpowiadająca mu cnota sprawiedliwości. Ten zanik jest najbardziej oczywistym dowodem agonii prawnej, do której dochodzą chore demokracje epoki poświeceniowej.

4. Zanim będzie za późno

Z przekonaniem i zdecydowaniem, ale i ze spokojem – także dlatego, że w ciągu dwudziestu wieków dziejów przeżył wiele kataklizmów społecznych i kryzysów cywilizacji – Kościół demaskuje istniejącą sytuację. Papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* nauczał: „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych” (nr 44). W encyklice *Veritatis splendor*, ewidentnie przeciw zwolennikom kultury agnostycznej, podkreślał: „Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna

groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy” (nr 101).

Niestety, jeśli chodzi o większość porządków prawnych narodów demokratycznych, ta groźba stała się już lub szybko staje się uciążliwą rzeczywistością. Trzeba przyznać, że w takich narodach zostało zdemolowane samo pojęcie demokracji, a w konsekwencji znalazła się w kryzysie racjonalność ich praw. W tych społecznościach demokracja nie jest już uporządkowaniem społecznym wolności w ramach granic naturalnych – to znaczy prawa naturalnego, szacunku dla podstawowych praw i obowiązków ludzkich, które mają swoją podstawę w obiektywnej prawdzie dotyczącej natury osoby ludzkiej. W konsekwencji jest chore także ich prawo: racjonalność ich ustaw nie jawi się już jako wiążąca – oprócz konkretnych okoliczności społecznych i kulturowych – dla koniecznej obrony prawd i wartości obiektywnych, w których wyraża się godność człowieka.

Stwierdziwszy autonomię prawa pozytywnego odnośnie do obiektywnego prawa naturalnego – a jeszcze bardziej odnośnie do prawd dotyczących transcendentnego przeznaczenia człowieka – jedyne ewentualne powiązanie działalności prawnej z moralnością można by znaleźć jedynie na poziomie jakiejś „rotacyjnej” etyki, subiektywnej i sprowadzonej do samych relacji społecznych osoby. Jednak ta poważnie chora etyka – dotknięta jakby niewydolnością sercową, ponieważ opierając się na prawdach umownych, pretenduje do tego, że nie potrzebuje serca i podstawowej zasady moralności, którą jest Bóg – okazała się już kompletną porażką. Także z tej racji, że życie sumienia jest jednorodne i często zjawiska moralne żyją w nim na niewyraźnej granicy między tym, co świadome i nieświadome. Gdy więc aprobeuje się prawo państwowe, które dopuszcza przerywanie ciąży, jest możliwe, że – może nie całkiem świadomie – ktoś powie: jeśli jest dozwolone przerywanie ciąży, to przecież nie będzie katastrofą wzięcie łąpówki, co moralnie jest rzeczą mniej obciążającą.

Co jednak robić, by uniknąć tego samobójstwa prawnego demokracji – pojęcie podobne do przerywania ciąży. Odpowiedź jest tylko jedna, a mianowicie trzeba obronić wolność człowieka wobec totalitaryzmu

agnostycznego i immanentystycznego; trzeba odbudować autentyczne rozumienie wolności osobowej, która nie może pozostawać oderwana od prawdy obiektywnej (prawdy bezwarunkowej, to znaczy nie subiektywnej i umownej) odnośnie do osoby ludzkiej; trzeba na nowo połączyć sprawiedliwość z prawdą, doprowadzić prawo pozytywne państw demokratycznych do poszanowania prawa naturalnego. W przeciwnym wypadku dopełni się agonia prawna demokracji lub – i nie jest to tylko gra słów – demokratyczna agonia prawa.

Bibliografia

- Cicero Marcus Tullius, *Pisma filozoficzne*, tł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960.
- Giovanni Paolo II, *Difendere la vita e contra stare l'agnosticismo laicista*. Ai Presuli della Conferenza Episcopale Portoghese in visita „ad limina” (27 listopada 1992), 4, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV/2 (1992), Libreria Editrice Vaticana 1994, s. 719-725.
- Crepaldi G., *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, Siena 2012.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami nauki i kultury (5 września 1993), 3, „L'Osservatore Romano” 14 (1993) nr 12, s. 16-18.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranych tekstami*, tł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1990.
- Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna 2000.
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna*, tł. A. Peretiatkowicz, Poznań 1920.

KS. PROF. DR HAB. JANUSZ KRÓLIKOWSKI – kapłan diecezji tarnowskiej; w latach 2014-2020 dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPIPII). Od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbium” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.



RECENZJE

REVIEW



mgr lic. Dorota Mazur OV

email: dorotaov@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.006.23210>



RECENZJA: HOLLY ORDWAY, *WIARA TOLKIENA. DUCHOWA BIOGRAFIA*, KRAKÓW 2024

REVIEW: *HOLLY ORDWAY, TOLKIEN'S FAITH:
A SPIRITUAL BIOGRAPHY*, KRAKÓW 2024

Nakładem wydawnictwa Esprit w roku 2024 ukazała się popularno-naukowa pozycja autorstwa Holly Ordway pt. *Wiara Tolkiena. Duchowa biografia*. Na język polski przełożył ją Łukasz Malczak¹. Autorka, Holly Ordway, jest profesorem Wiary i Kultury w Instytucie Word on Fire, profesorem języka angielskiego na Houston Christian University i badaczką życia oraz twórczości Tolkiena. Na rynku dostępne są jej książki o apologetyce chrześcijańskiej, a także dwie o J.R.R. Tolkienie (z roku 2021 pt. *Tolkien's Modern Reading: Middle-earth Beyond the Middle Ages*. Word on Fire oraz z roku 2023 pt. *Tolkien's Faith: a Spiritual Biography*. Word on Fire). Ordway była ateistką, ale została katolicz-

¹ H. ORDWAY, *Wiara Tolkiena. Duchowa biografia*, tłum. Łukasz Malczak, Kraków 2024.

ką za sprawą jednego ze swoich przyjaciół, który pomógł jej spojrzeć na *Władcę Pierścieni* i *Opowieści z Narnii* świeżym okiem: okiem wiary².

Nie jest więc przypadkiem, że w pozycji książkowej Holly Ordway, dotyczącej życia Tolkiena, ukazana zostaje jego droga do wiary. Głównym założeniem autorki stało się bowiem skupienie się na kształtującej wybory i sposób postrzegania świata wierze katolickiej, która nadawała tor rozwojowi jego duchowości. Chociaż na rynku księgarskim dostępnych jest wiele książek opisujących życie Tolkiena, nie było do tej pory pozycji omawiającej w sposób zwięzły i dogłębny jego duchową biografię.

Dzieło to z założenia nie zawiera analizy pism Tolkiena, nawet z punktu widzenia ich duchowości. Chociaż byłoby to interesujące, jednak wykraczałoby poza zakres założeń autorki, która w podtytule książki *Duchowa biografia* jasno zawężyła ścieżkę swoich poszukiwań do perspektywy opisu życia duchowego Tolkiena. Pojawiające się w książce różnego rodzaju wydarzenia, nie będące do końca związane z duchowością, ukazane są o tyle, o ile są konieczne do właściwego zrozumienia rozważań autorki nad życiem religijnym Tolkiena, który do swojej wiary doszedł z trudem, doświadczając po drodze wielu dramatów.

Niewątpliwym plusem pozycji jest przedstawienie osi czasu życia Tolkiena, co ułatwia czytelnikowi uzmysłowić sobie przebieg jego ścieżki zawodowej i życia prywatnego.

Autorka nie zamierzała w swoim opracowaniu ograniczyć się jedynie do zestawienia dostępnych na rynku literackich i krytycznych komentarzy, dotyczących duchowego życia Tolkiena. Posługując się zrozumiałym dla czytelnika językiem, w sposób zwięzły połączyła religijne aspekty pisarstwa Tolkiena z wydarzeniami z jego życia.

Wszystko to zaś starała się umieścić w kontekście przyjętego wówczas w Kościele pewnego modelu praktyk religijnych. Przykładem może być podejście do częstotliwości przyjmowania Komunii Świętej: „Tolkien wierzył – jak pisze Holly Ordway – że częste przystępowanie do Komunii Świętej ma swoje fundamentalne znaczenie dla życia duchowego. Swojemu synowi Michałowi wyjaśniał, że siedem razy w tygodniu jest bardziej

² Informacje o autorce można znaleźć: hollyordway.com (odczyt z dn. 17.09.2025); wordonfire.org/author/dr-holly-ordway/ (odczyt z dn. 17.09.2025); en.wikipedia.org/wiki/Holly_Ordway (odczyt z dn. 17.09.2025).

pokrzepiające niż siedem razy z przerwami. Zalecał nie tylko codzienne uczestnictwo we Mszy Świętej – co nie było rzadkością wśród pobożnych katolików w tamtych czasach – lecz przyjmowanie Komunii, ilekroć uczestniczy się we Mszy, co było znacznie rzadziej praktykowane”³.

Walorami książki stają się także inne cenne aspekty. Po pierwsze – mimo nie najniższej ceny warto zakupić omawianą pozycję ze względu na jej nowatorskie ujęcie, zwłaszcza że do tej pory nie pojawiła się na rynku tak obszerna tolkienowska biografia, zawierająca spojrzenie na jego życie duchowe.

Po drugie – kompozycja: podział książki na poszczególne rozdziały jest w pełni uzasadniony i zrozumiały dla czytelnika, który ma możliwość zapoznania się z konkretnymi wyzwaniami, jakich doświadczał w swym rozwoju religijnym Tolkien i co miało wpływ na kształtowanie jego wrażliwości religijnej, a także tożsamości – zwłaszcza nawrócenie matki, mające swoje konsekwencje w sposobie wychowania twórcy *Hobbita*, jego niezwykła przyjaźń z C.S. Lewisem czy udział w pierwszej wojnie światowej.

Po trzecie – wartość merytoryczna: autorka przedstawia wiele nowych faktów, które ukazuje z nowej perspektywy, przypominając jednocześnie, czym jest wiara i życie w Kościele. Pozytywną, w moim odczuciu, cechą pozycji są ilustracje: pochodzące z różnych etapów życia Tolkiena, co daje czytelnikowi możliwość realnego wyobrażenia sobie pewnych miejsc, sytuacji, faktów, pozycji czy osób z nim związanych, a zasygnalizowanych w dziele.

Zgłębiając pozycje dotyczące C.S. Lewisa i dzieła jego autorstwa, napotykałam na fragmenty, które dotyczyły Tolkiena – jego życia i dzieł, ale nigdy nie zainteresowałam się tą postacią tak dalece, by zacząć zgłębiać tolkienowskie dzieła. Ktoś z bliskich podarował mi książkę Holly Ordway, która w sposób dla mnie bardzo ciekawy opisała rzeczywistość tolkienowską, wszystkie etapy jego życia, co odsłoniło przede mną możliwości zrozumienia i poszukiwania jego dzieł w kontekście przeżywanego przez niego na różnych płaszczyznach życia religijnego. Ujęło mnie również odnalezienie przez autorkę polskiego wątku, jakim był jego związek z Matką Boską Częstochowską. Tolkien interesował się

³ H. ORDWAY, *Wiara Tolkiena*, dz. cyt., s. 151.

Matką Bożą Częstochowską ze względu na swoją pobożność maryjną, jak i dlatego, że był głęboko zaniepokojony zagrożeniami związanymi z komunizmem oraz naruszeniami wolności religijnej⁴. Oba te powody służą jako wyjaśnienie jego własnego wkładu w polską pobożność katolicką, który wniósł z udziałem swojego dawnego adwersarza Hilaire'a Belloc. Na długo przed drugą wojną światową Belloc napisał wiersz zatytułowany *Ballada do Matki Bożej Częstochowskiej*, po czym udał się na pielgrzymkę na Jasną Górę, gdzie oprawioną kopię jego utworu zawieszono na ścianie kaplicy⁵. Kiedy po wojnie słuch o Bellocu zaginął, Tolkien – na prośbę byłego wojennego redaktora polskiej sekcji informacyjnej serwisu BBC – Gregor'ego McDonald'a – przygotował kaligraficzną wersję tekstu zaginionej *Ballady* Belloc, która dotarła na Jasną Górę w 1961 roku⁶.

Niemalym zaskoczeniem zdaje się wyjaśnienie wszelkiego rodzaju terminologii czy dopowiedzenia w przypisach dolnych (np. czym zajmują się Siostry Miłosierdzia⁷), odwołania do poszczególnych tytułów umieszczonych w przypisach końcowych, umiejscowionych w końcowej części tekstu, dodatek z modlitwami i fragmentami Liturgii (umieszczoney zaraz za osią życia Tolkiena) oraz *Glosariusz*, umiejscowiony w książce w końcowej jej części przed przypisami końcowymi, a będący również opisem poszczególnych pojęć, takich jak np. adwent, laik, kruchta, pojednanie, spowiedź itp. Posunięcie to ma walor dodatni, gdyż osoba chcąc poznać osobę Tolkiena i będąca być może obojętna religijnie lub

⁴ Chodzi o ogłoszenie w 1957 przez kard. Wyszyńskiego Wielkiej Nowenny i peregrynację obrazu Matki Bożej Częstochowskiej oraz napisany przez niego tekst ślubów narodowych, które miały być odnowieniem królewskich ślubów lwowskich Jana Kazimierza w ich trzechsetną rocznicę – kard. Wyszyński był w tym okresie więziony i prześladowany; zob. P. SZYLAK, *Our Lady od Częstochowa. Queen of Poland*, the blog of the Dominican Friars of Scotland, England & Walles, <https://english.op.org/godzdogz/our-lady-of-czestochowa-queen-of-poland/> (odczyt z dn. 18.09.2025); *Church in Poland Begins 4th Year of „Great Novena”*, „The Catholic Standard and Times” [Roman Catholic Archdiocese of Philadelphia, Pennsylvania], 3 czerwca 1960, s. 16, <https://www.thecatholicnewsarchive.org/?a=d&d=cst19600603-01.2.120&e=-----en-20--1--txt-txIN----->, (odczyt z dn. 18.09.2025).

⁵ Zob. J. PIETRKIEWICZ, *Wprowadzenie do: H. Belloc, The Ballade of Our Lady of Częstochowa*, „The Chesterton Review” 2006, s. 29.

⁶ H. ORDWAY, *Wiara Tolkiena*, dz. cyt., s. 446.

⁷ Zob. H. ORDWAY, *Wiara Tolkiena*, dz. cyt., s. 226, przypis dolny.

dopiero poszukująca, łatwiej może odnaleźć się w terminologii zastosowanej w tej pozycji wydawniczej.

Bardzo polecam tę pozycję każdemu, kto chce sięgnąć po studium ukazujące duchowość Tolkiena i poznać jego życie, w którym w piękny sposób wiara przenikała się z twórczością i twórczość z wiarą.

DOROTA MAZUR OV – mgr lic. teologii (UPJP2), mgr historii Kościoła (UPJP2), dziennikarka – absolwentka Podyplomowego Studium Dziennikarskiego UPJP2, część studiów z zakresu teologii odbyła w niemieckim Freiburgu im Breisgau na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, autorka licznych książek i artykułów z zakresu teologii oraz historii Kościoła, dziewica konsekrowana Archidiecezji Krakowskiej, członek Biura Prasowego Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego oraz Sercańskiego Centrum Duchowości.

ZASADY PUBLIKACJI

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencyjnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadcza także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.
9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Symposium”.

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.
2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony antykwą.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Symposium” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Symposium”,

Stadniki 81, 32-410 Dobczyce

lub drogą elektroniczną: symposium@scj.pl

Polityka prywatności

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Symposium” używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

Przykłady opisów bibliograficznych

Bibliografia

Dokumenty Kościoła II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000.

Książki

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 211-237.

Hasło z encyklopedii, słownika

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

Cytowanie stron internetowych

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Przypisy

Dokumenty Kościoła II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006, 3-4.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000, 8.

Książki

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 220-221.

Hasło z encyklopedii, słownika

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

Dzieło cytowane wcześniej

L. BALTER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s.

Cytowanie stron internetowych

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: **TENŻE** (kapitałiki); tamże (antykwą); dz. cyt. (kursywa).

PUBLISHING RULES

General rules

1. The board accepts materials in the form of articles, reviews or reports; neither already published nor simultaneously delivered for publication in other periodicals.
2. The scope of the article should not be less than 20,000 and should not exceed 40,000 characters, including whitespaces (no more than approximately 20 A4-size pages, including footnotes and bibliography).
3. The author is required to provide the English translation of the article title (or, if the article was not written in Polish — its Polish and English title). Please also attach a short abstract (approx. 1,200 characters) and keywords in Polish and English, as well as a short author's biography (approx. 400 characters: author's scientific title, name, alma mater, fields of interest, e-mail) and address. The abstract should cover the topic of the article and the structure of the analysis conducted.
4. Bibliography of all works cited should be attached at the end of the article. In case of citations from ancient works, full bibliographic data of modern translations should be included as well.
5. Book reviews should be between 10,000 and 12,000 characters long, including whitespaces. The board accepts reviews of Polish books, published at most three years prior to the publication of the current issue of *Symposium*, or of foreign books — published within the last five years. 6. Reports from conferences, science symposia or congresses should lie within the 10,000–12,000 character limit, or should be submitted in the form of an article.
7. Deadlines for submitting materials are: for the spring issue — 31 March, for the autumn issue — 30 September.
8. By submitting the material for publication, its author confirms possession of full rights to the work as well as its originality. The author also asserts that the submitted text is not presently being evaluated or processed for printing by another publisher. The author also consents to royalty-free publication of the submitted material in both printed and electronic versions (on websites and in scientific material databases), as well as its storage and sharing through storage media.
9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.

Preparing the text for publication

1. Format: MS-Word 97–2007 2. Main body text: Times New Roman, 12 pt, 1.5 line spacing, left-aligned, no hyphenation, no tabbing, no boldface, italics acceptable.
2. Footnotes: Times New Roman, 10 pt, single line spacing, left-aligned; references: author (initial and last name) in small caps, work title in italics, place and year of publication upright.
3. Authors are requested to ensure that their texts conform to the above mentioned criteria. Texts not conforming to editorial requirements may be rejected.

Materials for publication in *Symposium* and other correspondence should be delivered at

Symposium

Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

or via e-mail: symposium@scj.pl

Privacy policy

Names, addresses and other personal information of authors are used solely for the purpose of publication of their works. Consequently, their data is neither used for other purposes nor shared with third parties.

Bibliographical entry examples

Documents of the Church Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation Dei verbum, Rome 1965.

Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000.

Books

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Articles from collective works and periodicals

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wrocławski J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 211-237.

Encyclopaedic or dictionary entries

Kudasiewicz J., *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

Citations from websites

Oldakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

Footnotes

Documents **VATICAN COUNCIL II**, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965, 5.

BENEDICT XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006, 3-4.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000, 8.

Books

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, p. 2-3.

Articles from collective works and periodicals

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 220-221.

Encyclopaedic or dictionary entries

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 387-388.

Work/author previously cited

L. BALTER, *Eschatologia...*, *op. cit.*, p. 24.

Citations from websites

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

Abbreviations to use: **IDEM** (small caps); *Ibid.* (normal caps), *op. cit.* (italics).

Skład i łamanie:
Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel.: +48 12 290 52 98 e-mail: wydawnictwo@sercanie.pl
sklep@sercanie.pl
<https://wydawnictwo.sercanie.pl>

Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak sp.j., Poznań 2026