

SYMPOZJUM

Rok XXII 2018, nr 1(34)

ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

SYMPOZJUM

Rok XXII 2018, nr 1(34)
ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
KSIĘŻY SERCANÓW

Symposium – Półrocznik teologiczny

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

Symposium – Theological semi-annually

Wydawca | Publisher

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów
32-422 Stadniki 81 POLAND

Redakcja | Editorial Team

ks. dr Leszek Poleszak SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

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

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

Redaktor tematyczny | Thematic editor

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków

Redaktor językowy | Linguistic editor

mgr Monika Ślizowska

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 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

Kontakt | Contact

„Symposium”

32-422 Stadniki 81 POLAND

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

e-mail: symposium@scj.pl www.symposium.scj.pl

ISSN 2543-5442; e-ISSN 2544-3283

Spis treści

Od redakcji	7
-------------------	---

CHARYZMAT SERCAŃSKI DZISIAJ

1. Ks. STANISŁAW GRUCA SCJ, Ojciec Leon Dehon – człowiek z otwartym sercem i umysłem	11
2. Ks. DAMIAN PŁATEK SCJ, Recepcja charyzmatu sercańskiego w duszpasterstwie młodzieży	35
3. Ks. JAROSŁAW P. WOŹNIAK, Strategie komunikacji marki a przekazywanie charyzmatu rodziny zakonnej	57
4. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Niektóre aktualne wyzwania dla życia zakonnego	73
5. Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Chrześcijanie i Europa jutra	89

ARTYKUŁY

1. Ks. FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO SCJ, El importante progreso del diálogo católico-judío	107
2. Ks. ROBERT PTAK SCJ, Nowa ewangelizacja w <i>Ecclesia in Europa</i> Jana Pawła II	147
3. Ks. KRZYSZTOF GRZELAK SCJ, A Historical Perspective on <i>Inclusivism</i> as the Prevailing Paradigm in the Christian Theology of Religions.....	161

4. Ks. STANISŁAW GRUCA SCJ, Wynagrodzenie Najświętszemu Sercu Jezusa i Niepokalanemu Sercu Maryi w kontekście objawień fatimskich	193
5. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Zarys rozwoju teologii duchowości w odrodzonej Polsce. Sprawozdanie z sympozjum naukowego zorganizowanego przez Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości nt. <i>Życie duchowe w odrodzonej Polsce</i> , Częstochowa, 2 grudnia 2017 roku	209
6. Ks. ADAM PASTORCZYK SCJ, Iconicità della Chiesa nell'Eucaristia secondo Ioannis Zizioulas	225
7. BARTŁOMIEJ GOŁEK, Wychowanie jako proces duchowy w koncepcji Sergiusza Hessena	241
8. Ks. JACEK ŁUKASIEWICZ SCJ, AGATA PŁATEK, Ks. ADAM RACZKOWSKI, Wypalenie zawodowe u nauczycieli. Przyczyny zainteresowania tematyką wypalenia	261

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

1. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Recenzja: TADEUSZ DROZDOWICZ, <i>Poznaj Serce Jezusa</i> , Warszawa 2017	283
2. Ks. ROBERT PTAK SCJ, Recenzja: ROMAN ROŹDŻEŃSKI, <i>Ateizm, czyli wiara negatywna</i> , Kraków 2016	287
3. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Sprawozdanie z sympozjum naukowego <i>Z otwartym sercem i umysłem. Charyzmat sercański dzisiaj</i> , Stadniki, 5 maja 2018 roku	293
4. Ks. ROBERT PTAK SCJ, Sprawozdanie z seminarium naukowego <i>Splendor veritatis a postprawdy w dzisiejszym świecie</i> , Lublin, 24 marca 2018 roku	301
Zasady publikacji	305

Table of Contents

Editorial	7
-----------------	---

DEHONIAN CHARISM TODAY

1. STANISŁAW GRUCA SCJ, Fr. Leon Dehon – a broad-minded man with an open heart	11
2. DAMIAN PŁATEK SCJ, Reception of the charism of the Congregation of the Sacred Heart of Jesus in the pastoral care of the youth	35
3. JAROSŁAW P. WOŹNIAK, The strategies of advertising brands and how they could be applied to popularize the mission of religious congregations	57
4. LESZEK POLESZAK SCJ, Some current challenges of the religious life	73
5. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Christians and the Europe of tomorrow	89

ARTICLES

1. FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO SCJ, The important progress of the Catholic-Jewish dialogue	107
2. ROBERT PTAK SCJ, The New Evangelization in <i>Ecclesia in Europa</i> of John Paul II	147

3. KRZYSZTOF GRZELAK SCJ, A Historical Perspective on <i>Inclusivism</i> as the Prevailing Paradigm in the Christian Theology of Religions ...	161
4. STANISŁAW GRUCA SCJ, The Act of Reparation through the Most Sacred Heart of Jesus and the Immaculate Heart of Mary in the context of the Marian revelations in Fatima	193
5. LESZEK POLESZAK SCJ, Outlines of the development of the spiritual Theology in reborn Poland. Report of the scientific symposium organised by the Association of the Polish Theologians of Spirituality of the theme: <i>Spiritual life in reborn Poland</i> , Częstochowa, December 2, 2017	209
6. ADAM PASTORCZYK SCJ, Iconicity of the Church in the Eucharist according to Ioannis Zizioulas	225
7. BARTŁOMIEJ GOŁEK, Education as a spiritual (cultural) process by Sergius Hessen	241
8. JACEK ŁUKASIEWICZ SCJ, AGATA PŁATEK, ADAM RACZKOWSKI, Professional burnout among teachers. Causes of interest in the subject of burnout	261

REVIEWS AND REPORTS

1. LESZEK POLESZAK SCJ, Review: TADEUSZ DROZDOWICZ, <i>Poznaj Serce Jezusa</i> , Warsaw 2017	283
2. ROBERT PTAK SCJ, Review: ROMAN ROŹDZEŃSKI, <i>Ateizm, czyli wiara negatywna</i> , Krakow 2016	287
3. LESZEK POLESZAK SCJ, Report from the scientific symposium <i>With open heart and mind. The dehonian charism today</i> , Stadniki, May 5, 2018	293
4. ROBERT PTAK SCJ, Report from the scientific seminar <i>Splendor veritatis and the Post-Truth in today's world</i> , Lublin, March 24, 2018	301
Publishing rules	309

Od redakcji Editorial

Aktualny numer „Symposium” został poświęcony tematowi *Charyzmat sercański dzisiaj*. Kontekst czasów, w jakich żyjemy, jak też nowe wyzwania jawiące się przed życiem konsekrowanym sprawiają, że każda rodzina zakonna powinna przemyśleć na nowo treść i sposób przeżywania własnego charyzmatu. Także Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego założone przez czcigodnego sługę Bożego o. Leona Dehona jest wezwane do odkrywania na nowo treści istotnych dla Założyciela. Jest to ważne także dlatego, by we właściwy dla tego Instytutu sposób, docierać ze światłem Ewangelii do ludzi potrzebujących i szukających Boga.

„Tożsamość – jak przypomina nam dokument Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Młode wino, nowe bukłaki* – z tym wszystkim co zawiera, nie jest dana jako coś stałego, niezmiennego i teoretycznego, ale jako proces wzrastania. Rozziew pokoleniowy, inkulturacja, wielokulturowość i interkulturowość, które coraz częściej są charakterystyczne dla instytutów życia konsekrowanego, tworzą sytuacje trudne i mogą stać się przestrzenią wyzwań dla prawdziwego dialogu wspólnotowego prowadzonego z serdecznością i w miłości Chrystusa. Tylko w ten sposób każdy poczuje się włączony w projekt wspólnotowy i odpowiedzialny za niego, aby stawał się «dla wszystkich wzajemnym wsparciem w wypełnianiu własnego powołania»¹.

¹ KONGREGACJA DO SPRAW INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, Rzym 2017 (dalej: MW), 33.

Troska o charyzmat i znajdowanie nowych, atrakcyjnych form jego przekazu jest także ważna, by we współczesnym świecie zakonnicy nie rozmyli się w szerokiej ofercie idei i propozycji, które nie zawsze są spójne z wartościami, jakie niesie naśladowanie Chrystusa. „Chodzi o to, byśmy w najbliższej przyszłości mieli nie tylko młodych konsekrowanych posiadających tytuły akademickie, ale też uformowanych i utożsamiających się z wartościami życia będącego *sequela Christi*”².

Oddając do rąk czytelników kolejny numer czasopisma, z radością chcemy poinformować o tym, że dostępne jest ono także na odnowionej stronie internetowej: <http://sympozjum.scj.pl/>, gdzie w przejrzysty sposób można dotrzeć zarówno do elektronicznej wersji kolejnych numerów naszego periodyku naukowego, jak też do poszczególnych jego artykułów. Znajdziemy tam również aktualności dotyczące sympozjów naukowych organizowanych przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach i informacje dla autorów.

Wszystkim autorom i współpracownikom serdecznie dziękuję za współtworzenie „Sympozjum” i zapraszam do dalszej współpracy. Czytelnikom życzę owocnej i interesującej lektury.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ
redaktor naczelny

² MW 15.

TEMAT NUMERU

CHARYZMAT SERCAŃSKI DZISIAJ
DEHONIAN CHARISM TODAY

ks. Stanisław Gruca SCJ
Sosnowiec

OJCIEC LEON DEHON – CZŁOWIEK Z OTWARTYM SERCEM I UMYŚLEM

FR. LEON DEHON
– A BROAD-MINDED MAN WITH AN OPEN HEART

Abstrakt

Sięganie do źródeł i korzeni duchowości własnego instytutu zakonnego to zadanie i misja każdego zgromadzenia. Ten sposób działania jest jedną z dróg aktualizowania charyzmatu założyciela we współczesnym świecie. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie osoby o. Leona Jana Dehona, założyciela Zgromadzenia Księżych Najświętszego Serca Jezusowego, jako człowieka, który miał otwarte serce i umysł wobec Boga i wyzwań, z jakimi borykał się Kościół i świat we Francji na przełomie XIX i XX wieku. Szybki rozwój przemysłowy oraz nowe ruchy społeczno-polityczne doprowadziły do zmiany ustroju społecznego w Europie. Wyłoniona w wyniku transformacji ustrojowej najliczniejsza klasa robotnicza znalazła się w trudnej sytuacji bytowej. Jednym z pionierów, który zajął się tzw. kwestią społeczną był o. Leon Jan Dehon. Od początku swojej działalności duszpasterskiej oddał się w pełni pracy na rzecz najuboższych, formacji elit, podnoszeniu świadomości kleru w kwestiach społecznych oraz pójściu z Ewangelią do ludu. Jego działanie oparte na Tradycji Kościoła oraz

nowe metody duszpasterskie przyniosły mu szybko uznanie oraz tytuł „pioniera dzieł społecznych”.

Słowa kluczowe: Dehon, rewolucja przemysłowa, klasa robotnicza, kult Serca Jezusowego, jedność, Kościół, formacja duchowieństwa

Abstrakt

To reach the roots of one's monastic order's spirituality is believed to be a task and a mission of each congregation. One considers such an activity as one of the ways of keeping the founder's mission up-to-date in the modern world. This article aims at showing Fr. Leon Jan Dehon, the founder of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus, as a broad-minded man with an open heart to both God and challenges faced by the Church and France on the turn of the 19th century.

Rapid industrial development and new social and political movements led to the change of social system in Europe. Not only was the newly created working class most numerous but also in hopeless plight. One of those who devoted themselves to the ministry of social justice was Fr. Leon Jan Dehon. Since the very beginning he had become fully involved in social work among the poor, work with the elite, rising awareness of the clergy in the social matters as well as acquainting the working classes with the Gospel. His activity based on the Tradition of the Church together with the new priestly methods soon brought him esteem and being called „the progenitor of social works”.

Keywords: Dehon, the industrial revolution, working class, the devotion to the Heart of Jesus, unity, the Church, the training of the clergy

W *Zapiskach codziennych*¹ pod datą 29 marca 1887 roku o. Dehon zanotował znamienne zdanie: „Prawda i miłość były dwiema największymi pasjami mojego życia i mam tylko jedno pragnienie, by były to jedyne godne upodobania dzieła, które pozostawię po sobie, jeśli Bogu się tak

¹ Por. L. DEHON, *Notes quotidiennes*, rękopis (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publiccati/JRN/NQT> odczyt z dn. 05.05.2018 r.), dalej: NQT.

spodoba”². Ta głęboka refleksja była owocem poszukiwań konkretnego zaangażowania młodego człowieka w posłudze kapłańskiej na rzecz Kościoła. Z jednej strony chciał pozostać w Rzymie i założyć zgromadzenie o charakterze naukowym, z drugiej pociągało go wynagrodzenie Bożemu Sercu i bronienie doktryny Kościoła. Można powiedzieć, że te dwa pragnienia: prawda i miłość towarzyszyły naszemu Założycielowi przez całe życie. Pragnienie urzeczywistniania miłości Boga w świecie czyniło go niezłomnym apostołem gotowym ciągle do realizacji owych dwóch pasji. Wydaje się, że te dwa wyrażenia – prawda i miłość – są również najgłębszymi przymiotami i najbardziej adekwatnymi określeniami nie tylko o. Leona Jana Dehona, który pozostał im wierny przez całe życie, ale także każdego człowieka, który próbuje również dzisiaj z otwartym sercem i umysłem głosić Ewangelię.

Prezentacja tematu została podzielona na kilka części. Najpierw zostanie ukazana sytuacja społeczna i religijna czasów o. Dehona, aby następnie na jej podstawie zobaczyć oryginalność działania młodego, pełnego zapału duszpasterza, który w swojej parafii szybko został okrzyknięty mianem kapłana „nowoczesnego”. W trzeciej części będą wyeksponowane niektóre elementy charakterystyczne w działalności o. Dehona oraz jego spostrzeżenia, które odpowiednio zaaplikowane do współczesności, mogą stać się inspiracją i ożywieniem naszej misji we współczesnym społeczeństwie i wspólnocie Kościoła.

1. Kontekst społeczno-religijny i kapłaństwo o. Leona Dehona

Koniec XVIII i cały XIX wiek należy postrzegać jako okres wielkich zmian zwłaszcza na płaszczyźnie ekonomiczno-przemysłowej. Dokonano wtedy wielu odkryć w dziedzinie przemysłu. Wystarczy przywołać tylko niektóre osiągnięcia myśli naukowej i technicznej tamtego czasu,

² „La vérité et la charité ont été les deux grandes passions de ma vie, et je n'ai qu'un désir, c'est qu'elles soient les deux seuls attrait de l'œuvre que je laisserai, s'il plaît à Dieu”. NQT III, 88-89.

aby przekonać się, że były to odkrycia na miarę skoku cywilizacyjnego. Ogromne znaczenie dla przemysłu tkackiego miało odkrycie mechanicznej maszyny tkackiej (1733, John Wyatt). James Watt w 1769 roku skonstruował dwutłokową maszynę parową. W 1775 roku Alessandro Volta po raz pierwszy uruchomił generator elektrostatyczny nowego typu, ładujący się przez indukcję i przeznaczony do pracy ciągłej. Giuseppe Jacquard w 1805 roku wynalazł krosno do wyplatania jedwabnej nici, natomiast Stephenson, syn strażaka, w 1830 roku uruchomił pierwszą lokomotywę parową³. Przywołane tylko niektóre wynalazki, choć same w sobie dobre, bo podnoszące poziom i komfort życia, spowodowały również zmianę, a właściwie skutkowały załamaniem się dotychczasowego modelu społecznego. Doprowadziły do rewolucji przemysłowej, bo takim terminem określa się niebывały rozwój XIX-wiecznej Europy. Dotychczasowy system wytwarzania oparty był na modelu rzemieślniczym, skoncentrowanym na rodzinie i przekazywanym jako dziedzictwo kolejnym pokoleniom. Więzy rodzinna była mocnym elementem wsparcia, zwłaszcza w chwilach niepowodzenia. Dodatkowym czynnikiem jednoczącym ludzi była tradycja, przywiązanie do wartości i wyznawanej wiary. Natomiast dziewiętnastowieczna transformacja ustrojowa przyniosła szereg istotnych zmian. Doprowadziła m.in. do skoncentrowania dużego majątku w obrębie małej grupy lub tylko jednej osoby oraz do skokowego wzrostu produkcji i ogromnego zapotrzebowania na surowce. Dla przykładu w 1833 roku wydobywano 741 ton rudy żelaza, a już w 1847 roku jej wydobycie przekroczyło 1 658 000 ton. Potrzeba pracy i możliwości zarobienia pieniędzy wywołała masowy ruch przesiedlania się ludności ze wsi do miast. To z kolei spowodowało zmianę struktury miast. Duże fabryki lokowane były zwykle na obrzeżach miast, natomiast w ich pobliżu powstawały osiedla robotnicze. Położenie klasy robotniczej, która przybyła do wielkich fabryk, stało się bardzo trudne. Kiepskie warunki mieszkaniowe, zachwiana równowaga czasu wolnego względem czasu pracy oraz przepisy prawne służące przede wszystkim kapitalistom rujnowały życie wielu rodzin, praktycznie we wszystkich jego wymiarach⁴.

³ Por. G. PALERMO, *Leone Dehon pioniere sociale*, Andria 1989, s. 5-6.

⁴ Por. tamże, s. 8.

Brak systemu ubezpieczeń i ograniczona dostępność medyczna, trudne i niebezpieczne warunki pracy, trwająca nawet 15 godzin praca, angażowanie dzieci i kobiet w przemyśle ciężkim prowadziły często do wypadków, chorób i w konsekwencji do przedwczesnej śmierci wielu pracowników. Bardzo trafną ocenę rodzącego się systemu przedstawił o. Dehon w konferencji na temat demokracji chrześcijańskiej wygłoszonej w styczniu 1895 roku. Pisał: „Ten fakt jest zbyt oczywisty. Przemysł XIX wieku stworzył niezliczoną grupę proletariatu, żyjącego bez stałego ogniska domowego, bez życia rodzinnego, bez odpoczynku, bez radości, bez czystego powietrza, bez wystarczających środków finansowych, a często także bez moralności i religii, ponieważ nędza jest złym doradcą”⁵.

Analiza kontekstu społeczno-politycznego z okresu życia o. Dehona pozwala również dostrzec ogromne zmiany na płaszczyźnie filozoficzno-ideologicznej. Grupy robotnicze stały się podatnym gruntem do propagowania filozofii marksistowskiej oraz idei modernizmu. Sceptycyzm dotychczasowych elit społecznych, a także ostrożność Kościoła prowadziły do stopniowego zatracenia całych grup robotniczych, zwłaszcza na płaszczyźnie moralno-religijnej⁶. Zmiany społeczne, które zachodziły w Europie, i wielka niewiadoma wobec przyszłości powodowały na ogół lęk oraz prowadziły co rusz do podejmowania prób zachowania dotychczasowego porządku społecznego.

Podobne spostrzeżenie na temat zachowania się XIX-wiecznych elit miał o. Dehon. W *Notes quotidiennes*, z 1896 roku, po odbytej audiencji u króla Belgii, z którym rozmawiał o projekcie założenia misji w Kongu, zanotował słowa: „Król musiał znać mój apostołat społeczny. Wyraził mi swoje obawy na temat socjalizmu. Nie patrzy również przychylnym wzrokiem na demokratów, którzy go przerażają. Oczywiście jest

⁵ „Le fait est trop manifeste. L'industrialisme du XIXème siècle a créé un prolétariat innombrable, vivant sans foyer stable, sans vie de famille, sans repos, sans joie, sans air pur, sans ressources suffisantes, et souvent aussi sans mœurs et sans religion parce que la misère est mauvaise conseillère”. L. DEHON, *Revue* (dalej: REV), *L'association du capital et du travail. La Démocratie Chrétienne*, 9 janvier 1895 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/REV/1895/ART-REV-1895-0100-0087101> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

⁶ Por. G. PALERMO, *Leone Dehon...*, dz. cyt., s. 9-10.

konserwatystą, raczej burżuazyjny niż arystokratyczny. Bardzo obawia się ruchu robotniczego”⁷.

Powszechny lęk i obawy względem nowego porządku ustrojowego były również dużym wyzwaniem dla Kościoła, który jak wynika ze źródeł, został raczej zaskoczony rodzącym się nowym porządkiem, a jeśli przewidywał zmiany społeczne, to z pewnością oceniał negatywnie ich szybkie tempo. W 1925 roku podczas audiencji z papieżem Piusem XI kardynał Josef Cardjin miał powiedzieć, że największym skandalem XIX wieku był fakt zatracenia przez Kościół klasy robotniczej. Warto już w tym momencie zauważyć wrażliwość i zdolności analityczne o. Leona Jana Dehona, który szybko zdiagnozował kwestię robotniczą i spojrzął na nią z ewangelicznego punktu widzenia. W jego notatkach na temat kongresu w Saint Quentin można odnaleźć już wtedy odważnie stawiane pytania o misję Kościoła w tamtym czasie. W pobudzeniu ludzi Kościoła do działania odwoływał się do Chrystusa, który przyszedł na ziemię, aby głosić Ewangelię ubogim. Dla realizacji tego celu założył Kościół, który zawsze działał na rzecz ubogich i specjalnie dla ubogich powołał do istnienia wiele dzieł⁸.

W opisywanym okresie historii warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden bardzo istotny z duszpasterskiego punktu widzenia problem, mianowicie na próbę wzajemnego przeciwstawienia sobie świata pracy i religii. Był to typowy zabieg socjofilozoficzny sięgający swoimi korzeniami Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Proces stopniowego wsączenia w społeczeństwo francuskie nowych idei połączonych z filozofią modernistyczną spowodował osłabienie pobożności i praktyk religijnych. Przywiązanie do Kościoła stało się dla wielu raczej deklaratywnym zwyczajem, aniżeli płynącą z przekonania przynależnością instytucjonalną. Pozor-

⁷ „Le roi devait connaître mon apostolat social. Il me dit ses craintes relativement au socialisme. Il ne voit pas de bon œil les démocrates, qui lui font peur. Évidemment, c'est un conservateur, plutôt bourgeois qu'aristocrate, mais très effrayé du mouvement ouvrier”. NQT XII/1896, 63.

⁸ Por. REV, *Notes et impressions sur le congrès de Sanit-Quentin. Le règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés*, novembre 1895 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/REV/1895/ART-REV-1895-1100-8031030> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

nie niezauważalny proces boleśnie dał się zauważyć w parafiach, w których istniały fabryki. Obecność wiernych zajmujących się dotąd najczęściej rolnictwem nie tylko nie wzmocniła postaw wiernych parafii, ale objawiła w całej pełni ich fałszywe pozory religijności. W praktyce obojętność mas robotniczych nie kreowała postaw nienawiści wobec instytucji, która przez wieki zakorzeniona była w kulturze narodu francuskiego, lecz była rodzajem sprzeciwu wobec jej nieobecności i bezradności w tzw. *nowym świecie*.

Innym czynnikiem, który doprowadził do rozdziału Kościoła i świata robotniczego, była utrwalona wiek wcześniej mentalność współistnienia obok siebie dwóch kultur, religijnej i ateistycznej. W tym kontekście wzrost samoświadomości klasy robotniczej i połączenie się jej z nurtem intelektualnym, wykluczającym z ich egzystencji pierwiastek religijny, sprawiły, że robotnicy w socjalizmie zaczęli upatrywać swojego protektora⁹.

2. *Nowe wino do nowych bukłaków* – pionierska działalność o. Leona Dehona

Zarysowany kontekst religijny, społeczny i ekonomiczny, w którym żył i realizował swoje powołanie o. Dehon, pozwala lepiej zrozumieć podejmowane przez niego inicjatywy duszpasterskie, które już na początku jego pracy w Saint Quentin jawiły się niczym nowe bukłaki dla fermentującego, młodego wina. Należy jednak zauważyć, że Założyciel, mimo otrzymanego tytułu pioniera dzieł społecznych, nadanego przez dziennik „La Croix” (wyd. z dnia 24 maja 1935 roku), nie był pierwszą osobą, która dobrze czytała rzeczywistość społeczną i religijną, w której przyszło jej żyć. Już wcześniej z pewnością było wielu kapłanów i świeckich, którzy dobrze rozumieli *nową rzeczywistość* i starali się przybliżyć rzesze robotnicze do Kościoła poprzez zaszczepienie *nowemu światu* ducha chrześcijańskiego¹⁰. Niemniej sposób reakcji Dehona na zstaną

⁹ Por. G. PALERMO, *Leone Dehon...*, dz. cyt., s. 11-12.

¹⁰ Por. tamże, s. 12-13.

sytuację zasługuje na wyeksponowanie przynajmniej niektórych inicjatyw i dzieł, będących z pewnością nowatorskim jak na owe czasy przedsięwzięciem.

Po okresie dobrze przeżytych studiów i otrzymaniu święceń kapłańskich (19 grudnia 1868 r.) młody, pełen pasji ks. Dehon pozostał w Rzymie, aby dokończyć studia i wziąć udział w I Soborze Watykańskim jako stenograf. Rozglądał się również za szczegółowym polem swojego kapłańskiego działania. W jego sercu rodziło się wówczas wiele pragnień. Z jednej strony myślał o pozostaniu w Rzymie, mieście które zrobiło na nim ogromne wrażenie, innym razem chciał poświęcić się modlitwie i pracy naukowej. W okresie tym częściej odczuwał również pragnienie wejścia na drogę życia zakonnego. W szeregu wątpliwości co do przyszłości mógł zawsze liczyć na swoich przełożonych. Ordynariusz diecezji Soissons, bp Dours szybko objawił młodemu księdzu wolę samego Boga. W dniu 3 listopada 1871 roku skierował go do parafii robotniczej w Saint Quentin, gdzie rozpoczął pracę jako siódmy wikariusz. W *Dzienniku*¹¹ o. Dehon poczynił później refleksję, że wszystko wówczas było absolutnie przeciwne do pragnień, które od lat nosił w swoim sercu¹². Szybko jednak okazało się, że ten rodzaj pracy duszpasterskiej okazał się dla niego najlepszym doświadczeniem w ciągu całego życia¹³. Zetknięcie się z codzienną rzeczywistością ludzi zamieszkujących parafię robotniczą pozwoliło mu przede wszystkim poznać własną osobowość, włączyć w utrwalone formy duszpasterstwa powiew nowego ducha oraz dostrzec najbardziej palące problemy Kościoła, które jak w soczewce, ogniskowały się właśnie w Saint Quentin¹⁴.

W pracy duszpasterskiej o. Dehon od samego początku dał się poznać jako człowiek wielu idei i głębokiej pasji. Często wędrował ulicami parafii, obserwując, słuchając, modląc się, próbując pozyskać opuszczonych

¹¹ Por. L. DEHON, *Notes sur l'histoire de ma vie*, rękopis (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/JRN/NHV> odczyt z dn. 05.05.2018 r.), dalej: NHV.

¹² Por. NHV IX, 71.

¹³ „J'aimais beaucoup mon église de Saint-Quentin et je regarde comme une des grandes grâces de ma vie d'avoir été attaché pendant sept ans à cette église”. NHV IX, 83.

¹⁴ Por. B. CAPORALE, *Leone Dehon*, Bologna 1977, s. 55-56.

i biednych mieszkańców miasta. Opisując z perspektywy czasu przeżyte doświadczenie, w swoim *Dzienniku* wyakcentował kilka niezbędnych inicjatyw, które miały zaradzić nagłym potrzebom mieszkańców miasta i parafii. Zauważył, że w Saint Quentin brakuje jako środków oddziaływania: kolegium, patronatu i czasopisma katolickiego¹⁵. Zdiagnozowane przez niego potrzeby nie pozostały, jak to często bywa, tylko spostrzeżeniem, czekającym na lepsze czasy. Pierwszym przedsięwzięciem, którego podjął się w parafii, było powołanie do istnienia w marcu 1873 roku Patronatu św. Józefa. Ośrodek gromadził dzieci z rodzin żyjących w skrajnym ubóstwie, często pozbawionych nawet dachu nad głową. W domu patronatu znajdowała się kaplica, biblioteka, prowadzono koła naukowe, nauczano religii i śpiewu. Dzieci z najbiedniejszych rodzin i sieroty miały również zapewnione noclegi. W szybkim czasie wokół młodego wikariusza zgromadziło się ponad 300 osób, które wychowywał, pouczał i edukował religijnie. Nowy duszpasterz był lubiany przez dzieci, które chętnie spędzały z nim każdą wolną chwilę. Próbując zaradzić nagłym potrzebom czasu, rozpoczął skupowanie terenu pod budowę nowego, większego obiektu, służącego pracy duszpasterskiej. W dziele tym jednoczył nie tylko potrzebujących, ale także bogatych właścicieli fabryk i ich dzieci¹⁶. Szybko dostrzegł, że obrany przez niego sposób zarządzania najbardziej palącym problemom parafii jest dobry, choć nie brak mu zagrożeń i wypaczeń. Musiały się zapewne zdarzać komentarze środowisk nieprzychylnych o. Dehonowi, ponieważ we *Wspomnieniach* w dniu 3 lipca 1875 roku zamieścił adnotację o spotkaniu z ważnymi osobistościami miasta, przypominającym tymże cel i sens jego pracy wychowawczej. Zauważył, że nie chodzi w niej tylko o godne spędzanie niedzielnego czasu powierzonych mu dzieci, lecz przede wszystkim o ocalenie i doprowadzenie do zbawienia klasy robotniczej poprzez chrześcijańskie stowarzyszenia. Wzywał tym samym klasę rządzącą do wypełnienia obowiązku przywództwa i ochrony robotnika, którego zbytnio

¹⁵ „Il manque à Saint-Quentin comme moyens d'action, un collège ecclésiastique, un patronage et un journal catholique”. NHV IX, 84.

¹⁶ Por. P. TANZELLA, *Leone Dehon 1843-1925*, Andria 1978, s. 23-24; Y. LEDURE, *Le Père Léon Dehon 1843-1925*, Paris 2005, s. 65-69.

zaniedbała¹⁷. Z czasem do Patronatu św. Józefa dołączyły kolejne sektory działalności socjalnej: Katolickie Koła Robotnicze i Studenckie. W ten sposób jego działanie powoli przyjmowało charakter integralny, obejmujący wszystkie grupy społeczne. Działalność kół okazała się bardzo budująca i twórcza dla ich uczestników. Na przykład młodzież zachęcano do głębokiej analizy pracy w Saint Quentin i w różnych instytucjach utworzonych w mieście na rzecz robotników. Każdy z uczestników musiał zebrać dokumentację i zredagować jakieś studium na ten temat. Podejmowano i dyskutowano nad kwestiami religijnymi i filozoficznymi. Kółko studium było równocześnie Konferencją św. Wincentego à Paulo, gdyż spotkanie kończyło się zbiórką ofiar na pomoc jakiejś ubogiej rodzinie. Początkowo uczestników nie było zbyt wielu, ale niewątpliwie tematy były interesujące, a metoda nowatorska¹⁸.

Mimo że budowa patronatu była kosztowna i ciążyły jeszcze na niej długi, o. Dehon przystąpił do realizacji kolejnego celu, założenia dziennika o profilu katolickim. Wiedział, że ważnym i niezbędnym środkiem kształtowania przekonań religijnych, społecznych i moralnych było posiadanie odpowiedniej prasy. Spośród kilku dzienników ukazujących się w mieście, nie było ani jednego o charakterze religijnym. Nawet w najmniej szkodliwym dzienniku, jakim był „Le Journal de Saint Quentin”, trudno było znaleźć odpowiedź na nurtujące mieszkańców problemy społeczne. Założenie nowego czasopisma lub dziennika zwykle jest działaniem uciążliwym i kosztownym, a ewentualny sukces przychodzi po pewnym czasie. Podobne koleje losu przechodził nowy dziennik. Wydawca gazety zaoferował jako wkład połowę swojego kapitału, czyli 25 000 franków, drugą połowę miały dostarczyć rozprowadzane akcje o nominalie 500 franków każda. Trzeba zauważyć, że w organizowaniu tego dzieła o. Dehon wykazał się dużą przedsiębiorczością i zdolnościami handlowymi. Odzew na zachętę kupna akcji w środowisku mało sprzyjającym

¹⁷ „Notre but, c'est le salut de la société par l'association chrétienne. Nous invitons la classe dirigeante à remplir à l'égard de l'ouvrier son devoir de direction et de protection qu'elle a trop négligé”. NHV XI, 124-125.

¹⁸ Por. Y. LEDURE, *Le Père Léon Dehon, dz. cyt.*, s. 70-71; G. MANZONI, *Leon Dehon, człowiek o wielkim sercu*, Kraków 1991, s. 80-81.

Kościółowi okazał się zadowalający. W końcu, w grudniu 1874 roku ukazał się pierwszy numer dziennika „Conservateur de l’Aisne”. Wydawano go przez 10 lat, później został wchłonięty przez „Le Journal de Saint Quentin”. W opinii założyciela gazety dzieło to okazało się budujące i wydało dobre owoce w całym departamencie Aisne¹⁹.

Wielkim i ważnym projektem o. Dehona, świadczącym o otwartości serca i umysłu, było powołanie do istnienia Kolegium św. Jana. Było to przedsięwzięcie, któremu poświęcał nie tylko każdą wolną chwilę, ale także wszystkie siły i fundusze, jakie posiadał. Inauguracja kolegium odbyła się 15 sierpnia 1877 roku. Robiąc notatki w *Notes quotidiennes*, wspominał, że kiedy zaczynał budowę szkoły, oprócz ogromnej ufności w opatrzność Bożą, w kieszeni posiadał tylko 200 franków²⁰, a kiedy doniesiono mu o możliwości zawalenia się części muru budynku wskutek ukształtowania terenu, z właściwym sobie dystansem miał odpowiedzieć, że mury runą, ale pozostanie duch dzieła i jeśli zajdzie potrzeba, to po raz trzeci się je odbuduje.

W podejmowanych przez o. Dehona dziełach ujawniają się duży entuzjazm i zaufanie Bogu. Są to z pewnością cechy charakterystyczne osobowości i ducha naszego Założyciela. Jego otwartość na nowe wyzwania nie była powodowana młodzieńczą fantazją, ale poprzedzona była głębokim rozeznaniem duchowym, analizą sytuacji środowiska, w którym działał, oraz głęboką ufnością, że to, co czyni, jest dobre dla innych. Ten sposób działania Założyciela jest charakterystycznym mechanizmem, który sprawiał, że postrzegano go jako człowieka postępowego i nowoczesnego, docierającego do najbardziej sceptycznych środowisk religijnych i społecznych.

Trzy dzieła, dobrze rozeznane przez wikariusza z Saint Quentin, okazały się inicjatywami udanymi, które w późniejszej działalności duszpasterskiej pozwoliły zdecydowanie zwrócić uwagę o. Dehona na najważniejszą, według niego, sprawę w Kościele, czyli tzw. kwestię społeczną.

¹⁹ Por. NHV X, 79; R. PRELOT, *Il Sacerdote e il mondo moderno nelle vita di P. Dehon*, Modena 1952, s. 62-63.

²⁰ Por. NQT XVIII/1902, 19-21; NHV XV, 82; R. PRELOT, *Il Sacerdote e il mondo moderno nelle vita di P. Dehon*, dz. cyt., s. 26.

Działalność na rzecz sprawiedliwości społecznej szybko wyszła poza granice parafii. W 1874 roku został mianowany sekretarzem Biura Dziel Katolickich i rozpoczął organizowanie kongresów diecezjalnych, mających za zadanie m.in. podniesienie świadomości społecznej duchowieństwa. W 1889 roku ukazał się pierwszy numer czasopisma „Le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés”. Jednak najbardziej wzmoczony okres jego działalności rozpoczął się wraz z powołaniem do istnienia w 1878 roku Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego (pierwotna nazwa – Oblaci Najświętszego Serca Jezusowego).

Zaangażowanie społeczne weszło w nową fazę aktywności po powołaniu na Stolicę Piotrową papieża Leona XIII (20 lutego 1878 roku). Mówiło się wówczas, że wybór nowego papieża otwiera nową epokę w Kościele. Rzeczywiście, nowy papież wyprowadził Kościół z przyjmowanej w minionych latach pozycji ofensywnej na ścieżkę dialogu i rzeczowej dyskusji wobec nabrzmiałych problemów, a zwłaszcza wobec błędów modernizmu²¹. Słynna encyklika *Rerum novarum* wydana 15 maja 1891 roku stała się dla Założyciela potwierdzeniem słusznie obranej przed laty drogi. Ojciec Dehon stał się wielkim propagatorem nauczania społecznego Kościoła poprzez komentowanie dokumentu oraz działalność kongresową we Francji. Z czasem jego wysiłki zostały zauważone przez Stolicę Apostolską i zaproponowano mu wygłoszenie kilku konferencji w Rzymie. W okresie od 14 stycznia do 11 marca 1897 roku wygłosił 5 konferencji opublikowanych w dziele *La Rénovation sociale chrétienne*²². Wskazywał w nich zarówno zagrożenia dla porządku społecznego i pokoju na świecie, jak również z całych swoich sił starał się przekonać robotników, kler oraz ludzi wpływowych, zabiegających o porządek i dobrobyt społeczny, że tylko Kościół posiada prawdziwy, oparty na Ewangelii sposób rozwiązania kwestii społecznej. Po audiencji u papieża Leona XIII za-

²¹ Działanie to dotyczyło m.in. błędów i problemów, które wniósł na płaszczyznę teologii, filozofii, polityki i ekonomii modernizm. Wszystkie błędy zostały zebrane i potępione w *Syllabusie* papieża Piusa IX (1864 r.). Por. B. SORGE, *Costruire la Chiesa dei tempi nuovi. Il messaggio di Leone Dehon*, „La Civiltà Cattolica”, t. 1, 129(1978), z. 3066, s. 548.

²² Por. G. MANZONI, *Leon Dehon, dz. cyt.*, s. 85-95; J. FAMERÉE, *Gli ebrei e la storia della salvezza negli scritti sociali di Leone Dehon*, w: Y. Ledure (red.), *Antisemitismo cristiano? Il caso di Leone Dehon*, Bologna 2009, s. 128-132.

uważał, że głoszenie nauki społecznej przynosi wiele dobrych owoców, ale ciągle potrzeba wytężonej pracy, ponieważ „lud nie jest jeszcze przekonany, że to Kościół jest w stanie znaleźć prawdziwe i praktyczne rozwiązanie wszystkich problemów społecznych”²³.

3. *Być solą dla świata* – przykład i przesłanie na dzisiaj

Działalność pisarska, jak również styl życia o. Dehona świadczą o tym, że był on człowiekiem, który pozostał wierny miłości i prawdzie przez całe życie. Jego działanie i przepowiadanie było niczym ewangeliczna sól, która nie zwietrzała, ale doskonale spełniała swoje zadanie. Z dzisiejszej perspektywy patrząc na życie i działalność Założyciela, możemy dostrzec w nich rozwiązania, wypowiedzi i wskazania, które na płaszczyźnie współczesnego duszpasterstwa i przepowiadania straciły już zapewne swoją aktualność. Niemniej z łatwością da się również wyłonić szereg pionierskich idei i mechanizmów działania, które czyniły misję kapłańską o. Dehona aktualną i żywą w jego czasach, a które uchwycone w odpowiedni sposób mogą przyczynić się również dzisiaj do wypełnienia konkretną treścią naszego działania, przepowiadania, zajmowania stanowiska, a więc tego, co określamy hasłem „Mission Statement”.

Jakie przesłanie i wskazania możemy wysnuć z działalności pisarskiej i apostołskiej założyciela Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, aby wcielić je w naszą rzeczywistość? Na to pytanie starało się odpowiadać każde pokolenie duchowych synów o. Dehona. Również i my dzisiaj chcielibyśmy z jednej strony uchwycić te idee, które zjednały Dehonowi miano „apostoła nowych czasów”, a z drugiej znaleźć te przestrzenie w Kościele i społeczeństwie, które przynaglają nie tylko do *zajęcia stanowiska* wobec aktualnych problemów, ale przyczyniają się do realnego ich rozwiązania.

²³ „Les foules ne sont pas encore convaincues que c'est l'Église qui détient les solutions vraies et pratiques de tous les problèmes sociaux”. L. DEHON, *Œuvres Spirituelle* (dalej: OSP) VII, *Souvenirs 1843-1877-1912* (dalej: SVN), Rome 1912 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/COR/LCC/COR-LCC-1912-0314-8090139> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

Po tym wprowadzeniu do trzeciej części referatu zostaną wyliczone krótko niektóre inicjatywy o. Dehona, które sprawiły ożywienie, a w pewnych kwestiach duszpasterskich spowodowały nawet powrót Kościoła do pierwotnej jego misji. Wydaje się, że hasłem, które dobrze opisuje pionierską misję o. Dehona w jego czasach, jest znane w kręgu duchowości sercańskiej wyrażenie „Iść do ludu”. Jest to oczywiście myśl zapożyczona od papieża Leona XIII, który w swojej sztandarowej encyklice *Rerum novarum* całą swoją uwagę poświęcił nowej klasie społecznej²⁴. W słowach tych spełnienie swoich idei szybko odnalazł o. Dehon, który z pełnym oddaniem głosił i interpretował treść nowej encykliki.

Należy jednak zauważyć, że w pismach o. Dehona jest również inne wyrażenie: „Iść do Serca Chrystusa”²⁵. Zdanie to wydaje się dzisiaj nieco zapomniane, a przecież dla o. Dehona było ono niejako integralną częścią, a właściwie bazą dla wcześniejszego hasła. Zatem elementami charakterystycznymi dla działalności o. Dehona, które czyniły go apostołem o otwartym sercu i umyśle, są: zakorzenienie w duchowości Serca Jezusowego, troska o jedność z Kościołem, kształtowanie elit i formacja duchowieństwa oraz wyjście do ludu.

3.1. Zakorzenienie w duchowości Serca Jezusowego

Według o. Dehona przyczyny upadku wielu społeczeństw zachodnich tkwią w odrzuceniu wiary, która przez wieki kształtowała ich tożsamość. Dlatego pierwszym zadaniem apostołskim – według niego – było odzyskanie utraconych wartości oraz przywrócenie prymatu duchowości nad materializmem. Dzieła tego należało dokonać w oparciu nie tyle o schemat wypracowany przez szkoły ascetyczne minionego czasu,

²⁴ Por. B. SORGE, *Costruire la Chiesa*, dz. cyt., s. 558.

²⁵ „Nécessité d’aller au Cœur de Jésus pour féconder le saint ministère et pour avancer dans la vertu”. OSP IV, *L’Année avec le Sacré-Cœur de Jésus* (dalej: ASC), 30 août – *La première pêche miraculeuse et la dévotion au Sacré Cœur* (wersja elektroniczna: <http://dehondocoriginals.org/publicati/OSP/ASC/OSP-ASC-0003-0008-8060308> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

ale raczej w oparciu o działanie na rzecz promocji człowieka²⁶. W myśli Założyciela, dążącego do urzeczywistnienia na ziemi królestwa Serca Jezusowego, to człowiek zajmuje centralne miejsce, jest celem jego działania. Natomiast najlepszą drogą do wcielenia w życie tych pięknie brzmiących idei jest spotkanie z Sercem Jezusa. Aby działanie apostołskie odniosło zamierzony skutek, należy też odpowiednio zrozumieć, czym był dla o. Dehona sam kult Najświętszego Serca Jezusowego. Według Założyciela Zgromadzenia Serca Jezusowego nie może się on opierać tylko na sentymentach, lecz powinien uzdalniać człowieka do otwartości umysłu i serca w kierunku ludzi najuboższych. W tym sensie spotkanie z Sercem Jezusa czyni człowieka prawdziwym *kontemplatykiem w działaniu*. Zatem wyrażenie „iść do Serca Chrystusa”, w myśli Założyciela oznacza przede wszystkim danie w naszym działaniu absolutnego pierwszeństwa życiu wewnętrznemu. Dopiero z serca zjednoczonego z Bożym Sercem rodzą się owoce działania: „Nasze drogie dzieło musi być przede wszystkim dziełem wewnętrznym. To jest nasza łaska. W obecnej chwili istnieje przewaga działalności zewnętrznej, cierpimy z tego powodu. Jest to niebezpieczne. Trzeba, abyśmy powrócili do ducha pierwszych lat”²⁷.

W jednej z konferencji na temat królestwa Serca Jezusowego wygłoszonej w dniu 1 stycznia 1889 roku zwrócił uwagę na konieczność powiązania życia duchowego ze służbą ludowi, który pozbawiony jest tego doświadczenia. Podkreślał, że cześć oddawana Sercu Jezusa musi zejść do klasy robotniczej i przeorientować całe jej życie. Pobożność ta nie powinna ograniczać się tylko do prostych modlitw, ale musi dokonać się

²⁶ Por. L. DEHON, *Œuvres Sociale* (dalej: OSC) III, *La Rénovation sociale chrétienne* (dalej: RSO) – Deuxième conférence, *Les vraies causes et les remèdes du malaise contemporain* (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/OSC/RSO/OSC-RSO-0003-0002-8040102> odczyt z dn. 05.05.2018 r.); B. SORGE, *Costruire la Chiesa*, dz. cyt., s. 550.

²⁷ „Notre chère Œuvre doit être surtout intérieure. C’est là notre grâce. Il y a en ce moment un excès d’activité, nous en souffrons, c’est un péril. Il faut que nous nous rapprochions de l’esprit des premières années”. NQT IV/1887-1889, 47v-48r. Por. *Extraits du journal du père J. L. Dehon*, bnmw 1943, s. 160; S. GRUCA, *Panie, co chcesz, abym czynił. Teologia powołania kapłańskiego i zakonnego*, Kraków 2015, s. 152-158.

prawdziwa i głęboka odnowa życia chrześcijańskiego każdego człowieka²⁸. Ten sposób przeżywania duchowości o. Dehona na tle często pojawiających się poglądów kwietystycznych jest z pewnością spojrzeniem nowym i docenionym w późniejszych latach²⁹.

Charakterystyczny i godny zauważenia w kwestii życia duchowego jest również rys rozeznawania duchowego. Założyciel stawiał zawsze Boga i Jego wolę na pierwszym miejscu. Jeśli podejmował jakąś decyzję lub inicjatywę, to zawsze zastanawiał się, czy jego działanie zgodne jest z wolą Bożą, czy nie występuje przeciw Kościołowi i czy nie uczyni krzywdy drugiemu człowiekowi. W kontekście dzisiejszego subiektywizowania rzeczywistości i jej oceniania według kryterium użyteczności i wartości materialnej, warto zwrócić uwagę na ten właśnie wymiar działania Dehona. Ten charakterystyczny sposób jego działania można by określić mianem „Bożego spojrzenia” na inicjatywy i działania, które podejmujemy.

3.2. Troska o jedność z Kościołem

Czas kapłaństwa i pracy duszpasterskiej o. Dehona, jak to już zostało zarysowane wcześniej, to okres wielkiego kryzysu władzy. Ciągłe przesuwanie się nurtów politycznych pomiędzy systemem monarchistycznym a republikańskim, pomiędzy koncepcją imperialistyczną a ustrojem demokratycznym mocno wyczerpały zaufanie społeczne do elit, w tym także do Kościoła. Założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego wiele razy spotykał na swej drodze ludzi opornych i nieposłusznych wobec wskazań społecznych Kościoła. Przyczyną tego był w dużym stopniu wszechobecny modernizm. Dehon dobrze rozumiał, że zasadniczym problemem Kościoła ówczesnego czasu była troska o jedność pomiędzy wiernymi i ich pasterzami. Uważał, że nie da się przeprowadzić reformy odnowy społecznej bez wierności następcy św. Piotra.

Należy pamiętać, że w Kościele toczyła się w tym czasie dosyć burzliwa debata na temat nieomyślności papieża. Ostatecznie prawda ta zo-

²⁸ Por. REV, *Les opportunités du règne du Sacré Cœur*, février 1889 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/REV/1889/ART-REV-1889-0200-8031001> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

²⁹ Por. S. GRUCA, *Panie, co chcesz, abym czynił...*, dz. cyt., s. 183-185.

stała zdogmatyzowana podczas obrad I Soboru Watykańskiego w 1870 roku. W *Zapiskach* Dehon wykazuje zachwyt nad budowlą, jaką jest Kościół, pisząc: „Jakże mocno odczuwa się w tych dniach wrzenia i niepokoju trwałość skały, którą jest Piotr. Wszystko to, co nie jest wzniesione na jego fundamencie, zbudowane jest na piasku. Wszyscy biskupi tworzą niezniszczalną budowlę, ale tylko wtedy, gdy ona oparta jest na skale”³⁰.

3.3. Kształtowanie elit i formacja duchowieństwa

Otwartość umysłu i serca o. Dehona polegała także na potrzebie wejścia w dialog z nowym typem kultury, który niósł ówczesny świat. Wejście w nową rzeczywistość, którą przyniosła przemiana ustrojowa, zdaniem o. Dehona, domagało się również nowego języka przekazu i odpowiedniego głoszenia Ewangelii, bardziej odpowiadającego wyzwaniom końca XIX wieku. W jego opinii, duchowieństwo ówczesnej epoki zachowało się jak wstydlive tchórze, które niepostrzeżenie straciły prawdziwe pojęcie swojej misji wobec wyzwań liberalizmu politycznego, ekonomicznego i moralnego. Nowa rzeczywistość sparaliżowała ich, ponieważ nie byli na nią przygotowani³¹. Tymczasem w jednej z konferencji o chrześcijańskiej odnowie społecznej pisał: „Nowe potrzeby wymagają oczywiście nowego postępowania. Kościół musi pokazać, że jest zdolny nie tylko do formowania dusz pobożnych, ale także do zaprowadzania sprawiedliwości, której lud jest spragniony. Potrzeba zatem, ażeby kapłan poświęcił się studiom i dziełom nowym”³².

³⁰ „Combien est sensible dans l'agitation de ces jours-ci la solidité du roc qui est Pierre. Tout ce qui s'agite hors de lui s'agite dans les ténèbres. Tout ce qui n'est pas édifié sur lui est bâti sur le sable. Tous les évêques réunis composent un édifice indestructible, mais alors seulement qu'il est bâti sur le roc”. NQT II/1869, 23-24.

³¹ Por. OSC III, RSO, *dz. cyt.*; B. SORGE, *Costruire la Chiesa, dz. cyt.*, s. 555.

³² „Les besoins nouveaux exigent des procédés nouveaux. Il faut que l'Église sache montrer qu'elle n'est pas apte seulement à former des âmes pieuses, mais aussi à faire régner la justice sociale dont les peuples sont avides. Il faut pour cela que le prêtre se porte à des études nouvelles et à des œuvres nouvelles”. OSC III, RSO, Huitième conférence, *Action sociale de l'Église et du Prêtre* (wersja elektroniczna: <http://dehondocoriginals.org/publicati/OSC/RSO/OSC-RSO-0003-0008-8040108> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

Kwestia formacji intelektualnej bardzo leżała na sercu o. Dehonowi. Sam uzyskał doskonałe wykształcenie filozoficzno-teologiczne oraz prawnicze, zarówno we Francji, jak i w Rzymie i bardzo cenił sobie korzystanie z najlepszych wzorców. W pismach, zwłaszcza z okresu studiów rzymskich, można napotkać jego częste spostrzeżenia na temat kadry profesorskiej. W swoich *Zapiskach* poświęca sporo miejsca wykładowcom, na temat których mógł powiedzieć bardzo wiele.

Ważna w formacji, według niego, jest relacja pomiędzy wykładownicą a studentem. Najlepiej, aby to była relacja mistrz – uczeń, przy czym mistrz przekazuje to, co najlepsze, czyli zdrową doktrynę, a uczeń ma zaufanie i otwarte serce. Dostrzegął w swoim kraju słabość funkcjonowania uniwersytetów i seminariów duchownych. Pośrednią przyczyną tego było zachłysnięcie się nowymi nurtami filozoficznymi, w tym modernizmem i liberalizmem. Przeciwdziałaniem takiemu stanowi rzeczy, według niego, miało być zachowanie wytycznych formacyjnych ustanowionych przez Kościół oraz powrót do środków wypracowanych przez tradycję³³.

Iść do świata współczesnego według o. Dehona oznaczało przede wszystkim odnowić katechezę, przepowiadanie oraz wprowadzić nowe metody ewangelizacji.

Jednym ze słabszych punktów duszpasterstwa parafialnego, w opinii Dehona, było kaznodziejstwo. Uważał, że kazania były bardzo słypane i nie odpowiadały rzeczywistości, w której żyli ludzie. W jednej z konferencji zatytułowanej *Śmierć cywilna*, zawarł uwagi homiletyczne, komentując Dekalog. Według niego jedną z przyczyn niesprawiedliwości społecznej było relatywne podchodzenie do przykazań Bożych. Sugerował kaznodziejom, ażeby w swoim nauczaniu nie redukowali Dekalogu tylko do życia prywatnego, lecz żeby uwzględnili również jego wymiar społeczny, ponieważ jednowymiarowe spoglądanie na Ewangelię oddala ludzi od ambony i nie pozwala im spojrzeć szerzej na oczekiwania i potrzeby społeczeństwa³⁴. Uważał, że w Dekalogu, owszem „zawarty jest

³³ Por. NHV IV, 167; NQT 5, 48r; Y. LEDURE, *Le Père Léon Dehon*, dz. cyt., s. 44-47.

³⁴ Por. L. DEHON, *Mort civile*, w: REV, *Chronique des Comités du Sud-Est*, janvier-février 1899 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginais.org/publicati/ART/REV/1899/ART-REV-1899-0100-0005709> odczyt z dn. 05.05.2018 r.); B. SORGE, *Costruire la Chiesa*, dz. cyt., s. 555.

sekret i reguła dla życia osobistego, dobrego i szczęśliwego, ale – dzięki Bogu, to nie wszystko – ponieważ tam zawarte są także wszystkie niezbędne warunki pokoju i pomyślności społecznej. Należy to powtarzać każdego dnia”³⁵.

Ważnym i niezbędnym narzędziem kształtowania świadomości religijnej i społecznej były środki społecznego przekazu. Przekonał się o tym już w Saint Quentin, powołując do życia dziennik „Conservateur de l’Aisne”. W późniejszych konferencjach społecznych doprecyzował zasadność powoływania do życia prasy katolickiej i publikowania książek o tematyce religijnej i społecznej. W jednej z konferencji, w maju 1891 roku, wyliczał niezbędne środki, które miały przede wszystkim służyć obronie wiary katolickiej i kształtowaniu środowisk opiniotwórczych. Wskazał wówczas, że konieczne jest, aby w każdym regionie powstała przede wszystkim gazeta katolicka oraz inne publikacje mające charakter apologetyczny³⁶.

Na uwagę zasługuje również dalekowzroczne spojrzenie o. Dehona w kierunku kształtowania ludzi świeckich. Widział w nich wielki potencjał i przypisywał im ważną rolę do spełnienia. W każdym jego dziele, które powoływał, obecne były osoby świeckie. Jego działanie na rzecz promocji tych osób w Kościele polegało na obejmowaniu i jednoczeniu świeckich zarówno na płaszczyźnie duszpasterskiej, jak i społecznej. Wyrażał przekonanie, że przyjdzie czas, kiedy samoświadomość świeckich w Kościele wzrośnie i będą pośród nich zarówno ludzie gotowi do trwania na modlitwie, jak Mojżesz na górze, ale pojawiają się też młodzi, wartościowi ludzie, którzy będą walczyć na nizinach, niczym Jozue³⁷.

³⁵ „Sans doute, le décalogue donne le secret et la règle d’une vie privée, correcte et heureuse, mais, grâce à Dieu, ce n’est pas tout, il contient aussi toutes les conditions de la paix et de la prospérité sociales, et c’est ce qu’il faut rappeler tous les jours”. L. DEHON, *Mort civile*, dz. cyt.

³⁶ Por. OSC V, *Chroniques du Règne* (dalej: RCJ), mai 1891 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/CHR/ART-CHR-0001-1891-8031891> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

³⁷ Por. OSC III, RSO, Neuvième conférence, *Mission actuelle du Tiers-Ordre* (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/OSC/RSO/OSC-RSO-0003-0009-8040109> odczyt z dn. 05.05.2018 r.); B. SORGE, *Costruire la Chiesa*, dz. cyt., s. 557-558.

3.4. Wyjście do ludu

Papież Leon XIII w związku z utrwalonym stylem życia duchowieństwa, sprowadzonym na ogół do sprawowania sakramentów, miał powiedzieć zdanie: „Kapłani nie mogą już pozostawać zamknięci na plebaniach...”. Myśl tę rozwijał wielokrotnie o. Dehon. Ubolewał nad inercją kapłanów, dla których działanie duszpasterskie kończyło się wraz z zakończeniem porannej Mszy Świętej. Często posługiwał się dobrze nam znanym papieskim wyrażeniem „Iść do ludu”. Realizacja treści tego wyrażenia, według Założyciela, była jasno określona i nie polegała z pewnością na wykonywaniu tych samych zajęć, które wykonywali robotnicy, albo jak to bywało w skrajnych wypadkach, na zamieszkanu pośród robotników³⁸. Iść do ludu w koncepcji o. Leona Jana Dehona oznaczało m.in. zmieniać mentalność i nastawienie osobiste kapłana, który winien powierzony sobie lud rzeczywiście postrzegać jako owczarnię. Naturalnym działaniem dobrego pasterza jest obrona tych, którzy idą na zabicie poprzez fałszywy pokarm dostarczany przez marksizm. Realnym znakiem wyjścia w stronę ludu winno być głoszenie Ewangelii zwłaszcza ubogim, którzy szukają pomocy w fabrykach. Takie działanie będzie domagało się od kapłana zerwania związków z jakimikolwiek formami władzy, z którymi dotychczas był utożsamiany. Zatem w pójściu do ludu nie chodziło o. Dehonowi o zarzucanie istniejących wówczas form troski duchowej, ale uzupełnienie jej o konkretne działanie. Uważał, że we współczesnym Kościele winno formować się ludzi w duchu miłości i pokoju, oderwanych od dóbr ziemskich, ale także zatroskanych o sprawy doczesne³⁹. „Jesteśmy dziećmi Jezusa Chrystusa, dziećmi Tego, który kocha prawdziwą miłością. On nie przybył tylko po to, aby zapewnić nas o radości wiecznej. Przyszedł także, aby w miarę możliwości zatroszczyć się o dobrobyt w życiu obecnym”⁴⁰.

³⁸ Por. R. PRELOT, *Il Sacerdote e il mondo moderno nelle vita di P. Dehon*, dz. cyt., s. 96-105.

³⁹ Por. OSC III, RSO, Quatrième conférence, *Le Socialisme et l'Anarchie* (wersja elektroniczna: <http://dehondocsororiginals.org/publicati/OSC/RSO/OSC-RSO-0003-0004-8040104> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

⁴⁰ „Nous sommes les fils du Christ, les fils de Celui qui vous aime tout entiers et qui n'est pas venu seulement pour vous assurer les joies de l'Autre vie, mais aussi pour vous procurer

Zakończenie

Ojciec Leon Jan Dehon miał duszę apostoła. Wystarczy całościowo spojrzeć na jego długie, bo liczące 82 lata życie. Nie brakowało w nim głębokiej ufności Bogu, łask i natchnień Ducha Świętego, za które często dziękował. W ciągu swojego życia doświadczał też wielu przeciwności i trudów, które mimo wszystko nie zdołały złamać ideału rozpoznanego w młodości, pogłębianego w ciągu życia i przekazanego Kościołowi i Zgromadzeniu. Tym, co w sposób szczególny uczyniło go człowiekiem o otwartym sercu i umyśle, była przede wszystkim miłość do ludzi, szczególnie dla najmniejszych. Kochał drugiego człowieka, starał się zaradzić problemom i potrzebom, które zagrażały tak pojedynczej osobie, jak również całym społeczeństwom. Wiara w urzeczywistnienie królestwa Serca Jezusowego, w każdym czasie i w każdym zakątku ziemi, świadczyła o jego wielkim sercu skoncentrowanym na miłości Boga. Tym, co mocno poruszało wewnątrz i zarazem pobudzało Założyciela do działania na rzecz szerzenia cywilizacji miłości, zdolnej przemieniać społeczeństwa, była Osoba Słowa Wcielonego. W jego pismach, zwłaszcza duchowych, znajdujemy głębokie myśli i inspiracje, które nie były chwilową emocją, ale głębokim doświadczeniem, karmiącym jego ducha przez całe życie. To miłość Boga, który w swoim Synu pragnie zbawić każdego człowieka, może uczynić każde nasze działanie świeżym i adekwatnym do potrzeb, o które woła dzisiejszy świat. W przykładzie o. Dehona widzimy, że nie tylko nie oparł się on urokowi miłości Bożej, ale wszystko, co czynił: studia, podróż dookoła świata, konferencje, dzieła socjalne w Saint Quentin i apostolat społeczny, łącznie z kierowaniem założonym przez siebie Zgromadzeniem, służyło jednemu celowi, urzeczywistnianiu królestwa Bożego pośród tych, do których przeszedł.

autant que possible une certaine somme d'aisance dans la vie présente". REV, *Liberté religieuse, oui, mais libération économique également*, janvier 1897 (wersja elektroniczna: <http://dehondocoriginals.org/publicati/ART/REV/1897/ART-REV-1897-0100-8031040> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

Bibliografia

- Caporale B., *Leone Dehon*, Bologna 1977.
- Dehon L., *Mort civile*, w: L. Dehon, *Revue, Chronique des Comités du Sud-Est*, janvier-février 1899 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/REV/1899/ART-REV-1899-0100-0005709> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Notes quotidiennes*, rękopis (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/JRN/NQT> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Notes sur l'histoire de ma vie*, rękopis (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/JRN/NHV> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Œuvres Sociale III, La Rénovation sociale chrétienne – Huitième conférence, Action sociale de l'Église et du Prêtre* (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/OSC/RSO/OSC-RSO-0003-0008-8040108> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Œuvres Sociale III, La Rénovation sociale chrétienne – Neuvième conférence, Mission actuelle du Tiers-Ordre* (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/OSC/RSO/OSC-RSO-0003-0009-8040109> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Œuvres Sociale III, La Rénovation sociale chrétienne – Quatrième conférence, Le Socialisme et l'Anarchie* (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/OSC/RSO/OSC-RSO-0003-0004-8040104> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Œuvres Sociale III, La Rénovation sociale chrétienne – Deuxième conférence, Les vraies causes et les remèdes du malaise contemporain* (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/OSC/RSO/OSC-RSO-0003-0002-8040102> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Œuvres Sociale V, Chroniques du Règne*, mai 1891 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/CHR/ART-CHR-0001-1891-8031891> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Œuvres Spirituelle IV, L'Année avec le Sacré-Cœur de Jésus*, 30 août – *La première pêche miraculeuse et la dévotion au Sacré Cœur* (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/OSP/ASC/OSP-ASC-0003-0008-8060308> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).

- Dehon L., *Œuvres Spirituelle VII, Souvenirs 1843-1877-1912*, Rome 1912 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/COR/LCC/COR-LCC-1912-0314-8090139> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Revue, L'association du capital et du travail. La Démocratie Chrétienne*, 9 janvier 1895 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/REV/1895/ART-REV-1895-0100-0087101> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Revue, Les opportunités du règne du Sacré Cœur*, février 1889 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/REV/1889/ART-REV-1889-0200-8031001> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Revue, Liberté religieuse, oui, mais libération économique également*, janvier 1897 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/REV/1897/ART-REV-1897-0100-8031040> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Dehon L., *Revue, Notes et impressions sur le congrès de Sanit-Quentin. Le règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés*, novembre 1895 (wersja elektroniczna: <http://dehondocsoriginals.org/publicati/ART/REV/1895/ART-REV-1895-1100-8031030> odczyt z dn. 05.05.2018 r.).
- Extraits du journal du père J. L. Dehon*, bmw 1943.
- Famerée J., *Gli ebrei e la storia della salvezza negli scritti sociali di Leone Dehon*, w: Y. Ledure (red.), *Antisemitismo cristiano? Il caso di Leone Dehon*, Bologna 2009, s. 127-147.
- Gruca S., *Panie, co chcesz, abym czynił. Teologia powołania kapłańskiego i zakonnego*, Kraków 2015.
- Ledure Y., *Le Père Léon Dehon 1843-1925*, Paris 2005.
- Manzoni G., *Leon Dehon, człowiek o wielkim sercu*, Kraków 1991.
- Palermo G., *Leone Dehon pioniere sociale*, Andria 1989.
- Prelot R., *Il Sacerdote e il mondo moderno nelle vita di P. Dehon*, Modena 1952.
- Sorge B., *Costruire la Chiesa dei tempi nuovi. Il messaggio di Leone Dehon*, „La Civiltà Cattolica”, t. 1, 129(1978), z. 3066, s. 547-561.
- Tanzella P., *Leone Dehon 1843-1925*, Andria 1978.

Ks. Stanisław Gruca – sercanin, pochodzi z Binczarowej (diec. tarnowska). Tytuł magistra teologii uzyskał na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie na podstawie pracy magisterskiej pt. *Dzieje miejscowości i parafii Binczarowa*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jana Związka. Ukończył kurs formatorów i studium życia konsekrowanego w Rzymie. Doktorat z teologii duchowości uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na podstawie rozprawy pt. *Teologia powołania kapłańskiego i zakonnego. Studium na podstawie życia i pism Leona Jana Dehona (1843-1925)*, napisanej pod kierunkiem s. prof. dr. hab. Teresy Paszkowskiej.

e-mail: staszekscj@wp.pl

ks. Damian Płatek SCJ
Koszyce Małe

RECEPCJA CHARYZMATU SERCAŃSKIEGO W DUSZPASTERSTWIE MŁODZIEŻY

RECEPTION OF THE CHARISM OF THE CONGREGATION
OF THE SACRED HEART OF JESUS
IN THE PASTORAL CARE OF THE YOUTH

Abstrakt

Od pierwszych wieków chrześcijaństwa Kościół dostrzegał kwestię istnienia i odkrywania charyzmatów. Są one wzbudzane we wspólnocie Kościoła przez Ducha Świętego. Charyzmaty muszą być uznane, aby móc służyć wspólnocie wierzących. Jednym z rodzajów charyzmatów są charyzmaty zgromadzeń zakonnych. Wśród nich znajduje się charyzmat Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego założonego przez o. Leona Dehona. Główny problem tego artykułu sprowadza się do pytania o przyjęcie tego charyzmatu w duszpasterstwie młodzieży. Aby rozwinąć to zagadnienie, autor w ramach teologii pastoralnej zastosował następujący schemat: przypomniał definicję charyzmatu i wynikające z tego warunki tożsamości i duszpasterstwa, krótko opisał podstawowe formy duszpasterstwa młodzieży w Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księża Sercanów, następnie opisał kwestię recepcji kościelnej oraz wysunął końcowe wnioski w postaci imperatywów duszpasterskich. Pierwszy imperatyw wymaga odwagi, by dzielić charyzmat Zgromadzenia z nieustannym odkrywaniem tożsamości

instytutu zakonnego. Drugi imperatyw dotyczy działalności i formacji w duchu katolickiej nauki społecznej.

Słowa kluczowe: charyzmat sercański, recepcja eklezjalna, duszpasterstwo młodzieży, charyzmat

Abstract

From the first centuries of Christianity, the Church saw the issue of the existence and discovery of charisms. They were and are raised in the community of the Church by the Holy Spirit. They must be recognized to serve the community of believers. Charisms of religious congregations are one of the charism types. Among them is the charism of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus, founded by Father Leon Dehon. The main problem of the work boils down to the question of the reception of this charism in youth ministry. In order to develop such a problem, the author, in the framework of pastoral theology, used the following scheme. He recalled the definition of the charism and the resulting terms of identity and pastoral care. He briefly described the basic forms of pastoral ministry of the youth in the Polish Province of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus. Then he described the issue of the ecclesial reception and gave pastoral imperatives as final conclusions. The first imperative calls for courage in sharing the charism of the Congregation with the constant discovery of the identity of a religious institute. The other one for activity and formation in the spirit of Catholic Social Teaching.

Keywords: charism, Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus, ecclesial reception, youth ministry

Wstęp

Wielu z nas jest w stałej bądź czasowej relacji pacjent-lekarz. Innymi słowy, cierpiąc na konkretne dolegliwości, oczekujemy od medycyny i jej reprezentantów, w postaci lekarzy, skutecznego leczenia. Jesteśmy przeświadczeni, że owa skuteczność procesu leczenia jest ściśle uzależnio-

na od trafnej diagnozy, właściwego rozpoznania choroby, dolegliwości. Dopiero wtedy zastosowane leczenie farmakologiczne bądź rehabilitacyjne może odnieść sukces. Pochylając się nad tematem duszpasterstwa młodzieży, warto zaryzykować współpracę teologii pastoralnej jako naukowej refleksji nad duszpasterstwem z praktyką tego duszpasterstwa. Teologia pastoralna może bowiem przyczynić się do postawienia trafnej diagnozy, co w konsekwencji zostanie zaaplikowane w konkretnie działającym się duszpasterstwie. Ważną rolę w tym procesie odgrywa sylwetka duszpasterza, którego pasterską rolę pośród młodzieży trzeba widzieć w trzech miejscach. Czasem musi iść na przodzie stada, wyznaczając kierunki; czasem musi iść ramię w ramię z owcami, by wsłuchać się w ich głos i ich sposób życia; a niekiedy musi iść za stadem, dać się poprowadzić przez młodych, którzy oczekują zaufania i chcą wykazać się odpowiedzialnością.

Punkt wyjścia

Pryncypia komunikacji werbalnej skłaniają do przekonania, że nieodzowną kwestią w procesie owocnego porozumiewania się jest język znany przez wszystkich interlokutorów. Stanowi to punkt wyjścia w rozumieniu prezentowanych treści i argumentacji przez wszystkie dialogujące ze sobą strony. Nasza troska i refleksja nad sposobem przekazywania człowiekowi dziedzictwa sercańskiego charyzmatu jest dialogiem, wspólnym poszukiwaniem właściwych rozwiązań i skutecznych działań. W dialogu tym przez jasność i precyzję języka można uniknąć nieporozumień i błędnych interpretacji. Można natomiast osiągnąć precyzję w artykułowaniu swoich racji, wyników badań itp. W związku z powyższym wydaje się właściwym, by zdefiniować poszczególne terminy zawarte w tytule niniejszego artykułu: *Recepcja charyzmatu sercańskiego w duszpasterstwie młodzieży*. To tym bardziej istotne, że zarówno na gruncie teologii pastoralnej, jak i w przestrzeni prowadzonego przez Kościół duszpasterstwa, różnie rozumie się pewne zjawiska lub powszechnie stosowane terminy. Schemat całego opracowania jest następujący: przypomnienie znaczenia terminów – charyzmat i wynikająca z niego tożsamość oraz duszpa-

sterstwo, następnie ukazanie podstawowych form sercańskiego duszpasterstwa młodzieży, recepcji eklezjalnej i jej skuteczności, w końcu imperatywów pastoralnych.

1. Charyzmat

Encyklopedia katolicka definiuje charyzmat jako „nadprzyrodzony dar, którego Chrystus uwielbiony udziela wiernym przez Ducha Świętego w celu wypełnienia określonej służby we wspólnocie Ludu Bożego”¹. II Sobór Watykański odnosi się do motywów biblijnych ze Starego i Nowego Testamentu. Główną wykładnią w omawianym temacie są Listy św. Pawła Apostoła, które ukazują charyzmatyczną strukturę Kościoła. Dokumenty soborowe podają i jednocześnie klasyfikują charyzmaty w zależności od osób, które je otrzymują i ich szczegółowych celów². Nadrzędnym jednak celem każdego charyzmatu wzbudzonego przez Boga w Kościele jest budowanie wspólnoty. Biorąc pod uwagę definicję charyzmatu w ogólności oraz określając bliższą perspektywę charyzmatu zakonnego, należałoby się skłonić ku dwóm wyznacznikom. Pierwszy z nich to odkrywana i realizowana tożsamość charyzmatu zakonnego. Drugi wyznacznik to budowanie wspólnoty pośród wierzących i zagubionych na sposób szeroko rozumianego apostołatu. Pojęcie charyzmatu generuje nam zatem dwa zagadnienia: tożsamości i duszpasterstwa.

2. Tożsamość sercańska, duszpasterstwo

Tożsamość odpowiada na pytanie „kim jestem?”, jest procesem odkrywania swojego dziedzictwa, własnej historii, utożsamiania się z nią

¹ B. SNELA, *Charyzmat*, w: R. Łukaszyc, L. Bienkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 92.

² Sobór wymienia charyzmaty odnoszące się do apostołatu hierarchicznego, głównie do nieomyślności papieskiej, charyzmaty prawdy w nauczaniu biskupów, charyzmaty kaznodziejskie kapłanów, charyzmaty małżonków chrześcijańskich, dziewictwa, celibatu, w końcu różnorodność charyzmatów życia zakonnego oraz charyzmaty ewangelizacyjne i misyjne odnoszące się do wszystkich wiernych. Por. tamże, kol. 96.

wraz z czynnym funkcjonowaniem w jej bieżących wydarzeniach. Tożsamości zatem się nie tworzy, ją się odkrywa. Powstaje więc pytanie, jak odkrywać tożsamość sercańską? Przede wszystkim stanowi ją charyzmat Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego zapoczątkowany w Kościele przez sługę Bożego o. Leona Jana Dehona, a osadzony w duchowości Serca Jezusowego. Człowiek odkrywający tożsamość sercańską odkrywa dziedzictwo swojego Założyciela i całego Zgromadzenia, duchowość i historię Zgromadzenia i prowincji, żyje wydarzeniami całego instytutu i swojej wspólnoty zakonnej, utożsamia się ze wszystkimi inicjatywami duchowymi i pastoralnymi swoich współbraci. Tożsamość rozumiana jest jako charakterystyczne cechy i właściwości grupy, które to cechy sprawiają rozpoznawalność i identyfikację. Tożsamość w sensie religijnym nazywana jest także samoidentyfikacją osoby lub grupy z tradycją religijną. Dotyczy to wiedzy (np. znajomość założyciela i jego przesłania), wartości i norm moralnych (np. konkretne wskazania wynikające z reguły życia, ze wskazówek kapituł i przełożonych generalnych), symboli (herb zgromadzenia, krzyżyk sercański), zwyczajów, rytuałów i konkretnego działania. Dostosowując definicję ogólną tożsamości religijnej do sercanów, trzeba stwierdzić, że tożsamość indywidualna każdego sercanina wynika z jego członkostwa w zgromadzeniu zakonnym. To w nim na gruncie wspólnie realizowanego charyzmatu jednostka buduje obraz samej siebie. Taka identyfikacja pomaga realizować każdemu sercaninowi stosunki i relacje wewnątrz zgromadzenia, jak i w odniesieniu do innych grup religijnych, choćby innych zgromadzeń zakonnych bądź diecezji³. Bez tej identyfikacji zakonnej nie może być mowy o realizowaniu duszpasterstwa na żadnym z poziomów w duchu charyzmatu sercańskiego.

Wspomnieliśmy wyżej, że pojęcie charyzmatu generuje dwa terminy: tożsamości i duszpasterstwa. Tożsamość staje się nieustannym odkrywaniem duchowego i historycznego dziedzictwa własnego instytutu zakonnego. Jakie zadanie zatem stoi przed duszpasterstwem? Odwołajmy się tu do socjologicznego terminu „socjalizacji”, który dotyczy każdego

³ Por. M. JEŹOWSKI, *Tożsamość*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 946.

człowieka dorastającego. To proces przyjmowania przez jednostkę norm i wartości społeczności, w której się dorasta, choć socjalizacja winna dotyczyć człowieka na każdym etapie jego życia. Wynika to z nieustannych modyfikacji społeczeństwa, w którym żyjemy, co domaga się dostosowania, nowego rozeznania, czyli innymi słowy socjalizacji. Jednostka bądź grupa eksperymentuje, by dostosować swój przekaz do społeczeństwa. Przykładem są liczne dzieła powstałe przez ostatnie lata zainicjonowane przez jednostki, choć służące całości i budujące sercańską markę. Kontynuując przyjęty tok rozumowania, realizowany przez sercanów charyzmat domaga się dostosowania formy przekazu, środków, języka. Forma, środki i język nie mogą być jednak pozbawione autoidentyfikacji, gdyż tracą one swoją rację bytu. Można zatem powiedzieć o umownie nazwanym procesie „socjalizacji sercańskiej”. Byłaby ona odkrywaniem dziedzictwa i historii zgromadzenia zakonnego oraz niezmordowaną autoidentyfikacją ze zgromadzeniem i charyzmatem. Podobnie jak nowa ewangelizacja, będąca zresztą koniecznością współczesnego Kościoła, jest poszukiwaniem nowych form, sposobu przekazu i języka, natomiast nie może być głoszeniem innych treści od tych znanych dotąd, a wynikających z przekazu ewangelicznego tłumaczonego w nauczaniu Kościoła. Nowy przekaz nowej ewangelizacji nie może być zmianą dla zmiany, lecz mądrym procesem łączenia starego z nowym, by nowe formy, podobnie jak kiedyś stare, prowadziły do umocnienia w wierze realizowanej i uskuteczniejszej we wspólnocie Kościoła. Nowych form poszukujemy dlatego, że stare zawodzą. W nowości przekazu nie można jednak zapomnieć o treści, jaką przekazać ma duszpasterstwo, a jest nią orędzie zbawienia, które ma dotrzeć do każdego człowieka, realizującego swoje powołanie we wspólnocie Kościoła.

3. Podstawowa działalność sercańskiego duszpasterstwa młodzieży

Analizując zagadnienie współczesnych form sercańskiego duszpasterstwa młodzieży, niniejsze opracowanie pozostaje w obszarze Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego. Pierwszą

i podstawową formą duszpasterstwa ogólnego sercanów w Polsce są parafie. Obok duszpasterstwa parafialnego rozwinęły się inne duszpasterstwa specjalne, jak duszpasterstwo powołaniowe⁴, duszpasterstwo związane z ogólnopolską grupą sercańską nr 6 w ramach Pieszej Pielgrzymki Radomskiej, działalność domów rekolekcyjnych w Pliszczynie⁵, Kluczborku, Węglówce⁶ i Koszycach Małych, Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców Talent, działalność Wydawnictwa Dehon, działalność charytatywna kleryków sercańskich, zarząd i duszpasterstwo w akademiku dla młodzieży ze Wschodu w Lublinie, zaangażowanie naukowe na uczelniach katolickich, krakowski ośrodek Domus Mater, portal internetowy i radio sercańskie – Profeto, działalność promująca i wspierająca sercańskie misje i misjonarzy – Zbieramto. Choć wszystkie wymienione zaangażowania w mniejszym bądź większym stopniu mogą dotyczyć i w poszczególnych przypadkach dotyczą młodzieży, to jednak aktualne opracowanie koncentruje się na trzech zasadniczych wspólnotach duszpasterskich. Na przestrzeni 90 lat obecności charyzmatu o. Dehona w Polsce w ostatnich dwudziestu kilku latach ukształtowały się następujące wspólnoty: Sercańskie Dni Młodych (SDM), Ruch Sercańskiej Młodzieży (RSM) oraz Sercańskie Rekolekcje Młodzieżowe (SRM)⁷. Te trzy formy duszpasterskiego posługiwania polskich sercanów wśród ludzi młodych trzeba uważać za podstawowe, stąd w stosunku do nich odnosi się niniejsze opracowanie. Każda z tych grup duszpasterskich bazuje na pracy w małych grupach, dających szansę wychodzenia współcześnie żyjącego młodego człowieka z anonimowości, zwłaszcza tej religijnej⁸.

⁴ Por. Z działalności pastoralno-charytatywnej i kulturalnej alumnów oraz księży naszego Seminarium w Stadnikach w roku 1994, „Informator SCJ” 1 (1995), s. 97-98.

⁵ Por. K. LIGOCKI, Z działalności domu rekolekcyjnego w Pliszczynie, „Informator SCJ” 9 (1994), s. 1009-1010.

⁶ Por. Z. ŚMIERTKA, Wiadomości z działalności domu rekolekcyjnego w Węglówce, „Informator SCJ” 9-10 (1992), s. 996-998.

⁷ Por. D. PŁATEK, Model sercańskiego duszpasterstwa młodzieży w nurcie ewangelizacyjnej funkcji Kościoła, Kraków 2017, s. 68-91.

⁸ Por. R. KAMIŃSKI, Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej, Lublin 2007, s. 164-166.

a) Sercańskie Dni Młodych (SDM)

Sercańskie Dni Młodych początkami swymi sięgają 1994 roku, a związane były i są z Pliszczynem k. Lublina, gdzie sercanie mają placówkę. Inicjatorem pierwszego spotkania młodzieży pochodzącej z parafii sercańskich był ks. Jacek Kubica. U podstaw SDM-u leżała chęć poszerzenia płaszczyzny duszpasterskiego oddziaływania duchowości sercańskiej. Wśród najbardziej wiarygodnych motywów powstania Sercańskich Dni Młodych trzeba wskazać ewangelizacyjną potrzebę dzielenia się przeżywaną wiarą skoncentrowaną na Sercu Jezusa oraz na potrzebę konsolidowania młodzieży związanej z parafiami prowadzonymi przez księży sercanów. Pierwsze spotkanie zgromadziło 80 osób i trwało dwa dni⁹.

W 2018 roku SDM odbędzie się po raz dwudziesty piąty. Liczba uczestników w ostatnich latach oscyluje między 400 a 500 osób. Ostatnie lata to ogromny przełom pod względem organizacyjno-infrastrukturalnym w porównaniu do pierwszych spotkań. Na poziomie propozycji formacyjno-modlitewnych utrzymany został pewien trwały, ramowy program osadzony głównie na Eucharystii celebrowanej w południe i stanowiącej trzon każdego dnia. Blisko tego jest całodzienna adoracja Najświętszego Sakramentu, w czasie której trwa dyżur księdza bądź siostry zakonnej modlących się w intencjach pozostawionych przez uczestników spotkania. Oprócz wspólnotowej celebracji sakramentu pokuty funkcjonuje stały konfesjonał. Każdy dzień rozpoczyna się wspólną jutrznią z krótkim wprowadzeniem w temat dnia, a kończy bajką spuentowaną modlitwą. Od kilkunastu lat spotkanie trwa sześć dni, od poniedziałku do soboty. Elementem rozwojowym stały się bardzo liczne warsztaty pogłębiające poszczególne zdolności i umiejętności (muzyczne, taneczne, artystyczne, sportowe, poetyckie, psychologiczne i inne). Do planu każdego dnia należą konferencje znanych powszechnie osób, następnie prace w małych grupach umożliwiające wymianę poglądów i spostrzeżeń, zawsze celebrowana jest Msza Święta prymicyjna. W czas rekreacyjny wpisana jest tzw. dehoniada mająca charakter festiwalu radości, z koncertem

⁹ Por. S. MIESZCZAK, *Sercańskie Dni Młodych – Pliszczyn '94*, „Informator SCJ” 8 (1994), s. 817-820.

i dyskoteką. Uczestnicy angażują się w posługi liturgiczne, porządkowe, w przygotowanie kanapek na śniadanie i kolację. Stałym współorganizatorem spotkań jest ks. Kazimierz Dadej, zaś aktualnym koordynatorem ks. Bartłomiej Król.

b) Ruch Sercańskiej Młodzieży (RSM)

Za ideą i powstaniem Ruchu Sercańskiej Młodzieży stoi ks. Kazimierz Dadej, który w swojej refleksji z 1995 roku odnoszącej się do drugiego SDM-u stwierdził, że zawiązana wspólnota młodzieży nie może ograniczyć się do kilkudniowego spotkania w Pliszczynie u progu wakacji¹⁰. Formalny początek ruchu wiąże się z 1997 rokiem. Młodzież z RSM-u to z pierwotnego założenia ci spośród uczestników SDM-u, którzy radykalnie chcą poznawać i przeżywać duchowość o. Dehona. Pomysłodawcom chodziło o taką formację młodzieży, która byłaby charakterystyczna tylko dla sercanów. Statut RSM-u zaznacza wyraźnie, że ruch czerpie swoją inspirację z doświadczenia wiary i miłości Założyciela sercanów. Wyszczególnia kilka elementów oddających naturę ruchu i zaangażowanie młodych. Należą do nich modlitwa, formacja, jedność braterska i duch służby. Formacja w ruchu opiera się na trzech fundamentach: działalności w parafii, formacji ciągłej zawartej w działalności małej grupy oraz Sercańskich Dniach Młodych. Formacja sprowadza się do cotygodniowych, cyklicznie następujących po sobie, czterech form: liturgicznej (Msza Święta lub adoracja eucharystyczna), biblijnej (z rozważaniem słowa Bożego), spotkania dyskusyjnego. Czwarta forma ma charakter dowolny, rekreacyjno-integracyjny. Zasadniczą rolę w rozwoju RSM-u odegrali kolejni organizatorzy – ks. Tadeusz Michałek oraz ks. Sławomir Kamiński. Aktualnie za ruch odpowiada ks. Bartłomiej Król. Wspólnoty ruchu istnieją obecnie przy parafiach sercańskich w Bełchatowie, Binczarowej, Florynce, Krakowie, Lublinie, Pliszczynie, Sosnowcu i w Stadnikach¹¹.

¹⁰ Por. K. DADEJ, *Klimat SDM II nadal trwa*, „Informator SCJ” 9 (1995), s. 919.

¹¹ Por. T. MICHAŁEK, *Jeszcze słowo o SDM IV...*, „Informator SCJ” 9 (1997), s. 755; *Statut Ruchu Sercańskiej Młodzieży*, „Informator SCJ” 2 (1997), s. 235-243.

c) Sercańskie Rekolekcje Młodzieżowe (SRM)

Początek Sercańskich Rekolekcji Młodzieżowych związany jest z 1996 rokiem. Za ideą ich powstania, jak i konkretną ich realizacją po dzień dzisiejszy, stoi ks. Bogdan Kuta. Można wyróżnić trzy główne wyzwania, które stały się inspiracją do stworzenia SRM-u. Pierwsze wyzwanie to dotarcie z orędziem ewangelicznym do młodych oddalonych nieco od Kościoła i zagubionych w osobistej wierze. Zauważono potrzebę oferty rekolekcyjnej dla tych wierzących, dla których Ewangelia przestała być Dobrą Nowiną. Sercańskie rekolekcje miały być połączeniem wypoczynku, zwłaszcza w jego aspekcie sportowym, i modlitwy. Drugie wyzwanie wynikało z przeświadczenia, że najwięcej wiedzy na temat sposobu myślenia, postrzegania świata i Kościoła przez młodzież pozyskuje się, spędzając z nią czas wolny. Trzecim wyzwaniem była chęć zaprezentowania aktywnego wypoczynku jako twórczego sposobu przeżywania czasu wolnego. Widać zatem w SRM-ie inną optykę od tej, którą przyjął Ruch Sercańskiej Młodzieży i Sercańskie Dni Młodych¹².

Do sfery duchowej rekolekcji należy modlitwa poranna i wieczorna, spotkanie dyskusyjne w małych grupach, wspólne podsumowanie, Msza Święta z kazaniem, nabożeństwo przygotowujące do sakramentu pojednania oraz nabożeństwo podsumowujące rekolekcje. Każde rekolekcje to zgromadzenia tematyczne, nie mają one charakteru coraz wyższych stopni formacyjnych, jak to jest w przypadku wspólnot apostołskich. Aktualna oferta rekolekcyjna związana jest z mniej więcej 20 turnusami w ciągu roku, co niewątpliwie świadczy o sukcesie organizacyjnym i dobrze rozwiniętej bazie aprowizacyjno-infrastrukturalnej. Kilka turnusów rekolekcji zimowych organizowanych jest prawie od samego początku w Gliczarowie Górnym. Program sportowy każdego dnia przewiduje rekreację na stoku z możliwością nauki jazdy na nartach, korzystając nieodpłatnie ze sprzętu narciarskiego. Odbywają się także turnusy sylwestrowe dla studentów oraz od kilku lat turnusy zimowe dla rodzin. Na okres letni przewidziane są rekolekcje pod żaglami, rekolekcje wędrowne po

¹² Por. B. KUTA, *Kolory młodości. Tematyczne rekolekcje młodzieżowe, propozycje nabożeństw i spotkań dyskusyjnych z zastosowaniem metod aktywizujących*, Kraków 2003, s. 5-6.

Tatrach oraz cieszące się popularnością wyjazdy zagraniczne w ramach rekolekcji objazdowych, np. na wyspę Murter do Chorwacji, do Czarnogóry, na Bałkany, na Lazurowe Wybrzeże¹³.

4. Recepcja eklezjalna

Do tego miejsca zostały zaprezentowane definicyjne i opisowe określenia dotyczące charyzmatu, tożsamości sercańskiej, duszpasterstwa. Ponadto skrótowo zaprezentowano trzy główne formy sercańskiego duszpasterstwa młodzieży. Recepcja eklezjalna, którą ujmuje cały artykuł, to proces przyjmowania w Kościele lokalnym prawd doktrynalnych ogłoszonych przez Kościół powszechny¹⁴. Na gruncie naszych rozważań o recepcji możemy mówić o perspektywie przyjmowania, dostosowywania i realizowania charyzmatu o. Dehona przez sercańskich duszpasterzy młodzieży wśród grup duszpasterskich. Przestrzenią dla tak rozumianej recepcji są nie tylko środowiska Sercańskich Dni Młodych, Ruchu Sercańskiej Młodzieży i Sercańskich Rekolekcji Młodzieżowych, lecz nade wszystko parafie prowadzone przez księży sercanów. W procesie weryfikacji recepcji sercańskiego duszpasterstwa młodzieżowego aktualne opracowanie oprze się na badaniach ankietowych przeprowadzonych przez autora w 2015 roku wśród trzech wymienionych grup¹⁵. Naukowa analiza z zastosowaniem standardów socjologicznych pozwala na wyciągnięcie odpowiedzialnych wniosków odnoszących się do pozytywnych efektów i jednocześnie braków pastoralnych w kwestii przekazywania przez sercańskie duszpasterstwo młodzieżowe duchowości Zgromadzenia.

¹³ Por. TENŻE, *Sprawozdanie z działalności sercańskich rekolekcji oazowych za rok 1996*, „Informator SCJ” 9 (1997), s. 757; K. DADEJ, *Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Apostolstwa Młodzieży*, „Informator SCJ” 9 (1997), s. 751.

¹⁴ Por. A. NADBRZEŻNY, *Recepcja eklezjalna*, w: E. Gigiewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1264.

¹⁵ Por. D. PŁATEK, *Model sercańskiego duszpasterstwa...*, dz. cyt., s. 92-93.

5. Skuteczność recepcji

Koniecznien trzeba zauważyć, że atutem spotkań sercańskich jest ich stała obecność od ponad 20 lat na mapie duszpasterstwa młodzieżowego polskiego Kościoła. To warte podkreślenia ze względu na dynamicznie zmieniającą się rzeczywistość społeczno-kulturową oraz religijną, a także ze względu na wielość podobnych inicjatyw prowadzonych przez zakony, diecezje i stowarzyszenia kościelne. Fakt ten świadczy, że sercańskie inicjatywy cieszą się wzięciem wśród młodych. Zarazem sami sercane wykazują trwałość i systematykę swych działań.

We wspomnianej ankiecie zapytano uczestników sercańskich inicjatyw duszpasterskich o znajomość Założyciela i podstawowych terminów z zakresu duchowości. Na pytanie „kto i gdzie założył Zgromadzenie Księży Sercanów” w ramach Sercańskich Dni Młodych pełnej odpowiedzi udzieliło 36% (66 osoby na 183), w Ruchu Sercańskiej Młodzieży 100% (49 osób na 49), podczas Sercańskich Rekolekcji Młodzieżowych 14% (32 osoby na 228). Respondenci zostali zapytani także o podanie przynajmniej trzech terminów ważnych dla duchowości sercańskiej. I tak spośród badanych uczestników SDM-u to 34% poprawnych odpowiedzi, RSM-u 49%, SRM-u 4%, co w praktyce przełożyło się na 10 właściwych odpowiedzi spośród 228. W czasie wszystkich spotkań ok. 40% pytanym potrafi trafnie wskazać zaangażowanie apostołskie polskich sercanów. Ogólnie dostrzec można w tych wynikach pewną stopniowalność „świadomości sercańskiej” uczestników poszczególnych spotkań. W sposób rozumiały jest ona największa wśród członków RSM-u. Ma na to wpływ zapewne regularna formacja, lecz także funkcjonowanie w parafii sercańskiej. Pozostałe spotkania mają charakter często incydentalny, zwłaszcza z perspektywy uczestników. Niemniej prawie tydzień wspólnie spędzonego czasu warto, by zostawił sercański ślad w świadomości młodego człowieka. Czy nie należałoby wykorzystać taki potencjał organizacyjny i tak dużą grupę młodych, by zaprezentować im drogę Bożego Serca? Prawie 40% młodzieży SDM-u czuje się związana z sercanami w sposób bliski i bardzo bliski. Podczas RSM-u to prawie 92%, SRM-u 13%. Bardzo cieszy fakt, że młodzi ludzie wysoce cenią sobie spotkanych sercanów, podając ich cechy pozytywne, przy jednoczesnym znikomym

wskazywaniu cech negatywnych. Tym bardziej satysfakcjonujące jest to, że główną podawaną cechą jest otwartość. Całkowitym zaufaniem obdarza sercanów jako opiekunów 70% młodzieży SDM-u i RSM-u oraz 50% SRM-u. Wśród członków RSM-u 5% odpowiedziało, że ma zamiar podążać drogą powołania kapłańskiego lub zakonnego. Pośród uczestników SDM-u było to 7%, a SRM-u 10% (20 osób, w tym 4 kobiety, 16 mężczyzn). Ponadto młodzież korzystająca z duszpasterskiej oferty sercanów bardzo wysoko oceniła omawiane spotkania pod względem umocnienia w wierze, rozwiązywania problemów, udzielania odpowiedzi dotyczących sensu życia. Gorzej oceniono wpływ tych spotkań na kwestię odpowiedzialności społecznej czy rozwiązywania problemów natury społecznej, jak choćby patriotyzm, dobro wspólne itp.

6. Imperatywy duszpasterskie

Trzeba z całą mocą stwierdzić, że organizatorom i moderatorom odpowiedzialnym za programowanie i przeprowadzanie Sercańskich Dni Młodych, Ruchu Sercańskiej Młodzieży i Sercańskich Rekolekcji Młodzieżowych nie brakuje energii i zapału. Biorąc jednak pod uwagę współczesne wielowymiarowe konteksty, rodzi się konieczność bardziej solidnej analizy środowiska młodzieży biorącej udział w spotkaniach sercańskich. Analiza ta powinna obejmować wiek młodzieży, ich stan wiary, zapotrzebowanie na głoszone prawdy religijno-moralne, zmieniającą się mentalność, wielorakie problemy społeczne dotykające całe rodziny i społeczeństwo. Ksiądz Mieczysław Polak stwierdza, że człowiek to projekt, który nigdy nie zostaje ukończony, a młodość to decydujący okres w projekcie życia¹⁶. Biorąc pod uwagę owo projektowanie życia, staje się konieczne, by wystrzegać się przepowiadania w próżnię, a przez to minimalizować straty wynikające z braku duszpasterskiego rozeznania. Nie tylko misjonarz w misyjnym rejonie świata musi rozeznąć środowisko zanim roz-

¹⁶ Por. M. POLAK, *Formacja kapłanów i animatorów do duszpasterstwa młodzieży*, w: P. Ochotny, M. J. Tutak, T. Wielebski (red.), *Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian*, Warszawa 2018, s. 68-69.

pocznie przepowiadanie. To samo musi dziś uczynić każdy duszpasterz z duszpasterzem młodzieży na czele. Analizowane bowiem duszpasterstwo dotyczy młodych, będących kwintesencją mentalności danej epoki i ludzi danego czasu. Ta mentalność ulega zmianom. Konieczna jest dziś, także wśród sercańskiego duszpasterstwa młodzieżowego postawa oparta na nawróceniu pastoralnym, do którego nawołuje współczesne nauczanie Kościoła poprzez głos papieża Franciszka. Każę ono oczyścić i ożywić wiarę, uświadamiając sobie to, co się głosi, kim się jest, w czyje imię się głosi i kto daje wzrost zasianemu słowu. Domaga się ponadto nieustannego rozeznawania, gdyż takie są konsekwencje bycia w drodze, a tym przecież jest przyjęta i przeżywana wiara¹⁷. Benedykt XVI zauważa z kolei, że gdyby zatrzymać się na swoich niepowodzeniach, codziennym wysiłku i świadomości, że nie możemy oczekiwać już więcej ponad to, co osiągnęliśmy w danej chwili, nasze życie szybko zostanie zredukowane i pozbawione nadziei. Konieczne zatem, by Kościołowi towarzyszyła wiara w niezniszczalną moc Miłości. Papież przestrzega jednak, by ta nadzieja nie zwalniała z ludzkiego wysiłku, ale by ów wysiłek był twórczą odpowiedzią człowieka na nadzieję¹⁸. W tym duchu i z tą troską zostaną ukazane dwa pastoralne imperatywy dotyczące sercańskiego duszpasterstwa młodzieży. Niech one skłaniają do nieustannego rozeznawania sercańskiego charyzmatu.

a) Odwaga w dzieleniu się charyzmatem sercańskim

W kręgach sercańskich zdarza się pojawiać temat rzekomych trudności w klarownym określeniu najbardziej istotnych cech charyzmatu zgromadzenia. Problem miałby dotyczyć głównie pewnych cech utożsamiających konkretne dzieła apostolskie z realizowaną przez sercanów duchowością. W obliczu tego wypada stwierdzić, że problemy te nie mają za wiele wspólnego z rzetelną i poprawną oceną rzeczywistości. Zasadniczym i charakterystycznym rysem Zgromadzenia Księżey Najświętsze-

¹⁷ Por. FRANCISZEK, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelii gaudium*, Rzym 2013, 25.

¹⁸ BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej, Rzym 2007, 35.

go Serca Jezusowego jest jego duchowość skoncentrowana wokół Bożego Serca i wypływająca z niej miłość i wynagrodzenie realizowane w szeroko rozumianej pobożności eucharystycznej¹⁹. Sprowadza się to do wprowadzania i podkreślania następujących praktyk: pobożnie sprawowana Eucharystia i adoracja eucharystyczna, modlitwy do Bożego Serca włącznie z aktem wynagrodzenia i litaniami do Najświętszego Serca Pana Jezusa, koronka ku czci Bożego Serca, jak i akt intronizacji Bożego Serca dokonywany przez ludzi młodych. Pytanie brzmi: czy te podstawowe formy kultu są realizowane w omawianych grupach? Między innymi w tym tkwi sedno i pastoralna szansa na ubogacenie Kościoła charyzmatem sercańskim.

Pryncypialny postulat wobec osób odpowiedzialnych za sercańskie duszpasterstwa młodzieżowe sprowadza się do odbudowy tożsamości sercańskiej. W zasadniczej formie tożsamość ta powinna być dobitniej uwidaczniana w programie poszczególnych spotkań, jak i poprzez samą postawę duszpasterzy sercańskich. Pierwszą kwestią jest sam program sercańskich spotkań, który musi uwzględniać choćby główny przekaz życia o. Leona Jana Dehona wraz z najważniejszymi akcentami jego biografii. Poprzez śledzenie poszczególnych wydarzeń z życia Założyciela sercanów można pomóc przejść młodemu człowiekowi przez trudne etapy odczytywania i realizowania powołania. Jego życie może także zainspirować do odnajdywania w swoich środowiskach ludzi religijnie i społecznie zaniedbanych. Może też zainspirować do adekwatnych akcji duszpasterskich bądź charytatywnych. Taka wrażliwość na potrzeby swoich czasów i swojego otoczenia charakteryzowała bowiem o. Dehona. Czcigodny sługa Boży jest wciąż przykładem dojrzałej obecności w Kościele z charakterystycznym posłuszeństwem Bogu i nauczaniu kościelnemu. Program wspomnianych spotkań musi uwzględniać fundamentalne hasła duchowości sercańskiej. Przy celebrowaniu Eucharystii lub adoracji warto uczestnikom poszczególnych spotkań powiedzieć, dlaczego dla sercanów jest to tak ważne. Nie może zabraknąć w rzeczonym programie miejsca na zaprezentowanie się samych gospodarzy, którymi są za-

¹⁹ Por. D. PŁATEK, *Model sercańskiego duszpasterstwa...*, dz. cyt., s. 61-63.

konnicy ze Zgromadzenia Księży Sercanów. Idzie tu przede wszystkim o liczne dzieła apostołskie prowadzone w Polsce, jak i o obecność sercanów w kilkudziesięciu krajach świata.

Druga część tożsamości sercańskiej, konieczna do przeobrażenia, łączy się z programem młodzieżowych spotkań i dotyczy postawy samych sercanów. Ich osobiste przekonanie o uczestnictwie w żywym Kościele poprzez realizację żywego charyzmatu o. Dehona, akcentowanie tego charyzmatu, dobrze pojęta duma z jego posiadania, mogą przynieść odczucie wśród ludzi młodych, uczestniczących w Sercańskich Dniach Młodych bądź w Sercańskich Rekolekcjach Młodzieżowych, że charyzmat sercański może im pomóc w przeżywaniu wiary i w kształtowaniu człowieczeństwa. Słowa klucze, które winny nieustannie krążyć w przepowiadaniu i świadectwach podczas sercańskich inicjatyw duszpasterskich dla młodzieży, to o. Dehon, miłość, ofiara, wynagrodzenie. Odpowiednio często przywoływane, bądź wprost, bądź jako tło dla innych tematów, są w stanie zostawić ślad w umysłach i sercach uczestników. Co jednak najważniejsze, są w stanie zainspirować do miłości Boga i drugiego człowieka. Mocno zatem powinien wybrzmieć postulat o pastoralne nawrócenie sercańskich postaw, zwłaszcza w kontekście działania wspólnotowego, które winno zastępować działalność jedynie osobistą i prywatną²⁰.

Wypraktykowanym już przez długie lata sposobem liturgicznego dzielenia się charyzmatem sercańskim jest akt intronizacji Najświętszego Serca Jezusowego dokonywany przez całe wspólnoty, jak i pojedyncze osoby. Był on dokonywany podczas SDM-u, choć bardzo rzadko. W ostatnich latach wyparło go nabożeństwo o uzdrowienie. Sercańskie duszpasterstwa młodzieżowe domagają się liturgicznego kultu Serca Pana Jezusa, choćby w znanej dotąd formie intronizacji. Aktualne czasy wymagają także zastanowienia się nad nową formą owego kultu, przyjazną i bardziej zrozumiałą dla młodego człowieka. Byłoby to atutem sercańskich spotkań, na których młodzież mogłaby doświadczyć czegoś innego,

²⁰ Por. G. Ryś, *Nawrócenie pastoralne*, w: K. Świąś, D. Lipiec (red.), *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, Lublin 2014, s. 18-19.

czego nie może doznać podczas wielu innych spotkań podobnego typu, proponowanych przez diecezje i zakony w Polsce. W tym tkwi bowiem fenomen różnorodności duchowej, wynikającej z pluralizmu duchowości i charyzmatów, składającej się ostatecznie na jeden spójny przekaz wiary Kościoła powszechnego.

Ogólnym postulatem wobec parafii sercańskich jest kwestia identyfikacji ze Zgromadzeniem i charyzmatem. Wypływa stąd postulat dzielenia się z parafianami tym, czym żyje Zgromadzenie. Podać można przykłady z ostatnich tygodni: nominacja o. generała na biskupa, prośba o modlitwę wobec zbliżającej się kapituły prowincjalnej i generalnej, informacja o przyjęciach do Zgromadzenia, o święceniach kapłańskich w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, o symposium dotyczącym charyzmatu, o zmarłych współbraciach. To tylko przykłady. Dlaczego duszpasterze parafialni – sercanie – mieliby tego wszystkiego pozbawiać ludzi, którzy są z nami związani poprzez parafię, w której żyją? Są i inne kwestie bądź pytania: dlaczego nie podkreślać w parafii, że duszpasterze żyją we wspólnocie zakonnej. Choć każdy duszpasterz parafialny otrzymuje dekret od biskupa diecezjalnego, to jednak jest on dekretem wtórnym. Zasadniczo jest on skierowany do konkretnego miejsca przez swojego ordynariusza personalnego w postaci prowincjała. Każdy Kościół lokalny, diecezja, liczy na wkład duchowego dziedzictwa naszego charyzmatu. Biorąc pod uwagę Kościół w Polsce, każda diecezja zapewne poradziłaby sobie z personalnym obsadzeniem parafii przez nas prowadzonych. Diecezje nie potrzebują zakonnych parafii dostosowujących się we wszystkim do ich sposobu duszpasterzowania. Oczekują wkładu naszego charyzmatu, naszej sercańskości. Dla duszpasterstwa młodzieżowego to o tyle istotne, że w parafii wytwarza się pewien klimat sercański, jak tematy rodzinne, które chcąc nie chcąc, powracają przy każdym spotkaniu w gronie najbliższych. A młodzież potrzebuje autentycznej wspólnoty, której przewodzą „dojrzały dorośli”.

b) Działalność i formacja w duchu katolickiej nauki społecznej

Jan Paweł II określił naukę społeczną Kościoła jako narzędzie ewangelizacji²¹. Przyglądając się jednak przepowiadaniu ewangelicznemu na gruncie polskim, czy to przez kaznodziejstwo, katechezę czy, przez działalność małych grup i ruchów, odnosi się wrażenie o wyrugowaniu z niego przepowiadania społecznego. Podobną opinię można wysnuć wobec sercańskich duszpasterstw młodzieżowych. Dość powiedzieć, że sami uczestnicy owych duszpasterstw nie zauważają odniesień w formacji i programie spotkań do kwestii społecznych, ich rozumienia i oceny. W konsekwencji nie zauważają elementów katolickiej nauki społecznej.

Tymczasem społeczne nauczanie Kościoła jest niezbywalną częścią posługi ewangelicznej. Tym bardziej, że nowe zjawiska społeczne wymagają pilnego reagowania i nowej ewangelizacji. Powtórzmy za Pawłem VI, że pomiędzy ewangelizacją a działalnością człowieka istnieją „więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze”²². Wspomniane sprawy społeczne i gospodarcze to codzienny kontekst życia ludzi młodych. Może nie wyraża się on jeszcze w tym okresie życia w sposób dobitny, lecz dla każdego młodego człowieka to wyzwanie stojące u progu dorosłości i samodzielności.

Dorosłość ta z kolei niesie z sobą bardzo mocne dziś w świecie zaangażowanie w sprawy ekonomii bądź biznesu, rzadziej polityki. Te trzy sfery narażone są na zupełną izolację od ewangelicznego przekazu i wynikających z niego wartości chrześcijańskich. Znana jest bowiem dewiza obowiązująca w świecie biznesu: „wchodząc do biura, sumienie zostawiam przed drzwiami”²³. To wszystko sprawia, że aspekt społeczny charyzmatu sercańskiego domaga się uwypuklenia także w odniesieniu do badanych i opisywanych w tej pracy grup religijnych. Istotnym jest, w perspektywie programowania SDM-u, RSM-u bądź SRM-u, by poprzez

²¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991, 54.

²² PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975, 31.

²³ POR. D. PŁATEK, *Dylematy moralne polityki w ujęciu katolickim*, Kraków 2014, s. 11.

odpowiednie akcenty społeczne uwrażliwiać i inspirować młodzież do pozytywnego działania w tym względzie.

Wspólnoty sercańskie powinny kształtować świadomość i odpowiedzialność społeczną młodego katolika, który jest jednocześnie obywatelem konkretnego państwa oraz już, bądź w przyszłości, pracownikiem jakiegoś zawodu. Winny uświadamiać nierozdzielność jedność między wyznawaną i głoszoną wiarą a moralnością, np. w wykonywanej pracy. Pojawia się tu całe spektrum zadań stojących przed tzw. duszpasterstwem społecznym, które wyraża odniesienie Kościoła do wymiaru społecznego, ekonomicznego, kulturalnego i politycznego. Skutkiem tego powinno być realizowanie wartości społecznych w postaci obrony prawdy, wprowadzania sprawiedliwości, miłości i wolności, a poprzez to humanizacja spraw doczesnych²⁴. Podjęcie się takich działań w sercańskich duszpasterstwach młodzieżowych byłoby skutecznym i odważnym zaangażowaniem społecznym, do czego inspiruje Założyciel sercańców o. Leon Jan Dehon.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej, Rzym 2007.
- Dadej K., *Klimat SDM II nadal trwa*, „Informator SCJ” 9 (1995), s. 919-923.
- Dadej K., *Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Apostolstwa Młodzieży*, „Informator SCJ” 9 (1997), s. 751.
- Franciszek, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami *Pacem in terris*, Rzym 1963.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.

²⁴ Por. JAN XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami *Pacem in terris*, Rzym 1963, 55; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993, 107.

- Jeżowski M., *Tożsamość*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 946-947.
- Kamiński R., *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007.
- Kuta B., *Kolory młodości. Tematyczne rekolekcje młodzieżowe, propozycje nabożeństw i spotkań dyskusyjnych z zastosowaniem metod aktywizujących*, Kraków 2003.
- Kuta B., *Sprawozdanie z działalności sercańskich rekolekcji oazowych za rok 1996*, „Informator SCJ” 9 (1997), s. 757.
- Ligocki K., *Z działalności domu rekolekcyjnego w Pliszczynie*, „Informator SCJ” 9 (1994), s. 1009-1010.
- Michałek T., *Jeszcze słowo o SDM IV...*, „Informator SCJ” 9 (1997), s. 752-755.
- Michałek T., *Statut Ruchu Sercańskiej Młodzieży*, „Informator SCJ” 2 (1997), s. 235-243.
- Mieszczak S., *Sercańskie Dni Młodych – Pliszczyn ’94*, „Informator SCJ” 8 (1994), s. 817-827.
- Nadbrzeżny A., *Recepcja eklezjalna*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1264-1265.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- Płatek D., *Dylematy moralne polityki w ujęciu katolickim*, Kraków 2014.
- Płatek D., *Model sercańskiego duszpasterstwa młodzieży w nurcie ewangelizacyjnej funkcji Kościoła*, Kraków 2017.
- Polak M., *Formacja kapłanów i animatorów do duszpasterstwa młodzieży*, w: P. Ochotny, M. J. Tutak, T. Wielebski (red.), *Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian*, Warszawa 2018, 65-78.
- Ryś G., *Nawrócenie pastoralne*, w: K. Święs, D. Lipiec (red.), *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, Lublin 2014, s. 11-19.
- Snela B., *Charyzmat*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 92-98.
- Śmiertka Z., *Wiadomości z działalności domu rekolekcyjnego w Węglówce*, „Informator SCJ” 9-10 (1992), s. 996-998.

Z działalności pastoralno-charytatywnej i kulturalnej alumnów oraz księży naszego Seminarium w Stadnikach w roku 1994, „Informator SCJ” 1 (1995), s. 95-100.

Ks. Damian Płatek – sercanin, doktor nauk teologicznych z zakresu teologii pastoralnej, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów w Stadnikach oraz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dyrektor domu rekolekcyjnego dla młodzieży w Koszycach Małych, misjonarz krajowy. Poszukiwania naukowe skoncentrowane wokół duszpasterstwa młodzieży i nowych ruchów religijnych.

e-mail: damianscj@poczta.onet.pl

ks. Jarosław P. Woźniak
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

STRATEGIE KOMUNIKACJI MARKI A PRZEKAZYWANIE CHARYZMATU RODZINY ZAKONNEJ

THE STRATEGIES OF ADVERTISING BRANDS
AND HOW THEY COULD BE APPLIED TO POPULARIZE
THE MISSION OF RELIGIOUS CONGREGATIONS

Abstrakt

Artykuł podejmuje temat poszukiwania skutecznych sposobów dotyczących komunikacji Kościoła ze współczesnym człowiekiem. Zwraca uwagę na potrzebę wprowadzania rozwiązań stosowanych na gruncie reklamy i marketingu. W sposób syntetyczny przedstawia podstawowe informacje na temat marki, komunikacji oraz podejmowanych strategii. Ostatnia część artykułu opisuje, w jaki sposób zgromadzenia zakonne mogą podejmować działania mające na celu przekazywanie swojego charyzmatu.

Słowa kluczowe: strategia marki, metody komunikacji marki, Kościół katolicki, zgromadzenia zakonne, charyzmat

Abstract

The article aims at finding successful methods of communication between the Catholic Church and modern man. It points out that methods used

in advertising and marketing could and should be used for this purpose. It provides us with basic information concerning brands, communication and strategies. Finally, the article describes how religious congregations could successfully communicate their mission.

Keywords: strategy of brands, methods of brand communication, Catholic Church, religious congregations, charism

W zmieniającym się świecie człowiek ciągle szuka skutecznych sposobów komunikacji, przekazywania informacji o otaczającym go świecie, o sobie, o podejmowanych przez siebie lub innych działaniach. Papież Franciszek w ostatnim Orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu napisał: „W Bożym zamyśle ludzka komunikacja jest istotnym sposobem, aby żyć w komunii. Istota ludzka, będąca obrazem i podobieństwem Stwórcy, zdolna jest do wyrażania i dzielenia się tym, co prawdziwe, dobre, piękne. Potrafi opowiedzieć o swoim doświadczeniu i świecie oraz budować w ten sposób pamięć i zrozumienie wydarzeń”¹. W 2011 roku w przedmowie do *Lineamenta* sekretarz generalny Synodu Biskupów abp Nikola Eterović napisał: „«Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem» (Mt 28,19-20). Tymi słowami Jezus Chrystus, zanim wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca (por. Ef 1,20), posłał swych uczniów, by głosili Dobrą Nowinę całemu światu. Byli oni małą grupą świadków Jezusa z Nazaretu, Jego ziemskiego życia, Jego nauczania, Jego śmierci, a przede wszystkim zmartwychwstania (por. Dz 1,22). Powierzono im ogromne zadanie, które przekraczało ich możliwości. Aby dodać im odwagi, Pan Jezus obiecał im przyjście Pocieszyciela, którego Ojciec ześle w Jego imieniu (por. J 14,26) i który «doprowadzi ich do całej prawdy» (J 16,13). Ponadto za-

¹ FRANCISZEK, „Prawda was wyzwoli” (J 8,32). *Fake news a dziennikarstwo pokoju*. Orędzie na 52. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Rzym 24.01.2018, <http://episkopat.pl/orędzie-ojca-swietego-na-52-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu/> (odczyt z dn. 10.04.2018 r.).

powiedział im o swej stałej obecności: «oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,20)².

Zesłanie Ducha Świętego oraz nieustanna obecność Jezusa nie zwalniała uczniów od poszukiwania dróg – sposobów dotarcia do człowieka z orędziem Dobrej Nowiny. Poszukiwali odpowiedniego miejsca spotkania i właściwego języka, by móc przekazać prawdę o zmartwychwstałym Chrystusie³. Z czasem ich codzienne życie oraz wypełniana misja stały się rozpoznawalne w ówczesnym świecie (por. Dz 4,32-33). Uczniowie Jezusa – używając współczesnego języka – to była pewna marka⁴, która pomimo różnorodnych zawirowań na przestrzeni wieków w swym przekazie i realizowanej misji nie odbiega w żaden sposób od nauczania pierwotnej wspólnoty uczniów z Galilei.

Dziś, tak jak przed wiekami, z orędziem Dobrej Nowiny mamy docierać do współczesnego człowieka mocno zakorzenionego w świecie. Dlatego też bardziej niż kiedykolwiek wcześniej musimy szukać skutecznych sposobów – rozwiązań dotyczących komunikacji z człowiekiem. Powinniśmy korzystać z dostępnych osiągnięć różnych dyscyplin naukowych, umieć posługiwać się nowymi mediami, czy też wykorzystywać rozwiązania stosowane na gruncie reklamy i marketingu. Podjęty temat pozwoli nam pokazać, że obecnie zgromadzenie zakonne jest marką, która powinna być nie tylko rozpoznawalna, ale również powinna posiadać swoją strategię komunikacji ze światem, a wszystko w celu lepszego, pełniejszego i bardziej zrozumiałego przekazu, w którym będzie prezentowany jego charyzmat.

² N. ETEROVIĆ, Przedmowa do dokumentu: *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*. Lineamenta, Watykan 2011, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html (odczyt z dn. 15.04.2018 r.).

³ Przykładem takiego poszukiwania miejsca i właściwego języka może być spotkanie św. Pawła z Ateńczykami na Areopagu (Dz 17,16-34).

⁴ Termin „marka” będzie wyjaśniony w dalszej części artykułu.

Podstawowe informacje na temat marki

Pojęcia marki należy poszukiwać już w starożytności. Rozumiano ją jako znak towarowy i łączono z handlem, z graficznym oznaczaniem produktów i w ten sposób wskazywaniem wytwórcy oraz jakości danego produktu⁵. Na przestrzeni wieków znaczenie terminu marka znacznie ewoluowało⁶. Klasyyczną definicję można ująć w sposób następujący: marka obejmuje swoim zakresem elementy, tj. nazwę, termin, znak, symbol lub projekt służące identyfikacji towarów lub usług sprzedawcy oraz odróżnieniu ich od konkurencji⁷. Takie „ujęcie sprowadza istotę marki przede wszystkim do nazwy oraz znaku graficznego. W konsekwencji, właściwie każdy element otaczającego nas świata, nie tylko rynkowego, może być rozważany w jej kategoriach”⁸. Wychodząc z takiego założenia, marką jest także każde zgromadzenie zakonne, które posiada niepowtarzalną, charakterystyczną dla siebie nazwę, a także znak, symbol, które w jednoznaczny sposób odróżniają je od innych zgromadzeń.

Śledząc w literaturze dalszą ewolucję pojęcia marka, odnajdziemy jej dwie możliwe interpretacje, które są istotne dla naszych rozważań. Pierwsza mówi o wizerunku marki, a druga o całościowym na nią spojrzeniu⁹. W kontekście podjętego tematu trzeba brać pod uwagę obie interpretacje, jak również szeroko rozumianą komunikację. Podejmowane

⁵ Zob. *Historia znaków towarowych*, <http://www.pozew.pl/wlasnosc-przemyslowa2/753-historia-znakow-towarowych> (odczyt z dn. 15.04.2018 r.).

⁶ Zob. K. M. STASZYŃSKA, *Co naprawdę znaczy słowo „marka”*, <http://www.wz.uw.edu.pl/pracownicyFiles/id19154-13.1%20-%20Co%20naprawde%20znaczy%20slovo%20marka.pdf> (odczyt z dn. 15.04.2018 r.); D. WRONA, K. ARMATYS, *Marka w: Encyklopedia zarządzania*, <https://mfiles.pl/pl/index.php/Marka> (odczyt z dn. 15.04.2018 r.).

⁷ Taką definicję opracowaną przez American Marketing Association podaje Philip Kotler. Por. PH. KOTLER, *Marketing. Analiza, planowanie, wdrażanie i kontrola*, Warszawa 1999, s. 410. Zob. także: *Marka*, w: *Słownik finansowy*, <https://www.findict.pl/slownik/marka> (odczyt z dn. 15.04.2018 r.). Inną, poszerzoną definicję podaje Jacek Kall. Zob. J. KALL, *Silna marka: istota i kreowanie*, Warszawa 2001, s. 12.

⁸ K. CYBULSKA, *Kształtowanie postaw społecznych konsumentów we współczesnych strategiach komunikacji marki* (niepublikowana rozprawa doktorska), Warszawa 2017, s. 170.

⁹ Pełne wyjaśnienie tych dwóch możliwych interpretacji znajdziemy w: G. URBANEK, *Zarządzanie marką*, Warszawa 2002, s. 14-15.

działania komunikacyjne i strategiczne mogą wpływać na postrzeganie i stosunek do danej marki potencjalnych odbiorców. Ponadto na rozwój i postrzeganie marki ma także wpływ cały szereg czynników zewnętrznych, tj. sytuacja społeczna, gospodarcza i prawna.

Mając to wszystko na uwadze, trzeba pamiętać, że proces, który ma doprowadzić do wprowadzenia nowej marki lub utrzymać i rozwinąć już istniejącą wśród odbiorców, powinien być zawsze poprzedzony wnikliwymi badaniami analitycznymi. Przeprowadzenie rzetelnych badań i ich analiza przyczyni się do określenia miejsca danej marki na rynku oraz grupy docelowej odbiorców, do których może dotrzeć.

Warto zwrócić także uwagę na cztery poziomy istnienia marki, o czym wspomina się w opracowaniach naukowych, a mianowicie: poziom rodzajowy – stanowi istotę marki, poziom oczekiwany – dotyczy minimalnych wymagań względem marki, poziom poszerzony – precyzyjniejsze dostosowanie do potrzeb odbiorców i poziom potencjalny – poziom, który odwołuje się do przyszłości i wprowadzanych innowacji oraz ulepszeń¹⁰.

W literaturze przedmiotu dużo miejsca poświęca się także funkcjom, jakie pełni marka. Jedną z podstawowych jest funkcja identyfikująca. Polega ona na wyróżnieniu danego produktu spośród innych obecnych na rynku, co służy jego rozpoznawalności. Powiązana z nią jest funkcja gwarancyjna, która zapewnia odbiorcy pewien gwarantowany poziom jakości. Kolejną funkcją, którą trzeba odnotować, jest funkcja symboliczna marki. Dla pewnych grup wybór określonej marki może być formą i sposobem zaakcentowania swojej odrębności, statusu czy też miejsca w społeczeństwie. Jeszcze inną jest funkcja promocyjna, która ma przyciągnąć uwagę potencjalnego odbiorcy. Wśród wymienianych funkcji nie można pominąć i tej, którą określa się jako strategiczną. Funkcja ta zawiera w sobie wszystko to, co odnosi się do tworzenia, budowania marki oraz zarządzania nią w zgodzie z przemyślanym planem popartym wcześniejszymi analizami oraz w oparciu o realne możliwości¹¹.

¹⁰ O poziomach istnienia marki pisał między innymi Jacek Kall. Zob. J. KALL, *Silna marka...*, dz. cyt., s. 12-14.

¹¹ Zob. tamże, s. 18-24.

Na polu badań marketingowych, gdzie analizy zagadnienia marki są wieloaspektowe i pogłębione, wymienia się jeszcze różne elementy marki. Są to: kategoria, pozycjonowanie, tożsamość, wizerunek, świadomość, kapitał¹². Istotne jest, aby wszystkie elementy marki ze sobą współgrały. Dlatego markę powinny charakteryzować przede wszystkim spójność pomiędzy poszczególnymi elementami, konsekwencja w kreowaniu marki, która powinna być realizowana na wszystkich jej poziomach, oraz rozpoznawalność, czyli skuteczne realizowanie dwóch pierwszych elementów w tworzeniu wizerunku charakterystycznego, swoistego i dostrzegalnego przez potencjalnych odbiorców.

Komunikacja marki – współczesne strategie

Dokładny opis marki, określenie grupy docelowej, jak również wszystkie wymienione wcześniej jej funkcje i elementy są pomocne w budowaniu tożsamości marki. Jednak największym wyzwaniem jest nie tylko umiejętność stworzenia silnej marki, ale może przede wszystkim skuteczne jej utrzymanie, ochrona i konsekwentne doskonalenie¹³. Dlatego niezwykle ważne jest opracowanie strategii komunikacji marki, a także jej konsekwentne wdrażanie. Podjęcie takich działań pozwala na przekazanie odbiorcom opracowanej wizji marki, a także wytworzenie i podtrzymanie u nich pozytywnej opinii, a w konsekwencji akceptacji i odbioru. Jest to ciągły proces, który za pośrednictwem odpowiednich kanałów i form oraz różnorodnych rozwiązań komunikacyjnych odpowiada za zarządzanie wizerunkiem marki.

Zanim jednak podejmie się próbę stworzenia odpowiedniej strategii komunikacji, trzeba zgromadzić niezbędne dane dotyczące jej uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. Uzyskane dane i ich analiza dają możliwość szerszego spojrzenia, a w konsekwencji pozwalają na przygotowanie strategii odnoszącej się do czasu w krótkiej lub długiej perspek-

¹² O elementach marki pisali między innymi: K. L. KELLER, *Strategiczne zarządzanie marką*, Warszawa 2015; M. DĘBSKI, *Kreowanie silnej marki*, Warszawa 2008; J. KALL, *Silna marka...*, dz. cyt.

¹³ Por. PH. KOTLER, *Marketing. Analiza...*, dz. cyt., s. 410.

tywie. Kolejnym elementem jest jasno określony cel, który w zależności od sytuacji może być określony jako informowanie, nakłanianie lub przypominanie¹⁴. Z tym wiąże się kolejny krok, a mianowicie określenie grupy docelowej. To z kolei niejako wymusza poznanie zwyczajów, potrzeb i oczekiwań jej przedstawicieli. Zdobyta na ten temat wiedza jest istotna w planowaniu właściwych miejsc komunikacji. Skuteczność komunikacji zależy także od formy, jaką przyjmie. Zatem w początkowej fazie przygotowywania strategii należy zdefiniować jej przedmiot, określić podstawową informację, która zostanie przekazana, oraz nadać jej odpowiednio czytelny i atrakcyjny kształt.

To, co zostało do tej pory powiedziane, jest tylko niewielkim wycinkiem z obszernej literatury obejmującej omawiane zagadnienie. Również proces opracowywania strategii komunikacji marki został dość gruntownie w niej opisany. Dla potrzeb niniejszego artykułu odwołam się jedynie do kilku przykładów.

Pierwszy przykład dotyczy kwestii wybitnie marketingowej. Kevin Lane Keller wyróżnia cztery podstawowe etapy zarządzania komunikacją marki. Są to: 1. Określanie i ustanawianie pozycjonowania marki, 2. Planowanie i wprowadzanie programów marketingu marki, 3. Mierzenie i interpretowanie wyników marki, 4. Rozwijanie i utrzymanie kapitału marki¹⁵. Z przedstawionych etapów wynika, że początkowe działania skupione są na określeniu, czym jest marka i jaką zajmuje pozycję względem innych marek obecnych na rynku. Działania te obejmują również proces nazywania i opisywania skojarzeń związanych z marką, jej charakterystyczne cechy i towarzyszące jej korzyści.

Autorzy zajmujący się tą problematyką niezależnie od proponowanej kolejności etapów działania postulują w początkowej fazie prowadzenie wnikliwych analiz, które mogą być pomocne w opracowaniu odpowiedniej strategii komunikacji. Według T. Taranko pierwszy etap powinien uwzględniać wskazanie odpowiedzi na następujący zestaw pytań: Czym ma być marka w opinii jej właściciela? Jaka jest misja marki? Jakie

¹⁴ Zob. K. JANISZEWSKA, *Strategia reklamowa*, w: K. Janiszewska, R. Korsak, B. Kwarciak (red.), *Wiedza o reklamie. Od pomysłu do efektu*, Warszawa 2012, s. 253-259.

¹⁵ Zob. K. L. KELLER, *Strategiczne zarządzanie marką, dz. cyt.*, s. 54-55.

korzyści oferuje użytkownikom? Na czym polega jej unikalność? Dzięki jakim elementom jest rozpoznawalna?¹⁶

Zresztą stawianie pytań i poszukiwanie na nie odpowiedzi nie powinno odnosić się tylko do początkowych etapów opracowywania odpowiedniej strategii. W całym procesie komunikacji powinno się dokonywać okresowych pomiarów oraz interpretacji wskaźników działania marki. Taka procedura może przyczynić się do jeszcze skuteczniejszej komunikacji oraz do bardziej efektywnego zarządzania kapitałem marki.

Przykład drugi dotyczy innego przebiegu procesu przygotowania komunikacji, który proponuje A. Barska. Proces ów powinien rozpocząć się – według niej – od identyfikacji odbiorców uwzględniającej poznanie stanu wiedzy i przekonań przedstawicieli grupy docelowej. Kolejny etap ma wyznaczyć cele planowanych działań komunikacyjnych. Ważne jest uściślenie perspektywy czasowej ich realizacji oraz to, by podlegały one okresowej ewaluacji. Realizacja tych elementów pozwala na podjęcie kolejnych działań, które powinny prowadzić do wypracowania rozwiązań będących odpowiedzią na pytania: co powiedzieć, jak powiedzieć, aby było to zrozumiałe, jakie zastosować symbole oraz kto powinien być komunikatorem. Wybór odpowiedniego kanału komunikacji to kolejny ważny krok, by móc następnie dobrać właściwe instrumenty komunikacji. W końcowej fazie tego procesu trzeba uwzględnić pomiar wyników oraz odniesienie ich do założeń¹⁷.

Poszukując odpowiedniej formy komunikacji marki, istotne jest udzielenie odpowiedzi właśnie na te pytania: kto?, co?, jak? i gdzie? Rozwijając je, można by to ująć w sposób następujący: z kim marka chce się komunikować (KTO)?, jaki jest najważniejszy komunikat marki (CO)?, jaka powinna być forma przekazu (JAK)? oraz w jakiej przestrzeni powinna zachodzić komunikacja (GDZIE)? Udzielając odpowiedzi na pierwsze z postawionych pytań, ważne jest dokładne określenie grupy docelowej przekazu. Opisuje się ją za pomocą czterech kryteriów: geograficznych, demograficznych, psychograficznych i behawioralnych.

¹⁶ Por. T. TARANKO, *Komunikacja marketingowa. Istota, uwarunkowania, efekty*, Warszawa 2015, s. 101.

¹⁷ Zob. A. BARSKA (red.), *Reklama wczoraj i dziś*, Warszawa 2016, s. 21-23.

W praktyce uwzględnia się tylko te wskaźniki, które są najbardziej znaczące. Niemalym wyzwaniem staje się również konfrontacja z pytaniem drugim – CO? Poszukując na nie odpowiedzi, trzeba bowiem określić treść i zarazem formę przekazu. Problemem może być również właściwe, tzn. zrozumiałe i atrakcyjne dla odbiorców, określenie przeznaczenia, korzyści i ukierunkowania przekazu¹⁸.

Oprócz już wspomnianych wcześniej form komunikacji, w ciągle zmieniającym się świecie pojawiają się coraz nowsze sposoby komunikowania. Jednym z nich jest komunikacja spersonalizowana, którą można scharakteryzować dokładnym doбором treści przeznaczonych dla zindywidualizowanego odbiorcy. W ramach tak określonej komunikacji K. L. Keller wymienia trzy podstawowe formy: empiryczną, indywidualną oraz za przyzwoleniem¹⁹. Te wymienione formy komunikacji stały się możliwe i są coraz bardziej rozpowszechniane dzięki nowym możliwościom technicznym, które pozwalają na dotarcie z danym komunikatem do określonego odbiorcy.

Komunikacja marki a komunikacja Kościoła

„Kiedy dominującym celem komunikacji jest nakłonienie do konsumpcji lub manipulacja osobami, to mamy do czynienia z gwałtowną agresją (...)”²⁰, pisał papież Franciszek w Orędziu na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2014 roku. To papieskie stwierdzenie bardzo trafnie oddaje sytuację współczesnego człowieka, który musi się odnaleźć w świecie pełnym przemocy. Niestety wspomniana w przytoczonym fragmencie orędzia „gwałtowna agresja” coraz częściej zauważana jest w sferze komunikacji, która w wyniku tego przestaje służyć autentycznej kulturze spotkania.

¹⁸ Por. K. CYBULSKA, *Kształtowanie postaw...*, dz. cyt., s. 170.

¹⁹ Zob. K. L. KELLER, *Strategiczne zarządzanie marką*, dz. cyt., s. 204-205.

²⁰ FRANCISZEK, *Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*. Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (odczyt z dn. 25.04.2018 r.).

Kościół, świadom procesów zachodzących we współczesnym świecie, nie tylko wychodzi im naprzeciw z Dobrą Nowiną, starając się zarażać doraźnym potrzebom człowieka, ale też podejmuje takie działania, które pozwalają z nadzieją patrzeć w przyszłość²¹. Te konkretne działania są wynikiem nie tylko wielowiekowego doświadczenia Kościoła. Wpływają one również z akomodacji osiągnięć współczesnego świata w dziedzinie mediów, nowych technologii czy w końcu z rozwiązań znanych i stosowanych w marketingu.

Kościół katolicki, ukazując współczesnemu światu Chrystusa, który jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6), oraz chcąc człowiekowi komunikować prawdę o nim samym w sposób dla niego właściwy i zrozumiały, powinien z odwagą wykorzystywać wszystkie dostępne dziś rozwiązania. Każdemu zaś działaniu podejmowanemu w tym zakresie najpierw powinna towarzyszyć refleksja teoretyczna dotycząca zasad i norm. Najlepiej, gdyby dokonywało się to na podstawie przeprowadzanych badań i rzetelnych analiz. Na tej podstawie opracowywane programy nie będą tylko reakcją na rzeczywistość zastaną, potem opisaną, ale będą także konkretnym spojrzeniem w przyszłość, które z reguły zawiera elementy strategii komunikowania. „Stąd decydujące jest uwzględnienie w planach duszpasterskich tego, czym dzisiaj żyje świat wraz z jego nieraz dramatycznymi oczekiwaniami i dążeniami. Kościół od wielu już lat podejmuje działania, poprzez które chce być bliżej człowieka i środowiska, w którym on żyje. Owocem tych wieloletnich wysiłków jest coraz bardziej odczuwalna realna potrzeba obecności Kościoła i jego głosu zarówno w debatach publicznych, jak i w kręgach opinii społecznej”²². Podejmowanie takich wyzwań jest niezwykle ważne w kontekście współczesnej kultury medialnej, która kładzie nacisk na indywidualne spełnienie człowieka.

²¹ Zob. M. FIAŁKOWSKI, *Świat kultury, polityki i gospodarki a wyzwania nowej ewangelizacji*, w: W. Przygoda, E. Robek (red.), *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, Sandomierz 2011, s. 207-226.

²² T. ZASĘPA, P. OLEKŠAK, *50 lat po ogłoszeniu Inter mirifica – nowe wyzwania*, w: A. Baczyński, M. Drożdż, M. Legan (red.), *Inter mirifica. Dziedzictwo i perspektywy. Tom jubileuszowy w 50. rocznicę ogłoszenia soborowego Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli*, Kraków 2013, s. 32.

Tak więc pytaniem, które powinno nam dziś towarzyszyć, jest to, w jaki sposób, w jakim stopniu i z jakimi siłami Kościół ma wkraczać we współczesny świat i jak wykorzystywać osiągnięcia różnych dziedzin, aby być skutecznym przekazicielem chrześcijańskich wartości. Chociaż wydaje się, że głoszenie Dobrej Nowiny nie ma nic wspólnego z działaniami marketingowymi, to jednak wiele rozwiązań znanych w tej dziedzinie i opisanych wcześniej może być z powodzeniem, a nawet już jest stosowanych w Kościele.

Każde działanie podejmowane w Kościele na wszystkich poziomach musi być planowane zarówno w krótszej, jak i dłuższej perspektywie czasowej. W Kościele tworzone są tzw. programy duszpasterskie. Powstają one na poziomie episkopatów oraz poszczególnych diecezji, a te również współtworzą zgromadzenia zakonne i współuczestniczą w nich. Owe programy obejmują i uwzględniają różnice w środowisku społecznym, kulturalnym oraz uwzględniają potrzeby potencjalnych odbiorców na poziomie lokalnym. Powinny być one opracowywane zawsze z konkretnym spojrzeniem w przyszłość, które z reguły zawiera między innymi jakieś elementy strategii uczestnictwa w przekazie istniejących środków społecznego przekazu. Dobrze byłoby również uwzględnić w nich przytaczane wcześniej pytania i odpowiedzi, które towarzyszą wszystkim działaniom marketingowym (kto?, co?, jak? i gdzie?). Takie podejście sprawia, że lepiej określamy cel naszych działań, a także potrafimy dokładniej określić docelowego odbiorcę.

Innym istotnym elementem przyszłych programów duszpasterskich, zaczerpniętym tym razem od globalnych przedsiębiorców, jest określenie sposobu działania. Mamy bowiem myśleć globalnie, ale działać lokalnie²³. Tymczasem wielu duszpasterzy (księży, zakonników, osób zaangażowanych w konkretne dzieła apostołskie i prospołeczne itd.) działa lokalnie, bez spojrzenia globalnego. Takie podejście niejednokrotnie może prowadzić do tego, że nasz przekaz ulega rozbiciu i traci na sile, a w wielu miejscach może sprawiać wrażenie sprzecznego wewnątrznie. Wszystkie podejmowane przez nas działania mają prowadzić do budowania spójnego

²³ Por. T. ZASĘPA, *Globalizacja – szansą czy zagrożeniem porządku międzynarodowego?*, „Roczniki Teologiczne” 8(53) (2006), s. 161-185.

wizerunku Kościoła, w sensie lokalnym, ale też powszechnym. Chodzi o to, by współczesny świat, do którego kierujemy przekaz, nie odniósł wrażenia, że należymy do różnych Kościołów, jak o tym pisał św. Paweł: „Myślę o tym, co każdy z was mówi: «Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa». Czyż Chrystus jest podzielony? Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? Czyż w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?” (1 Kor 1,12-13).

Ten spójny przekaz musi być zrozumiały i akceptowany przez wszystkich odpowiedzialnych za przekaz wiary w Kościele, a to znaczy także przez poszczególne zgromadzenia czy wspólnoty zakonne. Chodzi o to, aby wszyscy brali udział w tym przekazie i z właściwą energią zaangażowali się we wszystkie jego elementy na wszystkich jego etapach.

Pamiętając o misji, jaką mamy do spełnienia, i o możliwościach, jakie daje nam współczesny świat dzięki różnorodnym osiągnięciom, choćby w dziedzinie komunikacji, nie wolno nam zapomnieć o tym, co jest podstawą naszego działania, a o czym pisał w 2002 roku św. Jan Paweł II w Orędziu na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: „Należy jednak pamiętać, że relacje nawiązywane drogą elektroniczną nie zastąpią nigdy bezpośredniego kontaktu z drugim człowiekiem, czego wymaga prawdziwa ewangelizacja. Głoszenie Dobrej Nowiny polega bowiem na tym, że osoba posłana, by ewangelizować, daje osobiste świadectwo wiary (por. Rz 10,14-15)²⁴. Również obecnie, potwierdzając i rozwijając wizję swoich poprzedników, papież Franciszek w swoim nauczaniu zachęca do dawania świadectwa²⁵. Odpowiadając na wezwanie papieża, niezwykle istotne jest to, żeby w gąszczu nowych rozwiązań, kreowaniu różnych strategii komunikacji i obrazu Kościoła, nie tracić z oczu tego, co najważniejsze.

²⁴ JAN PAWEŁ II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*. Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/internet_aut_12052002.html (odczyt z dn. 25.04.2018 r.).

²⁵ Zob. FRANCISZEK, *Adhortacja o powołaniu do świętości w świecie współczesnym Gaudete et exsultate*, Rzym 2018, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/adhortacje-franciszek/art,8,jak-byc-swietym-najnowsza-adhortacja-papieza-franciszka-pelny-tekst,strona,1.html> (odczyt z dn. 20.04.2018 r.).

Jakże cieszy, że misja Kościoła jest tak świetnie rozumiana przez świeckich. W ostatnim kwietniowym numerze „Gościa Niedzielnego” czytamy: „Jeśli chcemy Kościoła świętych, a nie (coraz radszych zresztą) koneserów religijności, zimnych teoretyków wiary i wyrafinowanych smakoszy kultu, to nie mamy innego wyjścia – musimy zgodzić się na niespodziankę przywianą przez Ducha Świętego. Jeśli dziś ludzie nie dotkną ran Chrystusa i nie doświadczą mocy Ewangelii, odejdą. Nie zatrzymają ich żadne materialne argumenty, bo świat ma to w dużo lepszym standardzie. Ale świat nie ma i nigdy nie będzie miał zbawienia. A każdy człowiek tego najbardziej chce, choć często o tym nie wie. Chodzi o to, żeby wiedział i trzeba go skontaktować z Jezusem. To jest misja Kościoła. Niezastąpiona. Zawsze atrakcyjna. Cudowna”²⁶.

Pamiętając o tym wszystkim i otwierając się na działanie Ducha Świętego, nie wolno nam zaniedbywać i lekceważyć tego wszystkiego, co zostało wypracowane przez człowieka, a co można i trzeba wykorzystać w realizacji konkretnego charyzmatu każdej rodziny zakonnej z myślą o głoszeniu Chrystusa Zmartwychwstałego.

Bibliografia

Źródła:

- Franciszek, „Prawda was wyzwoli” (J 8,32). *Fake news a dziennikarstwo pokoju*. Oredzie na 52. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Rzym 2018, <http://episkopat.pl/oredzie-ojca-swietego-na-52-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu/> (odczyt z dn. 10.04.2018 r.).
- Franciszek, Adhortacja apostołska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et exsultate*, Rzym 2018, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/adhortacje-franciszek/art,8,jak-byc-swietym-najnowsza-adhortacja-papieza-franciszka-pelny-tekst,strona,1.html> (odczyt z dn. 25.04.2018 r.).

²⁶ F. KUCHARCZAK, *Zmiana klimatu*, „Gość Niedzielnny” nr 17, rok XCV, 29.04.2018, s. 39.

- Franciszek, *Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*. Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (odczyt z dn. 25.04.2018 r.).
- Jan Paweł II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*. Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/internet_aut_12052002.html (odczyt z dn. 25.04.2018 r.).

Literatura:

- Barska A. (red.), *Reklama wczoraj i dziś*, Warszawa 2016.
- Cybulska K., *Kształtowanie postaw społecznych konsumentów we współczesnych strategiach komunikacji marki* (niepublikowana rozprawa doktorska), Warszawa 2017.
- Dębski M., *Kreowanie silnej marki*, Warszawa 2008.
- Eterović N., Przedmowa do dokumentu: *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*. Lineamenta, Watykan 2011, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html (odczyt z dn. 15.04.2018 r.).
- Fiałkowski M., *Świat kultury, polityki i gospodarki a wyzwania nowej ewangelizacji*, w: W. Przygoda, E. Robek (red.), *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, Sandomierz 2011, s. 207-226.
- Historia znaków towarowych*, <http://www.pozew.pl/wlasnosc-przemyslowa2/753-historia-znakow-towarowych> (odczyt z dn. 15.04.2018 r.).
- Janiszewska K., *Strategia reklamowa*, w: K. Janiszewska, R. Korsak, B. Kwarciak (red.), *Wiedza o reklamie. Od pomysłu do efektu*, Warszawa 2012, s. 253-259.
- Kall J., *Silna marka: istota i kreowanie*, Warszawa 2001.
- Keller K. L., *Strategiczne zarządzanie marką*, Warszawa 2015.
- Kotler Ph., *Marketing. Analiza, planowanie, wdrażanie i kontrola*, Warszawa 1999.
- Kucharczak F., *Zmiana klimatu*, „Gość Niedzielny” nr 17, rok XCV, 29.04.2018, s. 39.

- Marka, w: *Słownik finansowy*, <https://www.findict.pl/sownik/marka> (odczyt z dn. 15.04.2018 r.).
- Staszyńska K. M., *Co naprawdę znaczy słowo „marka”*, <http://www.wz.uw.edu.pl/pracownicyFiles/id19154-13.1%20-%20Co%20naprawde%20znaczy%20slovo%20marka.pdf> (odczyt z dn. 15.04.2018 r.).
- Taranko T., *Komunikacja marketingowa. Istota, uwarunkowania, efekty*, Warszawa 2015.
- Urbanek G., *Zarządzanie marką*, Warszawa 2002.
- Wrona D., Armatys K., *Marka*, w: *Encyklopedia zarządzania*, <https://mfiles.pl/pl/index.php/Marka> (odczyt z dn. 15.04.2018 r.).
- Zasępa T., *Globalizacja – szansą czy zagrożeniem porządku międzynarodowego?*, „Roczniki Teologiczne” 8(53) (2006), s. 161-185.
- Zasępa T., Olekśak P., *50 lat po ogłoszeniu Inter mirifica – nowe wyzwania*, w: A. Baczyński, M. Drożdż, M. Legan (red.), *Inter mirifica. Dziedzictwo i perspektywy. Tom jubileuszowy w 50. rocznicę ogłoszenia soborowego Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli*, Kraków 2013, s. 31-42.

Ks. dr hab. Jarosław P. Woźniak – teolog i medioznawca, kierownik Katedry Współczesnych Form Przekazu Wiary na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

e-mail: jpwozniak@kul.pl

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

NIKTÓRE AKTUALNE WYZWANIA DLA ŻYCIA ZAKONNEGO

SOME CURRENT CHALLENGES OF THE RELIGIOUS LIFE

Abstrakt

Odnowa życia w świetle charyzmatu jest stałym wyzwaniem, które stoi przed poszczególnymi instytutami życia konsekrowanego. Na ten problem zwraca uwagę aktualne nauczanie Magisterium Kościoła, które uwypukla aspekt wierności charyzmatycznej, właściwej formacji oraz troski o powołania. Odnowa miłości wobec Boga i ludzi jest gwarantem wierności powołaniu poszczególnych osób konsekrowanych. Ona także sprawia, że osoby konsekrowane stają się proroczym znakiem obecności Boga w świecie oraz wskazują na ostateczny cel człowieka, jakim jest zjednoczenie z Bogiem.

Słowa kluczowe: życie konsekrowane, świętość, powołania, charyzmat, odnowa życia konsekrowanego

Abstract

Renewal of life in the light of the charism has been a fixed challenge, which faces each institute of the consecrated life. This problem is highlighted in the current teaching of the Magisterium of the Church, which underlines aspects of the charismatic fidelity, appropriate formation and concern for

religious vocations. Renewal of love of God and humans is the guarantor of fidelity of vocation for each consecrated person. It makes it happen that consecrated people become the prophetic sign of the presence of God in the world and directs us toward the ultimate goal of a human being that is the unity with God.

Keywords: consecrated life, holiness, vocations, charism, renewal of the consecrated life

W ogłoszonym 6 stycznia 2017 roku dokumencie *Młode wino, nowe bukłaki* Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, kontynuując cykl dokumentów Magisterium Kościoła nt. życia konsekrowanego w perspektywie konieczności jego stałej odnowy¹, wskazuje na niektóre ukierunkowania dotyczące aktualnych wyzwań, jakie jawią się we wciąż zmieniających się okolicznościach życia osób konsekrowanych. Dokument stanowi pośrednio owoc pracy zebrania plenarnego kongregacji nt. *Młode wino w nowych bukłakach. Życie konsekrowane 50 lat po „Lumen gentium” i „perfectae caritatis”*, które miało miejsce w dniach 27-30 listopada 2014 roku. Przytoczony tekst jest zachętą dla osób konsekrowanych do ponownego rozeznania i wkraczania na nowe drogi, które umożliwiają wyjście z własnej wygodności i – przy zachowaniu wierności charyzmatycznej – odważne dotarcie ze światłem Ewangelii do wszystkich potrzebujących².

¹ Por. KONGREGACJA DO SPRAW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, Instrukcja *Potissimum institutioni*, Rzym 1990 (dalej: PI); TENŻE, Instrukcja *Congregavit nos in unum Christi amor* na temat życia braterskiego we wspólnocie, Rzym 1994; TENŻE, Instrukcja *Posługa władzy i posłuszeństwo*, Rzym 2008; TENŻE, *Tożsamość i misja brata zakonnego w Kościele*, Rzym 2015.

² Por. KONGREGACJA DO SPRAW INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, Rzym 2017 (dalej: MW), s. 7-9 (Wprowadzenie).

Wyzwania okresu posoborowego

Okres posoborowy przyniósł życiu konsekrowanemu szereg wyzwań, które wiążą się z szybkimi zmianami zachodzącymi w świecie. Dokument *Młode wino, nowe bukłaki* podkreśla przede wszystkim fakt zmniejszenia zapotrzebowania na tradycyjne posługi i dzieła prowadzone dotychczas przez instytuty, co pociągnęło za sobą także konieczność nowych form kontaktu osób konsekrowanych ze światem. Pojawiły się ponadto nowe potrzeby, które w wielu wypadkach wciąż oczekują na danie konkretnych odpowiedzi: np. nowe przestrzenie ubóstwa, wolontariat, udział ludzi świeckich. Fundacje zakonne w nowych Kościołach lokalnych spowodowały w wielu instytutach konieczność otwarcia się na wielokulturowość oraz zmiany mentalnościowe i kulturalne w różnorodnych płaszczyznach – zwłaszcza zaś w zakresie formacji, wzajemnych relacji i zarządzania. Postępująca ewolucja społeczeństw oraz zauważana niekiedy niezdolność kierownictwa instytutów do przejścia od zwykłej administracji do umiejętności prowadzenia wspólnoty ku nowym wyzwaniom i celom sprawiają, że osoby konsekrowane mogą odnosić wrażenie pewnego kryzysu czy zmęczenia wynikającego z konieczności nieustannego „doganiania” wciąż umykającej rzeczywistości³.

Trudności i pojawiające się wciąż nowe wyzwania nie powinny jednak osłabiać tych, którzy poszli za Chrystusem. Odnowa, do której wciąż są wzywane osoby konsekrowane, polega bowiem na potrzebie „nowego porwy świętości osób konsekrowanych, nie do wyobrażenia bez odnowionej pasji dla Ewangelii i służby dla Królestwa. Ku tej drodze – jak stwierdza dokument kongregacji – prowadzi nas Duch Zmartwychwstałego, który nadal przemawia do Kościoła poprzez swoje natchnienia”⁴.

³ Por. MW 7-9; J. OLECH, *Dla nowego wina nowe bukłaki*, <http://www.zyciezakonne.pl/wiadomosci/kraj/dla-nowego-wina-nowe-buklaki-69457/> (odczyt z dn. 15.03.2018 r.).

⁴ MW 10. Podobną zachętę kieruje papież Franciszek: „Cóż nam przynosi Ewangelia? Radość i nowość. Nowość dla nowości; nowe bukłaki do młodego wina. Nie bójmy się zmieniać postaci rzeczy według prawa Ewangelii. To dlatego Kościół prosi nas, nas wszystkich, o pewne zmiany. Prosi, abyśmy odłożyli na bok przestarzałe struktury, które nie są już przydatne, i sięgnęli po nowe bukłaki, te z Ewangelii. Ewangelia jest nowością! Ewangelia jest świętem! A żyć w pełni Ewangelią można tylko wówczas, gdy się ma serce

Powołanie i tożsamość

Pojawiające się przemiany sprawiają, że istnieje pilna konieczność zwrócenia uwagi na umocnienie powołania i tożsamości członków instytutów życia konsekrowanego⁵. Troska o własne powołanie, zarówno w wymiarze osobistym, jak też wspólnotowym, stanowi pierwszy i fundamentalny element odnowy. Niepokojące symptomy to przede wszystkim wysoka liczba odejść z instytutów oraz niedocenywanie wartości daru powołania. W wielu rodzinach zakonnych wymaga to pogłębionej refleksji i konkretnych decyzji, by zachować wierność, uniknąć indywidualizmu, szukania wygód i unikania wyrzeczeń. Ludzie młodzi, także współcześnie są gotowi do realizacji wielkich pragnień z miłości do Boga. Warto te dążenia zauważyć i stworzyć odpowiednie warunki do ich realizacji. Dzięki temu świeżemu powiewowi będzie mogło odnowić się także to, co dobre i ugruntowane w posłudze dla Boga i bliźniego. By tak się jednak stało, konieczne jest przemyślenie na nowo systemu formacyjnego wielu rodzin zakonnych, by miały one zdolność kształtowania postaw i mentalności ludzi młodych oraz sprostania problemom wynikającym z różnic międzypokoleniowych i międzykulturowych⁶.

Instytuty życia konsekrowanego winny ponadto przemyśleć na nowo koncepcję prowadzenia formacji właściwej własnemu charyzmatowi. Okazuje się bowiem, że pomimo licznych dokumentów Kościoła określających precyzyjnie treść i poszczególne etapy formacji zakonnej i kapłańskiej, wciąż w wielu instytutach brakuje pogłębionej refleksji nad praktycznym zastosowaniem specyficznych dla poszczególnych charyzmatów wymogów formacyjnych. Nowe wyzwania związane przede

radosne i serce odnowione. Trzeba zrobić miejsce prawu błogosławieństw, radości, wolności, jakie przynosi nam nowość Ewangelii. Niech Pan da nam łaskę, abyśmy już nie byli więźniami; niech nam da łaskę radości i łaskę wolności, które przynosi nam nowość Ewangelii". FRANCISZEK, *Kościół wzywa do porzucenia starych struktur*, Rzym 5.09.2014, <http://papiez.wiara.pl/doc/2146912.Kosciol-wzywa-do-porzucenia-starych-struktur> (odczyt z dn. 14.03.2017 r.).

⁵ Por. J. W. GOGOLA, *Duchowość osób konsekrowanych w świetle adhortacji Jana Pawła II Vita consecrata*, „Polonia Sacra” 3(36) (2014), s. 33-37.

⁶ Por. MW 12-13.

wszystkim z brakiem powołań w krajach, w których liczne rodziny zakonne brały swój początek, oraz wzrost powołań w krajach misyjnych zmuszają do przemodelowania sposobu formacji i dostosowania jej do obecnych warunków. W wielu instytutach zauważa się problem niedostatecznego przygotowania osób, które mogłyby – posiadając odpowiednie zdolności – kontynuować dzieło formacji. Kolejnym problemem jest coraz częściej łączenie różnych jednostek instytutów i tworzenie wspólnot międzynarodowych i wielokulturowych. Brak odpowiednich – dostosowanych do czasów współczesnych programów formacyjnych, a także pokusa obniżenia wymagań ze względu na spadek powołań to kolejne niebezpieczeństwa, które sprawiają, że patrymonium poszczególnych rodzin zakonnych może zostać zagubione. „Tożsamość, z tym wszystkim co zawiera, nie jest dana jako coś stałego, niezmiennego i teoretycznego, ale jako proces wzrastania. Rozziew pokoleniowy, inkulturacja, wielokulturowość i interkulturowość, które coraz częściej są charakterystyczne dla Instytutów życia konsekrowanego, tworzą sytuacje trudne i mogą stać się przestrzenią wyzwań dla prawdziwego dialogu wspólnotowego prowadzonego z serdecznością i w miłości Chrystusa. Tylko w ten sposób każdy poczuje się włączony w projekt wspólnotowy i odpowiedzialny za niego, aby stawał się «dla wszystkich wzajemnym wsparciem w wypełnianiu własnego powołania»⁷»⁸.

Formacja permanentna i troska o powołania

Dokument *Młode wino, nowe bukłaki* podkreśla także konieczność integracji wizji teologicznej i antropologicznej w procesie formacyjnym. Zbyt słaba integracja pomiędzy tymi elementami formacji sprawia, że nie jest możliwy pełny i zharmonizowany rozwój człowieka, który zaowocuje właściwą dojrzałością ludzką i duchową. Prawidłowy i harmonijny rozwój prowadzi zawsze do pełnej dojrzałości osoby w danym kontekście kulturowym i społecznym, a jednocześnie chroni przed pokusą ogranicze-

⁷ Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 2008, kan. 602.

⁸ MW 33.

nia się jedynie do tego, co modne i powierzchowne, ze szkodą dla tego, co w istocie zawiera się w charyzmacie danej rodziny zakonnej. Kongregacja przestrzega ponadto przed pokusą ograniczenia się do zabezpieczenia koniecznych i naglących potrzeb, ze szkodą dla solidnej formacji, bazującej na własnym *Ratio formationis*⁹. Przejawia się to choćby w tendencji do zwalniania się z uczestnictwa w kursach formacyjnych czy innych spotkaniach mających za zadanie wspieranie formacji permanentnej zakonników. Dokument stwierdza wprost: „Chodzi o to, byśmy w najbliższej przyszłości mieli nie tylko młodych konsekrowanych posiadających tytuły akademickie, ale też uformowanych i utożsamiających się z wartościami życia będącego *sequela Christi*”¹⁰.

Konieczność rzeczywistej i solidnej formacji permanentnej to ważne wyzwanie, które stoi przed życiem konsekrowanym. Wprawdzie w ostatnich latach temu tematowi poświęcono wiele uwagi, także w wymiarze poszczególnych rodzin zakonnych, niestety niekiedy w praktyce jest on wciąż sprawą nagłą i wymagającą uczciwego przemyślenia. Potrzeba solidnej formacji permanentnej – jak podkreśla instrukcja *Potissimum institutioni* – wypływa przede wszystkim z konieczności nieustannego rozeznawania woli Bożej w życiu osoby konsekrowanej. Następnie z konieczności nieustannego badania wierności wobec Pana, uległości

⁹ Por. CONGREGATIO SACERDOTUM A SACRO CORDE JESU, *Ratio formationis generalis*, Romae 2014; PROWINCJA POLSKA ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO, *Ratio formationis provincialis*, Warszawa 2017.

¹⁰ MW 15. Por. MW 14-15. W celu dostosowania zasad formacyjnych i znalezienia sposobu, by właściwie przełożyć na nowy język istotne treści charyzmatu, warto korzystać z różnych możliwości dialogu pomiędzy osobami odpowiedzialnymi za formację w danej rodzinie zakonnej. Służą temu organizowane kursy formacyjne, jak też wysiłek przygotowania wspólnych dokumentów, które ułatwiają nowym osobom wejście w proces formacyjny. Przykładem mogą być tu choćby spotkania mistrzów postulatów i nowicjatów oraz rektorów wyższych seminariów duchownych organizowanych przez Zgromadzenie Księża Najświętszego Serca Jezusowego. Por. *Incontro dei Maestri dei postulati e dei novizi*, http://www.dehon.it/it/index.php?option=com_k2&view=item&id=2162:incontro-dei-maestri-dei-postulati-e-dei-novizi&Itemid=77 (odczyt z dn. 17.04.2018 r.); *I formatori dehoniani si incontrano a Roma*, http://www.dehon.it/it/index.php?option=com_k2&view=item&id=2317:i-formatori-dehoniani-si-incontrano-a-roma&Itemid=77 (odczyt z dn. 17.04.2018 r.).

Duchowi Świętemu oraz gotowości do rozeznawania *znaków czasu*, posłuszeństwa wobec hierarchii Kościoła, postawy otwarcia się na współpracę w różnorodnych zadaniach Kościoła, poświęcenia się dla innych oraz pokory w pokonywaniu pojawiających się trudności. Właściwa formacja permanentna pozwala zachować autentyczną wierność charyzmatowi i z właściwą osobom konsekrowanym wrażliwością odpowiadać na znaki Ducha Świętego¹¹.

Program formacji permanentnej powinien prowadzić do pogłębienia życia duchowego zakonników, czyli życia w Duchu Świętym, ponieważ jedynie w ten sposób może się umacniać wiara osób konsekrowanych oraz wzrastać zrozumienie sensu profesji zakonnej¹². Celem tej formacji jest również nieustanna odnowa metod i treści zaangażowania apostołskiego danej rodziny zakonnej oraz form zaangażowania w apostołstwo Kościołów partykularnych. Formacja stała obejmuje również troskę o doskonalenie doktrynalne i zawodowe zakonników, troskę o poznawanie nowych kultur, w których przychodzi im posługiwać, jak też nieustanne zabieganie o to, by pogłębiać swoją wiedzę o założycielu oraz duchu i posłannictwie instytutu. Dokumenty Kościoła podkreślają w tym względzie, że w przypadku korzystania z formacji permanentnej w ośrodkach międzyzakonnych konieczne jest uzupełnienie treści istotnych dla danego instytutu¹³.

Ważnym elementem dla istnienia rodziny zakonnej – szczególnie dzisiaj docenianym – jest troska o powołania. W wymiarze wspólnotowym powinna ona zmierzać przede wszystkim do wierności wspólnej

¹¹ Por. PI 67; C. PARZYSEK, *Jak delegaci ds. zakonów męskich w diecezjach mogą pomóc wspólnotom w realizacji celów formacyjnych formacji permanentnej osób konsekrowanych? Wystąpienie podczas spotkania delegatów KWPZM w diecezjach – 13 kwietnia 2018 r.*, „Biuletyn Tygodniowy CIZ” 15(476) (2018), s. 9. Jednym z przykładów rozeznawania znaków czasu w prowadzeniu rodzin zakonnych może być list przełożonego generalnego Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego ogłaszający rok „Serca zranionego”. Por. H. WILMER, *Chrystus schronieniem strapionych i grzeszników. List na dzień 14 marca, w 175. rocznicę urodzin o. Leona Dehona*, 1.03.2018 r., Archiwum SCJ, s. 6-7.

¹² Por. T. PASZKOWSKA, *Życie konsekrowane – dynamiczny akt wiary i confessio trinitatis*, „Roczniki teologii duchowości” 4(59) (2012), s. 80-87.

¹³ Por. PI 67-68.

misji wynikającej z dziedzictwa charyzmatycznego instytutu. Konieczne jest tu podporządkowanie osobistych projektów zakonników charyzmatowi oraz stałe przeciwstawianie się wygodnictwu i zeświecczeniu. Nie bez znaczenia jest także zwrócenie uwagi na trudności wynikające z integracji pomiędzy różnymi kulturami, co przejawia się przede wszystkim w konkretnych wyzwaniach związanych z inkulturacją, uczestnictwem młodych zakonników w strukturach instytutów i formach ich zarządzania, jak też w tendencji do odchodzenia od typowego dla Europy stylu organizowania życia¹⁴.

Niektóre problemy osób konsekrowanych

Osoby konsekrowane, podobnie jak osoby świeckie, muszą się zmagać z wyzwaniami i trudnościami charakterystycznymi dla ich czasów. Osłabienie roli rodziny, jako podstawowego miejsca przekazu wiary i prawidłowego wzrostu człowieka, niesie ze sobą szereg konsekwencji, które w bezpośredni sposób dotyczą poszczególnych zakonników i wpływają na ich sposób przeżywania życia konsekrowanego. Z jednej strony mamy więc do czynienia z większymi wyzwaniami związanymi z dojściem do pełnej dojrzałości ludzkiej osób konsekrowanych w okresie rozeznania powołania oraz w czasie formacji podstawowej, z drugiej zaś strony obserwujemy również konieczność poświęcenia większej ilości czasu na wprowadzenie kandydatów do instytutów zakonnych na właściwy poziom życia duchowego. Coraz częściej rodziny zakonne, jak też seminaria diecezjalne borykają się z koniecznością uzupełniania wiedzy religijnej kandydatów czy wprowadzenia ich w życie modlitwy i systematycznej troski o życie duchowe. Początkowa gorliwość w rozwoju duchowym kandydatów z biegiem czasu napotyka naturalne trudności, które w połączeniu z koniecznością wyrzeczenia i brakiem stałości często nie mogą być pokonane. Ponadto także brak należytego skoncentrowania się na Bogu i niewystarczająco oczyszczone intencje w wyborze życia konsekrowanego często prowadzą do niedoceny życia duchowego.

¹⁴ Por. MW 13.

wego zakorzonego w Bogu. Skutkiem tego łatwo odrzuca się konieczność stałości i wierności w modlitwie – zwłaszcza przed Najświętszym Sakramentem, modlitwy wspólne stają się smutną koniecznością, a modlitwa osobista powoli zanika.

Także współczesne wychowanie, zbyt skoncentrowane na uwypuklaniu osobistych pragnień czy zamierzeń kandydatów do instytutów życia konsekrowanego, a także przesadnym akcentowaniu wolności osobistej sprawia, że osoby te – pomimo początkowych dobrych chęci i pierwotnej gorliwości – szybko wpadają w pułapkę egoizmu, a nawet narcyzmu, próbując – niekiedy nawet nieświadomie – wykorzystać otrzymane możliwości rozwoju dla czysto prywatnych celów, rozbieżnych z wartościami istotnymi dla życia zakonnego. Często pojawia się wówczas trudność w dzieleniu się tym, czym się żyje, i brak radości wynikającej z czynionego dobra. Do tego dochodzą trudności z dzieleniem się wiarą i częste uleganie pokusie krytyki i obmowy. W konsekwencji prowadzi to do problemów w życiu wspólnotowym, które niekiedy skutkują nawet ucieczką od wspólnoty. Jeśli nie dochodzi wówczas do odejścia z rodziny zakonnej, często klasztor staje się jednak jedynie hotelem¹⁵.

Problemom przeżywanym w wymiarze życia wspólnotowego nie rzadko towarzyszą także osobiste trudności z realizacją wymogów związanych z poszczególnymi ślubami zakonnymi. Często łączy się to z brakiem dyspozycyjności czy ofiarności w służbie Bożej, co usprawiedliwia się brakiem czasu lub osobistymi projektami czy zajęciami. Powolnej sekularyzacji towarzyszy także pewna niedbałość i niewierność temu, co wynika z charyzmatu rodziny zakonnej, co wyraża się przede wszystkim w braku troski o nieustanne pogłębianie znajomości osoby założyciela i charyzmatu instytutu, a także w bagatelizowaniu lub wręcz wyśmiewaniu wartości istotnych dla instytutu, czym – niekiedy nieświadomie – próbuje się usprawiedliwić swoje niedociągnięcia i braki¹⁶.

¹⁵ Por. L. POLESZAK, *Wspólnota zakonna w świecie indywidualistów*, „Via Consecrata” 9(96) (2006), s. 24-26.

¹⁶ Papież Franciszek w adhortacji *Gaudete et exsultate* zwraca uwagę na różne problemy, które współcześnie zagrażają dążeniu do świętości będącej zasadniczym powołaniem człowieka. Bez wątplenia dotyczą one także osób konsekrowanych. Posłużmy się tu przykładem konsumpcjonizmu. „Hedonistyczny konsumpcjonizm może nam wyrządzić

Charyzmat

Wierność charyzmatowi instytutu jest rzeczą fundamentalną i gwarantuje żywotność danej rodziny zakonnej. Aby jednak można było zachować wierność charyzmatowi, potrzeba nie tylko studiowania podstawowych dokumentów danego instytutu, konieczna jest również żywa pamięć o „łasce początków”, która jest przekazywana w sposób bezpośredni: zarówno słowami, jak też – przede wszystkim – świadectwem życia. Na ten istotny element „żywej historii” poszczególnych rodzin zakonných wskazał papież Franciszek w swoim liście *Świadkowie radości*: „Opowiadanie swojej historii jest niezbędne, aby zachować żywą tożsamość, jak również aby umocnić jedność rodziny i poczucie przynależności jej członków. Nie chodzi o uprawianie archeologii czy kultywowanie bezużytecznych nostalgii, ale raczej o przyjrzenie się drodze minionych pokoleń, aby dostrzec w niej inspirującą iskrę, ideały, plany, wartości, które je pobudzały, poczynając od założycieli, założycielek i pierwszych wspólnot. Jest to również sposobność, by uświadomić sobie, jak przeżywany był ten charyzmat na przestrzeni dziejów, jaką wyzwolił kreatywność, jakim trudnościom musiał stawić czoło i jak je przezwyciężano. (...) Wszystko jest pouczające, a jednocześnie staje się wezwaniem do nawrócenia. Opowiadanie swej historii jest oddawaniem chwały Bogu i dziękczynieniem Mu za wszystkie Jego dary”¹⁷.

niedźwiedzią przysługę, ponieważ, ogarnięci obsesją dobrej zabawy, w końcu nadmiernie koncentrujemy się na sobie, na naszych prawach i roszczeniach, by mieć czas wolny na korzystanie z życia. Trudno będzie nam zaangażować się i poświęcać energię na pomoc osobom, których sytuacja jest niedobra, jeśli nie będziemy pielęgnować w sobie pewnej wstrzeмиężliwości, jeśli nie będziemy walczyli z tą gorączką, jaką narzuca nam społeczeństwo konsumpcyjne, by nam sprzedawać rzeczy, i która w końcu zamienia nas w biednych mal-kontentów, którzy chcą mieć wszystko i spróbować wszystkiego. Również konsumpcja informacji powierzchownych oraz form szybkiej i wirtualnej komunikacji może być czynnikiem oszłamiającym, który zabiera nam cały czas i odciąga nas od cierpiącego ciała braci. W tej współczesnej otchłani Ewangelia rozbrzmiewa na nowo, aby nam dać inne, zdrowsze i szczęśliwsze życie”. FRANCISZEK, Adhortacja *Gaudete et exsultate*, Rzym 2018, 108.

¹⁷ FRANCISZEK, List na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego *Świadkowie radości*, Rzym 2014, 1. Por. J. WROCEŃSKI, *Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego*, „Symposium” 1(32) (2017), s. 204-208.

Jednym z zasadniczych wyzwań dla wspólnie odczytywanego charyzmatu jest wezwanie do „życia mistyką spotkania”, którego pierwszym elementem jest umiejętność słuchania. By jednak mogło się to zrealizować, konieczne jest wzbudzenie w sobie pragnienia otwarcia się na nową rzeczywistość drugiego człowieka, która niesie z sobą zarówno dobro i piękno, jak też pewną nieporadność czy wręcz słabość¹⁸.

Juan José Arnaiz Ecker słusznie zauważa, że jedność danej rodziny zakonnej powinna wyrażać się przynajmniej w trzech aspektach: jedność charyzmatyczna, jedność modlitwy oraz jedność wspólnoty. Jedność charyzmatyczna stanowi swego rodzaju załączek wspólnoty osób, który uformowany został poprzez słuchanie słowa Bożego i otwarcie się na działanie Ducha Świętego. Ten wymiar jedności, wywodzący się bezpośrednio od osoby założyciela, jest wzbogacany poprzez wspólnotę modlitwy, dzięki czemu charyzmat może się rozwijać i wciąż uaktualniać w nowych warunkach społecznych i w nowych czasach, wyrażając się również w pewnych formach wspólnie podzielanej duchowości¹⁹. Jedność wspólnoty, regulowana poprzez wewnętrzne relacje i konieczne aspekty normatywne, sprawia, że grupa osób może wzrastać wzajemnie w miłości, która promieniuje od Boga²⁰.

Życie według charyzmatu założyciela zawsze prowadzi do pełnego otwarcia się na innych ludzi. Charyzmat jest dany i akceptowany przez Kościół po to, by przynosił dobro Ludowi Bożemu i prowadził go do Boga. Charyzmat każdego instytutu prowadzi więc do służby w misji dla Kościoła. Wszędzie tam, gdzie zostaje on ograniczony do jakiejś zamkniętej grupy osób, wiernie strzeżony i zazdrośnie pielęgnowany, w końcu ginie, bo nie spełnia swojej roli podstawowej. Niekiedy inną przyczyną wygaśnięcia charyzmatu jest także utrata gorliwości członków danej rodziny zakonnej, którzy wolą bardziej zatroszczyć się o zapewnienie indywidualnych potrzeb bieżących, zapominając o duchu gorliwości apostołskiej

¹⁸ Por. J. J. ARNAIZ ECKER, *La famiglia dehoniana come famiglia carismatica*, „Dehoniana” 15 (2017), s. 67.

¹⁹ Por. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księżki Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, s. 81-90.

²⁰ Por. J. J. ARNAIZ ECKER, *La famiglia dehoniana...*, dz. cyt., s. 58-59.

czy konieczności otwarcia misyjnego. Dynamicznie odczytywany i realizowany charyzmat zawsze pozawala na nowo odczytywać misterium Boga i ukierunkowuje człowieka oraz wspólnotę do aktualnego doświadczenia miłości zbawczej Stwórcy²¹.

W charakterystyczny dla siebie sposób prawdę o prorockim wymiarze charyzmatu osób konsekrowanych wyraził papież Franciszek w wywiadzie z o. Antoniem Spadaro SJ. Stwierdził w nim: „Zakonnicy są prorokami. Tymi, którzy wybrali podążanie za Jezusem, naśladowując Jego życie w posłuszeństwie Ojcu, w ubóstwie, w życiu wspólnotowym i w czystości. W tym sensie śluby zakonne nie mogą być parodią, w przeciwnym razie na przykład życie wspólnotowe staje się piekłem, a czystość stylem bycia starych panien. Ślub czystości powinien być ślubem płodności. W Kościele zakonnicy są wezwani szczególnie do bycia prorokami, którzy świadczą o tym, jak na tej ziemi Jezus żył, i którzy przepowiadają, jak królestwo Boże będzie wyglądać w swojej doskonałości. Zakonnik nigdy nie może zrezygnować z prorokowania. Nie oznacza to jednak trwania w opozycji do hierarchicznej części Kościoła, nawet jeśli funkcja profetyczna i struktura hierarchiczna nie idą w parze. Mówię o pewnej propozycji zawsze pozytywnej, która nie powinna napawać lękiem. Myślmy o tym, czego dokonali ci wszyscy wielcy święci mnisi, zakonnicy i zakonnice począwszy od św. Antoniego, opata. Bycie prorokiem czasami może oznaczać robić *ruido* (hałas), nie wiem, jak to powiedzieć... Proroctwo wywołuje rumor, hałas, ktoś powie «bałagan». Ale w rzeczywistości jego charyzmatem jest bycie zaczynem: proroctwo ogłasza ducha Ewangelii»²².

Wymiar misyjny charyzmatu wpisuje się bezpośrednio w misję Kościoła, wnosząc w nią bogactwo charyzmatów poszczególnych rodzin zakonnych. Wymiar misyjny nie może być jednak ograniczany jedynie

²¹ Por. L. POLESZAK, *Międzykontynentalne seminarium naukowe nt. Charism and devotions: Towards an inculturated dehonian identity, Yogyakarta (Indonezja), 21-25 lipca 2017 roku*, „Symposium” 2(33) (2017), s. 92-95.

²² A. SPADARO, *Serce wielkie i otwarte na Boga*, <https://m.deon.pl/religia/serwis-papieski/wywiady-franciszek/art,1,serce-wielkie-i-otwarte-na-boga-calosc-wywiadu.html> (odczyt z dn. 28.01.2018 r.).

do jakichś dzieł czy konkretnej formy aktywności. Misyjność jest bowiem duchem, który weryfikuje i kształtuje wszystkie dzieła, ukierunkowując je na cel podstawowy, jakim jest zbawienie człowieka²³.

* * *

Każda rodzina zakonna jest wezwana do nieustannego wsłuchiwania się w natchnienia Ducha Świętego. Wierność „łasce początków” pozwała zachować także świeżość powołania, którego trzonem jest ewangeliczne wezwanie do świętości oraz zaproszenie Jezusa do naśladowania Jego sposobu życia. Troska o odnowę miłości wobec Boga i ludzi jest gwarantem wierności powołaniu. Ona także sprawia, że osoby konsekrowane stają się proroczym znakiem obecności Boga w świecie oraz wskazują na ostateczny cel człowieka, jakim jest zjednoczenie z Bogiem.

Bibliografia

- Arnaiz Ecker J. J., *La famiglia dehoniana come famiglia carismatica*, „Dehoniana” 15 (2017), s. 53-88.
- Congregatio Sacerdotum a Sacro Corde Jesu, *Ratio formationis generalis*, Romae 2014.
- Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exsultate*, Rzym 2018.
- Franciszek, *Kościół wzywa do porzucenia starych struktur*, Rzym 5.09.2014, <http://papiez.wiara.pl/doc/2146912.Kosciol-wzywa-do-porzucenia-starych-struktur> (odczyt z dn. 14.03.2017 r.).
- Franciszek, *List na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego Świadkowie radości*, Rzym 2014.
- Gogola J. W., *Duchowość osób konsekrowanych w świetle adhortacji Jana Pawła II Vita consecrata*, „Polonia Sacra” 3(36) (2014), s. 29-46.
- I formatori dehoniani si incontrano a Roma*, http://www.dehon.it/it/index.php?option=com_k2&view=item&id=2317:i-formatori-dehoniani-si-incontrano-a-roma&Itemid=77 (odczyt z dn. 17.04.2018 r.).

²³ Por. J. J. ARNAIZ ECKER, *La famiglia dehoniana...*, dz. cyt., s. 84-86.

- Incontro dei Maestri dei postulati e dei novizi*, http://www.dehon.it/it/index.php?option=com_k2&view=item&id=2162:incontro-dei-maestri-dei-postulati-e-dei-novizi&Itemid=77 (odczyt z dn. 17.04.2018 r.).
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 2008.
- Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Posługa władzy i posłuszeństwo*, Rzym 2008.
- Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Tożsamość i misja brata zakonnego w Kościele*, Rzym 2015.
- Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, Rzym 2017.
- Kongregacja do spraw Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Potissimum institutioni*, Rzym 1990.
- Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Congregavit nos in unum Christi amor* na temat życia braterskiego we wspólnocie, Rzym 1994.
- Olech J., *Dla nowego wina nowe bukłaki*, <http://www.zyciezakonne.pl/wiadomosci/kraj/dla-nowego-wina-nowe-buklaki-69457/> (odczyt z dn. 15.03.2018 r.).
- Parzyszek C., *Jak delegaci ds. zakonów męskich w diecezjach mogą pomóc wspólnotom w realizacji celów formacyjnych formacji permanentnej osób konsekrowanych? Wystąpienie podczas spotkania delegatów KWPZM w diecezjach – 13 kwietnia 2018 r.*, „Biuletyn Tygodniowy CIZ” 15(476) (2018), s. 7-12.
- Paszowska T., *Życie konsekrowane – dynamiczny akt wiary i confessio trinitatis*, „Roczniki teologii duchowości” 4(59) (2012), s. 75-95.
- Poleszak L., *Międzykontynentalne seminarium naukowe nt. Charism and devotions: Towards an inculturated dehonian identity, Yogyakarta (Indonezja), 21-25 lipca 2017 roku*, „Sympozjum” 2(33) (2017), s. 83-100.
- Poleszak L., *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010.
- Poleszak L., *Wspólnota zakonna w świecie indywidualistów*, „Via Consecrata” 9(96) (2006), s. 24-27.
- Prowincja Polska Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego, *Ratio formationis provincialis*, Warszawa 2017.

Spadaro A., *Serce wielkie i otwarte na Boga*, <https://m.deon.pl/religia/serwis-papieski/wywiady-franciszek/art,1,serce-wielkie-i-otwarte-na-boga-calosc-wywiadu.html> (odczyt z dn. 28.01.2018 r.).

Wilmer H., *Chrystus schronieniem strapionych i grzeszników. List na dzień 14 marca, w 175. rocznicę urodzin o. Leona Dehona*, 1.03.2018 r., Archiwum SCJ.

Wroczeński J., *Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego*, „Sympozjum” 1(32) (2017), s. 195-221.

Ks. Leszek Poleszak – sercanin, doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

e-mail: lpoleszak@scj.pl

ks. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

CHRZEŚCIJANIE I EUROPA JUTRA

CHRISTIANS AND THE EUROPE OF TOMORROW

Abstrakt

Chrześcijaństwo wniosło głęboki wkład w ukonstytuowanie duchowej i kulturowej tożsamości Europy. Także dzisiaj jesteśmy powołani do tego, by właśnie jako chrześcijanie dać wymowne świadectwo naszej chrześcijańskiej obecności w Europie oraz dokonać jej odnowy i odbudowy. Także w teologii, która wniosła znaczący wkład w budowanie tożsamości europejskiej, musimy stawiać sobie pytanie o Europę jutra oraz wskazywać chrześcijanom sposoby uczestniczenia w jej kształtowaniu na miarę nowych wyzwań. Co mamy więc wszyscy czynić w przyszłej Europie, jakie ma być w niej nasze miejsce, jakie jest nasze europejskie powołanie? W tym miejscu zwracamy uwagę na następujące zadania stojące przed chrześcijanami: kształtowanie pozytywnej wizji człowieka, powołanie metafizyczne rozumu, odkrycie na nowo wartości, które kształtowały Europę w ciągu wieków, przywrócenie zasady uniwersalizmu, czynny udział w dziejach świata oraz obrona humanizmu ściśle związanego z wiarą.

Słowa kluczowe: Europa, chrześcijanie, człowiek, rozum, metafizyka, wartości, humanizm

Abstract

Christianity has contributed profoundly to the spiritual and cultural identity of Europe. Like in the past also today, as Christians we are appointed to bear meaningful testimony to our Christian inherence in Europe and to head for its renovation and reconstruction. Also in theology which has made a significant contribution to shape European identity, we have to ask about the Europe of tomorrow and show Christians how to participate in the process of shaping it so that it could face the challenges of tomorrow. What then shall we do in the future Europe? Where shall we find our place in it? What is our European vocation? Here we focus on the following tasks which Christians have to fulfill: the shaping of a positive vision of man, metaphysical vocation of the mind, rediscovering of the values which shaped Europe throughout the centuries, reestablishing of the principle of universalism, active participation in the history of the world and the defense of the humanism strictly connected with faith.

Keywords: Europe, Christians, human, mind, metaphysics, values, humanism

Ponad wszelką wątpliwość chrześcijaństwo wniosło głęboki wkład w ukonstytuowanie duchowej i kulturowej tkanki Europy¹. Także dzisiaj – kiedy z wielu powodów ta duchowo-kulturowa tkanka jest pomniejszana, a nawet jest wprost zagrożona – jesteśmy powołani do tego, by właśnie jako chrześcijanie dać wymowne świadectwo naszej chrześcijańskiej obecności w Europie oraz dokonać jej odnowy i odbudowy. Nasz problem to nie tylko mówienie o wzniosłej przeszłości czy agresywne krytykowanie teraźniejszości, ale przede wszystkim troska o przyszłość. Jeśli ma dla nas – a powinno mieć – znaczenie to wszystko, czym Europa była w czasach wcześniejszych, to jednak jest zdecydowanie ważniejsze to, czym chcemy, aby ona stała się w przyszłości, zarówno tej bliższej,

¹ Na temat genezy idei Europy por. I. DEUG-SU, *Mito e realtà dell'idea di Europa in Occidente*, w: C. Leonardi, F. Stella, P. Stoppacci (red.), *Un ponte fra le culture: studi medievistici di e per I. Deug-Su*, Firenze 2009, s. 777-794.

jak i dalszej. Pytanie stawiane chrześcijanom jest następujące: co mamy czynić w przyszłej Europie, jakie ma być w niej nasze miejsce, jakie jest nasze europejskie powołanie? Nie możemy do tego zagadnienia podchodzić banalnie, to znaczy założyć łatwo, że wystarczy jakaś nasza „milcząca obecność”, która niejako samoczynnie zdoła odpowiedzieć na pojawiające się niepokoje i wyzwania. Potrzebna jest obecność ofensywna, niedająca się zawstydić krytykom, oparta na głębokim przekonaniu, że chrześcijaństwo jest stale nowe i posiada zaplecze ideowo-duchowe wystarczające do zmierzenia się z nowymi potrzebami. Innymi słowy, chrześcijaństwo jest po prostu nowoczesne, ponieważ odpowiada adekwatnie na pytania dzisiejszego człowieka.

Aby określić nasze miejsce w dzisiejszej i przyszłej Europie, trzeba spojrzeć w przeszłość, gdyż tam kryją się w pełni archetypiczne doświadczenia i wzorce, na których opierając się, możemy twórczo podjąć wyzwania zwracające się ku przyszłości. Nie musimy się bać przeszłości Europy, mimo że są w niej obecne różne, nie zawsze chlubne doświadczenia; co więcej, mamy prawo pochwalać i wywyższać te wartości, które są ponadczasowymi wartościami cywilizacji europejskiej, a są takimi, ponieważ są one przyjętym darem Bożym – do ich uznania i proponowania w nowych okolicznościach zawsze mamy prawo. Europa otrzymała rozmaite dary, których nie otrzymała Azja czy Afryka. Europa otrzymała przede wszystkim ten dar, że od samych jej początków było w niej obecne chrześcijaństwo. To jest rzeczywiście fakt nadzwyczajny – Europa jest najstarszą córką Kościoła. Nie wywołuje to jakiegoś poczucia wyższości, ale pobudza w każdym czasie do podejmowania odpowiedzialności, ponieważ dary Boże są zawsze wezwaniami i zadaniami.

Co tworzy jedność duchową Europy, a tym samym określa jej tożsamość? Jest pewne, że jedność i tożsamość Europy nie jest kwestią geografii, ekonomii czy też polityki. Te zagadnienia są rzeczywiste i doskonale zdajemy sobie z nich sprawę. We wszystkich epokach były obecne wśród różnych narodów, które żyją na terenie Europy i ją tworzą, zbliżenia, więzi, przymierza, koalicje itd. Kiedy jednak mówimy o Europie, jest oczywiście jasne, że myślimy o czymś głębszym. To, co uczyniła w ciągu swoich dziejów Europa, jest w gruncie rzeczy pewnym zestawem wspólnych wartości. Jest ona ze swej istoty przede wszystkim pewną koncepcją

człowieka, a koncepcja człowieka, którą żyje Europa, wypływa z chrześcijaństwa. Dlatego Europa jest ideą i jako idea domaga się obrony i dalszego kształtowania. Wielkimi założycielami jedności europejskiej – ojcami Europy – są ojcowie Kościoła. Założyciele Europy to zatem św. Augustyn, którego wkład nigdy nie może być zapomniany², św. Leon Wielki, św. Grzegorz Wielki, ale także wielu innych³. W ostatnim czasie słusznie podkreśla się zwłaszcza wkład św. Grzegorza Wielkiego w kształtowanie świadomości i tożsamości europejskiej⁴. W każdym jednak razie ojcowie Kościoła byli ewangelizatorami narodów europejskich i to oni dali podwaliny pod nowoczesną kulturę europejską. Europa wciąż żyje ich myślą, a wraz z Europą żyje tą myślą to wszystko, co w całym świecie jest wierne autentycznej tradycji europejskiej. Europa to przede wszystkim kultura, forma cywilizacji, pewne podstawowe instytucje, to pewien określony sposób patrzenia w przyszłość, bez bagatelizowania pamięci o przeszłości. Te wartości wyrażają się przede wszystkim w wizji człowieka, którą inspirowane jest objawienie chrześcijańskie.

W tym miejscu chcemy więc zwrócić uwagę na niektóre elementy doświadczenia europejskiego, wyrastające niewątpliwie z wiary chrześcijańskiej, które powinny zostać uwzględnione w naszym współczesnym dyskursie na temat przyszłości Europy. Są to także elementy określające nasze chrześcijańskie zadanie w obliczu nowych wyzwań, przed którymi stoi Europa i świat⁵. Elementy te zasługują na podjęcie i dalsze, pogłębiające refleksje, ponieważ bardzo jednoznacznie odnoszą się one do stawianych dzisiaj problemów i pojawiających się wyzwań.

² Por. A. DI GIOVANNI, *Verità, parola e immortalità in Sant'Agostino*, Palermo 1979, s. 233-253.

³ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Doświadczenie świętych w dziejach Kościoła i nowa ewangelizacja*, „Teologia w Polsce” 1(8) (2014), s. 5-18.

⁴ Por. C. Leonardi (red.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006)*, Firenze 2015.

⁵ Należy, oczywiście, w tym miejscu zwrócić uwagę, że nie jest to problem nowy, ponieważ podejmują go, z większą bądź mniejszą intensywnością, najbardziej znaczący myśliciele chrześcijańscy już od początku XX wieku. Por. np. J. HUIZINGA, *In de schaduw van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden va onze tijd*, Bruxelles 1935.

1. Pozytywna wizja człowieka

Pozytywna wizja człowieka wynika z bardzo podstawowej danej objawienia chrześcijańskiego, według którego człowiek stworzony przez Boga został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, a tym samym jest po prostu dobry w tym wszystkim, co w nim pochodzi z Bożej ręki⁶. Z tego wynika absolutny szacunek dla człowieka, który nosi na sobie święte znamię Stwórcy i który stoi u podstaw humanizmu europejskiego – europejskiej wizji człowieka. W decydującej części jest ona po prostu wizją chrześcijańską, nawet jeśli łączy się ją powierzchownie z tradycją oświeceniową, szczególnie z Kantem, który, owszem, ma ważne znaczenie w ramach tradycji europejskiej, ale nie on jest odkrywcą pewnego pierwszeństwa człowieka i jego godności, jakie się mu przypisuje. Nowa koncepcja człowieka wyrosła najpierw w Europie, nie jako przywilej do zazdrosnego trzymania dla siebie, ale jako dar do otwartego dzielenia się nią z innymi tradycjami kulturowymi. Jest to pozytywna wizja człowieka, która jest przede wszystkim pozytywną wizją rozumu zdolnego do poznania rzeczywistości i tego, co nazywa się prawdą, stanowiącą podstawę ludzkiej egzystencji w świecie, zwłaszcza ludzkiej wolności⁷.

Cechą charakterystyczną autentycznej tradycji intelektualnej w Europie jest ten realizm rozumu uzdolnionego do pewnego poznania rzeczywistości, który opiera się na założeniu, że rozum został stworzony przez Boga jako dobry i dlatego jest zdolny do wypełnienia swojego powołania, jakim jest zgłębianie prawdy, aby potem wprowadzać ją w życie. Nie ma nic dziwnego w tym, że nowożytna nauka, jako podstawowe dobro człowieka, narodziła się w Europie, na gruncie tradycji monoteistycznej. Chrześcijaństwo nie jest oczywiście jedynym czynnikiem tych narodzin, ale na pewno i we właściwym znaczeniu jest czynnikiem dominującym i determinującym. Inne cywilizacje nie są w takim samym stopniu zainteresowane rzeczywistością człowieka w świecie, ponieważ uważają go

⁶ Por. A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

⁷ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Antropologia teologiczna jako źródło inspiracji w refleksji pedagogicznej*, w: A. Solak (red.), *Wychowanie a kultura*, Tarnów 2000, s. 51-65.

za coś w rodzaju iluzji. Dla nas, chrześcijan, świat jest tym dobrym stworzeniem Boga, które On nam dał, abyśmy je poznawali i czynili je sobie poddanym ze względu na służbę przeznaczeniu człowieka.

2. Powołanie metafizyczne rozumu

Rozum, który Bóg łaskawie dał człowiekowi, nie jest przeznaczony wyłącznie do poznania świata materialnego, a tym samym także tylko doczesnych wymiarów życia ludzkiego: socjologicznego, psychologicznego czy lingwistycznego. Nauki o człowieku są tylko elementem tego, co można uznać za studium uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Powołanie rozumu ludzkiego sięga o wiele dalej. Jest on zdolny do zgłębiania przepaści bytu. Jego miarą jest to, że nie ma on innej miary niż całość bytu. To oznacza, że jest zdolny do wnikięcia w głębinę metafizyczne pozwalające wielkim myślicielom, którzy stworzyli Zachód, stwierdzić i potwierdzić, wychodząc z pewnego poznania metafizycznego, wartość, trwałość, nieśmiertelność osoby ludzkiej i fakt, że równocześnie nie dopełnia się ona inaczej jak tylko w relacji zależności i zjednoczenia z Transcendencją, poza którą zanika i się zatracza. Jest to jedno z największych odkryć filozofii chrześcijańskiej, które niesłusznie jest dzisiaj lekceważone i stawiane na marginesie refleksji filozoficznej, a tymczasem to ono decyduje o sposobie spojrzenia na człowieka⁸.

Od początku Kościół odważnie bronił takiej metafizyki przed wszelkimi przeciwnikami. Także dzisiaj myśliciele chrześcijańscy nie mogą porzucić tej metafizyki, gdyż zdradziliby swoją misję w stosunku do integralnie rozumianego człowieka. Ugięliby się pod naciskiem fenomenów cielesnych, które często są tylko zwodzeniami diabelskimi i mirażami rozumu idealistycznego. Jeśli o tym mówię, to dlatego że – idąc za niektórymi filozofami – jestem dogłębnie przekonany, że to jest jeden z najbardziej podstawowych problemów dzisiejszej Europy⁹. Jeśli Europa

⁸ Por. G. COTTIER, *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997, s. 131-150.

⁹ Por. R. BRAGUE, *Europa – droga rzymska*, tł. W. Dłuski, Warszawa 2012.

zdradziłyby tę wzniosłą ideę, która do niej integralnie należy, tę ideę, która określa jej odniesienie do człowieka; jeśli przeszłyby na pozycje pozytywistyczne, relatywistyczne, scjentystyczne, to zagubiłyby swoją misję uniwersalną. Jednym słowem, zrezygnowałyby dobrowolnie z tego, co jest jej ogólnoludzką misją. Bogactwa naturalne i materialne można znaleźć wszędzie, podczas gdy tę inspirację dogłębnie ludzką Europa dała światu po tym, jak otrzymała ją od samego Boga. Idei tej nie wymyślono w czasie debat filozoficznych. To jest to, co Europa dała światu, i to jest to, czego dzisiaj świat pilnie potrzebuje, nawet jeśli tego otwarcie nie chce przyznać, bo okazałoby się, że po prostu potrzebuje wiary chrześcijańskiej, jak zdaje się wynikać choćby z ostatnich pism Martina Heideggera. Dzisiejszy świat nie potrzebuje więcej techniki czy więcej organizacji. Tym, czego najbardziej potrzebuje, jest pogłębione rozumienie tego, czym jest człowiek, gdyż tylko opierając się na tym rozumieniu, będzie mógł uporządkować swoje przedziwne bogactwa i swoje osiągnięcia, aby ich odpowiednio użyć dla człowieka.

Rola Kościoła jest decydująca w podjęciu tego wyzwania. Może on być nadal skutecznym wychowawcą humanizmu europejskiego. Taka rola jest mu jeszcze przyznawana nawet w kręgach oświeceniowych, niepałających zbytnią sympatią do tego, co chrześcijańskie. Wiemy, że ludzie naszego czasu są bardzo wrażliwi na fakt, że Kościół spełnia rolę w porządku społecznym, co jest wyjątkowo uprawnione. Rola Kościoła w porządku kultury jest tak samo ważna, a nawet jeszcze ważniejsza. Wydaje się, że jest to jedno z najważniejszych przesłań, które pozostaje po pontyfikacie św. Jana Pawła II, który w najwyższym stopniu może zostać nazwany „papieżem kultury”, uznającym rozwój kulturowy za warunek autentycznego rozwoju człowieka, a tym samym także za warunek jego bezpieczeństwa. W relacji do Kościoła papież Jan Paweł II stale podkreślał, że budowanie kultury na miarę człowieka jest podstawowym warunkiem skutecznej ewangelizacji w dzisiejszym świecie.

3. Wartości, które tworzą jedność Europy

Wychodząc od takiej wizji człowieka, wyprowadzono wszystkie wartości, które uformowały jedność Europy i decydują o jej aktualnej tożsamości. Są to wartości myśli i kultury w najwyższym stopniu konstytutywne dla Europy średniowiecznej, kiedy granice nie wpływały na uniwersytety, kiedy św. Tomasz z Akwinu nauczał równocześnie w Paryżu i w Neapolu i kiedy profesory z Niemiec, Włoch, Hiszpanii, Francji i Anglii swobodnie stawali na katedrach różnych uczelni europejskich, czując się wszędzie jak u siebie w domu. To chrześcijańska wizja człowieka ukształtowała społeczeństwo europejskie w jego zwyczajach i normach; ona zdecydowała o życiu codziennym człowieka europejskiego, o nierównych skarbach cywilizacji, której przejawy są wyrażeniem człowieka w szczególności codziennej egzystencji, o obyczajach rodzinnych i zawodowych, o stylu życia miejskiego i wiejskiego. Kościół w ciągu wieków był nierównanym twórcą i wychowawcą tego wszystkiego. W ten sposób urzeczywistnił on przesłanie chrześcijańskie w poszczególnych osobach, w grupach ludzkich, w kobietach na wsi, w robotnikach z warsztatów; w ten sposób zostały wzbudzone cuda głębokiego człowieczeństwa, które mogły rozpowszechnić się tylko w klimacie objawienia i łaski. Ich skonkretyzowanym obrazem są święci Kościoła.

Gdzie miłość ludzka osiągnęła takie głębie i takie szczyty, jeśli nie w Europie chrześcijańskiej, i osiągnęła je do tego stopnia, że inne cywilizacje zazdroszczą nam tych dóbr, które my chcielibyśmy dzisiaj jak najszybciej porzucić w imię tak zwanej nowoczesności i laickości podniesionej do rangi nowego bóstwa. Wzniosła godność kobiety, uznanie jej własnego powołania, głęboki szacunek, który, wychodząc od Dziewicy Maryi, rozciąga się na każdą kobietę i który zapewnił – w cywilizacji chrześcijańskiej – każdej kobiecie miejsce bardzo znaczące, mogą jeszcze zyskać na znaczeniu, ale trzeba pamiętać, że zawsze było ono wielkie. To objawienie Boże i inspiracja chrześcijańska dokonały modyfikacji wszystkich relacji ludzkich, prowadząc je – pośród trudów i bolesnych walk – do tryumfu nad wszelkimi przeszkodami i stereotypami. Istnieją ogólnie ważne zasady szacunku dla godności ludzkiej, dla podstawowych praw, które w ciągu wieków, oczywiście stopniowo, rozpowszechniły

swoje zastosowania, pozostając owocem chrześcijańskiej wizji człowieka i jego godności¹⁰. Wiadomo również, że te dary łatwo znikają tam, gdzie osoba – nie będąc już obrazem Boga – może być traktowana jako narzędzie, jako środek, jako komórka społeczeństwa totalitarnego, którą można dowolnie dysponować. Dlatego Kościół w pełnieniu swojej misji zawsze sprzeciwia się totalitaryzmom, nawet za cenę wielkiego męczeństwa, którą płaci za ten sprzeciw.

Istnieje więc pewna całość wartości podstawowych stopniowo odkrywanych i określanych przez różne narody europejskie, które także dzisiaj pozostają ich wspólnym dziedzictwem, decydując o ich głębokiej więzi i jedności. Wszystko to stanowi wspaniałe dziedzictwo, skarb, którym narody ciągle dysponują i z którego owocnie korzystają. Mówię o jedności, ale od razu precyzuję: jest to jedność, która szanuje autentyczną różnorodność. Właśnie z tego powodu charakterystycznym przymiotem autentycznej jedności, czyli takiej, jakiej poszukuje Kościół na wszystkich poziomach – od poziomu Kościoła powszechnego aż do całości kulturowej, takiej jak Europa – jest właściwa różnorodność, która wpisuje się w kulturę i wyraża w jej rozmaitych przejawach. Podkreślmy: to, co różni ludzi różnych czasów i miejsc, jest nieskończenie mniej ważne od tego, co ich zbliża do siebie i pokazuje głęboką wspólnotę działań i celów. W pewnym sensie herezją naszych czasów jest właśnie relatywizowanie istotnych wartości ludzkich, wynikające z zapomnienia, że te istotne wartości nie ulegają zmianie w wyniku następujących przemian kulturowych czasów i że istnieje więcej rzeczy wspólnych dla Platona i wielkich myślicieli naszych czasów niż możliwych różnic, które przecież także zawsze zauważano.

4. Wielkość Europy – nośnik uniwersalności

Europa jest więc faktem, który wyraża tę podstawową jedność związaną z tymi wartościami, które są jej własne i są uniwersalnymi wartościami ludzkimi. Nie są to jednak wartości, które byłyby czymś innym

¹⁰ Por. D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna 2012.

niż wartościami europejskimi. Wielkość Europy wynika z tego, że jest nośnikiem wartości uniwersalnych. Papieże, począwszy od Piusa XII, bardzo mocno podkreślili ten fakt w swoim nauczaniu o Europie¹¹. Łaską Europy było to, że stała się depozytariuszką uniwersalności – takiej uniwersalności, która jest uniwersalnością Ewangelii. Jej uniwersalność jest także uniwersalnością rzeczywistości człowieka, w jego komponentach podstawowych, która wyjątkowo zyskuje na znaczeniu w świetle Ewangelii, będącej kryterium prawdy o człowieku wszystkich czasów i wszystkich miejsc. Jest to uniwersalność, która jest nam wspólna i którą mamy przeżywać w naszych doświadczeniach. Jest ona zarazem radością Europy, wyrażającej się w różnych językach, w różnej wrażliwości, w różnym geniuszu. Nic nie byłoby bardziej katastrofalne dla Europy, niż gdyby jakaś hegemonia chciała zniszczyć wspólne wartości i wolność innych, skoro dzieje Europy są w gruncie rzeczy dziejami wolności. Doświadczenia z przeszłości wyraźnie dowodzą, do czego może doprowadzić dramat niszczenia Europy; wystarczy przywołać nazizm niemiecki, a także wydatnie sprzyjający mu nazizm austriacki¹². Dla Europy ma więc kapitalne znaczenie, aby mogła żyć jednością w radości i w szacunku dla różnic. Ta sama podstawowa rzeczywistość człowieka odbita w pryzmacie różnorodności kulturowych niezwykle ubogaca.

Jedność Europy i jej wartość – należy zdecydowanie podkreślić – nie powinna być jednak traktowana jako rodzaj własności do zazdrosnego zachowania, ale powinna stać się przede wszystkim przedmiotem „misyjnego” rozpowszechnienia. Dobro samo z siebie dąży do rozpowszechniania się – *bonum est diffusivum sui* – mówił św. Tomasz z Akwinu za Plotynem. Dary otrzymane przez Europę są podstawą jej odpowiedzialności względem całego świata – są jej powołaniem, które powinno stać się jej misją powszechną. Nie chodzi oczywiście o to, aby ustanowić jakąś nową hegemonię europejską w świecie, jak czynił kolonializm,

¹¹ Por. J. VILLAGRASA, *L'impegno dei papi per l'integrazione europea: da Pio XII a Benedetto XVI. Una prospettiva*, w: P. Piatti, R. Salvarini (red.), *San Benedetto e l'Europa nel 50° anniversario della Pacis nuntius (1964-2014). Materiali per un percorso storiografico*, Città del Vaticano 2015, s. 25-44.

¹² Por. T. Guz, *Filozofia prawa III Rzeszy Niemieckiej*, Lublin 2013.

ale by realizować hojną służbę, starając się dzielić swoimi osiągnięciami z innymi, jak w przeszłości uczyniono na przykład z nauką i z kapitalnymi wartościami ludzkimi, które do niej należą.

5. Europa w świetle

Tej misji inne narody jeszcze oczekują od Europy. Przyjmują ją chętnie, gdy nie są poddawane nieuprawnionej dominacji, ale gdy się im służy. Po kontaktach z Afrykańczykami i Azjatami mogą zupełnie spokojnie powiedzieć, że bardzo niepokoją się oni, gdy Europa usiłuje im zanieść swoją laicką nowoczesność. Ulegają różnym frustracjom, ponieważ Europa, którą znali na podstawie swojej tradycji, nie daje się już rozpoznać w tych wartościach, które ona obecnie prezentuje. Byłoby fałszywą pokorą zająć się sobą i powiedzieć, że inni nas nie interesują. Znamy efekty podobnej fałszywej pokory i wynikającej z niej bierności, które ujawniły się w poniżaniu ludzi, a nawet całych narodów. Nie jest ona niczym innym niż ucieczką przed odpowiedzialnością. Ideę człowieka, wartości rozumu, godności sumienia i znaczenia obyczaju, wartości społeczeństwa i instytucji Europa zawdzięcza Symbolowi Apostolskiemu, a więc wyznaniu wiary chrześcijańskiej opartemu na przepowiadaniu Ewangelii. Z tego symbolu wyłoniły się racje dające początek Europie i na nim opierały się gwarancje jej trwania przez wieki.

Źródło podstawowych ludzkich wartości Europy znajduje się w wierze nadprzyrodzonej. To wiara wzbudziła te wartości i stale ich broniła. Jeśli zaniknęłaby wiara, zaginęłyby także te wartości. Dlatego niejednokrotnie widzimy dzisiaj wielu świątliwych ludzi, którzy wprawdzie nie podzielają naszej wiary, jednak niepokoją się i troszczą z powodu jej osłabienia w Europie, ponieważ wiedzą, że jeśli upadnie wiara, upadnie także wszystko inne. Już kilkanaście lat temu Jürgen Habermas zauważał z naciśnięciem, że nie wystarczy wizja Europy opartej na wspólnej monecie, ale potrzebna jest Europa-Idea.

Giorgio La Pira, burmistrz Florencji, zwykł mówić, że społeczeństwo europejskie opiera się na klasztorach kontemplacyjnych i domach robotników. Zasadniczo jest to prawdą. Są to dwa punkty, które dotyka-

ją tego, co najbardziej zasadnicze: jeden dotyka nędzy duchowej, a drugi nędzy materialnej. Na tych dwóch odniesieniach do swojej tkanki życiowej Europa opierała się w ciągu wieków i na nich musi się dalej opierać, jeśli ma trwać i pełnić swoją misję.

W średniowieczu dogłębnie weszły w dzieje Europy zakony żebracze i uniwersytety, które rozwinęły i utrwaliły podstawowe wartości kultury uniwersalnej. Te *universitates* były rzeczywiście wyrazem totalnej wizji świata, którym dzisiejsze uniwersytety, niestety, nie dorównują, zamykając się w jednym typie racjonalności matematyczno-przyrodniczej, zawężającym wielki obszar racjonalności ludzkiej. Papież Benedykt XVI wielokrotnie w trakcie swojego pontyfikatu przypominał o potrzebie „poszerzenia granic racjonalności”. Po Soborze Trydenckim rozwinął się wielki ruch kulturowy, który wyraził się między innymi rozbudzeniem geniuszu artystycznego oraz rozwojem społecznym i instytucjonalnym opartym na solidnej szkole. Później w XIX wieku podjęto zagadnienia doktryny społecznej, która wydatnie przyczyniła się do wypracowania nowoczesnej wizji życia społecznego i politycznego, stając się filarem i instancją krytyczną współczesnych demokracji. Nawet jeśli oskarża się z tego powodu Kościół o tzw. mieszanie się w politykę, to jednak wymóg dobra wspólnego nie pozwala Kościołowi rezygnować z tego typu zaangażowania¹³.

6. Humanizm do doskonalenia

Dzisiaj można powiedzieć, że w krajach europejskich, w kluczowych miejscach kultury lub państwa, są obecni chrześcijanie, którzy kontynuują swoje działania i walczą o utrwalenie wartości wyrastających z wiary ewangelicznej. Pesymizm i beznadziejność muszą być zwalczane. Przyszłość należy zawsze do tych, którzy podejmują trud duchowej walki. Nigdy nie będzie ona należeć do tych, którzy uciekają przed przeciwnikiem i którzy ulegają zawstydzającemu wrażeniu, jakie on wywołuje. Dzisiaj jest absurdem mówić, że chrześcijaństwo nie może nic wnieść do cywilizacji światowej i że trzeba oczekiwać cywilizacji jutra zależącej od ja-

¹³ Por. P. MAZURKIEWICZ, *Europa jako Kinder niespodzianka*, Kraków 2017, s. 233-253.

kiejś ideologii, czy nawet od innej religii, np. islamu. Brakiem ideologii, a także innych religii jest to, że nie są one otwarte na twórczość służącą człowiekowi i jego pomyślnej przyszłości. Zależy od nas – przeciwnie – czy chrześcijaństwo da cywilizacji jutra ten humanizm, którego ona potrzebuje i o który prosi. Oczywiście, przeszłość nie była nigdy doskonała, ale nie z tego powodu humanizm europejski, natchniony przez Ewangelię, miał swoje słabości, które teraz chętnie potępiamy, roszcząc sobie do tego suwerenne prawo w imię naiwnie pojmowanej emancypacji. Ten humanizm nie był w stanie wnikać aż do głębi ludzkiej rzeczywistości, nie był w stanie objąć swoim zasięgiem wszystkich dziedzin życia ludzkiego oraz wszystkich obszarów kultury, ale uczynił bardzo dużo i trzeba, aby szedł dalej. Nie jest jego jedynym przeznaczeniem przyznawanie się do błędów i nieustanne przeproszanie za nie.

Za każdym razem, gdy Europa oddala się od swoich żywych źródeł, za każdym razem, gdy wraca do starego pogaństwa i oddala się od Chrystusa, za każdym razem, gdy pozwala odżyć w sobie pogańskim nacjonalizmom i zwraca się do fałszywych bożków, w tej samej chwili załamuje się. Możemy to zauważyć w każdej epoce. Widać to było w okresie reformacji, widzimy na końcu XVIII wieku wraz z ideologią nacjonalistyczną, która narodziła się na brzegach Sekwany wraz z teoretykami rewolucji francuskiej i która rozpowszechniła się na cały świat. Tam są bogowie pogańscy. Tam są demony, które kuszą Europę; tam są toksyny, przeciw którym musi się ciągle walczyć, aby zachować swoje korzenie chrześcijańskie, wraz z nimi broniąc swoich autentycznych wartości.

Wiemy, że dzisiaj to wszystko, co wyrasta z tradycji chrześcijańskiej, jest zagrożone. Czujemy bardzo dobrze, że odziedziczone dziedzictwo europejskie, nagromadzone przez wieki za cenę niebywałych wysiłków, jest wystawione na ryzyko zatopienia. Nie chodzi oczywiście o to, by zachować przeszłość w muzeum, by kontemplować ją z nostalgicznym wzdychaniem. Już same dzieje Europy podkreślają, że w żadnym wypadku taka postawa nie byłaby słuszna. Jeśli interesuje nas przeszłość chrześcijańskiej Europy, to jest tak dlatego, że wierzymy w jej inspirującą rolę w budowaniu przyszłości. Tym, co należy robić, jest konkretne uobecnianie tych wartości, które trwają w ulegających zmianom kontekstach nauko-

wych i socjologicznych. Wielki wysiłek ostatnich papieży idzie w tym właśnie kierunku; zachęcają oni, aby wytrwale i z przekonaniem kontynuować w przyszłości to, co czynili nasi przodkowie w przeszłości, chociaż w innych kontekstach. Przyszłość wzywa nas do misji, do budowania Europy jutra – co jest zawsze możliwe – na wartościach, które ją budowały w przeszłości, na tych wartościach wyprowadzonych ze słów i czynów Chrystusa, w ten sposób, by Europa mogła kontynuować – w relacji do świata – swoją własną misję. Dlatego zatem, aby Europa mogła zachować swoje ludzkie wartości – wartości przecież tak cenne – w których wyraziło się to, co najlepsze w człowieku, trzeba, aby zachowała ona wiernie symbol wiary, gdyż bez niego wartości europejskie będą pozbawione duszy. Podstawowym problemem aktualnym dla nas jest problem wiary. Byłoby krótkowzrocznością i nieobliczalną w destrukcyjnych skutkach iluzją zachowywać pozory cywilizacji chrześcijańskiej w Europie, w której zanikłaby wiara w jej czystości i w jej nadprzyrodzonym dynamizmie.

7. Batalia wiary – zakończenie

Na poziomie wiary zatem rozgrywa się i będzie rozgrywała wielka batalia Kościoła. Dramat rozgrywa się dzisiaj w Kościele – jest to dramat osłabienia wiary, zwiotczenia wiary w Symbol Apostolski. To jest najbardziej żywotna kwestia – żywotna nie tylko dla wiary, ale i dla cywilizacji. Nie jesteśmy odpowiedzialni tylko za wieczne zbawienie, choć ono pozostaje pierwszorzędnym polem naszej chrześcijańskiej odpowiedzialności, lecz także za ziemską cywilizację, skoro na gruncie cywilizacji ziemskiej urzeczywistnia się nasze wieczne powołanie. Cywilizacja i kultura ziemska, które zostałyby przeniknięte przez wartości chrześcijańskie, nie pozwoliłyby ludziom jutra na osiągnięcie ich wiecznego zbawienia, gdyż jak wartości ludzkie zależą od wiary, tak również wiara, chociaż nie w takim samym stopniu, zależy od wartości ludzkich. „Łaska zakłada naturę” – podkreśla jedno z najbardziej zasadniczych pryncypów katolickich. Fałszywa filozofia może przeszkodzić wierze wzrastać, potem niszczy te podstawy, na których wiara jest możliwa. W świecie,

który uważa, że nie można poznać prawdy, czym staje się wiara, jeśli nie jedną z wielu opcji, które ostatecznie niewiele znaczą? Trzeba więc dzisiaj, podobnie jak wczoraj, budować chrześcijańską tkankę Europy. Trzeba, aby wszyscy wierzący w misję Kościoła na rzecz kultury nawiązywali między sobą więzi i kontakty, które pozwolą stopniowo działać i współdziałać oraz wywierać wpływ na dzieje. Dzieje zawsze należą do tych, którzy są zdecydowani podjąć duchową walkę i odpowiednie rozeznanie. Czym będzie Europa jutra, zależy tylko i wyłącznie od dzisiejszych chrześcijan, od ich chrześcijańskiego zaangażowania przenikniętego charyzmatem prorocstwa.

Bibliografia

- Brague R., *Europa – droga rzymska*, tł. W. Dłuski, Warszawa 2012.
- Cottier G., *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997.
- Deug-Su I., *Mito e realtà dell'idea di Europa in Occidente*, w: C. Leonardi, F. Stella, P. Stoppacci (red.), *Un ponte fra le culture: studi medievistici di e per I. Deug-Su*, Firenze 2009, s. 777-794.
- Giovanni A. di, *Verità, parola e immortalità in Sant'Agostino*, Palermo 1979.
- Guz T., *Filozofia prawa III Rzeszy Niemieckiej*, Lublin 2013.
- Hamman A.-G., *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.
- Huizinga J., *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden va onze tijd*, Bruxelles 1935.
- Królíkowski J., *Doświadczenie świętych w dziejach Kościoła i nowa ewangelizacja*, „Teologia w Polsce” 1(8) (2014), s. 5-18.
- Królíkowski J., *Antropologia teologiczna jako źródło inspiracji w refleksji pedagogicznej*, w: A. Solak (red.), *Wychowanie a kultura*, Tarnów 2000, s. 51-65.
- Leonardi C. (red.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006)*, Firenze 2015.
- Mazurkiewicz P., *Europa jako Kinder niespodzianka*, Kraków 2017.

Menozzi D., *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna 2012.

Villagrasa J., *L'impegno dei papi per l'integrazione europea: da Pio XII a Benedetto XVI. Una prospettiva*, w: P. Piatti, R. Salvarini (red.), *San Benedetto e l'Europa nel 50° anniversario della Pacis nuntius (1964-2014). Materiali per un percorso storiografico*, Città del Vaticano 2015, s. 25-44.

Ks. Janusz Królikowski, dr hab., prof. UPJPII; kapłan diecezji tarnowskiej; od 2014 roku dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). W latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat w 1995 roku), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie św. Tomasza Uniwersytetu Angelicum. W 2003 roku habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996-2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” 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.

e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

ARTYKUŁY
ARTICLES

ks. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ
Universidad Pontificia de Salamanca, Hiszpania

EL IMPORTANTE PROGRESO DEL DIÁLOGO CATÓLICO-JUDÍO

WAŻNY POSTĘP DIALOGU
KATOLICKO-ŻYDOWSKIEGO

THE IMPORTANT PROGRESS
OF THE CATHOLIC-JEWISH DIALOGUE

Abstrakt

Artykuł, po krótkiej prezentacji problemów w relacjach między żydami i chrześcijanami w ciągu dwusetletniej historii, omawia najważniejsze wydarzenia i dokumenty, które do tej pory tworzyły dialog katolicko-żydowski. Dialog ustanowiony formalnie za pontyfikatu świętego papieża Jana XXIII zbiegł się z celebracją II Soboru Watykańskiego i nasilił w okresie posoborowym. Piękno i rosnąca głębia przedstawionych dokumentów oraz rzeczywistość wspólnej pracy na rzecz dzieł miłości w wielu krajach świadczą o tym, że ten dialog i zbliżenie między narodem żydowskim a Kościołem Chrystusa ma ogromne znaczenie dla ludzkości.

Słowa kluczowe: żydzi i chrześcijanie, początek dialogu, zmiana postaw, dokumenty dialogu katolicko-żydowskiego, wspólne działanie

Abstract

The article, after a short presentation of the problems in Christian – Jewish relation in last two hundred years of history, touches on the most important events and documents dedicated to the Catholic-Jewish dialogue. Such dialogue has been formally established during the pontificate of Pope John XXIII, and coincided with the celebration of the Second Vatican Council and has been intensified in the post-conciliar period.

The beauty and growing depth of the presented documents and the reality of the common work towards the love and charity in various countries are the testimony that the above dialogue and rapprochement between Jewish nation and Catholic Church has been of great significance to the humankind.

Keywords: Jews and Christians, the beginning of dialogue, change of attitudes, documents of the Catholic-Jewish the dialogue, co-operation

Abstracto

El artículo, después de una breve presentación de la problemática en las relaciones entre judíos y cristianos a lo largo de su historia bimilenaria, hace un recorrido por los principales acontecimientos y documentos que hasta ahora ha producido el diálogo católico-judío. Un diálogo que se instituyó de forma oficial en el pontificado del santo papa Juan XXIII, que se consolidó con la celebración del Concilio Vaticano II y se ha intensificado en el tiempo postconciliar. La belleza y creciente profundidad de los documentos producidos, y la realidad de una vida compartida a favor de obras de caridad en muchos países, dan fe de que este diálogo y acercamiento entre el pueblo judío y la Iglesia de Cristo es de suma importancia para la humanidad.

Palabras clave: judíos y cristianos, inicio del diálogo, cambio de actitudes, documentos diálogo católico-judío, acción conjunta

1. Reflexiones y escritos en la historia

Como es de todos sabido, las relaciones entre judíos y cristianos han sido tensas desde el comienzo del cristianismo, y fueron agravándose a medida que se producía la separación entre la Iglesia naciente y la sinagoga, hasta pasar por periodos de la historia verdaderamente traumáticos. La doctrina teológica sobre el pueblo judío que fueron elaborando los santos Padres en los primeros siglos refleja, en muchas ocasiones, estas tensiones y desencuentros. A partir de la constitución de la religión cristiana como religión del imperio, con el emperador Teodosio como máximo exponente, el pueblo hebreo fue sometido a servidumbre, generando a veces en actitudes vejatorias y actos de violencia por parte cristiana. Será el papa Gregorio Magno quien promulgue la bula *Sicut Iudaeis* en el 598, la que marcará la relación entre cristianos y judíos durante siglos, y en ella establece la protección de los judíos por parte del papa.

Muy influyente hasta bien entrado el siglo XX ha sido la herencia de la doctrina de santo Tomás de Aquino¹ y de los concilios medievales sobre los judíos. Los 4 decretos contra los judíos del Concilio Lateranense IV (1215) marcan un cambio en el tiempo medieval, y son difíciles de asumir hoy. La cuestión se agrava si pensamos que en los tiempos del fascismo italiano estos decretos eran recordados como una continuidad entre la doctrina antijudía católica y las ideas antisemitas de los nazis². Pero hay que decir también que en la Edad Media la bula *Sicut Iudaeis* de Calixto II de 1123 ponía de nuevo a los judíos bajo la protección del papa; aunque protección a cambio de subordinación. Se creaba así un principio de „doble protección” entre judíos y cristianos de modo que no hubiera influencia mutua. En 1516 se instituye el primer „ghetto” de la historia en Europa, en Venecia. En 1555 vendría el de Roma.

En general, a partir del renacimiento, la teología católica fue apologética anti-judía y anti-musulmana, con honrosos esfuerzos de diálogo en la Edad Media, como es el representado por Ramón Llull, no exen-

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologie*, IIa IIae, quaestio 10, 11, 12.

² Cf. PH. CHENAUX, *Chiesa ed ebrei secondo le decretali del lateranense IV, Lateranum*” LXXXII 2-3 (2016), 645-653.

to también él de sesgo polémico y apologético. La perduración de estas ideas en la mentalidad europea moderna antes del Concilio Vaticano II queda en gran parte reflejada en casos como el del sacerdote Mortara en Italia³ y el „affaire Dreyfus” en Francia. Sin embargo, en la modernidad las grandes aportaciones, sobre todo procedentes del pensamiento alemán, cuyo estudio se centra en una historia de las religiones, una filosofía de la religión y una teología de las religiones, cambiaron la forma de mirar la Iglesia católica a los otros credos religiosos. En todo caso, respecto al judaísmo, más que raciales, son las cuestiones económicas y sociales las que más influirán en un antisemitismo en los países europeos de finales del siglo XIX y principios del XX⁴.

Ya en 1926 se crea una Asociación llamada „Amigos de Israel” con la finalidad de cambiar la relación de los cristianos con los judíos, y dos años después, un decreto del Santo Oficio en Roma sanciona estas intenciones condenando todo „odio contra el pueblo elegido de Dios en el pasado, aquel odio que vulgarmente suele designarse con el nombre de antisemitismo”⁵. Después del trauma que supuso en la segunda guerra mundial la matanza de seis millones de judíos, las Iglesias cristianas comenzaron a alzar con fuerza su voz junto al pueblo judío para luchar contra el antisemitismo e instaurar nuevas relaciones positivas. Documentos significativos son los siguientes:

El 5 de agosto de 1947 se promulgan „Los diez puntos de Seelisberg” (Suiza), transmitidos a todas las Iglesias por el „Consejo internacional de judíos y cristianos”⁶. Tenían por finalidad poner fin a la „enseñanza del

³ Cf. PH. BOUTRY, *L'affaire Mortara (1858), la „question juive” et le catholicisme social: logiques sacrales et droit naturel*, en: Y. Ledure (red.), *Catholicisme social et question juive. Le cas Léon Dehon (1843-1925)*, Paris 2009, 37-104.

⁴ Cf. W. SOMBART, *Les juifs et la vie économique*, Paris 1923; A. SUTTON, *Wall Street and the rise of Hitler*, London 1976; G. ANGELOZZI GARIBOLDI, *Il Vaticano nella seconda guerra mondiale*, Milano 1992; V. MESSORI, *Emporio cattolico. Uno sguardo diverso su storia e attualità*, Milano 2006, 151-156.

⁵ SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Decretum de Consociatione vulgo „Amici Israel” abolenda*, „Acta Apostolicae Sedis” 20 (1928), 103-104.

⁶ En esta reunión se dieron cita 60 clérigos provenientes de 17 países: 28 judíos, 23 protestantes y 9 católicos.

desprecio” y tuvieron gran influjo en documentos católicos referidos a los judíos y en la preparación de la Declaración del Vaticano II.

En 1948, cuando nació el „Consejo Mundial de las Iglesias” (CMI), se elaboraba en Amsterdam por parte de esta institución una „Declaración del CMI sobre la actitud cristiana con los judíos”.

En 1950 aparecen las „Tesis de Bad Schwalbach”, documento preparado por un grupo de teólogos protestantes y católicos.

En 1961 se celebra una reunión plenaria del CMI en Nueva Delhi, y en ella se proclama la „Resolución del Consejo Mundial de Iglesias relativa al antisemitismo”.

Por su parte, los luteranos elaboraban en Logumkloster en 1964 una „Declaración sobre el antisemitismo de la Federación Luterana Mundial”. La razón es que el mismo Lutero, si bien en escritos de 1523 se declara tolerante con los judíos, esperando su conversión si se les trata bien, sobre todo en sus últimos escritos a partir de los años cuarenta tuvo una actitud muy dura de rechazo respecto al pueblo de Israel, lo que hizo posible que los „Deutsche Christen”, *Cristianos alemanes*, se remitieran a dichos escritos para justificar lo que pasó entre 1933 y 1945⁷.

2. El cambio originado por san Juan XXIII y el Decreto conciliar *Nostra Aetate*

Juan XXIII inició una nueva actitud por parte del papado y de la Iglesia católica. Su bendición hacia la sinagoga de Roma y los judíos supuso un gesto muy significativo, porque por primera vez un papa daba una señal tan patente de amistad y afecto hacia ellos, gesto nunca visto hasta entonces. La audiencia que Juan XXIII concedió el 13 de junio de 1960 a Jules Isaac, el verdadero inspirador de las tesis de Seelisberg, tuvo mucha importancia. A la petición de éste al papa en cuanto a un cambio de la enseñanza católica sobre Israel, el papa respondía: „usted tiene

⁷ Cf. M. LIENHARD, *Luther, les juifs et nous aujourd'hui*, en: „Positions luthériennes” (500ème anniversaire de la Réforme) 4 (2017), 221-234.

derecho a más de una esperanza”⁸. Pocos días después el papa Juan en-carga al cardenal A. Bea poner en marcha una comisión para las relaciones con el judaísmo.

A impulso de las intuiciones de este papa santo, la Declaración del Concilio Vaticano II *Nostra Aetate* en el n. 4 (28.10.1965)⁹ marca un antes y un después en las relaciones entre los judíos y la Iglesia católica¹⁰. El texto exhorta a una nueva actitud y una nueva enseñanza en la catequesis y en las devociones populares. Esta dirección estaba ya indicada en el empeño del papa Juan al quitar de las oraciones del Viernes Santo la oración por los „pérfidos judíos” al inicio de su pontificado. No es extraño que los mismos judíos le llamaran en su tiempo „Juan el bueno”. No olvidaban que estando en la delegación apostólica de Bulgaria y Turquía había salvado a miles de judíos en el tiempo del terror nazi. Y recibiendo en 1960 a una delegación de judíos norteamericanos, los recibió con las palabras de José en Egipto: „I am Joseph, your brother”.

Aunque muy breve, el párrafo de *Nostra Aetate* que se dedica al tema de la religión judía contiene afirmaciones solemnes que acaban con una relación de hostilidad que duraba siglos entre ambas partes y creó un nuevo espíritu para la relación entre el antiguo y el nuevo Israel. En el texto no es tan importante la condena del antisemitismo, que es clara, cuanto el reconocimiento de las raíces hebreas de la fe cristiana. Y por tanto, no se habla ya de „sustitución” de un pueblo por otro sino de los intensos lazos que unen a ambos pueblos. De ahí la prohibición de todo proselitismo para tratar de convertir a los judíos, y de buscar el respeto por su fe. Según el texto citado de Rm 11, 11-32, el pueblo judío se unirá a la Iglesia por sí mismo al final de los tiempos. La cuestión del antisemitismo aparece también en *Nostra Aetate*, n. 5, desechando allí cualquier tipo de vejación o discriminación hacia hombres de otras religiones. De ahí que con el tiempo la Conferencia Episcopal alemana pidiera perdón a Dios „y a nuestros hermanos judíos” en un documento de 1980.

⁸ Cf. PH. CHENAUX, *Il concilio Vaticano II*, Roma 2012, 107.

⁹ CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra Aetate*, Roma 1965 (NAe).

¹⁰ Cf. J. MORALES, *Religiones no cristianas*, en: J. R. Villar (red.), *Diccionario teológico del Vaticano II*, Pamplona 2015, 868-877.

Cuando se han cumplido los 50 años de la Declaración *Nostra Aetate*, el papa Francisco, celebrando en la plaza de S. Pedro esta efemérides el 28 de octubre de 2015, dijo: „una especial gratitud a Dios merece la verdadera y propia transformación que ha tenido estos 50 años la relación entre cristianos y judíos. Indiferencia y oposición se han mutado en colaboración y benevolencia. De enemigos y extraños, nos hemos convertido en amigos y hermanos. El Concilio, con la Declaración *Nosstra Aetate*, marcó la ruta: ‘sí’ al redescubrimiento de las raíces hebreas del cristianismo, ‘no’ a toda forma de antisemitismo y condena de toda injuria, discriminación y persecución que derivan de él”.

3. Documentos del tiempo posconciliar

A partir del Concilio se han multiplicado las declaraciones y documentos conjuntos en el ámbito de la amistad y del diálogo católico-judío. Para ello se crearon diversos organismos de diálogo bilateral, secretariados y comisiones, dotados de un ritmo de trabajo continuo. Por parte de la Santa Sede está la „*Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo*”, creada por el papa Pablo VI el 22 de octubre de 1974, e integrada en el „Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos”, la cual colabora con el „*Comité judío internacional para las consultas interreligiosas*” (IJCIC)¹¹, con sede en Nueva York y secretariado en Ginebra, y organiza conferencias periódicas con la comisión del Vaticano. Junto a estas dos instituciones está el „*Comité internacional de enlace católico-judío*”¹² (CIL), creado en 1970 y cuya primera reunión tuvo lugar en París

¹¹ El *International Jewish Committee on Interreligious Consultations* es el partner oficial principal del Vaticano para el diálogo católico-judío. Agrupa casi todas de organizaciones judías, la mayoría con sede en EE.UU. y fue creado a petición del Vaticano. Algunos judíos han afirmado que la unión de tan diversas tendencias existentes en el judaísmo la ha creado precisamente esta petición de la Iglesia católica, cosa que hasta ese momento entre judíos parecía imposible.

¹² En el ámbito de habla francesa es el *Comité International de la Liaison catholique-juif*, y en el ámbito anglófono es conocido como el *International Catholic-Jewish Liaison Committee*.

en 1971¹³ y es quien hoy da forma a las reuniones que se celebran cada dos años entre la Comisión vaticana y el IJCIC. La última reunión se organizó con la colaboración de la Conferencia Episcopal de Polonia, en abril de 2016, y trató del problema de los refugiados en Europa. El resultado da fe de que estos diálogos permiten expresar públicamente posiciones sociales comunes, partiendo de los valores compartidos entre judíos y católicos, pues más allá del intercambio de ideas se realiza una cooperación permanente que permite llevar a cabo proyectos sociales comunes. Existe también el „*Internacional Council for Christians and Jews*”, una organización a nivel mundial.

A ello hay que añadir todas las actividades que se desarrollan a nivel regional y nacional en muchos países, sobre todo por parte de las diversas Conferencias episcopales católicas en colaboración con los organismos judíos de cada nación. En estos ámbitos de diálogo se elaboran frecuentes publicaciones, cuyo número es grande y no es posible presentar aquí. Es importante notar que en los casos en que estos documentos sobrepasan un carácter religioso específico, y adoptan incluso posiciones polémicas respecto al cristianismo, se han revelado los límites del diálogo. Pero sin duda los encuentros están resultando benéficos de forma extensiva, pues los documentos hechos en un país muchas veces sirven para otro, y se traducen a nuevas lenguas.

Un gran paso histórico ha sido el inicio del diálogo con el „*Gran rabinato de Israel*”, uno de los frutos de la visita de Juan Pablo II a Israel con motivo del año jubilar en marzo del año 2000. El primer encuentro tuvo lugar en el año 2002 en Jerusalén, y el segundo se desarrolló en Grottaferrata terminando con una declaración común. Era el primer diálogo del Vaticano con una institución judía de Israel y los primeros temas abordados fueron „La santidad de vida” y „Los valores de la familia”¹⁴. Hasta el momento se han desarrollado catorce encuentros, en alternancia

¹³ A los 40 años de su constitución tuvo lugar una importante reunión en París para celebrar esta conmemoración. Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 136 (2011/I), 23-24.

¹⁴ Una extensa reseña de la segunda reunión de este diálogo puede verse en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 136 (2011/I), 24-25.

entre Roma y Jerusalén. Las reuniones constan de unos 15 participantes, lo cual permite que las discusiones sean muy vivas y personales. Este grupo de diálogo ha hecho posible que el judaísmo ortodoxo en su conjunto se abra hacia la Iglesia católica a nivel mundial, pues al término de cada reunión se hace pública una *declaración común*. Este diálogo está favoreciendo unas relaciones muy abiertas y de sincera amistad entre el judaísmo ortodoxo y la Iglesia católica.

Pero la Comisión vaticana tiene apertura hacia todas las corrientes del judaísmo y mantiene contactos con todas las agrupaciones y organizaciones judías que buscan lazos con la Santa Sede romana. La Comisión romana colabora también con las Conferencias episcopales sosteniendo el diálogo católico-judío en todos los países, como en el caso de algunas Iglesias en Europa que han establecido el „Día del judaísmo”. Como ya se ha aludido, también se da un diálogo entre judíos y cristianos en el marco del „Consejo ecuménico de las Iglesias”. En las últimas décadas este diálogo ha llevado a la conciencia clara de que „cristianos y judíos son irrevocablemente interdependientes, y que el diálogo mutuo, por lo que concierne a la teología, no es una cuestión optativa sino un deber”¹⁵.

Un problema de orden general en este diálogo se desprende del hecho de que el judaísmo no tiene una instancia religiosa central a nivel mundial, a la cual los diálogos se puedan remitir. El judaísmo es una realidad fragmentada en muchos grupos, asociaciones y corrientes, sobre todo con diferencias notables entre ortodoxos, conservadores y progresistas. Además, los diversos grupos mantienen a veces posiciones contrarias entre ellos y no todos buscan un diálogo con los católicos de la misma manera. Por otra parte, hay una cuestión que hace difícil mantener el diálogo en el plano religioso, porque enseguida se mezcla con el plano político, para ellos de un peso considerable. Lo cual origina que en los diálogos haya que estar atentos a las consecuencias políticas de lo dialogado¹⁶.

¹⁵ COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Los dones y la llamada de Dios son irrevocables (Rm 11,29). Una reflexión sobre cuestiones teológicas en torno a las relaciones entre católicos y judíos en el 50º aniversario del 'Nostra Aetate' (nº 4)*, Roma 2015, n. 13.

¹⁶ *Ibid.*, 79-81.

Por parte católica existen desde los años sesenta hasta los años ochenta documentos importantes en el nivel nacional:

– Conferencia episcopal norteamericana: „Comunicados” de marzo de 1967 y noviembre de 1975: de orientación concreta y práctica poniendo énfasis sobre la vinculación particular entre el pueblo judío y la tierra de Israel.

– „Documento pastoral de la Iglesia católica holandesa” (5-8 de abril de 1970).

– „Declaración del Comité episcopal francés para las relaciones con el judaísmo” (16 de abril de 1973).

– Comité central de los católicos alemanes: „Documento del grupo de trabajo para el diálogo entre judíos y cristianos” (8 de mayo de 1979).

En el ámbito de la Iglesia universal poseemos importantes y significativos documentos:

1) *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la Declaración conciliar Nostra Aetate n. 4* (1.12.1974). Documento emanado por la „Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo” en el primer año de constitución¹⁷.

2) *Judíos y judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia católica. Subsidios para una correcta presentación* (24.06.1985). Documento emanado por la Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo¹⁸.

3) *Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Shoah*. Documento emanado el 16 de marzo de 1998 por la „Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo” del „Pontificio consejo para la unidad de los cristianos”¹⁹.

¹⁷ Cf. COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, *Guidelines and suggestions for implementing the Conciliar Declaration „Nostra Aetate” (n. 4)*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relation-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19741201_nostra-aetate_en.html (2.01.2018) „Acta Apostolicae Sedis” 67 (1975), 73-79; o bien: *Enchiridion Vaticanum* 5, (1974-1976), 772-793.

¹⁸ Cf. COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Judíos y judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia católica. Subsidios para una correcta presentación*, en: *Enchiridion Vaticanum* 9, (1983-1985), 1615-1658.

¹⁹ Cf. COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Shoah*, en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 97 (1998 I/II), 16-21.

4) „Los dones y la llamada de Dios son irrevocables” (Rm 11,29). Una reflexión sobre cuestiones teológicas en torno a las relaciones entre católicos y judíos en el 50º aniversario del ‘Nostra Aetate’ (nº 4)”, Documento emanado por la „Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo”²⁰.

Mención aparte, pero con mucha relación con nuestro tema, merece el texto publicado por la Pontificia Comisión Bíblica, el 24 de mayo de 2001, que trata de forma expresa sobre el diálogo católico-judío, y lleva por título: „El Pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana”. Allí se hace la importante afirmación de que „los cristianos pueden y deben admitir que la lectura judía de la Biblia es una lectura posible, en continuidad con las Sagradas Escrituras judías de la época del segundo Templo, una lectura análoga a la lectura cristiana, que se desarrolla paralelamente”. Y se saca la conclusión: „Cada una de esas dos lecturas es coherente con la visión de fe respectiva, de la que es producto y expresión. Son, por tanto, mutuamente irreductibles”²¹ (n. 22).

Presentamos ahora los dos primeros.

1) Sobre el primero *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la Declaración conciliar Nostra Aetate n. 4* (1.12.1974), hemos de decir que tiene como finalidad ofrecer orientaciones prácticas para una relación „sana” entre los católicos y sus hermanos judíos. Da comienzo reconociendo la recíproca enemistad que durante siglos han marcado las relaciones de judíos y cristianos, pero se fija en el cambio tan significativo que ha representado el Vaticano II para pasar del monólogo al diálogo, de modo que a partir de entonces los cristianos deben „comprender mejor los componentes fundamentales de la tradición religiosa judía” y deben aprender las „características esenciales con las que los mismos judíos se definen a la luz de su actual realidad religiosa”. El documento fundamenta el diálogo, pues es el único que puede deshacer prejuicios

²⁰ COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, „Los dones y la llamada de Dios son irrevocables” (Rm 11,29)..., *op. cit.*

²¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, 22, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html (2.01.2018).

y desconfianzas. Propone que los judíos no se sientan agredidos cuando la Iglesia proclama a Jesucristo, pues esa es su misión. Y aboga por la oración común ante Dios para que se hagan realidad las actitudes de humildad y apertura de espíritu y de corazón.

Respecto a la liturgia „se debe hacer el esfuerzo por comprender mejor lo que en el Antiguo Testamento tiene un valor propio y perpetuo” sin que la interpretación a la luz del NT suponga minusvalorar las Escrituras judías. Pues si se pone de relieve la continuidad de la alianza y las promesas no se cae en la tentación de justificar el desprecio al pueblo judío en los pasajes en que éste sale malparado en pasajes del NT. Respecto a la enseñanza y la educación se pide que en la catequesis, en la formación en Seminarios y Universidades se enseñe lo que dice el Concilio a propósito de la muerte de Jesús y sus culpables, así como la unidad de ambos Testamentos, sin negar la novedad que representa Jesús. Se pide también organizar una acción social común, sobre todo a favor del respeto de los derechos humanos, pues cristianos y judíos tienen en común el amor por el mismo Dios y el mismo concepto del hombre. Se pide que „donde sea posible, se deben crear cátedras para el estudio del judaísmo, y se estimulará la colaboración con los sabios judíos”. En las conclusiones se muestra la razón: el retorno de los cristianos hacia las fuentes de su origen en Israel ayudará al ecumenismo y a la unidad cristiana. En su momento, este documento fue visto como un auténtico paso adelante por ambas partes.

2) Sobre el segundo, *Judíos y judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia católica. Subsidios para una correcta presentación*, hay que decir que fue el resultado de un largo y paciente trabajo de redacción. Después de unos preliminares que muestran el aprecio que Juan Pablo II muestra porque vaya adelante el diálogo entre judíos y católicos, el documento se divide en siete partes²². En la primera se aborda el modo de presentación del patrimonio que une a las dos pueblos, citando criterios muy certeros, expresados sobre todo por el papa Juan Pablo II: la presentación del judaísmo tiene que ser „seria y objetiva”, „sin prejuici-

²² Cf. R. NEUDECKER, *La Iglesia católica y el pueblo judío*, en: R. Latourelle (red.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 995-1005.

cios de ningún tipo y sin ofender a nadie” y prestando atención a lo que los judíos piensan de sí mismos, a la luz de su propia experiencia religiosa. Una mala presentación del judaísmo „dañaría al propio cristianismo”. Pero algunas afirmaciones, como que los judíos „han sido elegidos por Dios para preparar la venida de Cristo” y que el sentido de su elección „aparece sólo a la luz del cumplimiento total” (II, 1), pareció a los judíos que no llevan a definirlos según su experiencia, sino en categorías sólo cristianas. Esta fue la crítica que surgió en el momento por parte judía²³. El documento refleja no otra cosa que la diversa lectura que se hace de las Escrituras que llamamos AT. Los cristianos interpretamos esas Escrituras a la luz de Cristo, cosa que evidentemente falta en la hermenéutica judía. Pero el documento sí dice que a pesar de esto „nada impide que los cristianos se puedan servir con discernimiento de las tradiciones de las lecturas judías” (II, 6), afirmando a la vez que el AT „mantiene su propio valor de revelación, que a menudo el NT no hace sino retomarlo” (II, 7). Y también la parte VI habla de la „ininterrumpida creatividad espiritual” (VI, 1) del judaísmo, de la cual se benefician hoy los cristianos que leemos sus mismas Escrituras, las cuales tienen en sí un contenido y misterio inagotables, por ser Palabra de Dios.

Un aspecto muy positivo de este documento está en la formulación de las raíces judías del cristianismo. Importante es que no se dice „veterotestamentarias”, pues no está ahí la raíz, sino en como vivía la Escritura el pueblo judío en tiempos de Jesús y sus primeros seguidores. Sin conocer el ambiente judío no se entiende ni a Cristo ni el NT. El documento no duda en situar a Jesús, su mentalidad, sus doctrinas y actuaciones en el contexto de su pueblo y en relación, no siempre tensa y problemática, con el grupo de los fariseos, con los cuales comparte muchas convicciones y formas de vivir la fe.

Otro tema, de largo recorrido en la historia, es el del antijudaísmo ya presente en el NT. El documento no oculta que muchas de las afirmaciones del Evangelio de Juan cuando dice „los judíos” se está refiriendo

²³ Si bien, en otros diálogos nacionales se han encontrado fórmulas más felices, como en el caso del Grupo de estudio sobre las relaciones judeo-cristianas de las Iglesias USA, donde se dice que „por medio de Cristo la Iglesia participa de la elección de Israel sin sustituirlo”.

a los jefes del pueblo o enemigos de Jesús, pero no a todo el pueblo. Por otra parte, es claro que muchas de las afirmaciones poco favorables a los judíos que aparecen en el NT están reflejando la situación de la Iglesia naciente en sus relaciones problemáticas con ellos, muy posteriores a la vida de Jesús. Se desciende al terreno práctico y se exhorta a tener esto en cuenta en las catequesis y las homilias de los católicos, sobre todo en torno a la Cuaresma y la Semana santa. Respecto a la muerte de Jesús se vuelve a las afirmaciones hechas en NAE y documentos anteriores, sin olvidar la doctrina patrística antigua y del catecismo de Trento en la que se afirma que un cristiano pecador tiene más culpa en la muerte de Jesús que muchos de los judíos de su tiempo, que „no sabían lo que hacían” (Lc 23,24).

Sobre la liturgia, el documento señala lo mucho que la liturgia cristiana debe a las formas de oración judías, de tal forma que, aportando un pensamiento de Juan Pablo II, el texto proclama la convicción de que conociendo la vida y las formas de oración judías la Iglesia comprende mejor aspectos de su vida y sus formas de oración: el padrenuestro, la celebración de la pascua, los salmos, el significado de la *anamnesis* para la celebración de la Eucaristía, etc. No olvidando que tanto judíos como cristianos hacen de la Biblia „la sustancia misma de su liturgia” (V).

La parte VI toca las relaciones entre cristianos y judíos a propósito de tres temas muy actuales:

1. La importancia de la tierra y del Estado de Israel para los judíos. Se señala, pero no se habla de la legitimidad de la existencia y la significación religiosa de esta nación, cosa que molestó mucho a sectores de judíos, que lo echaron en falta. Pero la alusión del documento al Estado de Israel en perspectiva del derecho internacional, a importantes representantes judíos como H. Siegman, director del „American Jewish Congress” les pareció correcta.

2. La historia de los judíos a partir del año 70 y su diáspora en el mundo, en la que se reconoce que en su dispersión el pueblo judío ha dado en el mundo „testimonio a veces heroico de su fidelidad al único Dios” (VI, 1). Si bien se hace mención a un balance negativo en las relaciones judío-cristianas a partir sobre todo del momento en que el cristianismo fue religión del Estado y mayoritaria. Más que repasar hechos

penosos se aplica a recomendar actuaciones prácticas para la catequesis y la predicación, de modo que cambien los contenidos doctrinales y se inicien nuevos rumbos de fraternidad.

3. La tragedia del holocausto. No deja de ser significativa la afirmación: „la permanencia de Israel (allí donde tantos pueblos antiguos han desaparecido sin dejar huella), es un hecho histórico que debe interpretarse en el plan de Dios” (VI 1). Por tanto ya no vale el argumento clásico de la apologética cristiana de que es un pueblo *castigado*, sino el pueblo elegido, en el que ha sido injertada la gentilidad. La catequesis debe ayudar a „comprender la significación que tiene para los judíos su exterminio en los años 1939-1945 y sus consecuencias” (VI 1). No se dice más, pero en la conferencia de prensa que presentaba el documento se dijo que „se trata de una tragedia que obviamente es también nuestra”²⁴. En lo cual podemos entender que la Iglesia se siente en parte culpable de las razones que llevaron al holocausto del nazismo, y hoy no lo niega.

En todo caso, el documento en su conclusión „constata en particular la penosa ignorancia de la historia y las tradiciones del judaísmo y parece a veces que sólo los aspectos negativos y caricaturescos forman parte del conocimiento común de muchos cristianos” (VII), por lo que la finalidad del documento es remediar tal situación.

4. La visita del Juan Pablo II a la sinagoga de Roma el 13 de abril de 1986

En esta visita histórica (la primera vez que un papa entraba en la sinagoga de Roma) se hizo oración con lecturas, recitación de un salmo y discursos. No fue fácil encontrar la fórmula adecuada de la visita. Los seguidores de Lefèbvre repartían octavillas en S. Pedro porque el papa volvía a Caifás y había que pararlo. Algunos judíos tampoco veían conveniente el gesto, sobre todo los de estricta observancia, porque la presencia de un cristiano orando en su templo comprometía el monoteísmo judío. No se hizo ninguna oración en común, ninguna en voz alta, sino

²⁴ Cf. R. NEUDECKER, *La Iglesia católica y el pueblo judío*, op. cit., 1004.

en el silencio, y escuchando la proclamación de la fe en la venida definitiva del Mesías. En la celebración, los judíos no dejaron de pedir el reconocimiento del Estado de Israel, contemplando la reunión del judaísmo disperso, la vuelta a la tierra y la creación de su Estado sobre todo bajo su visión religiosa a la luz de los profetas²⁵. Pero el papa Juan Pablo II movió sus palabras en otro sentido.

1. Lo primero que reafirmó fue el íntimo vínculo que une a cristianos y judíos, siendo estos el „corazón” de la religión cristiana y declarando ante ellos que „sois nuestros hermanos predilectos y, en cierto modo, se podría decir nuestros hermanos mayores”.

2. Los judíos no arrastran la culpa de lo que pasó con Cristo: cada uno responde según sus obras (Rm 2,6).

3. Los judíos no son réprobos de Dios, al contrario, siguen siendo „muy amados de Dios” pues Él los ha elegido con una „vocación irrevocable” (Rm 11,28-29).

La visita sirvió para que muchos católicos fueran conscientes de lo que afirmó *Nostra Aetate* en el Concilio, y sobre todo para los judíos, al ver cómo la autoridad suprema de la Iglesia se presentaba ante ellos sin triunfalismo, sin ir a convertirlos, sino como hermano entre los hermanos. También se recordó que en Roma durante la segunda guerra mundial fueron salvados muchos judíos en conventos, iglesias y edificios de la Santa Sede, por lo que se invitaba a los supervivientes a luchar juntos por la libertad, la dignidad y los derechos humanos. La alegría del abrazo con el rabino Elio Toaff se hizo completa cuando el papa recitó el salmo 133: „¡Oh que bueno y que dulce habitar los hermanos unidos...!”. Esta visita significó una evolución profunda en las relaciones de la Iglesia católica con el pueblo judío contemporáneo.

De hecho, desde abril de 1986 hasta diciembre de 1990 se contaban no menos de 36 documentos o textos pontificios que tratan de estos te-

²⁵ Es la perspectiva de una obra de un católico como Benjamín Martín Sánchez, *Israel y las Profecías, Israel y las Profecías*, Zamora 1967, donde se da una presentación muy ambigua de los textos del AT, más judía que cristiana; y se ofrece una comprensión política de la actualidad del pueblo judío que parece ya poco tiene que ver con las Escrituras. Además, no queda claro el puesto de la Iglesia de Cristo en la reconstrucción histórica que presenta el autor.

mas. El cardenal Willebrands y Mons. Casidy aportaron en esos años intervenciones importantes al diálogo, como lo hará después el cardenal W. Kasper. Esta bella tradición de la visita a la sinagoga romana la prolongarán después los papas siguientes: Benedicto XVI lo hizo el 17 de enero de 2010 y el papa Francisco repitió la visita el 17 de enero de 2016. El 29 de julio de ese mismo año 2016, el papa Francisco oraba frente a las tumbas de los judíos asesinados en Auschwitz-Birkenau.

5. Documentos posteriores

A la luz del camino recorrido, hoy la Iglesia es consciente de que conociendo y estrechando lazos con el pueblo judío, no conoce „otra” religión, sino que conoce y profundiza en las propias raíces de su ser y existir como nuevo pueblo de Dios, sobre la base del antiguo. La Iglesia hoy sabe que cuando escruta su propio misterio obligatoriamente debe confrontarse con el misterio de Israel. Baste recordar cuanto dudó el Concilio en poner al judaísmo dentro de la declaración sobre las otras religiones y porqué lo hizo. Si al final, por presiones internas y externas fue así, es cierto que pronto el diálogo católico-judío en el ámbito institucional de la curia romana dejó de estar en el dicasterio de las otras religiones, y se desenvuelve dentro del „Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos”. Este hecho es muy simbólico respecto al lugar teológico que la Iglesia católica asigna al judaísmo en la historia de la salvación.

Ya se ha dicho que a partir de la visita de Juan Pablo II a la sinagoga de Roma los diálogos se intensificaron, aunque se han movido a diferentes velocidades y con diversas actitudes, sea por parte judía que católica. Pero en general las relaciones han sido buenas y estables desde el inicio del diálogo²⁶. La doctrina del Concilio fue un inicio, pero había que ponerla en práctica. Conferencias episcopales como la norteamericana han hecho grandes progresos, y con el inicio del siglo el „Pontificio Con-

²⁶ Por lo que afecta a los inicios, cf. H. SIEGMAN, *A Decade of Catholic-Jewish Relations – A Reassessment*, en: „Journal of Ecumenical Studies” 15 (1978), 243-260.

sejo para la Unidad” ha promovido el diálogo católico-judío en Europa. A juicio del cardenal W. Kasper, diálogos fructuosos han tenido lugar en Gran Bretaña, Francia y Alemania. Más difícil es este diálogo en la Europa del Este, mientras que en América Latina se sigue hoy con interés.

Citaremos algunos de los diálogos como ejemplo.

En septiembre de 1990 el „Comité International de la Liaison catholique-juiif”²⁷ (ILC) tuvo su trece reunión en Praga, un encuentro que ha representado un cambio decisivo en la andadura de este diálogo. Con fecha 6 de septiembre, se publicaba un documento conjunto sobre el antisemitismo y la *Shoah*²⁷. Se trata de una reflexión profunda sobre las causas de la *Shoah*, el contexto histórico y religioso del antisemitismo que la hizo posible, y sus manifestaciones contemporáneas. Lo que este documento persigue, es que „las relaciones judío-católicas estén siempre más impregnadas de este espíritu (el del Concilio), espíritu apto a favorecer la cooperación, la comprensión mutua y la reconciliación; que la buena voluntad y los objetivos comunes reemplacen el viejo espíritu de sospecha, resentimiento y desconfianza”²⁸. Se habla también aquí de iniciativas prácticas comunes, por ejemplo en el campo de la enseñanza en las escuelas de ambas confesiones, a fin de ir formando a las nuevas generaciones en el espíritu de comprensión y fraternidad entre judíos y católicos.

Ya en los años 90 del pasado siglo se comenzó a establecer relaciones de diálogo judeo-cristiano oficial en Israel mismo, con la participación de miembros israelitas nombrados por el Gran rabinato, junto a los representantes nombrados por el Vaticano. El 10 y 11 de febrero de 1997 tenía lugar un simposio en el „Instituto Van Leer” de Jerusalén. Allí el cardenal Cassidy sostenía que el diálogo continuo está ayudando a quitar prejuicios y sobre todo se quiere insistir en la educación de las nuevas generaciones, para que se vayan superando clichés y visiones distorsionadas de una y otra parte. Algún rabino, como León Klenicki, ha propuesto terminar con lo que él llama la „Teología de la protesta” en la cual

²⁷ COMITÉ INTERNATIONAL DE LA LIAISON CATHOLIQUE-JUIIF, *Shoah*, en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 75 (1990/IV), 178-181.

²⁸ *Ibid.*, 178.

los judíos no cesan de lamentarse del maltrato recibido de los cristianos en la historia pasada. La mentalidad judía debe abrirse a una nueva fase de comprensión mutua y no ya de oposición o confrontación. El mejor medio para ello será la colaboración conjunta en causas comunes, dada la comunidad de fe que ambas confesiones profesan.

En 1998 la „Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo” del Vaticano producía un texto capital, a juicio de W. Kasper el más importante hasta el momento, con el siguiente título: *Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Shoah*. La presentación oficial la hizo el cardenal Cassidy, seguida de un *Mensaje del Santo Padre al cardenal Cassidy*²⁹. El documento nació de la voluntad explícita de Juan Pablo II, a la luz de sus propias experiencias durante la segunda guerra mundial con los judíos, con la finalidad de que „contribuya verdaderamente a sanar las heridas provocadas por las incomprensiones y las injusticias del pasado”³⁰. La intención del documento es que la *Shoah* se convierta en una llamada a la conciencia del mundo actual, para que todos vean en aquel horrible episodio de la historia una advertencia, un testimonio y un grito silencioso, de modo que la humanidad no tenga la tentación de repetir tal horror. La reflexión trata también de combatir las tentaciones de revisar y de negar la realidad de la *Shoah* y de disminuir su significación religiosa para los cristianos, los judíos y la humanidad entera. El papa Juan Pablo II manifestaba su esperanza en que el documento ayude a los fieles católicos del mundo entero a descubrir en sus relaciones con el pueblo judío „la valentía de la fraternidad”³¹.

²⁹ La presentación, el Mensaje de Juan Pablo II junto al texto íntegro pueden verse en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L’UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d’information* 97 (1998/I-II), 16-21.

³⁰ JUAN PABLO II, *Mensaje del Santo Padre al cardenal Cassidy*, en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L’UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d’information* 97 (1998/I-II), 17.

³¹ Juan Pablo II, fórmula expresada en el *Discurso al cuerpo diplomático*, el 15 de enero de 1994. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1994/january/documents/hf_jp-ii_spe_19940115_corpo-diplomatico.html (2.01.2018).

En dicho documento, un primer punto recuerda la tragedia de la *Shoah* y el deber de la memoria, sobre todo para que nunca la humanidad sienta la tentación de sembrar tanto sufrimiento y tanta muerte. Un segundo punto presenta aquello de lo que nos debemos acordar. Y a la vista de tal barbarie, jamás conocida en la historia, los cristianos tienen que reflexionar de forma muy seria sobre las causas que la provocaron, pues no en vano tal atrocidad se dio en el continente europeo, de antigua tradición cristiana. Por eso, allí se pide, además de la investigación histórica, una „memoria moral y religiosa”.

Un tercer punto examina las relaciones entre judíos y cristianos a lo largo de la historia, y el balance después de 2.000 años se ve más bien negativo. Una rápida mirada a la historia se fija sobre todo en lo ocurrido a partir de los siglos XVIII y XIX, y las causas que prepararon el desenlace del genocidio judío del siglo XX. Pero también se recuerdan las intervenciones de los obispos alemanes en contra de la ideología racista nazi, junto a las declaraciones de los papas Pío XI³² y Pío XII³³ manifestando su oposición a dicha ideología y señalando sus inmensos peligros.

Un cuarto punto se ocupa directamente del antisemitismo nazi y la *Shoah*. Para abordar con verdad y sensibilidad la cuestión, se comienza distinguiendo entre el *antisemitismo*, que contradice las doctrinas de la Iglesia sobre la unidad de la raza humana y la dignidad de todos los pueblos, y el *antijudaísmo*, en el que se dan sentimientos seculares de hostilidad hacia los judíos y en el que los cristianos han participado en el pasado³⁴. Pero se deja claro que la ideología nazi fue una de las formas modernas de neo-paganismo ateo que luchó también contra el cristianismo. Y se pone de relieve lo que los cristianos ayudaron a muchos judíos en los años de persecución, aun a riesgo de su propia

³² Cf. A. RHODE, *Il Vaticano e le dittature. 1922-1945*, Milano 1973; P. LUGARO, *Cinquant'anni fa le encicliche di Pio XI contro il nazismo e il comunismo*, en: „L'Avvenire”, 19 marzo 1987.

³³ Cf. M. MACCARRONE, *Il nazionalsocialismo e la Santa Sede*, Roma 1947; A. RICCARDI, *Pio XII*, Bari 1994.

³⁴ A. DONNO, *Gli Statu Uniti, la Shoah e i primi anni di Israele*, Firenze 1995.

vida, sin renegar de las veces que no hicieron lo suficiente para ayudar a las víctimas³⁵.

Se termina con un quinto punto que invita a caminar juntos hacia un porvenir común. Por ello el documento invita a los católicos a tomar conciencia de las raíces hebraicas de nuestra fe, pues Jesús, María, los apóstoles y los primeros cristianos fueron judíos, y ellos son nuestros hermanos amados, nuestros „hermanos mayores”. Por eso nuestro respeto mutuo y nuestra fraternidad deben ser la tónica de nuestras relaciones, como hijos del mismo padre en la fe: Abrahán.

Más adelante, en el mes de enero de 2002 se celebró un Congreso judío europeo en París con el tema: „*Tras el segundo Concilio del Vaticano y Nostra Aetate: la profundización de las relaciones entre judíos y católicos en Europa bajo el pontificado de su Santidad Juan Pablo II*”. A este propósito, el papa enviaba una carta al cardenal W. Kasper, prefecto del PCPUCh, y entre otras cosas decía:

„Tras los dolorosos acontecimientos que han marcado la historia de Europa, sobre todo en el transcurso del siglo XX, conviene dar un nuevo impulso a nuestras relaciones, para que la tradición religiosa, que ha inspirado la vida y la cultura del continente, continúe siendo parte de su alma... Partiendo de sus respectivas identidades, judíos y cristianos están ligados unos a otros y deben perseguir la cultura del diálogo, tal como la pudo vislumbrar el filósofo Martin Buber”³⁶.

En noviembre de 2002 se inauguraba en el Centro cardenal Bea de la Universidad Gregoriana de Roma la colección de la biblioteca SIDIC y el centro de documentación SIDIC-ROMA, gracias a la actividad de las religiosas de la „Congregación de Nuestra Señora de Sión”, fundadas en el siglo XIX con la intención de trabajar por la reconciliación entre judíos y cristianos. La inauguración de este fondo bibliográfico fue presidida por el cardenal W. Kasper, ya prefecto del „Pontificio Consejo para

³⁵ Cf. F. G. C. ZAHN, *I cattolici tedeschi e le guerre di Hitler*, Firenze 1965; G. BIANCO, *Lambasciatore tedesco aiutò papa Pio XII a salvare 400.000 ebrei*, en: „Il Giornale”, 18 settembre 1981; C. DE SIMONA, *Venti angeli sopra Roma*, Milano 1993; F. COLOMBO, *Io so che la Chiesa aiutò gli ebrei*, en: „L'Unità”, 11 maggio 1994.

³⁶ W. KASPER, *Discours d'ouverture*, en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 109 (2002/I-II), 99.

la unidad de los cristianos”. En esa ocasión dijo palabras significativas: „La joven generación actual no había nacido cuando el Concilio terminó hace 37 años; para ella es historia muy antigua, un periodo casi antediluviano. Nosotros debemos, por tanto, volver a transmitir sin cesar el mensaje del Concilio a las nuevas generaciones. Vencer el antisemitismo y promover relaciones amistosas y positivas entre nuestras comunidades de fe no se puede llevar a cabo de una vez por todas, puesto que se trata de un trabajo educativo permanente. Es por lo que yo felicito y agradezco a la Universidad Pontificia Gregoriana su sabiduría y su valentía asumiendo y haciendo suya esta tarea importante. Espero y deseo que otras Universidades y Facultades pontificias sigan su ejemplo e introduzcan estudios sobre el judaísmo en sus programas regulares”. Y añadía: „Falta mucho por hacer en el *Centro Cardenal Bea* para poner en práctica las nuevas bases del Concilio Vaticano II y esforzarse en progresar hacia una teología cristiana del judaísmo que sea satisfactoria”³⁷.

En este mismo año fue de enorme peso teológico el discurso que pronunció el cardenal W. Kasper en el Colegio de Boston, el 7 de noviembre de 2002, bajo el título: *El comité para las relaciones religiosas con el judaísmo: un esfuerzo crucial de la Iglesia católica*³⁸. Es éste un texto que resume con mucha profundidad los logros conseguidos en el diálogo, pero que no teme señalar con agudeza y valentía donde están los mayores puntos de dificultad que tendrá que ir abordando en el futuro el diálogo católico-judío. Un texto capital, a nuestro modo de ver, en el progreso al que debe ir conduciendo nuestra relación de fraternidad y de unidad bajo todo lo que ya une a judíos y cristianos.

Del 1-3 de diciembre de 2003 se produjo una „*Declaración conjunta*” de la „Delegación del Gran rabinato de Israel para las relaciones con la Iglesia católica” y la „Comisión de la Santa Sede para las Relaciones

³⁷ W. KASPER, *Extractos del discurso pronunciado en la inauguración de la biblioteca SIDIC y del centro de documentación SIDIC-ROMA en la Universidad Pontificia Gregoriana. Noviembre de 2002*, en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 111 (2002/IV), 254.

³⁸ Cf. W. KASPER, *El comité para las relaciones religiosas con el judaísmo: un esfuerzo crucial de la Iglesia católica*, en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 111 (2002/IV), 246-253.

religiosas con el judaísmo”. Su título: *La importancia de las enseñanzas fundamentales contenidas en nuestras comunes Santas Escrituras para la sociedad contemporánea y la educación de las futuras generaciones*. La declaración consta de 10 puntos. En ellos se constata la buena relación que reina entre ambas comisiones, lo cual permite celebrar debates en una atmósfera de respeto y amistad mutua. Los judíos agradecen el rechazo de la comisión de cardenales y del papa Juan Pablo hacia las muestras de antisemitismo que resurgieron en esos momentos. Juntos se confiesa la fe en Dios creador, que lleva a la visión del hombre creado a imagen de Dios y a la esperanza y el „deber religioso y moral que puede servir de verdadera carta de los derechos y de la dignidad del hombre en nuestro mundo moderno y ofrecer una auténtica visión de una sociedad justa, una paz universal y de bienestar para todos”³⁹. La Declaración subraya la necesidad de utilizar los medios tecnológicos y científicos, así como los medios de comunicación social para el bien, y de acuerdo con las aspiraciones religiosas y morales que son comunes a ambas partes. Lo mejor, siguiendo al profeta Miqueas 6,8 será „dar vivos ejemplos de justicia, de caridad, de tolerancia y de humildad”. Para ello, la educación religiosa puede y debe dar una contribución que oriente la vida. Los responsables y educadores religiosos sobre todo deben enseñar en sus comunidades a rechazar el uso de las armas de guerra y destrucción, sino seguir los caminos de la paz. Esta llamada se hace „especialmente a la familia de Abrahán”. Juntos se muestra el dolor por el sufrimiento de muchos creyentes sobre todo en Tierra Santa, una tierra que es „santa” para todos. Se termina exhortando a las comunidades y familias a consagrarse al estudio de las Escrituras Santas para llegar a una elevación de la humanidad hacia la paz y justicia universales.

Como puede verse, para el diálogo son también muy fructíferas las „Declaraciones comunes” que han ido teniendo lugar a partir de la

³⁹ Texto en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 114 (2003/IV), 214. Resúmenes de las reuniones de este foro bilateral cristiano-judío se encuentran en esta revista de forma puntual. Ej. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 124 (2007 I/ II), 21-22.

creación del „*Comité International de la Liaison catholique-juif*” (ILC), que ofrecen conclusiones y compromisos concretos, tras sus reuniones periódicas.

El último gran documento emanado por parte de la Iglesia católica lo hemos ya mencionado: „*Los dones y la llamada de Dios son irrevocables*” (Rm 11,29). *Una reflexión sobre cuestiones teológicas en torno a las relaciones entre católicos y judíos en el 50º aniversario del ‘Nostra Aetate’ (nº 4)*. La idea de profundizar en la teología que está en juego en este diálogo mediante un nuevo documento estaba ya presente en el 40 aniversario de *Nostra Aetate*, en 2005, pero por diversas circunstancias no pudo llegar a término. Si ya en 2002 el cardenal Kasper sentía que falta mucho para llegar a „una teología cristiana del judaísmo que sea satisfactoria”, podemos decir que con este documento en gran parte se ha conseguido ese objetivo, pues todo él representa un esfuerzo por parte católica de ir elaborando la teología que W. Kasper denominó como „satisfactoria”. El decenio que ha transcurrido entre 2005 y 2015 ha permitido madurar, mediante apasionadas discusiones, la profundidad de la doctrina teológica que queda plasmada en el documento.

Lo primero que hace es tomar nota y dar gracias por todo lo conseguido entre católicos y judíos en el transcurso de 50 años desde la promulgación de la declaración conciliar *Nostra Aetate*, pero también se ofrecen impulsos e ideas que abren luminosos caminos hacia el futuro del diálogo en curso. Al tiempo que se ofrecen claras indicaciones sobre el estatuto teológico especial de que goza el judaísmo en el diálogo de la Iglesia católica con las otras religiones, el documento afronta cuestiones teológicas de primer orden: la revelación en la historia como ‘Palabra de Dios’, la relación entre la antigua y la nueva Alianza, la universalidad de la salvación en Jesucristo y la convicción de que la Alianza de Dios con Israel no ha sido revocada, y el papel evangelizador de la Iglesia con referencia al judaísmo.

Es importante notar que el documento es un instrumento de reflexión que no pretende en modo alguno cerrar cuestiones tan difíciles y fundamentales implicadas en la mutua relación, sino que quiere ser un instrumento que ayude a profundizar en dichas cuestiones. Lo que hoy más interesa a la Iglesia católica es justamente el ahondar en la teología

del Pueblo de Dios, y parece que este documento ha conseguido en gran parte su objetivo. Ha sido elaborado no sólo en base a convicciones de fe católica, sino teniendo muy en cuenta las posiciones de la parte judía. En efecto, se consultó a autoridades judías sobre la adecuación de lo que el texto afirmaba sobre el judaísmo, por eso en el texto encontramos referencias no sólo al Antiguo y Nuevo Testamento, sino a la Mishná y al Talmud. Ya el papa Benedicto XVI se mostró interesado en la publicación de un documento de este carácter, pero sólo pudo tomar inicio su redacción con la elección del papa Francisco. Se debe señalar que ha sido acogido de manera muy positiva en su conjunto, y sobre todo por parte judía. Así, sobre la base de sus contenidos, el *Wolf Institute* de Cambridge, ha retomado nuevas conversaciones en mayo de 2016 para continuar el diálogo teológico con la comisión vaticana. Detengámonos en algunas de las importantes afirmaciones doctrinales del documento.

Después de un breve prefacio el documento consta de siete puntos. Ya en el primer punto, después de un repaso a los principales hitos del diálogo desde el Concilio, nos encontramos con una afirmación teológica contundente: „separar el cristianismo de la fe de la Alianza con Israel significaría rechazar la verdad de la intervención de Dios en la historia y comprometer la universalidad del cristianismo que fue prometida a Abrahán. Sin sus raíces judías la Iglesia correría el peligro de perder su anclaje soteriológico en la historia de la salvación, con el riesgo de caer al final en una gnosis desligada de la historia” (n. 13).

El segundo punto subraya de muchas formas el porqué de un estatuto teológico especial para el diálogo de la Iglesia católica con los judíos. La razón ya se señaló en *Nostra Aetate*: las raíces judías del cristianismo; por lo cual la Iglesia hoy „no pierde la conciencia de su continuidad permanente con Israel. El judaísmo no debe ser considerado simplemente a la par de otra religión” (n. 14). El documento tiene claro que „desde la perspectiva teológica, el diálogo con el judaísmo tiene un carácter completamente diferente y, comparado con las otras religiones mundiales, supone un nivel distinto. La fe de los judíos testimoniada en la Biblia, que se encuentra en el Antiguo Testamento, no es para los cristianos otra religión, sino el fundamento de su propia fe, aunque claramente la figura de Jesús constituya la única clave para la interpretación cristiana de

las Escrituras del Antiguo Testamento” (n. 20). Por lo que en este diálogo „no es el caso de dos religiones, fundamentalmente diversas, que se confrontan entre sí, después de haberse desarrollado independientemente una de otra, sin influencia mutua. La tierra nutricia de ambos, judíos y cristianos, es el judaísmo del tiempo de Jesús” (n. 15). A partir de aquí se sugiere incluso una comparación fuerte: „judíos y cristianos tienen una misma madre y pueden ser considerados como si fueran dos hermanos que – como suele acontecer normalmente entre hermanos – se han desarrollado siguiendo direcciones diferentes” (n. 15)⁴⁰. Por eso, a pesar de que en la tradición ha pesado mucho esta idea, „una teología del reemplazo o de la sustitución, que opone entre sí, como dos entidades separadas, la Iglesia de los gentiles y la Sinagoga rechazada que es sustituida, carece de fundamento” (n. 17). El punto termina acuñando nuevas fórmulas: „Por consiguiente el diálogo judío-cristiano sólo con reservas puede calificarse como ‘diálogo interreligioso’, en el sentido estricto de la expresión; se podría hablar sin embargo de un tipo de diálogo *sui generis* ‘intra-religioso’ o ‘intra-familiar’” (n. 20).

Puesto que si se quiere comprender quien es Jesús de Nazaret no tenemos más remedio que acudir a su trasfondo judío: „no se puede entender las enseñanzas de Jesús o de sus discípulos sin colocarlas dentro del horizonte judío: en el contexto de la tradición viviente de Israel. Y menos aún se podrían entender si se pensasen en contraposición a esa tradición” (n. 14). Si bien no se omite la principal obra diferenciadora de Jesús, pues él trazó una discontinuidad con las tradiciones de su pueblo, y en esto consiste una de nuestras principales diferencias: „en el modo de juzgar la figura de Jesús. Los judíos pueden considerar a Jesús como perteneciente a su Pueblo, como un maestro judío que se sintió llamado de modo particular a predicar el Reino de Dios. Que este Reino de Dios

⁴⁰ Estando de acuerdo con esta comparación, sin embargo juzgamos que el resto del número, cuando describe el proceso de separación de judíos y cristianos mediante la incorporación de los gentiles, atribuyendo sólo a Pablo de Tarso este proceso, nos parece muy insuficiente como resumen histórico del origen del cristianismo, cuyo origen es mucho más plural y complicado de cómo se presenta aquí. No parece, según el NT, que Pablo fuese el único factor que influye en la aceptación de paganos para su incorporación a la fe cristiana.

haya venido con él, como representante de Dios, sobrepasa la expectativa judía... por ello la figura de Jesús es y permanece para los judíos 'la piedra de tropiezo', el punto central del diálogo judío-católico" (n. 14).

El tercer punto trata de „la revelación en la historia de la Palabra de Dios" para ambas tradiciones religiosas. Afirmaciones teológicas de importancia se mueven en el terreno de una continuidad y discontinuidad en la forma en que, tanto la Iglesia como Israel, han aceptado la revelación y están relacionados mutuamente. Por ejemplo son iguales en la cuestión de la fidelidad: „Al igual que la misma Iglesia en nuestros días, también Israel lleva el tesoro de su elección en vasos frágiles. La relación de Israel con su Señor constituye la historia de su fidelidad y de su infidelidad" (n. 22). Siguiendo a NAE n° 4 el texto muestra la íntima relación de ambos como Pueblo de Dios: „La Iglesia es llamada el Nuevo Pueblo de Dios, lo cual no significa que el Pueblo de Dios de Israel ha dejado de existir. La Iglesia 'fue preparada admirablemente en la historia del Pueblo de Israel y en la Antigua Alianza' (LG 2). La Iglesia no reemplaza al Pueblo de Dios de Israel, aunque como comunidad fundada sobre Cristo representa en él el cumplimiento de las promesas hechas a Israel. Esto no significa que Israel, al no haber alcanzado ese cumplimiento, no puede considerarse ya por más tiempo Pueblo de Dios" (n. 23).

La cuestión de la Palabra de Dios se trata con delicadeza, a partir del texto de un discurso del papa Francisco en que trata de aunar la consideración de la Torá para los judíos como el lugar de la Palabra, y Jesucristo para los cristianos como la encarnación de esa misma Palabra: „En este sentido, los cristianos afirman que Jesucristo puede ser considerado como 'la Torá viviente de Dios'" (n. 26). De hecho, „Mateo 5,17-19 presenta a Jesús como el intérprete autorizado y auténtico de la Torá (cf. Lc 24,27.45-47). En la literatura rabínica, sin embargo, encontramos la identificación de la Torá con Moisés. Contra esta perspectiva, decimos que Cristo en cuanto 'nuevo Moisés' puede conectarse con la Torá. Al final, pensada así, la Torá y Cristo representan el camino de la salvación, ya que ambos se enraízan y expresan la Palabra de Dios" (n. 26). Y por eso Torá y Cristo son celebrados en las liturgias cristiana y judía como presencia de Dios en el mundo. Pero además: „El *dabar* hebreo significa al mismo tiempo palabra y evento – lo cual permite in-

ducir que la palabra de la Torá puede estar abierta al evento de Cristo” (n. 26). Y en consecuencia „el judaísmo y la fe cristiana, como aparecen en el Nuevo Testamento, son dos caminos por los que el Pueblo de Dios puede apropiarse las Sagradas Escrituras de Israel. Consecuentemente, la Escritura, que los cristianos llaman el Antiguo Testamento, se abre a ambos caminos” (n. 25).

El cuarto punto versa sobre la relación AT-NT y la antigua y nueva Alianza. Una cuestión de difícil solución teológica que se viene reflexionando desde el comienzo del diálogo. La dificultad estriba en que „el término Alianza significa una relación con Dios que se realiza de diferentes maneras para los judíos y los cristianos” (n. 27). Por una parte, tenemos claro que la Alianza que Dios selló con Israel es irrevocable, pues Dios es fiel a su palabra y sus promesas. Por otra, „a través del evento de Cristo los cristianos han entendido que todo cuanto sucedió antiguamente ha de ser interpretado de nuevo” (n. 27). ¿Quedó caduca entonces la antigua Alianza, pues ha llegado la nueva? El texto se esfuerza por repetir de muchas formas que „la Nueva Alianza no reniega las alianzas primitivas, más bien las lleva a cumplimiento... la Nueva Alianza radica y se basa sobre la Antigua, porque en definitiva es el Dios de Israel quien culmina la Antigua Alianza con el pueblo de Israel y habilita la Nueva Alianza en Jesucristo” (n. 27). Y además „para el diálogo Judío-Cristiano, la Alianza de Dios con Abrahán aparece en primer lugar constitutiva, ya que él no es sólo el padre de Israel sino también el padre de la fe de los cristianos... los cristianos están asimismo convencidos de que a través de la Nueva Alianza la Alianza con Abrahán ha alcanzado para todas las naciones aquella universalidad originariamente pretendida en la llamada de Abrán (cf. Gn 12,1-3). Esta referencia a la Alianza con Abrahán es tan esencialmente constitutiva de la fe cristiana que la Iglesia sin Israel estaría en peligro de perder su lugar en la historia de la salvación. De la misma manera, los judíos podrían con respecto a la Alianza abrahámica llegar a intuir que Israel sin la Iglesia estaría en peligro de quedar aislado, privándose de captar la universalidad de su experiencia de Dios. En este sentido fundamental, Israel y la Iglesia permanecen vinculados uno con otro, en función de la Alianza, y son interdependientes” (n. 33).

Pero esta relación es complicada, en la relación de ambas partes, pues „la exégesis cristológica puede causar fácilmente la impresión de que los cristianos consideran al Nuevo Testamento no sólo como el cumplimiento del Antiguo sino además como su sustituto. Que esta impresión no puede ser correcta es ya evidente por el hecho de que el mismo judaísmo se vio también compelido a adoptar una nueva lectura de la Escritura, tras la catástrofe de la destrucción del Segundo Templo en el año 70” (n. 30). Esto originó dos respuestas: la exégesis cristológica cristiana y la exégesis rabínica, basada en el fariseísmo anterior, que se desarrollará hasta nuestros días. Tras siglos de ruptura, el diálogo judío-católico trata de relacionar estas dos maneras de leer las Escrituras „con el fin de percibir su ‘rica complementación’ allí donde existe y ‘ayudarnos mutuamente a desentrañar las riquezas de la Palabra de Dios’” dice el papa Francisco⁴¹. Como bien ha dicho J. Ratzinger, Israel es „el pueblo de la Alianza en las alianzas”⁴² puesto que Dios en la historia va concretando y profundizando la Alianza con Israel de forma sucesiva y „cada una de estas Alianzas incorpora la Alianza anterior y la interpreta de un modo nuevo. Esto es también verdad para la Nueva Alianza, que los cristianos consideran como Alianza eterna y final, y por lo mismo como la interpretación definitiva de lo prometido por los profetas de la Antigua Alianza, según la expresión de San Pablo: el ‘Sí’ y el ‘Amén’ de ‘todo cuanto Dios ha prometido’ (2 Co 1,20)” (n. 32).

Esto hace que, puesto que el AT es parte de las Escrituras cristianas, tengamos „un sentido profundamente arraigado de parentesco intrínseco entre judaísmo y cristianismo” (n. 28). La herejía de Marción pretendía anular de la Biblia cristiana el AT, y el hecho de que la Iglesia lo rechazase aparece como una opción teológica muy significativa: „Al excluir a Marción de la comunidad cristiana en el año 144, la Iglesia rechazó su concepto de una Biblia puramente ‘cristiana’, expurgada de todos los elementos del Antiguo Testamento, testimoniando su fe en el uno y sólo Dios, autor de ambos Testamentos, y sosteniendo así la unidad de ambos Testamentos” (n. 28).

⁴¹ Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, Roma 2013, 249.

⁴² Una exposición de sus principales ideas se encuentra en: J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, Madrid 2007.

El quinto punto no hace sino sacar consecuencias de lo afirmado anteriormente, relacionando la universalidad de la salvación en Jesucristo con la Alianza irrevocable de Dios con Israel. No hay dos caminos de salvación, uno de los judíos sin Cristo y otro de los cristianos sin el judaísmo: „la confesión de la mediación universal y por consiguiente también exclusiva de la salvación por medio de Jesucristo pertenece al núcleo de la fe cristiana, como pertenece también la confesión del Dios uno, el Dios de Israel, que a través de su revelación en Jesucristo se ha manifestado totalmente como el Dios de todos los pueblos, de tal modo que en él se ha cumplido la promesa de que todas las naciones orarán al Dios de Israel como al único Dios (cf. Is 56,1-8)” (n. 35). Con esta afirmación queda claro que el concepto de salvación en el cristianismo no excluye al judaísmo porque no cree en Cristo como Mesías. S. Pablo tiene claro que la salvación viene de los judíos (cf. también Jn 4,22) y Él no lleva a cabo su plan de salvación sin incluir a Israel. Por eso en la Carta a los Romanos 9-11 deja claro que Dios no ha repudiado a su pueblo. El documento precisa: „que los judíos son partícipes de la salvación de Dios es teológicamente incuestionable; pero cómo pueda ser esto posible sin confesar a Cristo explícitamente, es y seguirá siendo un misterio divino insondable” (n. 36).

El tema que trata el punto sexto es la complicada relación que guarda el mandato de la Iglesia de evangelizar y su relación con el judaísmo. El texto lo dice con claridad: „es fácil entender que la así llamada ‘misión a los judíos’, es para los judíos una cuestión muy delicada y sensible, porque a sus ojos lleva implicada la existencia misma del pueblo judío. Esta cuestión se demuestra también ardua para los cristianos, pues a sus ojos el significado de la universalidad salvífica de Jesucristo, y por consiguiente la misión universal de la Iglesia, tienen una importancia crucial” (n. 40). Por eso la Iglesia tiene parámetros diversos con los judíos en el anuncio de Cristo a los de las otras religiones: „En la práctica esto significa que la Iglesia católica no actúa ni sostiene ninguna misión institucional específica dirigida a los judíos” (n. 40). Sólo cabe ante los hermanos judíos el testimonio de la fe en Cristo, un testimonio hecho „de un modo humilde y cuidadoso”, pues „la misión y el testimonio cristiano, en la vida personal y en la proclamación, van juntos” (n. 42).

Así, „el concepto de misión debe presentarse correctamente en el diálogo entre judíos y cristianos. La misión cristiana se origina en el envío de Jesús por el Padre. Él a su vez participa a sus discípulos su vocación en relación con el Pueblo de Dios de Israel (cf. Mt 10,6) y luego, como Señor resucitado, en relación con todas las naciones (cf. Mt 28,19). Así el Pueblo de Dios alcanza una nueva dimensión a través de Jesús, el cual llama a formar su Iglesia a entrambos, judíos y gentiles (cf. Ef 2,11-22), sobre la base de la fe en Cristo y por medio del bautismo que los incorpora a su Cuerpo que es la Iglesia (LG 14)” (n. 41).

En resumen: „Así como, tras la muerte y resurrección de Jesucristo, no existieron dos Alianzas desconectadas, tampoco el Pueblo de la Alianza de Israel existe desconectado ‘del Pueblo surgido de los Gentiles’. Más bien, el papel permanente del Pueblo de la Alianza de Israel, dentro del plan salvífico de Dios, consiste en relacionarse dinámicamente ‘al Pueblo de Dios de los judíos y gentiles, uniéndolo en Cristo’, al que la Iglesia confiesa como mediador universal de la creación y de la salvación” (n. 43).

Por último, el punto séptimo trata sobre las metas que se propone hoy el diálogo de la Iglesia con el judaísmo. Hace un resumen de lo que viene siendo una meta desde el principio y de lo que se presenta como nuevas metas. Entre ellas está: el profundizar en el conocimiento mutuo, lo cual supone el mutuo enriquecimiento, y para los cristianos gozar de „los tesoros espirituales escondidos en el judaísmo” (n. 44). Sobre todo en lo tocante a la interpretación de las Escrituras, pues como dijo J. Ratzinger: „los cristianos pueden aprender mucho de la exégesis judía practicada durante 2000 años, viceversa los cristianos pueden confiar en que los judíos podrán sacar provecho de las investigaciones de la exégesis cristiana”⁴³. Estudiosos judíos y cristianos hoy trabajan juntos en este campo. El conocimiento mutuo implica también la educación: „por ello es importante que las instituciones educativas católicas, particularmen-

⁴³ J. Ratzinger, Prologo al documento de la Pontificia Comisión Bíblica del 2001, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*. J. RATZINGER, *Presentación*, en: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html (2.01.2018).

te en la preparación de los sacerdotes, integren en sus planes de estudios tanto *Nostra Aetate* como los documentos sucesivos de la Santa Sede sobre la aplicación de la Declaración conciliar” (n. 45).

Otra de las metas importantes en el terreno práctico, que ya se vive en gran medida es „el compromiso conjunto a escala mundial en favor de la justicia, la paz, la conservación de la creación y la reconciliación” (n. 46), „La esfera de la caridad social proporciona un rico campo de colaboración, dado que tanto la ética judía como la cristiana incluyen el imperativo de socorrer a los pobres, los desvalidos y los enfermos” (n. 48). Como pide el papa Francisco, las religiones no pueden ser ya parte del problema sino de la solución. Lo cual supone garantizar la libertad religiosa, el respeto a las minorías y un diálogo que construye la paz entre las religiones. „En el diálogo judío-cristiano la situación de las comunidades cristianas en el estado de Israel es muy significativo, pues allí – como en ninguna otra parte del mundo – una minoría cristiana convive con una mayoría judía. La paz en Tierra Santa – que crónicamente viene a faltar y por la que continuamente se reza – juega un papel de peso en el diálogo entre judíos y cristianos” (n. 46). Otra de las clásicas metas es la lucha contra las manifestaciones de antijudaísmo y antisemitismo: „ambas tradiciones de fe están llamadas a mantener juntas una vigilancia y una sensibilidad incesante también en la esfera social” (n. 47).

Conclusiones

Sabemos que el problema principal del desencuentro teológico entre cristianos y judíos ha sido desde su origen la fuerte oposición de los rabinos y sabios de la ley a la doctrina trinitaria cristiana, al ver en el cristianismo un error que considera a Dios bajo formas de antropomorfismo e incluso politeísmo, pues a sus ojos la doctrina trinitaria rompe la unicidad en el concepto monoteísta de Dios. Todo parte de su negativa de ver en Cristo la plenitud de la Ley y el cumplimiento de las promesas que hay en las Escrituras: Cristo no es el Mesías, Hijo de Dios.

Pero a partir del Concilio, en el diálogo católico-judío se han tratado los temas que más han interesado a los judíos, y donde se han hecho

notables progresos: la condena del antisemitismo, el reconocimiento del Estado de Israel⁴⁴, el juicio más positivo sobre la relación entre Cristo y los fariseos, las causas del antijudaísmo del NT y el aprecio de la creatividad espiritual del judaísmo después de Cristo. Conseguidas estas metas, el interés de los cristianos se mueve hoy, como hemos visto en el último documento, en el terreno del diálogo teológico, y se han abordado temas como la santidad de vida, la importancia de la familia, la importancia de la Escrituras para la vida social, la libertad religiosa, los fundamentos éticos de la conducta humana, la ecología y sus exigencias, la relación entre la autoridad civil y la religiosa, los líderes religiosos en la sociedad secular, etc. Pero esto suscita en el judaísmo la sospecha de que la Iglesia les quiera llevar mediante ello hacia la fe cristiana. Por ejemplo en el terreno de los matrimonios mixtos, de los que se teme su aumento. Las principales reticencias en campo judío para que se dé un diálogo teológico con la Iglesia católica son:

– en el interior del judaísmo la teología es algo secundario. Incluso para algunos rabinos algo que nada tiene que ver con ellos, a pesar de los intentos que se dieron en la Edad media de una teología sistemática. Los judíos ortodoxos la consideran un peligro para la fe. Lo único que parece agradar a judíos (y cristianos) es la teología icono-narrativa de herencia bíblica de la época farisáico-rabínica y que encontramos también en Jesús.

– Según los judíos opositores, la teología trabaja con conceptos (pecado, gracia, expiación, etc.) que han sido acuñados por cristianos, y por tanto son conceptos sectarios.

– Muchos judíos tienen aversión a comunicar su experiencia religiosa, pues ésta se encuentra sobre todo en *la Torá oral* que Dios ha previsto sólo para los judíos. La relación de Dios con su pueblo no es extensible a otros pueblos y religiones. Y se da en lo íntimo del corazón, donde no es fácil dialogar con conceptos teológicos.

A pesar de esto, como hemos visto, se han dado pasos significativos en el diálogo teológico. En muchos países judíos y cristianos siguen avanzando en esta senda. En la universidad hebrea de Jerusalén se han crea-

⁴⁴ Cf. P. LENHARDT, *La terra d'Israele e i suo significato per i cristiani*, Brescia 1994.

do cátedras para estudios judeo-cristianos, incluso en Seminarios para la formación de rabinos se estudia el Nuevo Testamento y literatura cristiana primitiva. Ello hace que vaya cambiando la opinión de que los judíos no tienen nada que aprender del cristianismo. En Alemania, desde hace años, no es extraño encontrar un profesor judío de Nuevo Testamento en una Facultad de Teología católica (Pinchas Lapide⁴⁵), y en algunos círculos se ha revisado el material catequético judío. Es mucho más clara la colaboración en las cuestiones de la justicia social, el cuidado del medio ambiente y la paz.

Puesto que la historia de nuestras relaciones ha sido en gran parte traumática, en el reencuentro de la fraternidad perdida no se debería tener prisa. Se debe contar con personas cualificadas, pues los temas que abordar tienen muchas dimensiones, no sólo religiosas. Y cuando se ha de llegar a soluciones prácticas es mejor dejar los problemas planteados y abiertos que dar una respuesta superficial e insatisfactoria. Juan Pablo II dijo con toda razón que la „imprecisión y mediocridad” en este campo, „harían un daño enorme” (*Judíos y judaísmo* I, 6). Y cuando se trata del diálogo teológico no debe olvidarse que a la verdad religiosa no se llega por vía discursiva. Aquí también la experiencia de Dios, la vía mística que lleva a la experiencia de un judío en contacto con la Torá y a un cristiano en la amistad y seguimiento de Jesús, es capaz de expresar mejor lo que nos une que los conceptos. En la experiencia de la trascendencia divina no hay judíos ni cristianos. Y si ambas partes respetamos las reglas del diálogo estaremos dispuestos a su regla fundamental: escuchar al otro.

Con motivo del año jubilar 2000 el papa Juan Pablo II visitó Israel, y en el saludo al presidente Ezer Weizman pronunciaba este deseo: „nosotros debemos trabajar por una nueva era de reconciliación y de paz entre los judíos y los cristianos”. Y en el encuentro con los Rabinos jefes en Jerusalén entre otras cosas dijo: „debemos cooperar para edificar un futuro en el que no exista ya anti-judaísmo entre los cristianos y anti-cristianismo entre los judíos”, a lo que añadía en el Yad Vashem, „sino que haya más bien el respeto recíproco que se pide a los que ado-

⁴⁵ Cf. P. E. LAPIDE, *Three Popes and the Jews*, London 1967.

ran al único Creador y Señor y que consideran a Abrahán como nuestro padre común en la fe⁴⁶.

Para que llegue esta *nueva era*, que pedía San Juan Pablo II, es muy importante la participación de los jóvenes en este proceso. Desde hace ocho años hay una iniciativa conjunta entre el Vaticano y la IJCIC para favorecer el cambio generacional en las relaciones judío-católicas. Para ello han nacido las „*Emerging Leadership Conferences*” para jóvenes, que sostienen grandes sponsor. La primera de estas conferencias tuvo lugar en 2009 en Castel Gandolfo, con la colaboración de los Focolares. Un grupo de 50 jóvenes judíos y católicos de todo el mundo se reunieron durante cuatro días para reflexionar sobre el tema: „*Discovering Common Values*”. Dado el éxito de la iniciativa, se acordó repetir la experiencia cada dos años, en alternancia con las sesiones del ILC. Así, en junio de 2012 tuvo lugar la segunda conferencia en los alrededores de Nueva York bajo el tema: „*Catholics and Jews: Our Common Values, Our common Roots*”, y la tercera se desarrolló en Berlín en 2014 con el tema: „*Challenges to Faith in Contemporary Society*”. Al final del mes de junio de 2016 tuvo lugar la cuarta reunión en Jerusalén, bajo el tema: „*Religion and Politics – Faith in a Time of Turmoil*”. En general puede decirse que los jóvenes han participado en estos encuentros de forma entusiasta, y allí se les invita a crear espacios de diálogo católico-judío en los lugares donde viven.

Según el papa Francisco este diálogo tiene en la actualidad tres objetivos principales: la formación de las jóvenes generaciones para el futuro diálogo, la profundización en las cuestiones de teología, y la colaboración en el ámbito de las actividades humanitarias. Así vemos que este diálogo no sólo discute y conversa sobre temas teológicos, sino que invita a la acción conjunta entre judíos y cristianos a favor de los más necesitados, como sucedió en Argentina en los años de su crisis financiera de 2004, socorriendo en común a los más damnificados⁴⁷. „Cuando los judíos y los cristianos contribuyen juntos, mediante una ayuda huma-

⁴⁶ Texto en: *Pèlerinages jubilaires du Pape Jean-Paul II*, en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 104 (2000/III), 113-114.

⁴⁷ Cf. COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Los dones y la llamada de Dios son irrevocables* (Rm 11,29)..., *op. cit.*, 48.

nitaria concreta, a la justicia y a la paz del mundo, testimonian el cuidado amoroso de Dios”⁴⁸.

Por todo ello concluimos con un pensamiento que el rabino Irvieng Greenberg dejó escrito: „Si los cristianos y los judíos comprometidos y fieles a su fe pueden descubrir en el otro la imagen de Dios, si pueden detectar y afirmar su papel respectivo en la estrategia divina global de redención, la inspiración ofrecida por un tal ejemplo traerá ciertamente más cerca de cada uno el Reino de Dios”⁴⁹.

Bibliografía

- Angelozzi Gariboldi G., *Il Vaticano nella seconda guerra mondiale*, Milano 1992.
- Bianco G., *Lambasciatore tedesco aiutò papa Pio XII a salvare 400.000 ebrei*, en: „Il Giornale”, 18 settembre 1981.
- Boutry Ph., *L'affaire Mortara (1858), la „question juive” et le catholicisme social: logiques sacrales et droit naturel*, en: Y. Ledure (red.), *Catholicisme social et question juive. Le cas Léon Dehon (1843-1925)*, Paris 2009, 37-104.
- Cereti G., Sestieri L. (red.), *Le chiese cristiane e l'ebraismo. 1947-1982*, Marietti 1983.
- Chenau Ph., *Chiesa ed ebrei secondo le decretali del lateranense IV*, „Lateranum” LXXXII 2-3 (2016), 645-653.
- Chenau Ph., *Il concilio Vaticano II*, Roma 2012.
- Colombo F., *Io so che la Chiesa aiutò gli ebrei*, en: „L'Unità”, 11 maggio 1994.
- Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo, *Judíos y judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia católica. Subsidios para una correcta presentación*, en: *Enchiridion Vaticanum* 9, (1983-1985), 1615-1658.
- Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo, „*Los dones y la llamada de Dios son irrevocables*” (Rm 11,29). *Una reflexión sobre cuestiones teológicas en torno a las relaciones entre católicos y judíos en el 50º aniversario del 'Nostra Aetate' (nº 4)*”, Roma 2015.

⁴⁸ Ibid., 49.

⁴⁹ Cita en: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENNES, *Service d'information* 98 (1999/III), 162.

- Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo, *Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Shoah*, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 97 (1998 I/II), 16-21.
- Comité International de la Liaison catholique-juif, *Shoah*, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 75 (1990/IV), 178-181.
- Commission for religious relations with the jews, *Guidelines and suggestions for implementing the Conciliar Declaration „Nostra Aetate”* (n. 4), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19741201_nostra-aetate_en.html (2.01.2018) („Acta Apostolicae Sedis” 67 (1975), 73-79; o bien: *Enchiridion Vaticanum* 5, (1974-1976), 772-793).
- Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra Aetate*, Roma 1965.
- Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 98 (1999/III), 162.
- Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 124 (2007 I/ II), 21-22.
- Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 136 (2011/I), 23-24.
- Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 136 (2011/I), 24-25.
- Donno A., *Gli Statu Uniti, la Shoah e i primi anni di Israele*, Firenze 1995.
- Elichaj J., *Ebrei e Cristiani*, Assisi 1995.
- Fraile G., *Historia de la filosofía*, vol. II: *Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Madrid 1966.
- Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, Roma 2013.
- González Montes A., *Diálogo cristiano-judío y cristiano-islámico, dentro de la voz „Ecumenismo”*, en: X. Pikaza, N. Silanés (red.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 375-377.
- Guezzi P., *La rosa bianca*, Milano 1993.
- Hoch M. T., Dupuy B., *Les églises devant le judaisme – Documents officiels 1488-1978*, Paris 1980.

- International Catholic-Jewish Liaison Comité, *Fifteen Years of Catholic-Jewish People. Statements by the WCC and its Members Churches*, Geneva 1988.
- Juan Pablo II, *Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1994/january/documents/hf_jp-ii_spe_19940115_corpo-diplomatico.html (2.01.2018).
- Juan Pablo II, *Mensaje del Santo Padre al cardenal Cassidy*, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 97 (1998/I-II), 16-21.
- Kasper W., *Discours prononcé au Collège de Boston. 7 novembre de 2002*, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 111 (2002/IV), 246-254.
- Kasper W., *Discours d'ouverture*, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 109 (2002/I-II), 99.
- Kasper W., *El comité para las relaciones religiosas con el judaísmo: un esfuerzo crucial de la Iglesia católica*, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 111 (2002/IV), 246-253.
- Kasper W., *Extractos del discurso pronunciado en la inauguración de la biblioteca SIDIC y del centro de documentación SIDIC-ROMA en la Universidad Pontificia Gregoriana. Noviembre de 2002*, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 111 (2002/IV), 254.
- Katunarich S. M., *Ebrei e cristiani*, Torino 1993.
- Lapide P. E., *Three Popes and the Jews*, London 1967.
- Lienhard M., *Luther, les juifs et nous aujourd'hui*, en: „Positions luthériennes” (500ème anniversaire de la Réforme) 4 (2017), 221-234.
- Lenhardt P., *La terra d'Israele e i suo significato per i cristiani*, Brescia 1994.
- Lugaro P., *Cinquant'anni fa le encicliche di Pio XI contro il nazismo e il comunismo*, en: „L'Avvenire”, 19 marzo 1987.
- Maccarrone M., *Il nazionalsocialismo e la Santa Sede*, Roma 1947.
- Maritain J., *Il mistero d'Israele*, Milano 1992.
- Martín Sánchez B., *Israel y las Profecías, Israel y las Profecías*, Zamora 1967.
- Mattioli V., *Gli ebrei e la Chiesa. 1933-1945*, Milano 1997.

- Messori V., *Emporio cattolico. Uno sguardo diverso su storia e attualità*, Milano 2006.
- Morales J., *Religiones no cristianas*, en: J. R. Villar (red.), *Diccionario teológico del Vaticano II*, Pamplona 2015, 868-877.
- Neudecker R., *La Iglesia católica y el pueblo judío*, en: R. Latourelle (red.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 987-1012.
- Neuhausler I., *Kreuz und Hakenkreuz*, München 1946.
- Neusner J., *Jews and Christian: the Myth of a common Tradition*, London-Philadelphia (US) 1991.
- Novac D., *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, New York 1989.
- Pèlerinages jubilaires du Pape Jean-Paul II*, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Service d'information* 104 (2000/III), 113-114.
- Pontificia Comisión Bíblica, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html (2.01.2018).
- Ratzinger J. – Benedicto XVI, *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, Madrid 2007.
- Ratzinger J., *Presentación*, en: Pontificia Comisión Bíblica, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html (2.01.2018).
- Remaud M., *Cristiani di fronte a Israele*, Brescia 1985.
- Rhode A., *Il Vaticano e le dittature. 1922-1945*, Milano 1973.
- Riccardi A., *Pio XII*, Bari 1994.
- Rodríguez Carmona A., *La religión judía. Historia y teología*, Madrid 2001.
- Siegmán H., *A Decade of Catholic-Jewish Relations – A Reassessment*, en: „Journal of Ecumenical Studies” 15 (1978), 243-260.
- Simona C. de, *Venti angeli sopra Roma*, Milano 1993.
- Sombart W., *Les juifs et la vie économique*, Paris 1923.
- Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Decretum de Consociatione vulgo „Amici Israel” abolenda*, „Acta Apostolicae Sedis” 20 (1928), 103-104.

Sutton A., *Wall Street and the rise of Hitler*, London 1976.

Tomás de Aquino, *Summa theologie*, IIa IIae, quaestio 10, 11, 12.

Zahn F. G. C., *I cattolici tedeschi e le guerre di Hitler*, Firenze 1965.

Ks. Fernando Rodríguez Garrapucho – sercanin, profesor teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Papieskim w Salamance (Universidad Pontificia de Salamanca), dyrektor Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII (Centrum Studiów Wschodnich i Ekumenicznych Jana XXIII) (UPSA), redaktor naczelny „Diálogo ecuménico”, konsultant Konferencji Episkopatu Hiszpanii oraz konsultant Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Rzym).

e-mail: scjfernando@planalfa.es

ks. Robert Ptak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

NOWA EWANGELIZACJA W *ECCLESIA IN EUROPA* JANA PAWŁA II

THE NEW EVANGELIZATION IN *ECCLESIA IN EUROPA* OF JOHN PAUL II

Abstrakt

Misja Kościoła w dzisiejszej Europie, podobnie jak w każdym czasie i we wszystkich miejscach, to głoszenie Ewangelii nadziei, która została mu przekazana przez Jezusa Chrystusa. Ten obowiązek określa jednocześnie tożsamość Kościoła i jego powołanie, by nauczał wszystkie narody, włączał ludzi w Mistyczne Ciało Chrystusa poprzez chrzest i uobecniał nieustannie Ofiarę, która jest pamiątką Jego śmierci i zmartwychwstania. Europa potrzebuje nowej ewangelizacji w związku z ogromnymi zmianami polityczno-społecznymi w ostatnich dekadach. Nowa ewangelizacja zakłada przepowiadania tajemnicy Chrystusa na podstawie świadectwa jedności Kościoła oraz szeroko pojęty dialog (ekumeniczny, międzyreligijny, kulturowy, społeczny). Służba Ewangelii nadziei powinna przejawiać się w posłudze miłosierdzia wobec najbardziej potrzebujących pod względem materialnym i duchowym. Kościół w Europie, służąc społeczeństwu, musi wiernie głosić prawdę o małżeństwie i rodzinie, broniąc cywilizacji życia i wskazując na najgłębsze wartości wypływające z Dekalogu.

Słowa kluczowe: Kościół w Europie, nowa ewangelizacja, dialog, miłosierdzie, ubodzy, rodzina, małżeństwo, cywilizacja życia

Abstract

The Mission of the Church in Europe today, as in all times and in all places, is the proclamation of the Gospel of hope, which has been given by Jesus Christ. This part specifies the identity of the Church and its vocation to teach all Nations, involve people in the Mystical Body of Christ through baptism and make constantly present Eucharistic Sacrifice, which is a reminder of His Death and Resurrection. Europe needs a new evangelization in connection with huge political and social changes in recent decades. The new evangelization presupposes the preaching of the mystery of Christ based on the testimony of the unity of the Church and widely understood dialog (ecumenical, inter-religious, cultural, social). Serving the Gospel of hope should be manifested in the ministry of mercy to the most needy in terms of material and spiritual. The Church in Europe, serving the public, must faithfully proclaim the truth about marriage and the family, defending the civilization of life and pointing to the deepest values of the Decalogue.

Keywords: Church in Europe, new evangelization, dialog, mercy, the poor, family, marriage, civilization of life

Wstęp

Posynodalna adhortacja apostołska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*¹, analizowana w kontekście historycznych i eklezjalnych uwarunkowań Kościoła w Europie, wśród wielu tematów porusza również zagadnienie nowej ewangelizacji. Wiąże się ona z pogłębiającym się procesem świeckiej interpretacji wiary chrześcijańskiej, która ją wyjąławia oraz prowadzi do poważnego kryzysu sumienia i odejścia od moralności chrześcijańskiej. Stąd też głoszenie orędzia nadziei przez Kościół przełomu wieków powinno wyrażać się w stałym przepowiadaniu tajemnicy Chrystusa. To orędzie musi się opierać na świadectwie jedności między samymi chrześcijanami i dialogu zmierzającego do przywrócenia pierwotnej

¹ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003 (dalej: EE).

wspólnoty wierzących. Służba Ewangelii nadziei ma się przejawiać w posłudze miłosierdzia, wyrażającej się m.in. w odnowie chrześcijańskiego wolontariatu, który łączy umiejętności zawodowe z autentyczną miłością. Kościół w Europie, służąc społeczeństwu, musi zwracać szczególną uwagę na ubogich i chorych oraz wiernie głosić prawdę o małżeństwie i rodzinie, broniąc w ten sposób cywilizacji życia.

1. Orędzie Ewangelii nadziei

Powołaniem Kościoła we wszystkich czasach i we wszystkich miejscach jest misja przepowiadania Dobrej Nowiny, powierzonej mu przez Jezusa Chrystusa. Ewangelia przekazana Kościołowi i przezeń przyswojona musi być głoszona na co dzień i każdego dnia. Taka jest również misja Kościoła w dzisiejszej Europie. Jak zaznaczył to Paweł VI: „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił słowo Boże i nauczał, ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski, żeby grzesznicy jednali się z Bogiem, a wreszcie, żeby uobecniał nieustannie ofiarę Chrystusa we Mszy Świętej, która jest pamiątką Jego śmierci i chwalebego zmartwychwstania”².

1.1. Przepowiadanie tajemnicy Chrystusa

Obecnie, w różnych częściach Europy dostrzega się pilną potrzebę nowego głoszenia Ewangelii. Wzrasta bowiem liczba ludzi nieochrzczonych. Dzieje się tak zarówno w związku ze znaczącą obecnością imigrantów należących do innych religii, jak i dlatego, że dzieci z rodzin chrześcijańskich nie zostały ochrzczone, na przykład wskutek panowania komunizmu czy szerzącej się obojętności religijnej. Faktycznie Europa należy obecnie do tych miejsc tradycyjnie chrześcijańskich, w których konieczna jest nie tylko nowa ewangelizacja, ale również pierwsza ewangelizacja³. Kościół nie może więc zaniedbać obowiązku postawie-

² PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975, 13.

³ Por. EE 46.

nia odważnej diagnozy, która pozwoliłaby na zastosowanie odpowiedniej terapii. Również na Starym Kontynencie są rozległe obszary społeczne i kulturalne, na których jest konieczna prawdziwa misja *ad gentes*⁴.

Można zaobserwować postawę wielu współczesnych Europejczyków, którzy sądzą, że wiedzą, co to jest chrześcijaństwo, ale w rzeczywistości go nie znają. Często nawet podstawy i najbardziej zasadnicze pojęcia chrześcijaństwa nie są już znane. Wielu ochrzczonych żyje tak, jakby Chrystus nie istniał. Co prawda uczestniczą w praktykach religijnych, ale temu nie odpowiada rzeczywista akceptacja treści wiary i przyłgnięcie do Osoby Jezusa Chrystusa. Miejsce pewności wielkich prawd wiary u wielu ludzi zajęło niejasne i mało zobowiązujące uczucie religijne. Stąd coraz powszechniejsze stają się różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu, które przyczyniają się do pogłębienia rozdzwiewu między wiarą a życiem. Jesteśmy świadkami „sekularystycznej interpretacji wiary chrześcijańskiej”, która powoduje jej erozję i z którą wiąże się głęboki kryzys sumienia oraz praktyki moralności chrześcijańskiej. Wielkie wartości, które w znacznej mierze były inspiracją dla kultury europejskiej, zostały oddzielone od Ewangelii, przez co utraciły swą duszę, zostawiając miejsce dla licznych wypaczeń⁵.

W obliczu wspomnianych tendencji i zjawisk w kulturze europejskiej ciśnie się na usta ewangeliczne pytanie: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,8). Czy znajdzie ją na ziemiach naszej Europy o dawnej tradycji chrześcijańskiej? Jest to pytanie otwarte, które jasno wskazuje na głębię i dramatyzm jednego z najpoważniejszych wyzwań, jakie nasze Kościoły muszą podjąć. Można powiedzieć, że wyzwanie to polega często nie tyle na tym, by ochrzcić nowych nawróconych, ile na tym, by doprowadzić ochrzczonych do nawrócenia na Chrystusa i na Jego Ewangelię. Stąd we wspólnotach chrześcijańskich trzeba zadbać o to, by nieść Ewangelię nadziei tym, którzy są dalecy od wiary czy też zaniechali praktykowania życia chrześcijańskiego⁶.

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990 (dalej: RM), 33.

⁵ Por. EE 47.

⁶ Tamże.

Aby można było głosić Ewangelię nadziei, konieczna jest niezłomna wierność tejże Ewangelii. Nauczanie Kościoła musi być zawsze skoncentrowane na Osobie Jezusa i winno coraz bardziej kierować ku Niemu. Trzeba zatem czuwać, by był On przedstawiany nie tylko jako wzorzec etyczny, ale przede wszystkim jako Syn Boży, jedyny i niezastąpiony Zbawca wszystkich, który żyje i działa w swoim Kościele. Aby nadzieja była prawdziwa i niezłomna, „całościowe, wyraźne i odnowione głoszenie Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, zmartwychwstania i życia wiecznego” musi stanowić priorytet działalności duszpasterskiej najbliższych lat⁷. I choć Ewangelia jest ta sama w każdym czasie, różne są sposoby jej głoszenia. Każdy zatem wezwany jest do „proklamowania” Jezusa i wiary w Niego we wszelkich okolicznościach, by przyciągać innych do wiary przez postępowanie w sposób odzwierciedlający Ewangelię w życiu osobistym, rodzinnym, zawodowym i wspólnotowym. Każdy powołany jest do „promieniowania” radością, miłością i nadzieją, aby ludzie, widząc dobre czyny, chwalili Ojca, który jest w niebie (por. Mt 5,16). W ten sposób mogą oni stać się „zaczynem”, który przemienia i pobudza od wewnątrz każdy wyraz kultury⁸.

1.2. Świadectwo jedności i dialogu

Głoszenie Ewangelii nadziei będzie bardziej skuteczne, gdy wiązać się będzie ze świadectwem głębokiej jedności i komunii w Kościele. Kościoły lokalne nie mogą podejmować oczekujących je wyzwań w osamotnieniu. Trzeba autentycznej współpracy między wszystkimi Kościołami lokalnymi Europy, będącej wyrazem ich zasadniczej komunii. Należy tu uwzględnić wkład kontynentalnych organizmów kościelnych, poczynając od Rady Konferencji Episkopatów Europy. Jest ona skutecznym narzędziem wspólnego szukania stosownych dróg ewangelizacji Europy. Przez „wymianę darów” między różnymi Kościołami lokalnymi doświadczenia i refleksje całego kontynentu europejskiego stają się udziałem wszystkich, a Kościoły przyjmują wspólne kierunki duszpasterskie.

⁷ Por. EE 48.

⁸ Tamże.

Ta „wymiana darów” stanowi więc coraz bardziej znaczący wyraz poczucia kolegialności biskupów kontynentu, pozwalającej im głosić razem, śmiało i wiernie imię Jezusa Chrystusa, jedyne źródła nadziei dla wszystkich w Europie⁹.

Jednocześnie obowiązek braterskiej i pełnej przekonania ekumenicznej współpracy ukazuje się jako warunek *sine qua non*. Los ewangelizacji wiąże się ze świadectwem jedności, jakie będą potrafili dać wszyscy uczniowie Chrystusa. A zatem wszyscy chrześcijanie są wezwani do wypełnienia tego zadania zgodnie ze swym powołaniem. Nakaz ten wymaga, by chrześcijanie zbliżali się do siebie wzajemnie i wspólnie działali: ewangelizacja i jedność oraz ewangelizacja i ekumenizm są ze sobą nierozzerwalnie związane. W tym miejscu warto przytoczyć słowa, które Paweł VI napisał do ekumenicznego patriarchy Atenagorasa I: „Niech Duch Święty prowadzi nas drogą pojednania, aby jedność naszych Kościołów stawała się coraz jaśniejszym znakiem nadziei i pocieszenia dla całej ludzkości”¹⁰.

Jak w całej nowej ewangelizacji, tak również w tym, co dotyczy głoszania Ewangelii nadziei, konieczne jest nawiązanie głębokiego, rozważnego dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza z judaizmem i islamem. Jan Paweł II powie, że dialog – rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania i ubogacenia – nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale przeciwnie, jest z nią w szczególny sposób powiązany i stanowi jej wyraz¹¹. Przy prowadzeniu tego dialogu nie chodzi o to, by ulegać „mentalności obojętności szeroko rozpowszechnionej, niestety, także wśród chrześcijan, często zakorzenionej w niewłaściwych poglądach teologicznych i nacechowanej relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że jedna religia ma taką samą wartość, jak inna”¹².

Chodzi raczej o to, by wyraźniej uświadomić sobie relację łączącą Kościół i naród żydowski oraz szczególną rolę Izraela w historii zba-

⁹ Por. EE 53.

¹⁰ PAWEŁ VI, List z 13 stycznia 1970 r.: *Tomos agapis*, Rzym–Istanbul 1971, s. 610-611; por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint*, Rzym 1995, 2.

¹¹ Por. RM 17.

¹² RM 36.

wienia. Trzeba więc uznać istnienie wspólnych korzeni chrześcijaństwa i narodu żydowskiego, wezwanego przez Boga do przymierza, które pozostaje nieodwołalne (por. Rz 11,29), ponieważ osiągnęło ostateczną pełnię w Chrystusie. Konieczne jest zatem popieranie dialogu z judaizmem. Oznacza to, że każda wspólnota kościelna musi starać się prowadzić dialog i współpracę z wierzącymi religii żydowskiej. Prowadząc go, należy „pamiętać o udziale, jaki synowie Kościoła mogli mieć w rodzeniu się i szerzeniu w ciągu dziejów postawy antysemickiej; za to należy prosić Boga o przebaczenie, na wszelki sposób popierając spotkania sprzyjające pojednaniu i przyjaźni z synami Izraela”. W tym kontekście należy również przypomnieć, że wielu chrześcijan, czasem nawet za cenę życia, pomagało naszym „starszym braciom” i ich ratowało, zwłaszcza w okresach prześladowania¹³.

Ważne są także poprawne relacje z islamem. Dialog ten, jak w tych latach wielokrotnie uświadamiali to sobie biskupi europejscy, „musi być (...) roztropnie prowadzony, z jasnym rozeznaniem możliwości i ograniczeń oraz z ufnością w zbawczy plan Boga, obejmujący wszystkie Jego dzieci”. Między innymi trzeba pamiętać o rozbieżności między kulturą europejską, która ma głębokie korzenie chrześcijańskie, a myślą muzułmańską. W związku z tym należy przygotowywać chrześcijan żyjących w codziennym kontakcie z muzułmanami, by poznali obiektywnie islam i umieli się z nim zmierzyć. Przygotowanie to dotyczy przede wszystkim seminarzystów, kapłanów i wszystkie osoby zaangażowane w duszpasterstwo. Kościół, wzywając instytucje europejskie, by umacniały wolność religijną w Europie, domaga się wzajemności w zapewnianiu tej wolności także od krajów o odmiennej tradycji religijnej, w których chrześcijanie są mniejszością¹⁴.

W tym kontekście nie może dziwić „zaskoczenie i poczucie frustracji u (...) chrześcijan, którzy, jak na przykład w Europie, przyjmują wyznawców innych religii, umożliwiając im sprawowanie kultu, a którym zabrania się praktykowania religii chrześcijańskiej w krajach, gdzie

¹³ Por. EE 56.

¹⁴ Por. EE 57.

owi wyznawcy, stanowiący większość¹⁵, uczynili ze swej religii jedy-
ną dopuszczalną i uznawaną. Osoba ludzka ma prawo do wolności reli-
gijnej i wszyscy, na całym świecie, „powinni być wolni od przymusu
ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy
ludzkiej”¹⁶.

2. Służba Ewangelii nadziei

2.1. Posługa miłosierdzia

Jeśli Kościół – również ten żyjący w Europie – chce służyć Ewangelii
nadziei, musi kroczyć drogą miłości. Jest to droga, która prowadzi po-
przez ewangelizujące miłosierdzie, służbę i wielkoduszność bez wythnie-
nia i bez granic. Każdy człowiek, który kocha i jest kochany, przeżywa
doświadczenie rodzące nadzieję. „Człowiek nie może żyć bez miłości.
Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozba-
wione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością,
jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie
w niej żywego uczestnictwa”¹⁷. Wyzwanie stojące dzisiaj przed Kościo-
łem w Europie polega zatem na tym, by poprzez swoje świadectwo mi-
łości, które samo w sobie ma wewnętrzną moc ewangelizującą, pomóc
współczesnemu człowiekowi doświadczać miłości Boga Ojca i Chrystu-
sa, w Duchu Świętym¹⁸.

Na tym ostatecznie polega „Ewangelia”, radosna nowina dla każdego
człowieka: Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4,10.19). Jezus do końca
nas umiłował (por. J 13,1). Dzięki darowi Ducha miłość Boża zostaje dana
wierzącym, przez co oni również stają się zdolni do takiej miłości. Właś-
nie dlatego, że została dana przez Boga, miłość staje się przykazaniem

¹⁵ JAN PAWEŁ II, Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego (12.01.1985), „L’Osser-
vatore Romano”, wyd. polskie, 1 (1985), s. 12.

¹⁶ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Rzym
1965, 2.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979, 10.

¹⁸ Por. EE 84.

dla człowieka (por. J 13,34). Życie w miłości staje się zatem radosną nowiną dla każdego człowieka, ukazuje bowiem miłość Boga, która nikogo nie opuszcza. Ostatecznie oznacza to dawanie zagubionemu człowiekowi rzeczywistych powodów do tego, by nie tracił nadziei¹⁹.

Powołaniem Kościoła jako „wiarygodnego, choć zawsze niewystarczającego znaku miłości przeżywanej, jest doprowadzanie do spotkania mężczyzn i kobiet z miłością Boga i Chrystusa, który do nich przychodzi”. Będąc „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”²⁰, Kościół daje o tym świadectwo. Nasze kościelne wspólnoty, jak powie Jan Paweł II, powołane są, by być prawdziwymi „szkołami komunii”. Z samej swojej natury świadectwo miłości winno wyjść poza granice kościelnej wspólnoty, by dotrzeć do każdego człowieka, tak aby miłość do wszystkich ludzi stała się zaczynem autentycznej solidarności w całym życiu społecznym. Kościół, służąc miłości, umacnia kulturę solidarności i przyczynia się do utrwalania powszechnych wartości ludzkiego współistnienia²¹.

W tej optyce trzeba dowartościować autentyczny sens chrześcijańskiego wolontariatu, który rodząc się z wiary i będąc nią stale ożywiany, musi stanowić połączenie umiejętności zawodowych i autentycznej miłości, pozwalającej wszystkim, którzy w nim uczestniczą, aby postawę zwykłej filantropii wynosili na wyżyny miłości Chrystusa. Każdego dnia, mimo trudów i zmęczenia, mają odnawiać w sobie świadomość godności każdego człowieka i odkrywać potrzeby ludzi, zwłaszcza tych słabszych, wymagających większej uwagi i pomocy²².

2.2. Służba człowiekowi w społeczeństwie

Omawiając zagadnienie roli Kościoła w społeczeństwach kontynentu europejskiego Jan Paweł II zwraca uwagę na kilka obszarów, w których

¹⁹ Tamże.

²⁰ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964, 1.

²¹ Por. EE 85.

²² Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995 (dalej: EV), 23.

szczególnie mocno zaznacza się potrzeba głoszenia Ewangelii nadziei. Pierwszym z nich jest problem ludzi ubogich. Kościół w opinii papieża powinien najpierw przywracać nadzieję ubogim. Przyjmować ich i służyć im oznacza bowiem przyjmować Chrystusa i Jemu służyć (por. Mt 25,40). Miłość preferencyjna wobec ubogich jest koniecznym wymiarem chrześcijańskiej egzystencji i służby Ewangelii. Kochać ich i dawać świadectwo, że są szczególnie umiłowani przez Boga, oznacza uznać, że wartość osoby jest niezależna od sytuacji ekonomicznej, kulturalnej, społecznej, w jakiej się znajduje, i pomagać im wykorzystać ich możliwości. Poważnym problemem związanym z ubóstwem jest zjawisko bezrobocia, które w wielu krajach Europy stanowi groźną plagę społeczną. Dochodzą do tego również problemy związane ze wzrostem ruchów migracyjnych. Stąd też Kościół musi na nowo przypominać, że praca jest dobrem, za które jest odpowiedzialne całe społeczeństwo²³.

Odpowiednią uwagę należy poświęcić także duszpasterstwu chorych. Dlaczego? Choroba jest sytuacją, która rodzi istotne pytania co do sensu życia. W społeczeństwie dobrobytu i wydajności, w kulturze, którą cechuje bałwochwalczy kult ciała, wypieranie ze świadomości bólu i cierpienia oraz mit wiecznej młodości, troskę o chorych winno się uważać za jeden z priorytetów. W tym celu należy zadbać o odpowiednie duszpasterstwo w szpitalach poprzez posługę kapelanów, członków stowarzyszeń wolontariatu lub kościelne instytucje służby zdrowia. Ważne jest przy tym także wspieranie rodzin osób chorych. Ponadto trzeba odpowiednią troską duszpasterską otoczyć personel medyczny i paramedyczny w trudnym powołaniu, jakim jest służba chorym. W swej działalności bowiem pracownicy służby zdrowia codziennie wielkodusznie służą życiu. Powinni oni dawać pacjentom również to szczególne wsparcie duchowe, jakim jest ciepło autentycznego kontaktu ludzkiego²⁴.

Kolejnym obszarem, w którym Kościół w Europie musi wiernie głosić prawdę, jest małżeństwo i rodzina. Zadanie to jest odczuwane jako palące, bowiem wynika ono z misji ewangelizacyjnej powierzonej mu

²³ Por. EE 86-87.

²⁴ Por. EE 88.

przez jego Oblubieńca i Pana, a dziś jawi się jako niezwykle pilne. Czynniki kulturowe, społeczne i polityczne przyczyniają się do coraz bardziej widocznego kryzysu rodziny. Uderzają one w różnej mierze w prawdę i godność osoby ludzkiej, przy czym podają w wątpliwość samą ideę rodziny. Wartość nierozzerwalności małżeństwa jest coraz bardziej lekceważona; żąda się prawnego uznania związków faktycznych oraz zrównania ich z prawomocnym małżeństwem; próbuje się akceptować wzorce związków dwóch osób, w których różnica płci nie odgrywa istotnej roli²⁵.

Kościół powinien ze szczególną uwagą podchodzić do tych sytuacji małżeńskich, w których łatwo można stracić nadzieję. W szczególności, patrząc na tak wiele rozbitych rodzin, Kościół „nie czuje się powołany do wydawania surowych i bezwzględnych sądów, ale pragnie raczej rozjaśniać mroki licznych ludzkich dramatów światłem słowa Bożego, wspierając je świadectwem swego miłosierdzia. Chodzi o problem ludzi wierzących, którzy rozwiedli się i zawarli nowe związki. Nie są oni wykluczeni ze wspólnoty – wręcz przeciwnie, są oni wezwani, aby uczestniczyć w jej życiu, przyswajając sobie coraz lepiej ducha ewangelicznych nakazów. Kościół, nie przemilczając przed nimi prawdy o ich sytuacji oraz konsekwencjach dla życia sakramentalnego, pragnie im okazywać całą swą macierzyńską troskę”²⁶.

Służba Ewangelii nadziei każe poświęcić szczególną uwagę rodzinie i traktuje ją jak priorytet, gdyż nie ulega wątpliwości, że rodziny odgrywają niezastąpioną rolę w głoszeniu tej Ewangelii. Dlatego Jan Paweł II kieruje wezwanie do wszystkich rodzin chrześcijańskich, które żyją w Europie: „Rodziny, stańcie się tym, czym jesteście! Jesteście żywym obrazem Bożej miłości: spoczywa na was bowiem misja strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego Oblubienicy”²⁷.

²⁵ Por. EE 90.

²⁶ JAN PAWEŁ II, Przemówienie na III Światowym Spotkaniu Rodzin z okazji ich Jubileuszu (14.10.2000), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1 (2001), s. 13.

²⁷ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, Rzym 1981, 56.

Kolejny widoczny problem, który obserwuje się w różnych krajach Europy, to w opinii adhortacji starzenie się i zmniejszanie liczby ludności. Spadek liczby urodzeń jest bowiem symptomem niezbyt optymistycznego stosunku do własnej przyszłości – inaczej mówiąc: jest wyraźnym przejawem braku nadziei, jest znakiem kultury śmierci przenikającej dzisiejsze społeczeństwo. Oprócz spadku liczby urodzeń dostrzegalne są inne oznaki, które przyczyniają się do przesłonięcia wartości życia i powodują niejako swoistą znowę przeciw niemu. Wśród nich trzeba ze smutkiem wymienić aborcję, dokonywaną również przy użyciu preparatów chemiczno-farmakologicznych, które umożliwiają ją bez potrzeby udania się do lekarza. Wymyka się ona w ten sposób wszelkiej formie odpowiedzialności społecznej. W prawodawstwie wielu państw naszego kontynentu takiej sytuacji sprzyja obecność permissywnych ustaw w odniesieniu do tego czynu, który pozostaje „haniebnym przestępstwem”²⁸ i stanowi zawsze poważny nieład moralny. Nie można też zapominać o zamachach na życie, jakimi są zabiegi dokonywane na embrionach ludzkich, które, chociaż zmierzają do celów z natury swojej godziwych, prowadzą nieuchronnie do zabicia embrionów, albo niewłaściwe stosowanie prenatalnych technik diagnostycznych, służących nie wczesnemu leczeniu, które niekiedy jest możliwe, ale mentalności eugenicznej, która dopuszcza selektywne przerywanie ciąży²⁹.

Wobec tego stanu rzeczy konieczne jest słuzenie Ewangelii życia, również poprzez „powszechną mobilizację sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię obrony życia. Wszyscy razem musimy budować nową kulturę życia”³⁰. Jest to wielkie wyzwanie, do którego należy podejść odpowiedzialnie z przekonaniem, że przyszłość cywilizacji europejskiej zależy w znacznej mierze od stanowczej obrony i promowania wartości życia, stanowiących rdzeń jej kulturowego dziedzictwa. Chodzi bowiem o przywrócenie Europie jej prawdziwej godności, związanej z tym, że jest ona miejscem, gdzie uznaje się niezrównaną

²⁸ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, 51.

²⁹ Por. EV 14.

³⁰ EV 95.

godność każdej osoby ludzkiej. Synod Biskupów europejskich nawołuje wspólnoty chrześcijańskie, by stawały się głosicielkami Ewangelii życia. Zachęca chrześcijańskie małżeństwa i rodziny, by wspierały się wzajemnie w wierności swej misji współpracowników Boga w rodzeniu i wychowywaniu nowych istot ludzkich. Docenia także wszelkie wielkoduszne próby reagowania na egoizm w dziedzinie przekazywania życia. Wzywa jednocześnie państwa i Unię Europejską, by prowadziły politykę dalekowzroczną, promującą konkretne warunki mieszkania, pracy i usług społecznych, sprzyjające założeniu rodziny i odpowiedzi na powołanie do macierzyństwa i ojcostwa, a ponadto zapewniające dzisiejszej Europie najcenniejszy potencjał: Europejczyków jutra³¹.

Zakończenie

Adhortacja Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* przedstawia historyczne i eklezjalne uwarunkowania dotyczące Kościołów partykularnych znajdujących się na kontynencie europejskim. Wskazuje na jego chrześcijańskie korzenie i wypływające z nich współczesne wyzwania, jakie stoją przed wyznawcami Chrystusa. Europa oczekuje i domaga się nowej ewangelizacji, biorącej pod uwagę ogromne zmiany polityczne, społeczne i kulturalne, jakie dokonały się w czasie od II wojny światowej. Nowa rzeczywistość Europy z jej demokratycznymi systemami politycznymi stawia przed Kościołem nowe wyzwania. Przepowiadanie tajemnicy Chrystusa musi być oparte na świadectwie jedności i dialogu. Służba Ewangelii nadziei natomiast powinna się przejawiać w posłudze miłosierdzia wobec człowieka zanurzonego we współczesnym społeczeństwie. Wobec ogromnych wyzwań, jakie wydają się przekraczać ludzkie możliwości, sam Jezus Chrystus, który żyje w Kościele, jest dla Europy źródłem nadziei.

³¹ Por. EE 96.

Bibliografia

- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego (12.01.1985), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1 (1985).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Przemówienie na III Światowym Spotkaniu Rodzin z okazji ich Jubileuszu (14.10.2000), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1 (2001).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.
- Paweł VI, List z 13 stycznia 1970 r.: *Tomos agapis*, Rzym–Istambuł 1971.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- II Sobór Watykański, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.

Ks. dr Robert Ptak, sercanin, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce.

e-mail: rptak@scj.pl

ks. Krzysztof Grzelak SCJ
St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RSA

A HISTORICAL PERSPECTIVE ON *INCLUSIVISM* AS THE PREVAILING PARADIGM IN THE CHRISTIAN THEOLOGY OF RELIGIONS

HISTORYCZNE SPOJRZENIE NA *INKLUZYWIZM* JAKO DOMINUJĄCY PARADYGMAT W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII RELIGII

Abstrakt

Artykuł wyjaśnia różne spojrzenia na religie świata. Jego głównym celem jest analiza *inkluzywizmu* religijnego jako najbardziej powszechnego podejścia do innych religii we współczesnej debacie teologicznej nad religiami. Artykuł zwraca szczególną uwagę na rozwój modelu chrystocentrycznego w Kościele katolickim, odnosząc się najpierw do wczesnych ojców Kościoła, a następnie do teologii Logosu. Analiza pokazuje, że teologia Logosu w historii była zawsze obecna w katolickim podejściu do wierzących inaczej obok ekskluzywistycznego aksjomatu *extra ecclesiam nulla salus* (poza Kościołem nie ma zbawienia). Później ta inkluzywistyczna teologia znalazła swoje zastosowanie w „teorii wypełnienia” Jeana Danielou, w idei „anonimowego chrześcijaństwa” Karla Rahnera, w stanowisku II Soboru

Watykańskiego w sprawie innych tradycji religijnych oraz w posoborowym oficjalnym nauczaniu Kościoła. Artykuł kończy się oceną złożoności, wyzwań i nieuniknionych słabych punktów chrystocentrycznego podejścia do innych religii.

Słowa kluczowe: religie świata, dialog międzyreligijny, eklezjocentryzm, ekskluzywizm religijny, inkluzywizm, chrystocentryzm, teoria „wypełnienia”, „anonimowe chrześcijaństwo”, teocentryzm, pluralizm religijny

Abstract

The article first explains various perspectives on the world religions. Its main focus is on the inclusivist perspective as the most common approach in the debate on religions. Here special attention is given to the development of the Christocentric model in the Catholic Church referring first to the early Church Fathers and afterwards to *Logos* theology. The analysis shows that the theology of the *Logos* was always present in Catholic attitudes towards other believers throughout history alongside the exclusivist axiom *extra ecclesiam nulla salus* (outside the Church no salvation). Later, this inclusivist theology was echoed in the „fulfilment theory” of Jean Danielou, „anonymous Christianity” of Karl Rahner, the Second Vatican Council’s stand on other faiths, and in the post-conciliar official Church teaching. The article ends with evaluation of the complexity, challenges and unavoidable shortcomings of the Christocentric approach to other religions.

Keywords: world religions, interreligious dialogue, ecclesiocentrism, religious exclusivism, inclusivism, Christocentrism, „fulfilment” theory, „anonymous Christianity”, theocentrism, religious pluralism

Introduction

In recent decades the most spectacular shift in theological reflection has taken place in Christian theology of religions. There are several reasons for the shift in focus. The first is the rise of historical consciousness and a new theological understanding of religious pluralism in the world

which forces Christian theology to re-evaluate its view on world religions. The second is the challenge of inculturation and the process of globalization. All religions, including Christianity are culturally conditioned and as Christianity moves from Western to Asian, African, and Latin American cultural forms of expression, it is faced with the challenge of religious diversity. These factors give rise to new questions concerning the relationship between Christianity and the religions. Theologians representing different theological views have proposed various answers, some more satisfying than others. The aim of the article is to describe the historical-theological context out of which one of such views called *inclusivism* or *Christocentrism* emerged and examine its validity.

1. Various approaches to religions

In a current theology of religions it has been a common practice among theologians to distinguish three approaches to other religions: *exclusivism*, *inclusivism*, and *pluralism* and in parallel three basic perspectives of *ecclesiocentrism*, *Christocentrism*, and *theocentrism*¹. Other typologies, both interesting and innovative but at the same time very complex, have been proposed. Paul Knitter proposed one such typology in his book *Introducing theologies of religions* (2002) in which he distinguishes a „replacement” model (*exclusivism*), a „fulfilment” model (*inclusivism*), and a „mutuality” and an „acceptance” model (*pluralism*).

Other theologians such as Gavin D’Costa, Joseph DiNoia, Roger Haight opt for more flexible categories. They argue that the traditional distinction between *exclusivism*, *inclusivism*, and *pluralism* is no longer useful. It is „wordy” and „dysfunctional”² and hardly advances the dialogue between religions. Similarly Joseph DiNoia expresses his criticism by saying that this threefold „typologizing obscures the more basic issue posed by current circumstances of religious interaction: how to

¹ Cf. D. LANE, *Vatican II. Christology and the world religions*, „Louvain Studies” 24 (1999), p. 151.

² R. HAIGHT, Review symposium on Paul Knitter’s *Jesus and the other names: Christian mission and global Responsibility*, „Horizons” 24 (1997), p. 272.

affirm the universality of the Christian dispensation without sacrificing its particularity”³. In addition, the traditional typology fails „to recognize the religious other as *other*, not as a mere outsider to, reflection, extension, or unwitting member of, one’s own tradition (e.g. «non-Christian»)”⁴. The entire debate indicates that there is a real need for moving forward and constructing new categories which would be better suited in expressing the diversity of numerous approaches to the theology of religions⁵.

Despite this real call for a new typology, the threefold approach of *exclusivism*, *inclusivism*, and *pluralism* continues to prevail. The rationale for this is that the three fundamental and mutually incompatible perspectives have dominated the entire debate on religions for decades. This is also one of the reasons that this article refers to this threefold perspective. Nevertheless, the central focus of the analysis is *inclusivism* (*Christocentrism*) as the most fruitful paradigm in the theology of religions which also finds support in official teaching of the *Magisterium* and in Catholic theological circles.

Before examining the historical-theological roots of *inclusivism*, it is important to say a few words about the other two models. The first model is described as *exclusivism* because of its claim that those who do not directly believe in Jesus Christ cannot be saved. Sources for this theology include the works of Karl Barth entitled *Church dogmatics* and of Hendrik Kraemer entitled *Why Christianity of all religions?*⁶. On the Catholic side, *exclusivism* is identical to *ecclesiocentrism* and the axiom *extra ecclesiam nulla salus*, and is usually linked with the names of St. Cypri-

³ J. A. DiNOIA, *The Diversity of religions: A Christian perspective*, Washington 1992, p. 180.

⁴ T. W. TILLEY, *Christianity and the world religions: A recent Vatican document*, „Theological Studies” 60 (1999), p. 323.

⁵ For further criticism directed towards the threefold typology of *exclusivism*, *inclusivism*, and *pluralism* consult T. W. TILLEY, *Christianity and the world religions...*, *op. cit.*, p. 323-327.

⁶ Cf. K. BARTH, *Church dogmatics*, vol. 1, 2, Edinburgh 1965; H. KRAEMER, *Why Christianity of all religions?*, London 1962; T. MERRIGAN, *Exploring the frontiers: Jacques Dupuis and the movement „Toward a Christian theology of religious pluralism”*, „Louvain Studies” 23 (1998), p. 339.

an (210-258) and Fulgentius of Ruspe (468-533). This position eventually changed and in 1949 was declared no longer valid⁷.

The second approach to the question of how „others” are saved, which is the opposite of *exclusivism*, is provided by a school of theology which is known as *pluralism* or *theocentrism*. It interprets God’s universal will to save in terms of the „common goal” which unites all religions and views the diverse traditions as authentic paths to salvation. The main emphasis of *pluralism* is on a „common ground” which can be found outside every particular religion. This „common ground” can be for example, socio-economic liberation, ecology, or an eschatological reality. Consequently, „pluralist theologians insist that salvation is possible in and through a variety of independent and more or less equally valid religious traditions”⁸. This however is contrary to the Catholic official teaching which opposes any form of compromising the universality and uniqueness of Jesus Christ as the only Saviour.

The third approach to the question of how members of other religions are saved is referred to as *inclusivism* or *Christocentrism*; an „in-between” approach. It focuses on the historical mediation of God’s salvation that is available to people in particular times and places⁹. *Inclusivism* emphasizes that despite the genuine value and positive role of religions in the economy of salvation, Christ must always be implicated in the salvific process and the explicit Christian faith is the completion of any religious system (Karl Rahner); that salvation history is one but God’s self-communication is Trinitarian (Jacques Dupuis); that with the Spirit as its starting point and centre, Christianity can be more open to others and more faithful to the Gospel (Gavin D’Costa); and that Jesus is the

⁷ In connection with the case of Leonard Feeney, Pope Pius XII stated that „[to] gain eternal salvation it is not always required that a person be incorporated in fact as a member of the Church, but it is required that he belong to it at least in desire and longing (...). When a man is invincibly ignorant, God accepts an implicit desire, so called because it is contained in the good intentions of soul by which a man wants his will to be conformed to God’s will”. *Letter of the Holy Office to Archbishop Cushing of Boston*, Rome 1949, in *The Church Teaches: Documents of the Church*, Kansas 1955, 274-275.

⁸ Cf. T. MERRIGAN, *Exploring the frontiers...*, *op. cit.*, p. 339.

⁹ *Ibid.*

„universal” Saviour who is in the centre of the religious universe (Monika Hellwig)¹⁰.

The following analysis focuses on *inclusivism* and the Roman Catholic Church which remained at the forefront of this prevailing theological thought on religions. The analysis also describes numerous factors which contributed to a positive change of attitudes towards other believers in Catholicism and states why the *inclusivist* perspective continues to be consonant with the Church's belief on religions.

2. *Inclusivism* in the early Church

Authors of the New Testament books and the Christian communities, for whom the books were written, did not pay much attention to the „other religions”. For them the existent relationship with Judaism, their mother religion was more important. This situation changed during the second century as the various Christian communities interrelated with the Greco-Roman world. In this „new world”, Christians constituted a minority, often challenged by the philosophies and religions in which they were immersed¹¹. Consequently, Christians were forced to ask questions concerning their relationship with their neighbors. „The main question was what to think of the person of Jesus Christ and his saving activity on the one hand and, on the other, of the philosophies, the individual philosophers and the many religions and cults, in the midst of which the young Church was living”¹².

The first three centuries were the time when the early Christian theologians tried to discover the meaning, if any, of God's presence in other religions. Among the early Christian theologians one school represented by Tertulian was especially „concerned to make a very sharp distinction between the Christian religion and others”¹³. Another school, on the

¹⁰ Cf. D. P. HUANG, *Christ, the one Saviour of the world: Reflections on our emerging Christological Question*, „East Asian Pastoral Review” 34 (1997), p. 199.

¹¹ Cf. P. KNITTER, *Introducing theologies of religions*, New York 2002, p. 64.

¹² E. D. PIRYNS, *Current Roman Catholic views of other religions*, „Missionalia” 13 (1985), p. 57.

¹³ *Ibid.*

contrary, sought unity between the two. Theologians from the second school constructed a central theme of God's Word present in the world and developed a new terminology describing this presence of God as *the logos spermatikos*.

Theologians argued that the Word of God made flesh and embodied in Jesus was also scattered in the Greco-Roman world¹⁴. Moreover, they believed that seeds of the divine *Logos* were „spread throughout the whole of humanity long before it manifested itself in Jesus of Nazareth”¹⁵.

The most prominent theologians of this school were Justin Martyr (d. 165), Irenaeus (130-220) and Clement of Alexandria (150-215). Justin Martyr acknowledged the operation of God's Word (*Logos*) among individual non-Christians. Irenaeus, building on Justin's theology, added the concept that divine manifestations (cosmic and historical) took place through the *Logos*. Thus, God's theophanies, applied to the Word, became Logophanies. For Irenaeus, to know God the Father was to know God as a person at the existential level who graciously addressed God's self to people as *Logos*. Irenaeus believed that this knowledge of God was granted to all. This means that Irenaeus attributed to the *Logos* God's self-disclosure in the economy of salvation¹⁶.

Clement of Alexandria extended this influence of the *Logos* beyond the boundaries of the Judeo-Christian tradition into the Greek world. Clement argued that Greeks, through their philosophy, actually sought God. Philosophy, in Clement's understanding came from God and constituted, for the Greek world, a divine economy parallel to the Jewish economy of the Law. Both economies were designed by God to lead people to Christ. Consequently, Clement called Greek philosophy a covenant made by God with people; it is a „stepping-stone” to the „philosophy” of Christ, that is, the Good News¹⁷.

¹⁴ Cf. J. URBAN, *Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi*, in H. Zimoń (ed), *Religia w świecie współczesnym: Zarys problematyki religiológicznej*, Lublin 2000, p. 587.

¹⁵ E. D. PIRYNS, *Current Roman Catholic views...*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁶ Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian theology of religious pluralism*, New York 1997, p. 60-66.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 66-77.

It is apparent therefore that for the early Church Fathers the „seeds of the Word, or [the] reflections of the eternal Truth, [were] like a preparation, a prefiguration, of the fullness of revelation that will coincide with the coming of Jesus Christ”¹⁸. This belief in God’s saving presence beyond the Church was soon to change. Historical development in the fourth century influenced the shift „from a stress on God’s universal love and presence to a stress on the particular importance of the Church. Under Emperor Constantine and under Emperor Theodosius (379-95), the often-persecuted minority community of Christians suddenly became the official state religion. [...] The welfare of the Church was now wedded to the welfare of the state, which meant that the enemies of the state became the enemies of the Church”¹⁹. It is understandable therefore that Christian attitudes towards those who were „outside” the Church, that is, non-Romans and non-Christians, began to change.

Studies of the exclusivist axiom *extra ecclesiam nulla salus* show that strict evaluation of other religions remained in the Catholic Church until around the sixteenth century, and in a modified form until the middle of the twentieth. However, in a parallel way to *exclusivism*, the view of the early Fathers on other religions containing seeds of the divine *Logos* had also been more or less prominent in Catholic theology until the Second Vatican Council²⁰. Nevertheless, it was in the 1950s and the beginning of the 1960s that a real shift in Catholic theology of religions was initiated. This shift relates to a theological concept called a „fulfilment theory”.

3. The „fulfilment theory”

Jean Danielou should in fact be regarded as the main constructor of this theory. Danielou looked at the other religions from the Christian perspective of God’s design for the salvation of humanity. For him a theology

¹⁸ C. GEFFRÉ, *From the theology of religious pluralism to an interreligious theology*, in D. Kendall, G. O’Collins (eds), *In many and diverse ways: In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, p. 51.

¹⁹ P. KNITTER, *Introducing theologies...*, *op. cit.*, p. 65.

²⁰ Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian theology...*, *op. cit.*, p. 153-157.

of history was a gradual manifestation of God to humanity and salvation history was limited only to the Judeo-Christian tradition. Salvation history [culminated] in Jesus Christ, whose message of salvation has been entrusted to the Church”²¹. Any other history which preceded God’s manifestation to humanity in the Judeo-Christian tradition, Danielou called a „prehistory” of salvation. Consequently, he applied this term (prehistory) to all religions outside the Judeo-Christian world.

In addition, Danielou distinguished between the natural and the supernatural and between religion and revelation. For Danielou the „natural” meant a revelation of God who spoke to every human being through the cosmos, the conscience and the spirit. However, this natural knowledge of God was imperfect and a human person required a more positive (supernatural) revelation. The „supernatural” revelation was given in the Bible and in the life of the Church. The Old Testament depicted God in terms of truth, justice and goodness. The New Testament unfolded the mystery of the Trinity. The knowledge of God was developed in the sacramental life of the Church and in mystical experience. Christianity belonged to the Judeo-Christian revelation, to the supernatural faith. The world religions belonged to the order of natural reason. Hence, even if these religions reached the knowledge of God through the created world or through their own conscience, it was still in the order of nature. Hence, they could not lead their adherents to salvation through faith because they had no saving power in themselves²².

Henri de Lubac built on Danielou’s distinction between nature and the supernatural and added that both were „intimately united in Jesus Christ. In him and through him, the supernatural [did] not replace nature, but [informed] it and [transformed] it”²³. De Lubac further argued that the same relationship existed between Christianity and the world religions. When the two encounter each other, Christianity purifies and transforms the traditions thus revealing their real value. In this context

²¹ Ibid., p. 134.

²² Cf. J. DANIELOU, *The Lord of history: Reflections on the inner meaning of history*, London 1958, p. 115-116, 118-119.

²³ J. DUPUIS, *Christianity and the religions...*, *op. cit.*, p. 51.

the religious traditions do not play any significant role in the mystery of salvation and certainly cannot constitute „ways” to salvation. Assigning to the world religions any special role in God’s plan of salvation would mean placing them in competition with Christianity and thus „obscuring the uniqueness” of Christianity and „destroying the unity of the divine design”²⁴.

Urs von Balthasar contributes another element to the „fulfilment theory” by characterizing the mystery of Jesus Christ as the „Concrete Universal”. In this way, Balthasar indicates both the absolute character of Jesus Christ through whom God manifests God’s self to humankind and the absolute character of Christianity in relation to other religions. In reality, Christianity „assumes and fulfills all the positive elements involved in the fundamental religious attitude of the human being, while at the same time transcending them”²⁵. In this way, Balthasar places Christianity in sharp opposition to other traditions. Both represent opposite attitudes and directions; Christianity belongs to the supernatural and other religions to nature. Ultimately Christianity assesses and fulfills what is good in the other, and purifies and transforms it²⁶.

In general, the „fulfilment theory” acknowledges that other religions search for a Christ who can fulfill their spiritual desires. However, only Christianity possesses Christ and thus is the only saving religion which has its origin not in human aspirations but in God’s „divine and supernatural self-communication”²⁷. If Christ saves the other believers, it is not through their religious communities but *in spite* of them. This also means that Christians should admire and respect the human goodness of other believers but there is no need to engage in a meaningful dialogue with their religions. The reason is apparent, as religious communities they do not possess God’s saving grace even if individual believers from these religions, in a mysterious way known to God, can be touched and saved by Christ’s grace²⁸. The theory of „fulfilment” has found its place in most of

²⁴ H. DE LUBAC, *The Church: Paradox and mystery*, New York 1969, p. 148-149.

²⁵ J. DUPUIS, *Toward a Christian theology...*, *op. cit.*, p. 141-142.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 143.

²⁷ D. P. HUANG, *Christ, the one Saviour...*, *op. cit.*, p. 198.

²⁸ Cf. *ibid.*

the documents of the Second Vatican Council and especially in the official teaching of Pope Paul VI, to which we will turn later²⁹.

4. Karl Rahner's „anonymous Christianity”

Just as the „fulfilment theory” was a step away from *exclusivism* in the Catholic Church, a radical turn in the Catholic approach to the world religions took place through the theology of Karl Rahner who was one of the pioneers in exploring new areas in a Christian theology of religions in the twentieth century. Although Rahner had never studied other religions directly, he dialogued with numerous Buddhist, Jewish, and Muslim thinkers around the world³⁰. His analysis of Christian doctrine made him believe that „God's world was much bigger than the Christian world”³¹. Certainly, it was much bigger than the Roman Catholic Church. In the 1960s, Rahner began to pay closer attention to „non-Christian” religions in an essay entitled „Christianity and the non-Christian religions” published later in 1966 in his *Theological investigations*. Using standard Catholic doctrines, Rahner undoubtedly built a progressive theology of religions.

The central theme of Rahner's theology was that God is love who wants to reach and embrace all people of all nations. In other words, God wants to save the entire human family and to do it, God wills to find all the necessary means. This is possible for God because God constantly communicates (reveals) God's self to every human being. At the same time, God enables every person to experience God's self-communication in the world³². God does it through *grace* giving this saving grace to every single human being and not just to Christians³³. On this basis, Rahner drew an important conclusion that human nature is not just „na-

²⁹ Cf. PAUL VI, Apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi*, Rome 1975 (EN), 53.

³⁰ Cf. H. D. EGAN, *Karl Rahner: The mystic of everyday life*, New York 1998, p. 19.

³¹ P. KNITTER, *Introducing theologies...*, *op. cit.*, p. 68.

³² Cf. *ibid.*

³³ Cf. K. RAHNER, *Foundations of Christian faith: An introduction to the idea of Christianity*, London 1978, p. 153-161, 170-175.

tural” but „graced” nature which unites the human person with the presence, power, worth and peace of God. He called such nature „super-nature” or the „supernatural existential”, the ontological orientation of the person to God³⁴.

Besides insisting that people are truly graced, Rahner added another element in his theology of religions; the world religions might therefore be „possible” ways of salvation for their adherents³⁵. Rahner’s claim was that God’s grace was not only active in individuals but also in religions. He based this claim on what contemporary anthropology and psychology were saying concerning human beings as social beings embodied in their social groups. People become who they are not by a sort of spiritual transfusion but through the immediate environments in which they live. If this is true of people as human beings, it must also be true of people as spiritual beings. God uses others, social and religious bodies to grace people because grace must be embodied³⁶.

Consequently, the religions of the world might be viewed as the most effective ways in which God’s presence dwells in human history. It is in religions that human beings search for deeper meaning and answers to their existential questions. If Christians believe that God acts throughout human history and God’s actions have to be visible, then religions are the first areas where one needs to seek God’s presence. Moreover, if the community of believers for Christians themselves is the primal locus of God’s presence, so for Buddhists or Hindus their own religions must also be the embodiment of God’s grace. Thus, Rahner arrived at the far-reaching conclusion that God reaches other believers in and „through the beliefs and practices of Hinduism, Buddhism, Islam, and indigenous religions”³⁷.

³⁴ Cf. K. RAHNER, *Nature and grace: Dilemmas in the Modern Church*, London 1964, p. 114-143; IDEM, *Concerning the relationship between nature and grace*, in *Theological investigations*, vol. 1, *God, Christ, Mary and grace*, London 1961, p. 309-317; IDEM, *Grace in freedom*, London 1969, p. 226-247.

³⁵ Cf. IDEM, *On the importance of the non-Christian religions for salvation*, in *Theological investigations*, vol. 18, *God and revelation*, London 1984, p. 291.

³⁶ Cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner: His life, thought and works*, London 1965, p. 61.

³⁷ P. KNITTER, *Introducing theologies...*, *op. cit.*, p. 71.

One needs to emphasize, however, that in his new theology of religions, Rahner was careful not to say that the divine presence of God in other religious traditions and God's saving action was „reality”. Instead of „reality” he spoke of the „possibility” or the „probability” of other religions being ways of salvation³⁸. Whether the „possibility” was the „reality” was another issue which needed to be proved through concrete studies and dialogue with the religious traditions. Yet Rahner was opening a new ground for the theology of religions. On this basis, Christians were invited to approach other believers in a new way. Members of the other traditions were no longer people who did not know anything about God. Rather they were people to whom God had been present and had revealed God-self before the arrival of the Christian missionaries³⁹.

At the same time, Rahner introduced in his theology the special role of Jesus Christ in God's plan of salvation. If God's grace is present in human nature and history, it is because of Jesus. Jesus is the cause of whatever „revelation” or „salvation” is present in the world and Jesus is God's clearest and final Word spoken to humanity. Consequently, Christ is the „absolute” guarantee, „support”, and „source” of strength that enables people to live a worthwhile, graced life and achieve unity with God in this and in the next world. Jesus is the „only” and „absolute” Saviour⁴⁰. In addition, those who do not know Jesus can still experience God's saving love but they do not see where this experience is leading them. Consequently, „any Buddhist or Hindu or Aboriginal Australian who experiences the grace of God's love in their religion is already connected with and oriented toward Jesus, because Jesus represents the ultimate goal of God's gift of love and grace”⁴¹. This implies that other believers who are graced by God through their own religious traditions are

³⁸ Ibid.

³⁹ Cf. K. RAHNER, *Christianity and the non-Christian religions*, in *Theological investigations*, vol. 5, *Later writings*, London 1966, p. 131.

⁴⁰ Cf. K. LEHMANN, A. RAFFELT (eds), *Karl Rahner – The concept of faith: The best of Karl Rahner's theological writings*, New York 1993, p. 52.

⁴¹ P. KNITTER, *Introducing theologies...*, *op. cit.*, p. 73.

already directed towards the Church of Christ. In a way, Rahner states, they are already Christians and experience what Christians experience in Jesus Christ but still without their full awareness of it⁴². In this sense they can be called „anonymous Christians”.

Rahner’s concept of „anonymous Christianity” was for some a continuation of the „fulfilment theory”⁴³, for others it became a challenge and an inspiration, and for yet others a real threat undermining the Christian message. The danger was that if other believers or non-believers were already „Christians”, the Church no longer needed to be considered the only means of salvation and truth in the midst of other religions. Missionaries no longer needed to preach the Good News. Consequently, if the „non-Christians” did not need to be saved, what was the purpose of proclaiming the gospel and doing mission work? Nevertheless, in Rahner’s view, the Church was intended to be something more than a rescuer from perdition. The task of the Church was not to rescue others but to help them walk firmly on the road to unity with God. Consequently, Christian proclamation was supposed to be carried out for more noble motives than conversion to Christianity⁴⁴. This however was for the Church too far reaching.

5. The Second Vatican Council (1962-1965)

Undoubtedly from the Catholic perspective, the Council will always constitute a step forward in the history of Roman Catholicism in

⁴² Cf. K. RAHNER, *Observations on the problem of the „anonymous Christian”*, in *Theological investigations*, vol. 14, *Ecclesiology, questions in the Church, the Church in the world*. London 1976, p. 280-294.

⁴³ For Claude Geffré, even the idea of „anonymous Christians” is a continuation of the „fulfilment theory”. Based on the „supernatural existential” present in every human being, the theory refers to „a kind of implicit, *anonymous*, hidden fulfilment, being embodied only in the upright conduct of life”. C. GEFFRÉ, *From the theology of religious pluralism...*, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁴ Its main purpose was to share the gospel with others in order to help them become more aware of who they were, children of God, called to live in their own lives, in the love and justice visible in Jesus. See P. KNITTER, *Introducing theologies ...*, *op. cit.*, p. 74.

relation to other religions⁴⁵. There are two reasons for this. Firstly, the Council seriously reflected on „the subject of interreligious dialogue and of religious pluralism”⁴⁶ and secondly, it gave „a positive evaluation of the other religions of the world”⁴⁷. The religions were filled with elements of „grace” and contained „rays of Truth”. It was a new direction undertaken by the Church. From this moment on the Church would see positive things in the other religious families and call upon Christians to take these religions seriously as partners in dialogue.

Looking closer at the conciliar documents, one realizes that the most positive evaluation of the other religions is contained mainly in the „Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions” (*Nostra aetate*)⁴⁸. In relation to religions, the Declaration states that God’s love and saving presence goes beyond the boundaries of the Church⁴⁹. It places „all religions in the context of the shared search for answers to ultimate questions about the meaning of existence, with particular reference to the origins and destiny of life”⁵⁰. The Declaration furthermore offers a specific description of how the various world religions respond

⁴⁵ Cf. A. BRONK, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, in H. Zimoń (ed), *Religia w świecie współczesnym: Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2000, p. 611.

⁴⁶ F. KÖNIG, *Let the Spirit breathe*, in D. Kendall, G. O’Collins (eds), *In many and diverse ways: In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, p. 14.

⁴⁷ D. LANE, *Vatican II...*, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁸ Most of the conciliar commentators say that the development of this document was providential. Originally, the bishops decided to produce only a statement on the Jews to correct negative attitudes of Christians towards the Jewish people additionally fostered by anti-Semitism. For this reason, a new perspective on Judaism was essential. But when bishops from other countries in which Christians lived side-by-side with other believers realized that a new opportunity was emerging in the context of relations between Christianity and Judaism they wanted to extend this new positive attitude to other religious traditions. In this way, a statement intended to be only an appendage to the conciliar Decree on Ecumenism became an important declaration on interreligious dialogue. See G. D’COSTA, *The Meeting of religions and the Trinity*, New York 2000, p. 102.

⁴⁹ The Second Vatican Council in another document went even further saying that not only other believers but also atheists who follow their conscience are (although unknowingly) following God and are saved. Cf. VATICAN COUNCIL II, Constitution *Lumen gentium*, Rome 1964 (LG), 16.

⁵⁰ D. LANE, *Vatican II...*, *op. cit.*, p. 150.

to God's revelation, summarizing the basic beliefs and practices of Hinduism, Buddhism, and Islam. It also speaks positively of other indigenous religions, recognizing their profound religiosity. The teachings and practices of the world religions represent what is „true” and „holy” and reflect „a ray of Truth that enlightens all people”⁵¹. Therefore, the Church encourages Catholics to collaborate with other believers and so „in witness of Christian faith and life, to acknowledge, preserve, and promote the spiritual and moral good found among these people”⁵².

Nostra aetate was not the only official document which acknowledged positive elements in the other religions. The Decree on the Church's Missionary Activity (*Ad gentes divinitus*) recognizes in the other religions „elements of truth and grace”⁵³ and „seeds of the word”⁵⁴ embodied in Jesus. These seeds now became the foundation for „seeds of contemplation”⁵⁵, the „secret presence of God”⁵⁶ in those traditions. Another conciliar document, the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (*Gaudium et spes*) continues to recognize in those religions „precious things, both religious and human”⁵⁷. This means that the Church's view of other religions is no longer *ecclesiocentric* but *Christocentric* with special emphasis on the role of Christ in the human family.

There is little doubt that all these conciliar pronouncements echo the theology of Karl Rahner. There are, however, two elements of Rahner's thought on religions which the Council refused to implement, namely that the other believers are „anonymous Christians” and that the world religions are „possible” ways of salvation. As indicated in the previous section, the concept of „anonymous Christians” „was too controversial among Christians [and] too uncomfortable’ for the other believers and, to the satisfaction of many, was rejected by the Council”⁵⁸.

⁵¹ VATICAN COUNCIL II, Declaration *Nostra aetate*, Rome 1965 (NA), 2.

⁵² NA 2.

⁵³ VATICAN COUNCIL II, Decree *Ad gentes divinitus*, Rome 1965 (DM), 9.

⁵⁴ DM 11, 15.

⁵⁵ DM 18.

⁵⁶ DM 9.

⁵⁷ VATICAN COUNCIL II, Constitution *Gaudium et spes*, Rome 1965, 92.

⁵⁸ Cf. P. KNITTER, *Introducing theologies...*, *op. cit.*, p. 76-77.

The fact remains that having recognized the real value and goodness of other religions, the Council, in order to remain faithful to the Church's traditional doctrine, repeated once again that what God did to humanity, God has done in Jesus Christ and continues to do so in the Church. Consequently the religions can find their fullness only in Christ, but for Catholics, this also means the Church. The Second Vatican Council stated: „For it is through Christ's Catholic Church alone, which is the universal help towards salvation, that the fullness of the means of salvation can be obtained”⁵⁹. This would indicate that all the goodness, truth and presence of God in the other religions serves to orient them to Christ and to the Church⁶⁰.

The question, which immediately arises, is: What is therefore the real aim of dialogue with the world religions? *Ad gentes divinitus* answers that for Christians the aim of dialogue is to „learn of the riches which a generous God has distributed among the nations. They must at the same time endeavour to illumine these riches with the light of the Gospel, set them free, and bring them once more under the dominion of God the Saviour”⁶¹. That is why some theologians remained critical of the Second Vatican Council. They argued that the Council „spoke of „seeds of the Word” or of a „ray of that Truth which enlightens everyone” and which is found in the religions, but the Council did not specify the meaning of these expressions or state that the other religions can be means of salvation for their followers. In other words, the theological significance of the religions was left unanswered”⁶².

The Council did not engage in this issue because, in reality, it was not prepared to go beyond the concept of „fulfilment” which treated the other religions as *preperatio evangelica*. The suggestion in the conciliar document is that „the great religious traditions can be bearers of saving values that prepare for the recognition of the fullness of truth found in

⁵⁹ VATICAN COUNCIL II, Decree *Unitatis redintegratio*, Rome 1964, 3. Also: LG 14.

⁶⁰ Cf. LG 16.

⁶¹ DM 11.

⁶² J. DUPUIS, *From religious confrontation to encounter*, „Theology Digest 49 (2002), p. 104.

Christianity”⁶³. In this way the Council wanted to be consistent with the core of the Gospel giving special place to Jesus Christ in whom God expresses God’s love for all people⁶⁴. After the Council, the Catholic community continued exploring the frontiers of the conciliar approach to the world’s religious traditions.

6. The Church’s post-conciliar teaching on religions

This exploration of the conciliar approach can be seen in the public statements of Catholic officials. The first part of the pontificate of Pope Paul VI was rather cautious in establishing serious foundations for interreligious dialogue on doctrinal grounds. The pontiff in his encyclical *Ecclesiam suam* (1964) wrote: „It is obvious that we cannot agree with various aspects of these religions and that we cannot overlook differences or be unconcerned with them, as if all religions had, each in its own way, the same value. ... Indeed, honesty compels us to declare openly what we believe, namely that there is one true religion, the Christian religion, and that we hope that all who seek God and adore him, will come to acknowledge this”⁶⁵. At the same time, the pope acknowledged „with respect the spiritual and moral values of various non-Christian religions, for we desire to join with them in promoting and defending common ideals. ... On these great ideals that we share with them we can have dialogue and we shall not fail to offer opportunities for it whenever, in genuine mutual respect, our offer would be received with good will”⁶⁶.

Unfortunately, in the later part of his pontificate in another document, his apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi* (1975), Paul VI presented the world religions in rather negative terms: „Even in the face

⁶³ C. GEFFRÉ, *From the theology of religious pluralism...*, *op. cit.*, p. 47-48.

⁶⁴ For a further discussion of the teaching and the ambiguities of the Second Vatican Council concerning the other religious traditions and their saving values, see F. SULLIVAN, *Salvation outside the Church? Tracing the history of the Catholic response*, New York 1992, 162-168.

⁶⁵ PAUL VI, Encyclical letter *Ecclesiam suam*, Rome 1964 (ES), 107.

⁶⁶ ES 107.

of the highest forms of natural religions, the Church thinks that...the religion of Jesus which she proclaims through evangelization truly puts human beings in contact with the plan of God, with its living presence and his action.... In other words, through our religion an authentic and living relationship with God is truly established, such as other religions cannot bring about even though they have, as it were, their arms stretched out towards heaven⁶⁷. Indeed, this papal statement confirms that Paul VI upheld the „fulfilment theory” in its classical form.

At the same time, a continued call for interreligious dialogue was coming from another direction, the Vatican Secretariat for Non-Christian Religions (established in 1964) which later (1989) became the Vatican Commission for Interreligious Dialogue. The official Catholic teaching on other religious traditions gradually began to emphasize that „God’s Word is active through the Spirit *and* (sic) in the hearts of people *as well* (sic) as in their religions *and* (sic) their cultures of which the religions are the ferment⁶⁸”.

This emphasis on God’s Spirit acting equally in the world and in the religions became the main theme of Pope John Paul II’s theology of religions. His teaching began to constitute a further call for openness to know and to talk with the other faiths. In his attempt, John Paul II went beyond the existent concept that there was „only one true religion, the Christian religion” which was still present in official statements of his predecessor Pope Paul VI.

Before engaging in investigating the pope’s view on religions, one needs to admit that, in general, John Paul II made an enormous contribution to the theology of religions and interreligious dialogue not only through his extensive and ground-breaking writings on the subject, but also, and perhaps more significantly, through his numerous symbolic actions. Firstly, on a daily basis, he encountered people of other religions. His gathering of different religions, particularly, to pray together for peace in Assisi in 1986 „gave concrete witness to the importance of

⁶⁷ EN 53.

⁶⁸ E. D. PIRYNS, *Current Roman Catholic views...*, *op. cit.*, p. 57.

inter-religious dialogue among all peoples of faith”⁶⁹. Secondly, were also numerous visits to places of worship of other religions. One of them was the pope’s pilgrimage to Jerusalem where he visited the Yad Vashem and the Wailing Wall during the Jubilee year (2000), and his visit to the Umayyad Mosque in Damascus in 2001⁷⁰. The pope’s concept of openness to talk with other faiths was also apparent when he visited Palestine and Israel. He went there to foster further relationship between Muslims and Jews as well as to ask their forgiveness for the sins committed by Catholics in the past.

Nevertheless, it was the pope’s official teaching on religions that became the most important contribution for a Christian theology of religions. There are three themes in the pope’s teaching which significantly contributed to the theology of religions: a) the presence of the Holy Spirit in other religions; b) the dialogical character of the Church; and c) the Church’s service for the kingdom of God⁷¹. All these themes represent steps forward in interreligious dialogue and are a continuation of what the Second Vatican Council taught on religions⁷².

The first theme is John Paul II’s focus on the presence of the Holy Spirit in the world which became his source of inspiration. The pope writes about the faith of other believers as being the effect of the Spirit of „Truth” operating outside the visible confines of the Church. The Spirit is operative in the lives of other believers not in spite of their religious adherence, but rather as its essence and foundation. This presence of the Spirit allows the pope to see spiritual treasures in the world religions and a fundamental unity among those traditions beneath the surface of existing differences. This is the result of the Spirit’s activity before Jesus Christ and after him within the different religious families. The

⁶⁹ D. LANE, *Vatican II...*, *op. cit.*, p. 151.

⁷⁰ C. GEFFRÉ, *From the theology of religious pluralism...*, *op. cit.*, p. 56.

⁷¹ P. KNITTER, *Introducing theologies...*, *op. cit.*, p. 81-84.

⁷² Once again, more careful and reserved evaluation of the post-conciliar magisterium’s recognition of the other religions as possible „ways” of salvation and its openness to interreligious dialogue is given by Cardinal A. DULLES, *World religions and the new Millennium: A Catholic perspective*, in D. Kendall, G. O’Collins (eds), *In many and diverse ways: In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, p. 8-11.

pope states that the Spirit „blows where it will” (John 3:8)⁷³. In *Redemptoris missio* (1990), the pope speaks about the Holy Spirit being present in the very structures of the human condition. He writes that the Spirit is to be found „not only in individuals but also in society and history, peoples, cultures, and religions”⁷⁴.

The second theme in the pope’s teaching relates to the dialogical character of the Church. To be a Christian means to be in dialogue with believers of other faiths. This sounds like a repetition of what the Council said in *Nostra aetate*, but it is not. That conciliar document was encouraging Christians to dialogue but only after the essential elements were in place. In *Redemptoris missio*, dialogue becomes the main obligation of Christians. Thus, both „dialogue” and „proclamation” become two inseparable ways of carrying out the mission of the Church⁷⁵. According to another document „Dialogue and proclamation” this mission is expressed in two activities: firstly, Christians are to let people hear the Gospel and, secondly, in this way they will „transform humanity, making it new”⁷⁶. Therefore, Christians are obliged not only to proclaim the Gospel but also to dialogue⁷⁷.

The third theme, which appears in the pope’s post-conciliar Church teachings on religions is that the Church is in the service of God’s Kingdom. The Second Vatican Council expressed this theme in its pronouncements, but more carefully and more indirectly. Perhaps the reason for this cautious approach lies in the traditional conciliar pronouncement that there is salvation outside the Church, but still the Church is „necessary” for salvation. The post-conciliar teaching went much further in this regard by saying: „The Church is effectively and concretely at the

⁷³ Cf. JOHN PAUL II, Encyclical *Redemptor hominis*, Rome 1979, 11. Also see the pope’s encyclical *Dominum et vivificantem*, Rome 1986.

⁷⁴ JOHN PAUL II, Encyclical *Redemptoris missio*, Rome 1990 (RM), 28.

⁷⁵ Cf. RM 55.

⁷⁶ PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, Reflection and orientations on interreligious dialogue and the proclamation of the Gospel of Jesus Christ *Dialogue and proclamation*, Rome 1991 (DP), 8.

⁷⁷ Cf. DP 77.

service of the Kingdom⁷⁸. The mission of the Church is therefore to foster the Reign of God⁷⁹.

One must, however, emphasize here that although the post-conciliar official Catholic teaching affirms the positive values of other religious traditions, it also carefully balances this assessment. The Church says that what God is doing in and through other religions, is to be seen in relation to what God did and is doing in Jesus. Consequently, the Church is speaking about Jesus as the universal Saviour of humanity⁸⁰. Also dialogue with other religions must have limits. This means that although dialogue and proclamation are two components of the Church's mission, in the end, proclamation must have priority over dialogue⁸¹. This further means that dialogue and proclamation are not at the same level. In reality, dialogue always remains „oriented toward proclamation”, which also means „conversion”⁸². In short, dialogue has the purpose to form new Christian communities by gaining converts from other religions. Finally, the Reign of God and the Church can be distinguished but not separated⁸³. The pontiff says: „The Kingdom cannot be detached either from Christ or from the Church”⁸⁴. The Kingdom is inseparable from the Church because „both are inseparable from the person and work of Jesus himself”⁸⁵. Consequently, although the Church is always the servant of the Kingdom of God its role as a servant is unique and necessary. And although the Reign of God is present beyond the borders of the Church, this „external reality” „needs to find [its] completion through being related to the Kingdom of Christ already present in the Church”⁸⁶.

Concerning the last two pontificates of Pope Benedict XVI and Pope Francis, they have not offered any ground-breaking teaching on the sub-

⁷⁸ RM 20.

⁷⁹ Cf. DP 35.

⁸⁰ Cf. RM 5, 6. See also DP 22, 28.

⁸¹ Cf. RM 44, 34.

⁸² RM 47-49.

⁸³ Cf. P. KNITTER, *Introducing theologies ...*, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁴ RM 18.

⁸⁵ DP 34.

⁸⁶ DP 35.

ject but rather numerous symbolic actions. Indeed, on various occasions, Pope Benedict XVI had confirmed the need for continuing good relations with the religions. But there were instances when the pope trying to engage in dialogue was misinterpreted and misunderstood. One such case was the meeting with the representatives of science at the University of Regensburg („anti-Qur’anic citations”). Generally, however, the pope’s stand on the other religions and interreligious dialogue had been along the lines of the Second Vatican Council and certainly in the spirit of the Declaration *Dominus Iesus* which addresses the danger of religious relativism in Catholic theology⁸⁷.

With respect to Pope Francis, his pontificate is still „new” in a sense, but on various occasions the pope has emphasized great importance of genuine, friendly contacts among religions which should serve unity and peace in the world divided by conflict and war. Pope Francis especially stressed significance of good relations with Islam, firstly to eradicate religious fundamentalism that fuels the ideology of ISIS, Boko Haram, and other terrorist organizations; and secondly to protect Christians facing persecutions from radical Muslims. His numerous interfaith trips and meetings with religious leaders in Vatican and abroad are the best examples of the Church’s openness to religions and to practical dialogue.

7. The *inclusivist* approach to religions in recent theology

On the basis of openness towards other religions made by Karl Rahner, the Second Vatican Council and Pope John Paul II, a number of Catholic theologians belonging to the inclusivist school decided to go beyond the Christian traditional view of religions and dialogue with them. Their new concepts are expressed in an entirely different language to that of „fulfilment”, namely a language of dialogue, witness and relationship⁸⁸.

⁸⁷ Cf. The Declaration was issued while he was still the Prefect for the Congregation for the Doctrine of the Faith. For the content see: CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000.

⁸⁸ Cf. P. KNITTER, *Introducing theologies...*, *op. cit.*, p. 86.

One of the theologians who began to shape this inclusivist position is Hans Küng and his concept of the „historical” Jesus. Küng’s position on the religions is expressed mainly in his work entitled *On being a Christian* (1977). In his early theological career, Küng already advocated the need for a more positive Christian attitude towards other religions. He believes that those religions give testimony to the conviction that God exists and that they have the capacity to respond to questions which God’s existence generates. Attempting to answer the Christological question in the theology of religions, Küng begins neither from presupposition of the reality of God nor from the incarnation of the Word. The basis for his Christology becomes the history of Jesus which ultimately leads to the recognition of Jesus’ divinity⁸⁹.

The main claim of Küng’s concept is that it is possible to know Jesus’ way of life and his self-awareness historically. He wrote: „We know incomparably more that is historically certain about Jesus of Nazareth than we do about the great founders of the Asian religions”⁹⁰. Although Küng does not deny the significant role of the other religious founders in leading their followers to God, he argues that because of the historical knowledge of Jesus, Jesus Christ is superior to any other founder. And because of the peculiarity and the singularity of Christianity, Jesus Christ is definitive and decisive for our relationship with God and for our relationship with others including the other believers⁹¹.

Küng’s further evaluation of other religions is based on their agreement (harmony) or disagreement with Christianity. Therefore, he takes Jesus Christ *a priori* as the final norm for any religion. If other religions are ways of salvation, they are „extraordinary” ways of salvation. They are ways „only in a relative sense, not simply as a whole and in every sense”⁹². Christianity is therefore a kind of „cultural catalyst” for other religions⁹³. Moreover, even if other religious traditions do have some

⁸⁹ Cf. H. KÜNG, *On being a Christian*, London 1977, p. 436, 399, 286-287.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁹¹ Cf. *ibid.*, p. 317.

⁹² *Ibid.*, p. 104.

⁹³ Cf. *ibid.*, p.121.

answers to their human search for the ultimate reality, these answers do not have the same value as those of Christianity.

On the basis of Küng's Christology one may draw the following conclusion: that, to a certain extent, Küng brings something new to inclusivist theology through his concept of a historical Jesus. To a certain degree, his concept contributes to the *Logos* Christology which has been the main focus of *inclusivism* for a long time. Later the *Logos* Christology, as it will be seen, becomes enriched by another element; the activity of God's Spirit (D'Costa's and Dupuis's proposals). In addition, Küng's view of the religions as „extraordinary” ways of salvation should be regarded as innovative in the theology of religions. In reality, however, Küng's position on other religions does not differ much from that of Karl Rahner's or from the post-conciliar traditional Church's stand on Jesus' role. What is positive and valuable in other religious traditions can be brought to full realization only in Christianity. Consequently, although other religions play a certain role in the economy of salvation for their adherents, their role is secondary⁹⁴.

A step forward in the inclusivist approach is made by the Indian theologian Gavin D'Costa who emphasizes a Trinitarian character for a Christian theology of religions. D'Costa's theology emphasizes that Christians believe in God who is Trinitarian. In Trinitarianism God relates to the world in various ways expressed by different symbols: the Parent expresses the Divine as the source of all creation; the Word communicates God's self in Jesus of Nazareth; and the Spirit sustains all of creation with God's life-giving energy. D'Costa focuses mainly on the third way of relating within God, the Spirit. It is through the Spirit that Christians should view and dialogue with other religious traditions; the reality of God cannot be expressed exclusively through the activity of Creator or the saving Word, but also through the Spirit. It is the activity of the Spirit which makes God present in other religions⁹⁵.

By introducing the presence of the Spirit, D'Costa affirms the universality of God in all cultures and religions. Because of the presence of the

⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 113.

⁹⁵ Cf. G. D'Costa, *The Meeting of religions...*, *op. cit.*, p. 99-138.

Spirit in other religious traditions, Christians have to be ready for challenges when meeting them. They also have to listen to and learn from others. As a result, the Church has to be dialogical in order to remain the real Church of Christ⁹⁶. In addition, in a Spirit-based approach to other religions, the Church has to abandon the idea of „fulfilment”, because „fulfilment” works in only one direction. In a real dialogue with others, the Church opens itself „to genuine change, challenge, and questioning”⁹⁷. In this way, D’Costa moves beyond the „theory of fulfilment” to „mutual fulfilment” which is something different. „Mutual fulfilment” is a result of a two-way dialogue.

Although D’Costa gives a privileged place to God’s Spirit in his theology of religions, this Spirit is always oriented to the Word of Christ. Consequently, whatever the Spirit does in other religious traditions has to be evaluated in the context of the Word spoken in Jesus. Hence, although the Spirit acts and rules beyond the Word spoken in Jesus, it cannot go beyond the content of God’s Word in Jesus⁹⁸. Therefore, D’Costa concludes: „There is no independent revelation through the Paraclete, but only an application of the revelation of Jesus”⁹⁹.

Despite D’Costa’s concept being both innovative and challenging, it raises a serious question as to how the universal activity of the Spirit is related to the particular Word of God in Jesus. Unfortunately in his theology, D’Costa was not able to give a clear and satisfying answer to this question. A more concrete answer as to how the Spirit relates to the Word of God is proposed by Jacques Dupuis who also uses the Trinitarian approach to other religions¹⁰⁰. Using Trinitarianism, Dupuis explores areas of thought which may lead beyond the traditional limits of inclusive theology. His theology is the subject of investigation in another work of mine entitled *The „Inclusive Pluralism” of Jacques Dupuis* (2010) to which I refer the reader.

⁹⁶ G. D’COSTA, *Christ, the Trinity, and religious plurality*, in G. D’Costa (ed), *Christian Uniqueness reconsidered: The Myth of a pluralistic theology of religions*, New York 1990, p. 23.

⁹⁷ G. D’COSTA, *The Meeting of religions...*, *op. cit.*, p. 134.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 89.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁰ J. DUPUIS, *Toward a Christian theology...*, *op. cit.*, p. 130-157, 180-201.

While Dupuis attempts in his proposals to move a Christian belief in the centrality of Jesus beyond the limits of the inclusivist approach, other theologians try to make this approach more inviting to others. One of these theologians is Monika Hellwig whose theology is more traditional than Dupuis's and who focuses mainly on the centrality of Jesus. She argues that Christianity will collapse „if the definitive claim for Jesus Christ is denied”¹⁰¹. Jesus stands in the center of God's plan and it is an offence to place him on the same level with other religious figures. In Jesus, „Christians know that God *has* (sic) provided the final word and a firm place”¹⁰². Thus, Hellwig makes a practical suggestion as to how Christians, in dialogue with other believers, can make their claim about Jesus in a loving and generous way. She emphasizes that in Jesus God has done and offered something really unique which has the potential to transform the lives of individuals and societies. In dialogue with other religions, it is not so important to argue on the basis of what the Bible says about them but on the basis of what can be observed in what Jesus has done for people, how he influenced and continues to transform people's lives through his message and person¹⁰³. However, she also adds that the claim to the universality and uniqueness of Jesus Christ does not deny „the salvific actual or potential role of other saviour figures”¹⁰⁴.

What Hellwig proposes might be challenging both to other partners to dialogue and to Christians themselves, but the strength of her argument depends only on how authentically Christians live out the values of Gospel. One must realize, however, that the authenticity of Christians' lives is not always self-evident to other believers. Consequently, on this basis alone, Christian witness may fail to lead other believers to an authentic religious engagement with Christianity.

¹⁰¹ M. K. HELLWIG, *Christology in the wider ecumenism*, in G. D'Costa (ed), *Christian Uniqueness reconsidered: The Myth of pluralistic theology of religions*, op. cit., p. 109.

¹⁰² P. KNITTER, *Introducing theologies...*, op. cit., p. 94.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, p. 95.

¹⁰⁴ M. K. HELLWIG, *Christology...*, op. cit., p. 111-116.

Evaluation

All these attempts to explore further the traditional Catholic stand on other religions indicate that the inclusivist (Christocentric) school itself is characterized by a real diversity of views. They also indicate that theology has slowly and fearfully moved towards greater openness towards the other religions. Indeed this attitude of openness towards religions deserves praise. They also demonstrate that *inclusivism* constitutes a departure from rigid *eclesiocentrism*. This departure is visible in the affirmation that God's Spirit can touch people's lives „outside the Church” (Catholicism) and „outside the preached Word” (Protestantism).

In Roman Catholicism, mainly through the theology of Karl Rahner, *inclusivism* brings an entirely new dimension to the human condition in the world. Although human nature is a „fallen nature” and the world is challenged by real evil, this human nature is a „graced” nature because of God's constant self-communication to humanity. *Inclusivism* reminds one that this communication between God and humans does not occur only in the heart of individual people, but also through a religious community, its words, rituals and symbols. Consequently, if one believes that God touches people through the words and sacraments of the Christian community, one should at least accept a „possibility” that God may also do so through the beliefs and rituals of other religions. Consequently, if God is present in other religious traditions, interreligious dialogue is not only necessary and logical but has to be an essential part of the Church's mission.

Nevertheless, while *inclusivism* is open to dialogue, it also clearly reminds theologians and ordinary Christians about their non-negotiable elements. All religions have them and they determine the identity and the authenticity of the religion. Thus engaging in interreligious dialogue requires knowing one's own religious identity. For Christians those non-negotiables relate mostly to Jesus Christ. In Jesus as in no one else, God has done something special. Thus, despite some similarities between other religious figures and Jesus, he will always remain entirely different and unique. This difference and uniqueness must therefore be preserved. This does not mean that inclusivists are not open to find in other religions

„truths” about God which they have not received through Jesus. However, they cannot imagine agreeing to anything that contradicts what they have experienced in Jesus. The presence of the Spirit of God in other religions could reveal even more about those traditions, but the Spirit cannot be separated from, or opposed to, Jesus Christ.

This article has indicated that inclusivist theologians and Church officials sincerely and genuinely desire dialogue with other believers and their communities. They sincerely believe that dialogue can be enriching, challenging, and transforming, and some, like D’Costa and Dupuis believe that such a dialogue could lead not to one-sided „fulfilment” in Christianity but to „mutual fulfilment”. A question, however, remains as to how far they can engage in interreligious dialogue if it is only in Jesus that God has spoken God’s final Word. This seems to be one of the barriers the inclusivists will never cross. Hence although they try to construct proposals which emphasize the role and presence of God’s Spirit in the world, they will always hold firmly to the universality and uniqueness of Jesus Christ as the only Redeemer and Saviour of all people.

Bibliography

Barth K., *Church dogmatics*, vol. 1, 2, Edinburgh 1965.

Bronk A., *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, in H. Zimoń (ed), *Religia w świecie współczesnym: Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2000, p. 605-631.

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

D’Costa G., *Christ, the Trinity, and religious plurality*, in G. D’Costa (ed), *Christian Uniqueness reconsidered: The Myth of a pluralistic theology of religions*, New York 1990, p. 16-29.

D’Costa G., *The Meeting of religions and the Trinity*, New York 2000.

Danielou J., *The Lord of history: Reflections on the inner meaning of history*, London 1958.

DiNoia J. A., *The Diversity of religions: A Christian perspective*, Washington 1992.

- Dulles A., *World religions and the new Millennium: A Catholic perspective*, in D. Kendall, G. O'Collins (eds), *In many and diverse ways: In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, p. 8-11.
- Dupuis J., *Christianity and the religions: From confrontation to dialogue*, New York 2002.
- Dupuis J., *From religious confrontation to encounter*, „Theology Digest 49 (2002), p. 103-108.
- Dupuis J., *Toward a Christian theology of religious pluralism*, New York 1997.
- Egan H. D., *Karl Rahner: The mystic of everyday life*, New York 1998.
- Geffré C., *From the theology of religious pluralism to an interreligious theology*, in D. Kendall, G. O'Collins (eds), *In many and diverse ways: In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, p. 45-59.
- Haight R., Review symposium on Paul Knitter's *Jesus and the other names: Christian mission and global responsibility*, „Horizons” 24 (1997), p. 267-274.
- Hellwig M. K., *Christology in the wider ecumenism*, in G. D'Costa (ed), *Christian Uniqueness reconsidered: The Myth of pluralistic theology of religions*, New York 1990, pp. 107-116.
- Huang D. P., *Christ, the one Saviour of the world: Reflections on our emerging Christological Question*, „East Asian Pastoral Review” 34 (1997), p. 187-209.
- John Paul II, Encyclical *Dominum et vivificantem*, Rome 1986.
- John Paul II, Encyclical *Redemptor hominis*, Rome 1979.
- John Paul II, Encyclical *Redemptoris missio*, Rome 1990.
- Knitter P., *Introducing theologies of religions*, New York 2002.
- König F., *Let the Spirit breathe*, in D. Kendall, G. O'Collins (eds), *In many and diverse ways: In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, p. 14-17.
- KRAEMER H., *Why Christianity of all religions?*, London 1962.
- Küng H., *On being a Christian*, London 1977.
- Lane D., *Vatican II. Christology and the world religions*, „Louvain Studies” 24 (1999), p. 147-170.
- Lehmann K., Raffelt, A. (eds), *Karl Rahner – The concept of faith: The best of Karl Rahner's theological writings*, New York 1993.

- Letter of the Holy Office to Archbishop Cushing of Boston*, Rome 1949, in *The Church Teaches: Documents of the Church*, Kansas 1955, 274-275.
- Lubac de H., *The Church: Paradox and mystery*, New York 1969.
- Merrigan T., *Exploring the frontiers: Jacques Dupuis and the movement „Toward a Christian theology of religious pluralism”*, „Louvain Studies” 23 (1998), p. 338-359.
- Paul VI, Apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi*, Rome 1975.
- Paul VI, Encyclical letter *Ecclesiam suam*, Rome 1964.
- Piryns E. D., *Current Roman Catholic views of other religions*, „Missionalia” 13 (1985), p. 55-61.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Reflection and orientations on interreligious dialogue and the proclamation of the Gospel of Jesus Christ Dialogue and proclamation*, Rome 1991.
- Rahner K., *Christianity and the non-Christian religions*, in *Theological investigations*, vol. 5, *Later writings*, London 1966, p. 115-134.
- Rahner K., *Concerning the relationship between nature and grace*, in *Theological investigations*, vol. 1, *God, Christ, Mary and grace*, London 1961, p. 297-317.
- Rahner K., *Foundations of Christian faith: An introduction to the idea of Christianity*, London 1978.
- Rahner K., *Grace in freedom*, London 1969.
- Rahner K., *Nature and grace: Dilemmas in the Modern Church*, London 1964.
- Rahner K., *Observations on the problem of the „anonymous Christian”*, in *Theological investigations*, vol. 14, *Ecclesiology, questions in the Church, the Church in the world*. London 1976, p. 280-294.
- Rahner K., *On the importance of the non-Christian religions for salvation*, in *Theological investigations*, vol. 18, *God and revelation*, London 1984, p. 288-295.
- Sullivan F., *Salvation outside the Church? Tracing the history of the Catholic response*, New York 1992.
- Tilley T.W., *Christianity and the world religions: A recent Vatican document*, „Theological Studies” 60 (1999), p. 318-337.

Urban J., *Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi*, in H. Zimoń (ed), *Religia w świecie współczesnym: Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2000, p. 583-603.

Vatican Council II, Constitution *Gaudium et spes*, Rome 1965.

Vatican Council II, Constitution *Lumen gentium*, Rome 1964.

Vatican Council II, Declaration *Nostra aetate*, Rome 1965.

Vatican Council II, Decree *Ad gentes divinitus*, Rome 1965.

Vatican Council II, Decree *Unitatis redintegratio*, Rome 1964.

Ks. dr Krzysztof Grzelak – sercanin, wykładowca teologii systematycznej w Instytucie Teologii Katolickiej św. Józefa w Cedara (St. Joseph's Theological Institute), Pietermaritzburg (RPA) i redaktor naczelny tamtejszego periodyku naukowego „Grace & Truth”. Jest autorem publikacji z dziedziny teologii religii, dialogu międzyreligijnego, ekumenizmu, dialogu religii z nauką i chrystologii.

e-mail: chris@dehonafrica.net

ks. Stanisław Gruca SCJ
Sosnowiec

WYNAGRODZENIE
NAJŚWIĘTSZEMU SERCU JEZUSA
I NIEPOKALANEMU SERCU MARYI
W KONTEKŚCIE OBJAWIEŃ FATIMSKICH

THE ACT OF REPARATION
THROUGH THE MOST SACRED HEART OF JESUS
AND THE IMMACULATE HEART OF MARY IN THE CONTEXT
OF THE MARIAN REVELATIONS IN FATIMA

Abstrakt

Zapowiedziane przez papieża Franciszka w 2016 roku obchody kolejnego roku liturgicznego jako roku fatimskiego stały się dla całego Kościoła okazją do odczytania na nowo orędzia, jakie Matka Boża przekazała trojgu pastuszkom z Cova da Iria. Pośród konkretnych żądań Maryi skierowanych do całego świata jest wezwanie do wynagradzania Bogu oraz Jej Niepokalanemu Sercu.

Niniejszy artykuł podejmuje właśnie kwestię wynagrodzenia, zestawiając ją z misją i powołaniem św. Małgorzaty Marii Alacoque. W XVII wieku Jezus poprzez ukazanie swojego Serca powierzył świętej z Paray-le-Monial misję uwrażliwienia ludzkości na miłość i wynagradzanie za grzechy, które są przeciwne Jego miłości. Warunkiem dobrze praktykowanego wy-

nagrodzenia i zadośćuczynienia jest jednak poprawne zrozumienie jego znaczenia najpierw na poziomie teologicznym, aby później wprowadzić je w praktyki dnia codziennego. Misja i zadanie św. Małgorzaty skryzlowały się ostatecznie w nabożeństwie pierwszopiątkowym oraz w ustanowieniu uroczystości ku czci Najświętszego Serca Jezusowego. Natomiast duchowość i przesłanie przekazane przy pomocy dzieci z Fatimy doprowadziło do rozpowszechnienia nabożeństwa pierwszych sobót miesiąca i zatwierdzenia święta ku czci Niepokalanego Serca Maryi.

Jednym z głównych elementów łączących obie „misje” jest wezwanie do wynagradzania. Jego żarliwe praktykowanie i wprowadzanie w porządek społeczny pomaga tworzyć *cywilizację miłości*, roznieca i umacnia wiarę w Boga, przywraca nadzieję grzesznikom oraz przynosi konkretne owoce w postaci pokoju i ładu społecznego, a wiernym praktykującym nabożeństwo obiecuje nagrodę wieczną. Zadanie wypełnienia apelu Maryi spoczywa na każdym chrześcijaninie, szczególnie jednak do jego wypełnienia wezwane są osoby poświęcone Sercu Jezusa oraz Niepokalanemu Sercu Maryi.

Słowa kluczowe: wynagrodzenie, miłość, grzech, orędzie fatimskie, św. Małgorzata Maria Alacoque, Fatima

Abstract

The celebration of the upcoming liturgical year 2016, announced by the Pope Francis as the Year of Fatima happened to be a chance for the whole Church to reveal the message that the three shepherd children of Cova da Iria were given by Our Lady. Among the particular Mary's requests addressed to the whole world there is also the one to offer sacrifice to Jesus and devote to Her Immaculate Heart.

This article discusses the issue of reparation, taking into consideration both the mission and vocation of St. Margaret Mary Alacoque. In the 17th century she had visions of Jesus Christ. By showing this Saint of Paray-le-Monial His own Heart, Jesus gave her the task to teach the mankind the devotion to the Sacred Heart and reparation, id est devotion with the intent to expiate the sins which are opposed to His love. The properly-practiced reparation and compensation require first proper understanding their sig-

nificance on the theological level, in order to make them every day routine. The mission of St. Margaret was finally recognized in the establishment of the First Friday Devotion and the Solemnity of the Most Sacred Heart of Jesus. The spirituality and the message expressed thanks to the children of Fatima, yet, propagated the Five First Saturdays Devotion and the Feast of the Immaculate Heart of Mary gained an official approval.

One of the common notions between both among-mentioned „missions” is calling to acts of reparation. Its zealous practice and making the social routine helps to create *the civilization of love*, strengthens the faith in God and regains sinners’ hope. Not to mention the fact that it brings visible results such as peace and social harmony, as well as gives the promise of eternal reward to those who are faithful devotees. The task to fulfill the Mary’s request is to be remembered by all the Christians, especially those consecrated to the Sacred Heart of Jesus and the Immaculate Heart of Mary.

Keywords: reparation, love, sin, the message of Fatima, St. Margaret Mary Alacoque, Fatima

Wprowadzenie

Cała duchowość skoncentrowana wokół Serca Jezusa, jak również treść przesłania fatimskiego przekazanego trojgu dzieciom z Cova da Iria mają wspólny mianownik, którym jest wynagrodzenie. Dlatego, aby lepiej odczytać dzisiaj misję apostoła jedności i pokoju, konieczne jest właściwe zrozumienie tego słowa. Jego wyjaśnienie na płaszczyźnie teologicznej wydaje się istotne, aby później w swojej codzienności próbować żyć właśnie duchem wynagrodzenia, stając się rzeczywiście budowniczym *cywilizacji miłości*, tak jak chcą tego Bóg i Najświętsza Maryja Panna.

Dzisiaj słowa „wynagrodzenie” albo używane zamiennie „zadośćuczynienie” pozostają pojęciami niosącymi ambiwalentne skojarzenia. Przeciętnemu człowiekowi kojarzą się zwykle z należną zapłatą za wykonaną pracę albo z rekompensatą, a czasem też z naprawieniem wyrządzonych krzywd.

W odniesieniu do Boga pojęcia te należy brać w sensie analogicznym, gdyż nie oddają one istoty problemu. W sensie ścisłym łańskie

reparatio oznacza naprawę, czyli przywrócenie rzeczy do stanu, w jakim się znajdowała przed wyrządzeniem szkody¹. Natomiast „zadośćuczynić” oznacza pojednać się z kimś, zwłaszcza z Bogiem, zmazać winy². Dla obydwu wyrażen tłem jest grzech, który obraża Boga, niszczy Jego dzieło i szkodzi szerzeniu Jego miłości w świecie. Nasuwa się zatem pytanie: czy człowiek sam z siebie jest zdolny dokonać tak pojmovanego aktu wynagrodzenia? Otóż nie. Z nauki teologii dobrze wiemy, że jedynym Wynagrodzicielem, zdolnym przywrócić *stan sprzed wyrządzenia szkody*, jest Jezus Chrystus. On, stając się człowiekiem, w akcie bezinteresownej miłości podjął się dzieła wynagrodzenia. Dzięki modlitwie i ofierze z samego siebie sam stał się prawdziwą *ekspiacją* za grzech ludzi, jednocząc ich z Ojcem³. Chrystus jako jedyny Pośrednik, poprzez swoje posłuszeństwo, przerzucił most łączący człowieka z Bogiem, a swoje dzieło odkupieńcze najdoskonalej wypełnił w miłości i posłuszeństwie na krzyżu. Należy również pamiętać, że Chrystus, będąc obrazem Boga niewidzialnego (por. Kol 1,15), który jest Miłością (por. J 4,8.16), jest również Tym, który pierwszy nas „umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na woń miłą Bogu” (por. Ef 5,2). Zatem przez swoje dzieło zbawcze złożył zadośćuczynienie za nieposłuszeństwo, niewdzięczność i grzech człowieka. Tekstem biblijnym dobrze wyjaśniającym zbawcze działanie Chrystusa, przywracające godność człowiekowi, jest werset z Listu św. Pawła do Rzymian: „Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,19). Zatem człowiek doświadczający miłości w Chrystusie zaczyna na nią odpowiadać, kochając Tego, który pierwszy nas umiłował. Skoro Syn Boży dokonał dzieła odkupienia grzesznika, nie pozostaje człowiekowi nic innego, jak przyjąć ten dar i odpowiedzieć jak najżarliwiej na wielką miłość Boga⁴.

¹ Por. S. GRUCA, *Panie, co chcesz, abym czynił*, Kraków 2015, s. 188.

² Por. G. SCHARF, *Fatima wciąż aktualna*, Poznań 1995, s. 79.

³ Por. L. POLESZAK, *Wynagrodzenie w przekazie Świętej z Paray-le-Monial, św. Klaudivszka de la Colombière'a i o. Leona Jana Dehona*, w: J. Wełna, E. Ziemann (red.), *W misji wynagradzania Bogu przez Serce Jezusa. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego. Lublin, 2 października 2014 roku*, Kraków 2015, s. 52.

⁴ Por. S. GRUCA, *Panie, co chcesz...*, dz. cyt., s. 188.

1. Misja św. Małgorzaty Marii w dziele wynagrodzenia

Ogromne zasługi w przybliżeniu idei wynagrodzenia w całym Kościele ma francuska zakonnica, św. Małgorzata Maria Alacoque. Współcześnie ideę wynagrodzenia jeszcze prostszym językiem wyrazili mali wizjonerzy z Fatimy.

Życie i misja św. Małgorzaty Marii są związane z kultem Serca Jezusowego i zostały już obszernie opisane w literaturze, zwłaszcza hagiograficzno-ascetycznej. W niniejszym opracowaniu zostaną wskazane tylko niektóre elementy zbieżne z objawieniami danymi dzieciom w Cova da Iria. Życiowa misja wizytki z Paray-le-Monial rozpoczyna się w klasztorze, gdzie sam Zbawiciel Jezus Chrystus powołał św. Małgorzatę Marię Alacoque na powiernicę swego Serca. To przez nią Jezus przypomniał, jak bardzo kocha każdego człowieka i jak bardzo boli Go ludzka obojętność. To właśnie św. Małgorzata przekazała nam obietnice Serca Jezusowego i zachęcała do praktyk wynagradzających za wzgardzoną miłość. Jezus, za przyczyną swojej powiernicy, ukazał całemu światu swoje Serce. Nie tylko objawił znaną od wieków w Kościele prawdę o Jego miłości, ale również zażądał publicznej czci wobec swego Najświętszego Serca poprzez ustanowienie osobnego święta. W objawieniach określił również zasady kultu i dał wielkie obietnice tym, którzy będą go szerzyć. Poprzez objawienia Zbawiciel pragnął zaszczyć w Kościele powszechnym kult swego Najświętszego Serca.

Święta Małgorzata Maria otrzymała wiele objawień, spośród których cztery nazwano wielkimi⁵. Pierwsze objawienie miało miejsce 27 grudnia 1673 roku i mówiło o ogromnej miłości Boga do człowieka oraz o pragnieniu ukazania tej miłości całemu światu. W drugim objawieniu Jezus mówił o nabożeństwie do Jego Serca jako jedynym ratunku dla grzeszników w ostatnich czasach. W trzecim – domagał się zadośćuczynienia i wynagrodzenia za niewdzięczność, oziębłość i wzgardę ludzi. Określił także praktyki wynagradzające – przystępowanie do częstej Komunii Świętej, zwłaszcza w pierwsze piątki miesiąca, oraz czuwanie nocne z czwartku na piątek, tzw. godzinę świętą. Wszystkie praktyki wynagra-

⁵ Por. J. OTTEA, *Najświętsze Serce Jezusa i Serce Maryi*, Sandomierz 2003, s. 24.

dzające, które Jezus wskazał w trzecim objawieniu, uznał Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor*. Czwarte objawienie nazwane jest „wielkim objawieniem”. Główne jego przesłanie to prośba o kult publiczny i ustanowienie osobnego święta ku czci Serca Jezusowego, w pierwszy piątek po oktawie Bożego Ciała. 25 stycznia 1765 roku Klemens XIII na prośbę biskupów polskich ustanowił liturgiczne święto Najświętszego Serca Jezusa, które miało być obchodzone w Polsce i w Arcybractwie Rzymskim. 23 sierpnia 1856 roku Pius IX rozciągnął to święto na cały świat. Obecnie obchodzimy uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa w pierwszy piątek po zakończeniu oktawy Bożego Ciała⁶.

Wezwanie do wynagrodzenia, nabożeństwo pierwszych piątków miesiąca oraz praktyki opisujące sposób wynagradzania zostały określone w trzecim i czwartym objawieniu. 2 lipca 1674 roku siostra Małgorzata Maria, zatopiona w modlitwie przed Najświętszym Sakramentem, zobaczyła Jezusa. Z Jego ran biła niezwykła jasność, najmocniej zaś gorzało miłością Jego Serce. Wówczas Jezus skarżył się jej na niewdzięczność, jaką Mu ludzie odpłacają za Jego miłość. „To mnie boli bardziej niż wszystko inne, co musiałem znieść w czasie mej męki. Zaprawdę, gdyby zechcieli Mi okazać choć trochę wzajemnej miłości, za nic bym sobie poczytał wszystko, co dla nich uczyniłem, i gdyby to było możliwe, chętnie uczyniłbym jeszcze więcej”⁷. Dalej wzywa ją do przyjmowania możliwie najczęściej Komunii Świętej wynagradzającej, do czuwania pomiędzy godziną jedenastą a północą i łączenia swojego trudu z pamiętką konania w ogrodzie Getsemani. Wyraźnym głosem wychodzącym z Paray-le-Monial, uprzedzającym wprowadzenie święta Niepokalanego Serca Maryi, które się dokona dopiero w XX wieku, jest żądanie Jezusa zmierzające do ustanowienia uroczystości ku czci Jego Serca, połączonej z przyjmowaniem Komunii Świętej wynagradzającej za zniewagi, jakich to Serce doznaje⁸.

⁶ Por. E. HUNTER, *Historia kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa*, Łomża 1998, s. 45.

⁷ M. M. ALACOQUE, *Pamiętnik duchowy*, Kraków 2003, s. 94.

⁸ Por. tamże, s. 95-97.

2. Fatimskie orędzie wezwaniem do nawrócenia, pokuty i wynagrodzenia

Troska Kościoła o odkrycie tajemnicy miłości Boga jako jedynej drogi zdolnej dać człowiekowi szczęście, a światu pokój, nigdy nie ustawała. Świat jednak coraz bardziej zapominał o Bogu i Jego Królestwie. W XX wieku troska o pokój stała się główną misją papieży. Szczególnie papież Benedykt XV zabiegał o przywrócenie pokoju po wybuchu pierwszej wojny światowej. W 1915 roku napisał żarliwą modlitwę do Chrystusa Księcia Pokoju i wysyłał ją do wszystkich zwaśnionych stron konfliktu, ale ją odrzucono. Następnego roku (30 lipca 1916 roku) prosił w liście skierowanym do pięciu tysięcy dzieci komunijnych o ducha modlitwy i ekspiacji. Papież, wiedząc, że uczestnicy wojny lekceważą jego błagania o zakończenie krwawego konfliktu, 5 maja 1917 roku wystosował list o głębokiej treści do całego świata katolickiego. Wezwał w nim wszystkich wierzących do żarliwej modlitwy o pokój, przez wstawiennictwo Maryi, która jest Matką Miłosierdzia, a do *Litanii loretańskiej* dołączył wezwanie „Królowo Pokoju, módl się za nami”⁹.

Od pamiętnego 13 maja tego samego roku rozpoczęły się objawienia Matki Bożej w portugalskiej miejscowości Cova da Iria. Treść i przesłanie sześciu objawień to swoisty program uzyskania pokoju dla świata i zakończenia wojny. Zasadniczym przesłaniem Fatimy jest wezwanie do modlitwy poprzez codzienne odmawianie Różańca, podjęcie drogi nawrócenia oraz wynagradzanie za grzechy i przyjmowanie ofiar w intencji nawrócenia grzeszników¹⁰.

⁹ Por. W. ŁASZEWSKI, *Droga, która prowadzi do Boga: rozważania nad fatimską tajemnicą Niepokalanego Serca Maryi*, Warszawa–Zakopane 2005, s. 33.

¹⁰ W maju – Maryja pyta o wolę dzieci do przyjęcia cierpienia i ofiarowania go w akcie zadośćuczynienia o nawrócenie grzeszników. W czerwcu – dzieci zostają zaproszone do modlitwy różańcowej i nauki czytania oraz mają wizję serca otoczonego cierniami, trzymanego w dłoni Maryi. Lipiec – wizja piekła i orędzie o potrzebie wynagrodzenia, drogą do niego prowadzącą jest nabożeństwo pierwszych sobót miesiąca. W sierpniu – Matka Boża wzywa dzieci do modlitwy różańcowej i zapowiada wielki cud w październiku. We wrześniu – prośba o odmawianie Różańca w celu zakończenia wojny. W ostatnim miesiącu, październiku – prośba o wybudowanie kaplicy, modlitwę oraz cud słońca. Por. P. SANDRIN, *Niebo otwarte: objawienia maryjne rue du Bac, La Salette, Lourdes i Fatima*, Warszawa 2014, s. 179-198.

Najbardziej charakterystyczny i najgłębiej interpretowany w następnych latach był apel Maryi z 13 lipca 1917 roku, w którym dzieci słyszą słowa: „Ofiarujcie się za grzeszników i mówcie często, zwłaszcza gdy będziecie ponosić ofiary: «O Jezu, czynię to z miłości dla Ciebie, za nawrócenie grzeszników i jako zadośćuczynienie za grzechy popełnione przeciwko Niepokalanemu Sercu Maryi»”¹¹. W słowach tych streszcza się cały rys duchowości fatimskiej: ofiarowanie codziennych cierpień Bogu – z miłości do Niego, w intencji nawrócenia grzeszników i w intencji wynagradzającej.

W związku z przekazanymi pastuszkami słowami rodzi się pytanie: dlaczego tak mocno późniejsza siostra Łucja będzie akcentować troskę o nawracanie grzeszników? Na podstawie dalszej historii jej życia można powiedzieć, że działanie to stało się priorytetem w całym jej późniejszym życiu zakonnym. Niewątpliwie samo przesłanie Maryi, choć mocne w treści, nie zrobiło takiego wrażenia na dzieciach jak trzy obrazy piekła, które otrzymały po słowach orędzia w maju, czerwcu i lipcu. Promienie Maryi, a w nich wizja piekła, pojawiają się jeszcze raz w ujawnionej niedawno trzeciej części tajemnicy fatimskiej. Wówczas promienie te gaszą ogień strącany na ziemię przez anioła mającego ukarać świat. Wydaje się, że to właśnie te wizje tak mocno wpłynęły na dalszą działalność siostry Łucji¹². W tej kwestii wypowiedział się również papież Jan Paweł II, w przesłaniu z okazji 80. rocznicy ostatniego objawienia Matki Bożej Fatimskiej. Pośrednio odpowiedział, dlaczego Maryja, posługując się dziećmi, przekazała orędzie o pokucie, nawróceniu i potrzebie wynagradzania Bogu, który jest wciąż obrażany. Papież zauważył, że ilekroć człowiek oddala się od źródła miłości, popełnia grzechy i ściąga na siebie karę. Dlatego Bóg przygotowuje człowiekowi najpierw schronienie najczęściej w osobie Maryi. Tak było na Kalwarii, kiedy Jezus umierał na krzyżu. Wezwawszy wówczas miłosierdzia Bożego słowami: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34), zawierzył ludzkość Matce Maryi. Tak również dzieje się zawsze, ilekroć człowiek odrzuca Boga i Jego prawdę. Chrystus kieruje wówczas oczy ludzkości

¹¹ W. ŁASZEWSKI, *Droga, która prowadzi...*, dz. cyt., s. 35.

¹² Tamże, s. 37.

na Maryję i Jej zawiera każdego człowieka, aby uchronić go od rozpacz i samotności¹³.

Wydaje się, że spojrzenie oczami wiary św. Jana Pawła II na Fatimę dobrze wyjaśnia jej fenomen. Lipcowa wizja piekła, którą widziały dzieci, nie miała na celu wystraszenia ich, lecz miała uświadomić ludziom, że istnieje tak straszny stan, zwany piekłem. Objawienie to zakończyło się najważniejszym orędziem, które Matka Boska przekazała dzieciom: „Widzieliście piekło, do którego idą dusze biednych grzeszników. Bóg chce je uratować, Bóg chce rozpowszechnić na świecie nabożeństwo do mego Niepokalanego Serca. Jeżeli uczyni się to, co wam powiem, wielu zostanie przed piekłem uratowanych i nastanie pokój na świecie”¹⁴.

W dalszej części objawienia znalazła się prośba o zaprzestanie obrażania Boga. W przypadku niepodjęcia drogi nawrócenia ludzkości miała grozić druga wojna światowa wraz z licznymi zbrodniami, głodem, przesładowaniem Kościoła i ojca świętego. Aby temu zapobiec, Pani Fatimska wyraziła prośbę o poświęcenie Rosji Jej Niepokalanemu Sercu oraz przyjmowanie Komunii Świętej wynagradzającej w pierwsze soboty miesiąca. Zatem Maryja w Fatimie podaje również sposób na to, aby Jej Niepokalane Serce zatriumfowało na świecie¹⁵.

Każda wizja i każde objawienie, mające miejsce w historii, pozostawia zwykle wiele pytań i kwestii otwartych. Tak działo się w czasach św. Małgorzaty Marii Alacoque, tak dzieje się również dzisiaj po wielkich objawieniach fatimskich. Jako chrześcijanie zbyt często koncentrujemy swoją uwagę na spekulacjach i umiejscowieniu danej wizji w konkretnej przestrzeni czasowej (np. Czy druga wojna światowa, która rzeczywiście pochłonęła wiele ofiar, była tą przepowiedzianą przez Maryję, czy też należy oczekiwać kolejnych konfliktów? Czy słowa mówiące o cierpieniu papieża odnosiły się do Jana Pawła II, czy do innej osoby?). Tymczasem treść i żądania Jezusa i Matki Najświętszej dane wizjonerom winny prowadzić człowieka konkretnego czasu do zagłębienia się w ich treść,

¹³ Por. JAN PAWEŁ II, *Znak na niebie naszych czasów. Przesłanie Papieża z okazji 80. rocznicy ostatniego objawienia Matki Bożej Fatimskiej*, „L'Osservatore Romano” 12 (1997), s. 8.

¹⁴ W. ŁASZEWSKI, *Droga, która prowadzi...*, dz. cyt., s. 40-41.

¹⁵ Por. tamże, s. 41.

zrozumienia istoty ich przesłania i przełożenia go na własne życie. Zarówno w objawieniach udzielonych św. Małgorzacie Marii Alacoque, jak również w wizjach dzieci fatimskich na pierwszy plan wysuwają się zło, grzech i niewdzięczność, które są przeciwne istocie samego Boga. Jeśli Bóg jest miłością, to zadaniem każdego dziecka Bożego jest upodobnianie się do Niego już na ziemi i czynienie wszystkiego, aby cywilizacja Jego miłości objęła wszystkich ludzi, a szczególnie grzeszników.

Jaka jest zatem droga do urzeczywistniania królestwa Serca Jezusowego na ziemi? Wiedzie ona przez nawrócenie, miłość i wynagrodzenie. Święta Małgorzata Maria wskazała konkretne środki, aby Boże Serce doznało właściwej czci i szacunku, jakie się Mu należą. Środkami tymi, jak pamiętamy, są: Komunia Święta wynagradzająca, godzina święta, przyjmowanie cierpień i ustanowienie specjalnego święta ku czci Najświętszego Serca Jezusowego. Maryja w całym orędziu fatimskim również wskazuje konkretne środki, konieczne do ratowania świata i grzeszników. Przyjęcie Jej orędzia musi się rozpocząć przede wszystkim od osobistej odnowy, która winna przyjąć stałą formę i określony sposób życia. Człowiek o odnowionym sercu zapragnie jednoczenia się z Bogiem poprzez Komunię Świętą wynagradzającą, ofiarowaną za grzeszników. Jako pomoc w przybliżaniu tryumfu Jej Niepokalanego Serca Maryja wskazuje praktykę nabożeństwa ku Jej czci, które w późniejszych latach siostra Łucja bardziej uszczegółowi. W tradycji Kościoła praktyka wynagradzania Niepokalanemu Sercu Maryi związana jest z pierwszymi sobotami miesiąca. Dzisiaj, z perspektywy czasu, można powiedzieć, że jest to najbardziej uzasadniony dzień. Jest on niejako przedłużeniem i konsekwencją wyboru przez Pana Jezusa każdego pierwszego piątku jako dnia szczególnie poświęconego Jego Najświętszemu Sercu. Istotnymi elementami wynagradzającego nabożeństwa pierwszych sobót miesiąca są: przyjmowanie Komunii Świętej wynagradzającej przez pięć miesięcy z rzędu, odmówienie Różańca, stan łaski uświęcającej i praktyka piętnastominutowej medytacji nad tajemnicami różańcowymi. Wszystkie te elementy mają wspólny mianownik – musi im towarzyszyć intencja zadośćuczynienia. Siostra Łucja będzie wręcz mówiła o ofiarowaniu wynagradzającym odnajdującym swój wzór w Maryi, „która zbierała w swoim sercu

cały ból i cierpienie, aby je ofiarować Ojcu za zbawienie świata, jako za-
dośćuczynienie za grzechy¹⁶.

O tym, czym jest nabożeństwo do Niepokalanego Serca Maryi, naj-
lepiej powiedziała sama siostra Łucja osiemdziesiąt lat po lipcowym obja-
wieniu 1917 roku: „Zaprowadzić w świecie nabożeństwo do Niepokala-
nego Serca Maryi oznacza doprowadzić ludzi do całkowitego poświęcenia
się nawróceniu, oddaniu, głębokiej czci i miłości¹⁷.”

Mówienie o praktyce sobót wynagradzających wymaga właściwe-
go zrozumienia istoty tego nabożeństwa. Nie można zatrzymać się tyl-
ko na zewnętrznym wypełnieniu punktów wskazanych przez siostrę Łu-
cję. Wincenty Łaszewski, autor książki *Droga, która prowadzi do Boga*,
omawiając kwestię pierwszosobotniego nabożeństwa, zauważa, że jego
praktyka jest niejako awerssem tego, co głębiej ukryte. Jego rewerssem
jest prawdziwe nawrócenie i zawierzenie swojego życia Bogu¹⁸. Błędem
dosyć często powielanym w praktykowaniu pierwszych piątków i so-
bót miesiąca jest oczekiwanie doczesnego skutku w postaci łask związa-
nych z ich praktyką. Otóż Kongregacja Nauki Wiary w komentarzu do
objawień fatimskich wyraźnie stwierdza, że zwycięstwo i triumf Nie-
pokalanego Serca to nie zwycięstwo doczesne. O tym, że nabożeństwo
pierwszych sobót jest ukierunkowane na wieczność, mówi również
treść tzw. wielkiej obietnicy, przypisanej do tego nabożeństwa. Maryja
obietcuje w niej, że w godzinie śmierci, a więc w końcowym momen-
cie ziemskiej wędrówki człowieka, zaszczyci czciiciela swoją obecnością
i obdarzy go niezbędnymi łaskami. Objawienie to miało miejsce 10 grud-
nia 1925 roku i zawierało między innymi konkretne wskazówki, jak na-
bożeństwo ma wyglądać. Maryja powiedziała wówczas do siostry Łu-
cji: „Córko moja, spójrz, Serce moje jest otoczone cierniami, którymi
niewdzięczni ludzie przez bluźnierstwa i niewdzięczność stale rani-
nią. Przynajmniej ty staraj się mnie pocieszyć i przekaz wszystkim, że
w godzinę śmierci obiecuję przyjść na pomoc z wszystkimi łaskami
tym, którzy przez pięć miesięcy w pierwsze soboty odprawią spowiedź,

¹⁶ Tamże, s. 215.

¹⁷ SIOSTRA ŁUCJA, *Apele orędzia fatimskiego*, Poznań 2002, s. 130-131.

¹⁸ Por. W. ŁASZEWSKI, *Droga, która prowadzi...*, dz. cyt., s. 49.

przyjmą Komunię Świętą, odmówią jeden Różaniec i przez 15 minut rozmyślania nad piętnastu tajemnicami różańcowymi towarzyszyć mi będą w intencji zadośćuczynienia”¹⁹.

Sama praktyka nabożeństwa pierwszych sobót nie została przedstawiona w ciągu głównych objawień w roku 1917. Zostało w nich zapowiedziane nabożeństwo wynagradzające za grzechy przeciwne Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny. Natomiast dalszy rozwój tej praktyki duchowej pozostawiony został samej siostrze Łucji. Po śmierci rodzeństwa Franciszka i Hiacynty siostra Łucja otrzymywała kolejne objawienia najpierw w klasztorze w Porto (1923 rok), następnie w budynku nowicjatu sióstr św. Doroty w hiszpańskim Tuy (1925 i 1929 rok). W spotkaniach tych Maryja już nie prosiła, lecz żądała ustanowienia nabożeństwa ku czci Jej Niepokalanego Serca²⁰.

3. Elementy wspólne wynagrodzenia Sercu Jezusa i Sercu Maryi

Wczytując się w treść obu objawień, można zauważyć nie tylko zbieżność ich orędzia, ale także możliwe jest utworzenie niejako wspólnego wzoru i sekwencji podobnych zdarzeń, które miały miejsce w historii. Jako elementy zbieżne związane z wynagrodzeniem można wymienić między innymi: troskę o nawrócenie i zaprzestanie obrażania Boga (grzech jako główne źródło zła), rozbudzenie wiary w to, że Bóg ma kochające Serce i pragnie zbawienia każdego grzesznika, podejmowanie umartwień i przeżywanie cierpienia jako drogi wynagrodzenia za grzeszników, Komunię Świętą wynagradzającą (w kulcie Serca Jezusa – pierwszy piątek miesiąca, w kulcie Niepokalanego Serca NMP – pierwsza sobota), podobny schemat praktyk wynagradzających, poświęcenie świata najpierw Sercu Jezusa, a później Sercu Maryi.

¹⁹ L. Kondor (red.), *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, Poznań 1989, s. 180.

²⁰ Por. W. ŁASZEWSKI, *Droga, która prowadzi...*, dz. cyt., s. 53-60.

4. Wnioski

Obfitujący w liczne wydarzenia rok fatimski zachęcał wierzących na całym świecie do stawiania wielu ważnych pytań. Wśród nich znajduje się pytanie chyba dla nas dzisiaj najważniejsze: czy „Fatima” była zadaniem tylko dla trojga dzieci i ewentualnie dla współczesnych im ludzi, którzy obrażali Boga, czy też ma wymiar ponadczasowy? Wydaje się, że przesłanie dane małym wizjonerom na ziemi portugalskiej nie zostało w pełni odczytane i wprowadzone w życie wielu ludzi, tak jak chciała tego Maryja. Tak jak objawienia dane św. Małgorzacie Marii Alacoque nie wyczerpały się w XVII wieku, a wydały głębokie owoce zwłaszcza w XIX wieku, tak również dzisiaj, po stu latach, Fatima wciąż zachowuje swoją wymowę. Dzisiaj ludzie wciąż grzeszą i żyją tak, jakby Boga nie było. W późniejszych pismach siostry Łucji można znaleźć stwierdzenia mówiące, że kolejne pokolenia coraz bardziej oddalają się od Boga i coraz bardziej zasługują na karę²¹. Potrzeba wynagradzania Bogu za grzechy świata jest wciąż aktualna i winna być coraz bardziej żywa zwłaszcza wśród członków zgromadzeń, stowarzyszeń, grup i ruchów, którzy w sposób szczególny z racji rysu wynagradzającego wezwani są do jego realizowania. W takim też kontekście w październiku 1997 roku św. Jan Paweł II w liście do biskupa Fatimy z okazji 80. rocznicy ostatniego objawienia Matki Bożej Fatimskiej pisał: „Nie jest to pierwszy raz, gdy Bóg – czując się odrzuconym i odepchniętym przez człowieka, a szanując zarazem jego wolność – wzbudza w nim odczucie, że oddalił się od Niego, przez co gaśnie światło życia i mrok zapada nad historią”²².

Treść listu może stać się doskonałym wykładem wskazującym na to, dlaczego w ogóle człowiek potrzebuje ciągłego nawrócenia i dlaczego winien wynagradzać Bogu. Wydaje się, że ten temat jest dla nas dzisiaj bardzo ważny, bowiem w dobie wszechobecnej samowystarczalności coraz częściej gubimy nie tyle sposób wynagradzania, ile sens jego praktykowania. Być może wezwanie do nawrócenia, pokuty i wynagradzania, a więc wszystko, co zawiera się w kulcie Serca Jezusowego i Niepokala-

²¹ Por. tamże, s. 39.

²² JAN PAWEŁ II, *Znak na niebie naszych czasów...*, dz. cyt., s. 8.

nego Serca Maryi, stanie się bardziej zrozumiałe dopiero wówczas, gdy praktyki te nie tylko obejmą samą pobożność, ale też zaczną promieniować na całe życie społeczne.

Zakończenie

Wynagrodzenie Bożemu Sercu wiedzie przez naśladowanie Jezusa w Jego uniżeniu, które najpełniej wyraziło się w ofierze Eucharystii. Z kolei droga ofiary i wynagrodzenia fatimskiego jest: wstępem do dobrze pojmowanego wynagrodzenia eucharystycznego, sposobem na głębokie i realne przeżywanie tajemnicy Eucharystii oraz najlepszą szkołą do urzeczywistniania wynagradzania w naszej codzienności.

Ten, kto idzie w świetle rzuconym przez Niepokalane Serce Maryi, doświadcza owego potrójnego działania łaski. Osoba żyjąca duchem wynagrodzenia doświadcza najpierw pewności nieustannego wspierania i mocy z nieba; następnie przekonuje się, że to wsparcie jest potężniejsze od zła; wreszcie zyskuje pewność, że droga naśladowania Maryi wzywającej do modlitwy i pokuty za grzeszników jest drogą miłości prowadzącą do zbawienia nie tylko osobistego, lecz także dla dusz tej łaski szczególnie potrzebujących.

Wynagrodzenie Bożemu Sercu dokonuje się przez miłość, to ona sprawiła, że Jezus przyjął ludzkie ciało i przeżył chwalebłą mękę dla zbawienia każdego człowieka. Dlatego aspektem z pewnością zasługującym na uwagę w kwestii wynagrodzenia jest właśnie wcielanie go w naszą codzienność, na wszystkich płaszczyznach, w których jest nam dane być i pracować. Bóg żyje i cierpi w każdym człowieku. Wędrowni do Bożego Serca wiedzie przez serca ludzkie, przez ofiarowanie swojego życia i powołania za grzeszników, by i oni, docierając do kresu życia, spotkali się z miłującym Bogiem. I właśnie w tym sensie przesłanie fatimskie staje się dla każdego, kto włączony jest w duchowość Serca Jezusowego, swoistym rachunkiem sumienia, jak przeżywany jest w jego codzienności „charyzmat wynagrodziciela”. Jeśli się nie doświadcza w niej owej pewności łaski Bożej, jeśli nie ma w człowieku radosnego przekonania o zbawieniu siebie i innych, to jakże trudno jest żyć duchem miłości i wynagrodzenia.

Bibliografia

- Alacoque M. M., *Pamiętnik duchowy*, Kraków 2003.
- Gruca S., *Panie, co chcesz, abym czynił*, Kraków 2015.
- Hunter E., *Historia kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa*, Łomża 1998.
- Jan Paweł II, *Znak na niebie naszych czasów. Przesłanie Papieża z okazji 80. rocznicy ostatniego objawienia Matki Bożej Fatimskiej*, „L'Osservatore Romano” 12 (1997), s. 8.
- Kondor L. (red.), *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, Poznań 1989, s. 180.
- Łaszewski W., *Droga, która prowadzi do Boga: rozważania nad fatimską tajemnicą Niepokalanego Serca Maryi*, Warszawa–Zakopane 2005.
- Ottea J., *Najświętsze Serce Jezusa i Serce Maryi*, Sandomierz 2003.
- Poleszak L., *Wynagrodzenie w przekazie Świętej z Paray-le-Monial, św. Klaudiusza de la Colombière'a i o. Leona Jana Dehona*, w: J. Wełna, E. Ziemann (red.), *W misji wynagradzania Bogu przez Serce Jezusa. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego. Lublin, 2 października 2014 roku*, Kraków 2015, s. 52-87.
- Sandrin P., *Niebo otwarte: objawienia maryjne rue du Bac, La Salette, Lourdes i Fatima*, Warszawa 2014.
- Scharf G., *Fatima wciąż aktualna*, Poznań 1995.
- Siostra Łucja, *Apele orędzia fatimskiego*, Poznań 2002, s. 130-131.

Ks. Stanisław Gruca – sercanin, pochodzi z Binczarowej (diec. tarnowska). Tytuł magistra teologii uzyskał na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie na podstawie pracy magisterskiej pt. *Dzieje miejscowości i parafii Binczarowa*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jana Związka. Ukończył kurs formatorów i studium życia konsekrowanego w Rzymie. Doktorat z teologii duchowości uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na podstawie rozprawy pt. *Teologia powołania kapłańskiego i zakonnego. Studium na podstawie życia i pism Leona Jana Dehona (1843-1925)*, napisanej pod kierunkiem s. prof. dr. hab. Teresy Paszkowskiej.

e-mail: staszekscj@wp.pl

ks. Leszek Poleszak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ZARYS ROZWOJU TEOLOGII DUCHOWOŚCI W ODRODZONEJ POLSCE

Sprawozdanie z sympozjum naukowego zorganizowanego
przez Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości
nt. *Życie duchowe w odrodzonej Polsce*,
Częstochowa, 2 grudnia 2017 roku

OUTLINES OF THE DEVELOPMENT OF THE SPIRITUAL THEOLOGY IN REBORN POLAND.

Report of the scientific symposium organised
by the Association of the Polish Theologians of Spirituality
of the theme: *Spiritual life in reborn Poland*,
Częstochowa, December 2, 2017

Abstrakt

Artykuł jest relacją z sympozjum naukowego zorganizowanego przez Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości nt. *Życie duchowe w odrodzonej Polsce*. Obchodzone w 2018 roku stulecie odzyskania niepodległości przez Polskę stanowi okazję do spojrzenia na ten okres historii Ojczyzny przez pryzmat teologii duchowości. Liczne postacie świętych i błogosławionych tego okresu, jak również bogactwo publikacji na temat teologii duchowości, ze szczególnym podkreśleniem tematów charakterystycznych

dla duchowości polskiej, w pełni uzasadniają używanie nazwy: polska teologia duchowości.

Słowa kluczowe: duchowość w Polsce, polska teologia duchowości, teologia duchowości, życie duchowe

Abstract

The article is the report from the scientific symposium organised by the Association of the Polish Theologians of Spirituality of the theme: *Spiritual life in reborn Poland*. This year Poland will be celebrating the centenary of the regaining of its independence. It becomes a great occasion to look at that period of history from the perspective of the theology of spirituality. Numerous figures of saints and blessed from that period of history as well as richness of various publications in the topic of theology of spirituality, with special underlining of the subjects characteristic for the Polish spirituality fully justify the using of the name Polish theology of spirituality.

Keywords: spirituality in Poland, Polish theology of spirituality, theology of spirituality, spiritual life

2 grudnia 2017 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej miało miejsce sympozjum naukowe nt. *Życie duchowe w odrodzonej Polsce*¹ zorganizowane przez Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości. Sympozjum rozpoczęła Msza Święta, której przewodniczył bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniowski.

Słowo wstępne wygłosił ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (KUL, Lublin), który wprowadził uczestników w tematykę sympozjum. Prelegent zauważył, że zbliżające się stulecie odzyskania niepodległości przez Polskę jest okazją do spojrzenia na najnowszą historię naszej Ojczyzny przez pryzmat duchowości. Dokonał on podziału stulecia duchowości polskiej na trzy okresy: duchowość międzywojnia, duchowość okresu

¹ Por. *Życie duchowe w odrodzonej Polsce*, <http://www.duchowoscwpolsce.pl/aktualnosci/> (odczyt z dn. 12.01.2018 r.).

powojennego oraz duchowość okresu po roku 1989. Zauważył również, że duchowość minionego stulecia była kształtowana przez konkretnych ludzi, wśród których najwyraźniejszy ślad pozostawili: św. Faustyna Kowalska, bł. Michał Sopoćko, Prymas Tysiąclecia Stefan kard. Wyszyński, św. Jan Paweł II, bł. Jerzy Popiełuszko i czcigodny sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki².

Pierwszą prelekcję wygłosił ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (UMK, Toruń), który zajął się tematem: *Najnowsze publikacje duchowości w Polsce*. Zwrócił w niej uwagę na liczne publikacje naukowe dotyczące teologii duchowości, jakie ukazały się w Polsce w ostatnich latach³.

Druga prelekcja pt. *Wpływ św. Jana Pawła II na polską duchowość* została przygotowana przez ks. prof. dra hab. Jana Machniaka (UPJPII, Kraków). Autor omówił w niej najpierw zagadnienie świętości w nauce Jana Pawła II w jego odniesieniu do poszczególnych stanów życia. Świętość jest podstawowym zadaniem człowieka. Świętość ukazana w tajemnicy Słowa Wcielonego objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi. Chrystus przywraca człowiekowi podobieństwo Boże, wskazując mu w ten sposób na nowo sens życia. Papież rozumie świętość jako dar Boga, który każdy człowiek otrzymuje podczas chrztu świętego. Ten dar powinien być rozwijany i staje się celem życia chrześcijanina. Omawiając zagadnienie form duchowości, autor zauważył najpierw, że wzorem świętości jest sam Jezus Chrystus. Duchowość chrześcijanina, która polega na uczestnictwie w świętości Boga, poprzez łaskę chrztu czyni z człowieka dziecko Boże. Świętość ontyczną traci się przez grzech, który jest odrzuceniem świętości Boga. Szczególną formą świętości jest świętość charyzmatyczna, która jest związana z charyzmatami, jakie człowiek otrzymuje dla dobra Kościoła. Chrześcijanin realizuje swój cel – świętość na różnych drogach. Świętość heroiczna, ogłaszana przez Kościół w akcie kanonizacji staje się dla wszystkich wiernych wspólnoty eklezjalnej wzorem do naśladowania.

² Por. M. CHMIELEWSKI, *Teologowie duchowości w Polsce*, Lublin 2003; TENŻE, *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015.

³ Por. I. WERBIŃSKI, *Stan badań hagiograficznych i hagiologicznych w Polsce oraz postulaty badawcze*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 90-104.

Następnie w krótkiej dyskusji głos zabrał ks. prof. dr hab. Czesław Parzyżek SAC (UKSW, Warszawa), który odwołał się do wystąpienia ks. prof. dra hab. Ireneusza Werbińskiego, podkreślając jego zasługi dla teologii duchowości w Polsce. Ksiądz prof. dr hab. Marek Tatar (UKSW, Warszawa), prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, nawiązując do wystąpienia ks. prof. dra hab. Marka Chmielewskiego, zwrócił natomiast uwagę na konieczność przygotowania ogólnopolskiej bazy danych zbierających publikacje z teologii duchowości. Ksiądz prof. dr hab. Marek Chmielewski przypomniał o wydawanej przez Teresianum liście publikacji z dziedziny teologii duchowości: „Bibliographia internationalis spiritualitatis”. Zauważył, że trzeba podjąć starania, by większa ilość publikacji ukazujących się w Polsce była w niej ujęta.

Przewodniczenia obradom sympozjum po przerwie podjął się nowy prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, ks. prof. dr hab. Marek Tatar. Kolejne wystąpienie nt. *Patriotyzm i maryjna intuicja Prymasa Tysiąclecia* wygłosił ks. prof. dr hab. Jacek Hadryś (UAM, Poznań). W pierwszej części wystąpienia wyjaśnił on temat i ukazał jego cel. Następnie przedstawił krótki biogram sługi Bożego Stefana kard. Wyszyńskiego, by z kolei zająć się tematem jego patriotyzmu. Podstawą przedstawionych badań były bardzo liczne dokumenty formacyjne przygotowane dla założonych przez Prymasa Tysiąclecia „Ósemek” (Instytut Prymasa Wyszyńskiego), teksty pisane oraz liczne jego wystąpienia (homilie, przemówienia itp.). Dla kard. Wyszyńskiego w nauczaniu patriotycznym ważne były takie tematy jak: odnowa moralna i społeczna, obrona wiary, prawa człowieka z podkreśleniem prawa do życia, zdrowe życie rodzinne, dobry rozwój rodziny, dbałość o zachowanie kultury ojczyzny i obrona polskiej ziemi. Maryjna intuicja Prymasa Tysiąclecia opierała się na jego pobożności maryjnej. Podkreślał on obecność Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła, uwzględniał nauczanie II Soboru Watykańskiego oraz nauczanie papieskie. Duży wpływ na jego postawę maryjną miała także pobożność narodowa przesiąknięta elementami maryjnymi. Wśród ważnych inicjatyw podejmowanych przez kard. Wyszyńskiego autor referatu wymienił między innymi: Akt osobistego oddania Matce Bożej (1953), tekst Ślubów Jasnogórskich i Wielkiej Nowenny Tysiąc-

lecia (1956), Jasnogórskie Śluby Narodu (1956), peregrynację kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej (1957), peregrynację kopii obrazu Matki Bożej w rodzinach (1965), Akt oddania Polski w macierzyńską niewolę miłości za wolność Kościoła w świecie i w Polsce (1956), Akt oddania Maryi, Matce Kościoła, całej rodziny ludzkiej (1971), powołanie do istnienia Pomocników Matki Kościoła (1959) oraz sześćoiletnie dziękczynienie za obecność Maryi w Jej obrazie na Jasnej Górze (1976). Prymas Wyszyński swoją wizję duszpasterstwa maryjnego realizował także poprzez dbałość o sanktuaria maryjne, koronacje obrazów Matki Bożej, których w większości dokonał osobiście, oraz przez kongresy maryjno-mariologiczne. Prelegent zwrócił uwagę, że wiele inicjatyw Prymasa Tysiąclecia obecnie się kontynuuje. Patriotyzm i intuicja maryjna są w Kościele polskim ciągle żywe i rozwijane⁴.

W dalszej części sympozjum bp prof. dr hab. Henryk Cierieszko (Białystok) wygłosił referat nt. *Św. Faustyna Kowalska i bł. Michał Sopoćko a miłosierdziowy rys polskiej duchowości*. We wstępie prelegent przedstawił znaczenie terminu „miłosierdzie”, biorąc pod uwagę zwłaszcza nauczanie św. Jana Pawła II. Zauważył, że duże zainteresowanie kultem miłosierdzia Bożego zawdzięczamy przede wszystkim popularności objawień, jakie otrzymała św. Faustyna Kowalska. Autor zauważył, że bez przypomnienia przez Boga prawd objawionych przekazanych św. Faustynie nasze postrzeganie miłosierdzia Bożego byłoby niepełne. Odniósł się także do niektórych tekstów bł. Michała Sopoćki, w których zaświadcza on, że prawda o miłosierdziu Bożym jest głoszona od początku w Kościele, jednak wymaga łaski głębszego jej zrozumienia, by mogła zostać dostrzeżona w sposób odpowiedni i właściwie podkreślona. Temu – zdaniem bł. Michała Sopoćki – służą właśnie objawienia prywatne. Autor referatu zwrócił następnie uwagę na sposób pogłębiania życia duchowego w perspektywie miłosierdzia Bożego. Przypomniał, że bł. Michał pierwszy publikował modlitwy do miłosierdzia Bożego, pierwszy także ułożył litanie do miłosierdzia Bożego. Dziełem wieńczącym jego

⁴ Por. J. HADRYŚ, *Eucharystia i Maryja w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater” 7/1 (2005), s. 182-195; A. RYŃCIO, *Mądre wychowanie patriotyczne przedmiotem troski Prymasa Tysiąclecia*, „Studia Prymasowskie” 5 (2011), s. 247-264.

pracę naukową jest czterotomowa publikacja, w której pierwsze dwa tomy są medytacjami o miłosierdziu Bożym w dziele stworzenia. W trzecim tomie opisane jest miłosierdzie Boże rozdzielane w działaniu i charyzmatach Ducha Świętego, ostatni zaś tom ukazuje obecność miłosierdzia Bożego w dziele Kościoła w różnych powołaniach⁵. Zdaniem bł. Michała Sopoćki, kontemplacja miłosierdzia Bożego najpewniej prowadzi do świętości⁶.

Następnie swoją prelekcję przedstawił ks. prof. dr hab. Adam Rybicki (KUL, Lublin). Rozwinął on temat *Polska duchowość maryjna*. Zauważył na wstępie, że często próbuje się spłyć rozumienie duchowości maryjnej, sugerując, że dotyczy ona tylko starszych kobiet, niekiedy dewotek. Różne zjawiska, które zmierzały i zmierzają do podważenia dogmatów maryjnych, sprowadzają się do jakiejś formy subiektywizmu, z założenia negującego to, co związane jest z duchowością. Także w dzisiejszej praktyce duszpasterskiej zauważa się pewne niezrozumienie konieczności pogłębiania duchowości maryjnej. Zdaniem autora, wynika to z pomijania faktu, że prawda o Matce Bożej jest jedną z prawd objawionych przez Pana Boga w objawieniu publicznym. Relatywizm i permissywizm oraz relatywny stosunek do norm moralnych są tymi elementami, które także mają duży wpływ na rozwój duchowości maryjnej w Polsce. Skutkiem tego duchowość maryjna często zamienia się w pobożność maryjną i ma coraz mniejszy wpływ na kształtowanie postaw moralnych współczesnego społeczeństwa. W kolejnej części swojego wystąpienia autor zwrócił uwagę, że w ruchach maryjnych istniejących w Kościele polskim widać wyraźnie, że pobożność maryjna ma duży wpływ na

⁵ Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w działach Jego*, T. 1. *Wcielenie – życie, nauczanie i czyny Jezusa Chrystusa*, Białystok 2017; TENŻE, *Miłosierdzie Boga w działach Jego*, T. 2. *Męka, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie*, Białystok 2017; TENŻE, *Miłosierdzie Boga w działach Jego*, T. 3. *Duch Święty, Kościół, łaska, cnota, dary Ducha Świętego, modlitwa, ufność, sakramenty święte*, Białystok 2017; TENŻE, *Miłosierdzie Boga w działach Jego*, T. 4. *O uroczystość Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Białystok 2017.

⁶ Por. H. CIERESZKO, *Działalność naukowa i dydaktyczna księdza Michała Sopoćki*, „Studia teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża” 26 (2008), s. 7-56; TENŻE, *Ksiądz Michał Sopoćko – współrealizator i kontynuator misji św. Faustyny Kowalskiej*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne” 7/1 (2000), s. 57-82.

kształtowanie postaw moralnych społeczeństwa. Jednym z fenomenów kształtujących duchowość maryjną w Polsce jest Radio Maryja. Transmisje uroczystości maryjnych oraz katecheza przekazują zdrową duchowość maryjną⁷.

Sejść popołudniową, prowadzoną przez dr hab. prof. UKSW Elżbietę Matulewicz, rozpoczął bp prof. dr hab. Henryk Wejman (USz, Szczecin). Wygłosił on wykład pt. *Przemiany w stylu życia duchowego polskich kapłanów*. Kapłan zostaje włączony w kapłaństwo Chrystusowe poprzez sakrament święceń. W miarę uświadamiania sobie przez kapłana jego tożsamości kapłańskiej, wzrasta jego zaangażowanie w misję. Pomimo bolesnych faktów odchodzenia od kapłaństwa – zdaniem prelegenta – dostrzegalny jest jednak wyraźny wzrost świadomości tożsamości kapłańskiej wśród kapłanów oraz zaangażowania w ich misję. Przywołując słowa Benedykta XVI skierowane do kapłanów, autor referatu wskazał na konieczność wiary w moc kapłaństwa, która umożliwi wierną i owocną posługę wśród wiernych. Zauważył, że w postawach wielu kapłanów można dostrzec większe akcentowanie roli modlitwy oraz troskę o to, by posługę kapłańską traktować również jako sposób na własne uświęcenie. Z wymiarem modlitwy kapłańskiej wiąże się posługa sakramentalna. Autor podkreślił, że w rzeczywistości Kościoła w Polsce widać dbałość o pobożne celebrowanie Eucharystii oraz o rzeczywistą posługę sakramentalną, zwłaszcza służbę w konfesjonale. Ważnym nurtem uświęcenia kapłanów jest nurt ewangelizacyjny. Zaangażowanie w przepowiadanie słowa Bożego oraz formowanie penitentów w konfesjonale (np. akcja „Noc konfesjonałów”) są istotnym znakiem troski kapłanów o uświęcenie Ludu Bożego. Nurt społeczno-charytatywny, w którym uwidacznia się wrażliwość pasterska kapłanów, jest żywym owocem ich miłości kapłańskiej. Także nurt patriotyczny w działalności współczesnych kapłanów zasługuje na wyraźne podkreślenie. Wartości patriotyczne, które akcentują dziedzictwo narodu i jego kulturę, mogą zostać zachowane jedynie na drodze służby wobec Ojczyzny. Troska o to jest widoczna w działalności wielu kapłanów. Ostatnim wymiarem stylu życia współczesnych

⁷ Por. A. RYBICKI, *Maryjna duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 493-496.

polskich kapłanów, na który autor zwrócił uwagę, jest ich dbałość o stan materialny powierzonych im budynków, będących własnością Kościoła⁸.

Biskup prof. dr hab. Jacek Kiciński (PWT, Wrocław) wygłosił referat pt. „Stare” i „nowe” w *życiu duchowym osób konsekrowanych w odrodzonej Polsce*. Podzielił on swoje wystąpienie na trzy części zaczerpnięte z nauczania papieża Franciszka: na przeszłość patrzymy z wdzięcznością, terażniejszość przeżywamy z pasją, na przyszłość spoglądamy z nadzieją. Prelegent zauważył, że II Sobór Watykański odegrał znaczącą rolę w odnowie życia zakonnego w dzisiejszym świecie. Życie zakonne zostało dostosowane do czasów współczesnych. Sobór zwrócił też uwagę na formację w kontekście charyzmatu i osoby założyciela. Odnowienie konstytucji zakonów i zgromadzeń zakonnych oraz zmiana piramidalnego stylu życia konsekrowanego na styl bardziej braterski i ewangeliczny spowodowały odnowę wielu rodzin konsekrowanych, w niektórych zaś spowodowały także zamieszanie. Ostatnie lata przyniosły też wiele znaczących dokumentów o życiu konsekrowanym. Prelegent podkreślił wielość przemian, jakie dokonały się w życiu konsekrowanym, co zaowocowało zwiększeniem zaangażowania się osób konsekrowanych w życie Kościoła i społeczeństwa. Ograniczone możliwości działania spowodowane blokadą komunistyczną, mogły przyjąć nowe formy po odzyskaniu wolności po roku 1989. Na zakończenie swojego wystąpienia prelegent stwierdził, że życie konsekrowane powinno nieustannie powracać do duchowości wynikającej z charyzmatu poszczególnych rodzin konsekrowanych oraz prowadzić prawdziwie braterskie wspólnoty, w których będzie można wzajemnie się ubogacać przeżywaniem swojego charyzmatu, a innych zachęcać do uświęcenia⁹.

⁸ Por. H. WEJMAN, *Teologalny wymiar duchowości kapłana w świetle papieskiego listu „Dies natalis”*, „Roczniki Teologii Duchowości” 4(59) (2012), s. 61-74.

⁹ Por. J. KICIŃSKI, *Ewangelia, prorocтво i nadzieja w życiu i posłudze osoby konsekrowanej: podsumowanie Roku Życia Konsekrowanego*, „Studia Włocławskie” 19 (2017), s. 215-230; TENŻE, *Powołanie. Konsekracja. Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego według współczesnego Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009; C. PARZYSEK, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007; L. POLESZAK, *Powołanie do życia konsekrowanego Bogu*, „Via consecrata” 10(85) (2005), s. 38-42.

Kolejny referat sympozjum wygłosił bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniowski (PWT, Wrocław). Zajął się on tematem *Duchowość ruchów eklezjalnych w odrodzonej Polsce*. Już na początku zwrócił on uwagę na wielość ruchów, których liczba uniemożliwia przedstawienie ich wszystkich w jednym referacie. Ograniczył się do przedstawienia trzech ruchów eklezjalnych najbardziej charakterystycznych dla poszczególnych etapów historycznych. Pierwszym przedstawionym ruchem jest Akcja Katolicka¹⁰. Ruch ten ma źródło w dokumentach Kościoła (np. Leona XIII, Piusa X, Piusa XI). Akcja Katolicka miała od początku charakterystyczny rys wywodzący się od hierarchii Kościoła. Jej celem miało być wprowadzanie Chrystusa do szkół, uczelni, zakładów pracy przy współpracy z hierarchią kościelną. Innym przykładem ruchu kościelnego jest Rycerstwo Niepokalanej, które powstało z natchnienia przeżycia wiary jednego człowieka – św. Maksymiliana Marii Kolbego¹¹. Początkowe niepowodzenia w rozkrzewianiu ruchu nie przeszkodziły jednak w działalności założyciela i po kilkunastu latach ruch nabrał wymiarów międzynarodowych. Jeszcze innym przykładem ruchów kościelnych działających na terenie naszej Ojczyzny jest Ruch Światło-Życie. Można na niego patrzeć jako na ruch maryjny, liturgiczny, ewangelizacyjny czy ekumeniczny. Ukazuje to wielką różnorodność tego fenomenu, który zrodził się jako system formacji ministrantów, by szybko rozwinąć się następnie jako ruch formacji lektorów, scholi liturgicznej, rodzin, dzieci, ruch przedsięwzięć ekumenicznych i innych¹². Autor referatu stwierdził, że w roku 1990 rozpoczęła się nowa epoka duchowości w Polsce. Pojawiło się nowe zjawisko, które można nazwać pluralistycznym „dziś” Kościoła. Wiele z nowych ruchów weszło w tym okresie do Polski z zewnątrz (Focolari, Comunione e liberazione itp.), powstawały także ruchy rodzime (np. Ruch Rodzin Nazaretańskich). Stąd też próba opisu istniejących aktualnie

¹⁰ Por. M. CHMIELEWSKI, *Podstawy duchowości Akcji Katolickiej w Polsce*, „Duchowość w Polsce” 3 (1996), s. 76-88.

¹¹ Por. I. KOSMANA, *Aktualność postaci św. Maksymiliana, kapłana i rycerza Niepokalanej, wobec współczesnych oczekiwań Kościoła*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 16 (2011), s. 71-81.

¹² Por. F. TOKARSKI, *Formacja deuterokatechumenalna w Ruchu „Światło-Życie” jako droga do dojrzałości duchowej*, „Studia Gdańskie” 24 (2009), s. 149-173.

ruchów religijnych w Polsce jest bardzo trudna. Należy ponadto zwrócić uwagę na odmienność ruchu odnowy charyzmatycznej. Różnica polega tu na tym, że nie ma on jednego źródła. Jest to cała plejada różnych ruchów charyzmatycznych, które charakteryzują się ogromną różnorodnością i żywotnością¹³.

Ostatnią część sympozjum rozpoczęło wystąpienie ks. prof. dra hab. Jerzego Misiurka (KUL, Lublin) nt. *Teologiczno-duchowy charakter świętości męczenników II wojny światowej*. Prelegent zauważył, że wprawdzie męczennicy polscy, którzy oddali swoje życie w czasie II wojny światowej nie zostawili znaczących dla duchowości chrześcijańskiej pism, jednak ich świadectwo życia ma ogromne znaczenie dla rozwoju i umocnienia wiary. Męczeństwo stanowi najwyższy przejaw świętości i doskonałości chrześcijańskiej. Męczennikiem jest człowiek, który, wsparty nadprzyrodzoną łaską, oddaje swoje życie za Chrystusa. Męczeństwo jest szczególnym sprawdzianem działania Ducha Prawdy i najwspanialszym sposobem naśladowania Chrystusa. Jest szczególnym darem i największą próbą miłości. W męczeństwie wszystko jest łaską Bożą pomimo osobistego wkładu człowieka. Męczeństwo jest w Kościele pojmowane jako charyzmat, darmo ofiarowana łaska. W dalszej części autor referatu zwrócił uwagę na chrystocentryczny wymiar męczeństwa polskich męczenników. Wielu z nich, ponosząc śmierć męczeńską, doświadczyło cierpienia odrzucenia Jezusa na Golgocie. Oddając swoje życie, jak Chrystus przebacza swoim oprawcom. Od najdawniejszych czasów Kościół jest przekonany o głębokim zjednoczeniu męczeństwa z naśladowaniem Chrystusa. Męczeństwo ma także wymiar eklezjalny. Zakłada ono również łaskę wezwania do męczeństwa – dar udzielony Kościołowi do złożenia świadectwa w wierze. Polscy męczennicy II wojny światowej są świadkami wiary. Stu ośmiu męczenników wyniesionych na ołtarze przez Jana Pawła II stanowi wzór męstwa w wierze¹⁴.

¹³ Por. A. SIEMIENIEWSKI, *Teologia duchowości wobec nowych ruchów religijnych*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 161-168.

¹⁴ Por. J. MISIUREK, *Męczennicy w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce*, w: M. Chmielewski, *Świadek Jezusa*, „Homo Meditans” 25, Lublin 2004, s. 103-118.

W dalszej części sympozjum głos zabrał ks. prof. dr hab. Jarosław M. Popławski (KUL, Lublin), który przedstawił wystąpienie nt. *Powojenna i „postsolidarnościowa” duchowość polska*. Pomimo że wojna znacząco zahamowała rozwój nauk, w tym teologii duchowości, możemy odnaleźć teksty autorów, którzy tworzyli w tym okresie historii Polski (np. pisma ks. Jana Balickiego, kard. Augusta Hlonda, o. Jacka Woronieckiego OP, o. Józefa Puchalika CSsR). Niektórzy z nich wnieśli poważny wkład w teologię duchowości, np. w kwestii teologii modlitwy (o. Jacek Woronicki OP). Spośród teologów, którzy wpisują się w czas „postsolidarnościowy”, należy wymienić przede wszystkim ks. Jerzego Popiełuszkę oraz ks. Franciszka Blachnickiego. Problematyka podejmowana przez teologię duchowości w Polsce przedstawiała omawiane zagadnienia, bazując na Piśmie Świętym i Tradycji¹⁵. Cechą charakterystyczną dla tego okresu twórczości teologów duchowości jest także nawiązywanie do mistrzów życia duchowego (np. ks. A. Żychliński). Na szczególną uwagę – zdaniem autora – zasługuje także podręcznik ks. J. Bochenka pt. *Zarys ascetyki*¹⁶.

Ostatnią prelekcję sympozjum pt. *Współczesna polska teologia duchowości* wygłosił ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (KUL, Lublin). Zauważył on, że słowo „duchowość” funkcjonuje w dwu obszarach pojęciowych – jako relacja do Boga, bazująca na osobistym odniesieniu do Stwórcy, oraz jako nauka teologiczna, czyli teologia duchowości. Wymiar przedmiotowy teologii duchowości oznacza to, czym się ona zajmuje. Chodzi więc o treść poruszanych zagadnień, które mają odpowiednie udokumentowanie źródłowe. Wymiar podmiotowy teologii duchowości oznacza tego, kto się zajmuje tą nauką (środowiska naukowców, katedry, uniwersytety, stowarzyszenia itp.). Wymiar podmiotowy nauki to także działania organizacyjne (sympozja, kongresy), jak też publikacje (drukowane czy elektroniczne). Prelegent postawił następnie pytanie: czy my mówimy o polskiej teologii duchowości, czy o teologii duchowości uprawianej w Polsce? Warto w tym względzie przywołać trzytomową publikację ks. prof. dra hab. Jerzego Misiurka pt. *Historia i teologia*

¹⁵ Por. J. M. POPŁAWSKI, *Uwspółcześnić historię duchowości*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 80-89.

¹⁶ Por. J. BOCHENEK, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972.

*polskiej duchowości katolickiej*¹⁷, w której autor ukazuje polski dorobek teologii duchowości. Publikacja ta, jak też wiele innych, zdaniem prelegenta uprawnia nas do stwierdzenia, że Polska może się szczyć uprawianiem charakterystycznej dla swej kultury teologii duchowości. Jest to bez wątpienia zasługą polskich teologów duchowości. Tezę tę potwierdza istnienie licznych struktur naukowych działających w Polsce, które przyczyniają się do rozwoju teologii duchowości. Argumenty te pozwalają mówić o polskiej teologii duchowości. Tworzą ją bowiem polscy teologowie, wykształceni na polskich i zagranicznych uczelniach, którzy posiadają wysokie kwalifikacje naukowe poparte potwierdzeniem prawa polskiego. Tworząc w języku polskim, zajmują się oni zagadnieniami specyficznymi dla Polski i tematami, które są ważne dla teologii uprawianej w naszym kraju. Zadaniem rodzimych teologów duchowości jest dbanie o to, by poprzez rzetelną pracę naukową przyczynić się do rozwoju teologii i wiary w Kościele katolickim¹⁸.

W dyskusji kończącej symposium zwrócono uwagę na problem popularyzacji teologii. Choć nie jest to łatwe zadanie, to jednak należy na to zwracać szczególną uwagę. Teologowie duchowości nie mogą ulegać presji dbania jedynie o punktację ze szkodą dla twórczego podejścia do zagadnień, jakie podejmują. Na zakończenie głos zabrał ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski, który podsumował symposium i podziękował wszystkim za obecność i współpracę w Polskim Stowarzyszeniu Teologów Duchowości.

¹⁷ Por. J. MISIUREK, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, T. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994; TENŻE, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, T. 2 (w. XVIII-XIX), Lublin 1998; TENŻE, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, T. 3 (w. XX), Lublin 2001.

¹⁸ Por. M. CHMIELEWSKI, *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej” 2 (1999), s. 89-102; TENŻE, *Geneza Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*, „Duchowość w Polsce” 11 (2009), s. 39-52; W. Gałązka, S. Urbański (red.), *Mistyka polska*, „Mistyka polska” 104, Warszawa 2010; L. POLESZAK, *Ks. prof. Stanisław Urbański – twórca polskiej szkoły duchowości*, „Symposium” 2(23) (2017), s. 257-272; W. SŁOMKA, *Od ascetyki do teologii duchowości*, „Duchowość w Polsce” 11 (2009), s. 21-28.

Bibliografia

- Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972.
- Chmielewski M., *Geneza Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*, „Duchowość w Polsce” 11 (2009), s. 39-52.
- Chmielewski M., *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej” 2 (1999), s. 89-102.
- Chmielewski M., *Podstawy duchowości Akcji Katolickiej w Polsce*, „Duchowość w Polsce” 3 (1996), s. 76-88.
- Chmielewski M., *Teologowie duchowości w Polsce*, Lublin 2003.
- Chmielewski M., *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015.
- Cierieszko H., *Działalność naukowa i dydaktyczna księdza Michała Sopoćki*, „Studia teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża” 26 (2008), s. 7-56.
- Cierieszko H., *Ksiądz Michał Sopoćko – współrealizator i kontynuator misji św. Faustyny Kowalskiej*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne” 7/1 (2000), s. 57-82.
- Gałązka W., Urbański S. (red.), *Mistyka polska*, „Mistyka polska” 104, Warszawa 2010.
- Hadryś J., *Eucharystia i Maryja w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater” 7/1 (2005), s. 182-195.
- Kiciński J., *Ewangelia, prorocтво i nadzieja w życiu i posłudze osoby konsekrowanej: podsumowanie Roku Życia Konsekrowanego*, „Studia Włocławskie” 19 (2017), s. 215-230.
- Kiciński J., *Powołanie. Konsekracja. Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego według współczesnego Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009.
- Kosmana I., *Aktualność postaci św. Maksymiliana, kapłana i rycerza Niepokalanej, wobec współczesnych oczekiwań Kościoła*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 16 (2011), s. 71-81.
- Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, T. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994.
- Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, T. 2 (w. XVIII-XIX), Lublin 1998.

- Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, T. 3 (w. XX), Lublin 2001.
- Misiurek J., *Męczennicy w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce*, w: M. Chmielewski, *Świadek Jezusa*, „Homo Meditans” 25, Lublin 2004, s. 103-118.
- Parzyszek C., *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007.
- Poleszak L., *Ks. prof. Stanisław Urbański – twórca polskiej szkoły duchowości*, „Symposium” 2(23) (2017), s. 249-274.
- Poleszak L., *Powołanie do życia konsekrowanego Bogu*, „Via consecrata” 10(85) (2005), s. 38-42.
- Popławski J. M., *Uwspółcześić historię duchowości*, „Duchowość w Polsce” 2 (2010), s. 80-89.
- Rybicki A., *Maryjna duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 493-496.
- Rynio A., *Mądre wychowanie patriotyczne przedmiotem troski Prymasa Tysiąclecia*, „Studia Prymasowskie” 5 (2011), s. 247-264.
- Siemieniewski A., *Teologia duchowości wobec nowych ruchów religijnych*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 161-168.
- Słomka W., *Od ascetyki do teologii duchowości*, „Duchowość w Polsce” 11 (2009), s. 21-28.
- Sopoćko M., *Miłosierdzie Boga w działach Jego*, T. 1. *Wcielenie – życie, nauczanie i czyny Jezusa Chrystusa*, Białystok 2017.
- Sopoćko M., *Miłosierdzie Boga w działach Jego*, T. 2. *Męka, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie*, Białystok 2017.
- Sopoćko M., *Miłosierdzie Boga w działach Jego*, T. 3. *Duch Święty, Kościół, łaska, cnota, dary Ducha Świętego, modlitwa, ufność, sakramenty święte*, Białystok 2017.
- Sopoćko M., *Miłosierdzie Boga w działach Jego*, T. 4. *O uroczystość Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Białystok 2017.
- Tokarski F., *Formacja deuterokatechumenalna w Ruchu „Światło-Życie” jako droga do dojrzałości duchowej*, „Studia Gdańskie” 24 (2009), s. 149-173.

Wejman H., *Teologalny wymiar duchowości kapłana w świetle papieskiego listu „Dies natalis”*, „Roczniki Teologii Duchowości” 4(59) (2012), s. 61-74.

Werbiński I., *Stan badań hagiograficznych i hagiologicznych w Polsce oraz postulaty badawcze*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 90-104.

Życie duchowe w odrodzonej Polsce, <http://www.duchowoscwpolsce.pl/aktualnosc/> (odczyt z dn. 12.01.2018 r.).

Ks. Leszek Poleszak – sercanin, doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

e-mail: lpoleszak@scj.pl

ks. Adam Pastorczyk SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ICONICITÀ DELLA CHIESA NELL'EUCARISTIA SECONDO IOANNIS ZIZIOULAS

IKONICZNOŚĆ KOŚCIOŁA W EUCHARYSTII
WEDŁUG IOANNISA ZIZIOULASA

ICONICITY OF THE CHURCH IN THE EUCHARIST
ACCORDING TO IOANNIS ZIZIOULAS

Abstrakt

Naszą pracę poświęcamy pogłębieniu ikonicznego wymiaru Kościoła w Eucharystii, który jeszcze dzisiaj pozostaje zapomniany, a w konsekwencji – utracony.

Z powodu kontrowersji ikonoklastycznej ojcowie zgromadzeni na II Soborze w Nicei (787) skoncentrowali swoją uwagę na koncepcji ikony, świętym obrazie, i uznali jego doktrynalną zgodność. Dla nas właśnie takie rozwiązanie powyższej kwestii stanie się punktem wyjścia dla prezentacji Ioannisa Zizioulasa. Nasz teolog, biorąc pod uwagę argumentację soborową, przedstawi rozumienie idei ikony w kluczu eucharystycznym. W konsekwencji wraz z nim będziemy mówić o liturgicznej manifestacji prawdy (*eschaton*).

Życ ikonicznie podczas Eucharystii oznacza żyć symbolicznie oraz ukazywać w ten sposób żywą obecność osoby, która jest prawdziwa i ontologiczna. Zizioulas życzy nam, byśmy rozpoznali wymiar pneumatologiczny i eschatologiczny Kościoła, skarb, który jeszcze dla wielu pozostaje utracony, jednakże jest podstawowym elementem ku temu, aby na nowo, jak wskazuje teologia prawosławna, „znaleźć się na złotym placu Jeruzalem niebieskiego, ubranym w złote światło”.

Słowa kluczowe: Ioannis Zizioulas, teologia prawosławna, symbolizm typologiczny, ikoniczność, Kościół, Eucharystia

Abstract

We dedicate our work to deepen the Iconic aspect of the Church in the Eucharist which even today is forgotten and for this, always missing.

Because of the Iconoclastic controversy, the fathers of the Nicene Council II (787) have put in relief the concept of the Icon as sacred image and have recognized its doctrinal legitimacy. For us, such resolution of problem will become the starting point for the presentation of the Ioannis Zizioulas. Our theologian, keeping in mind the conciliar argumentations, will present the concept of the Icon through the Eucharistic. As a consequence, we, together with him, will speak of the liturgical manifestation of the Truth (*eschaton*).

To live iconomically during the Eucharist means to live symbolically and to present in such a way the live presence of the person who is true and ontological. Zizioulas wishes that we recognize the pneumetological and eschatological dimensions of the Church, the treasure, still missing for many and, all the way, the fundamental element that can, as the orthodox theology indicates us, again, „to find oneself in the square of the heavenly Jerusalem, dressed in golden light”.

Keywords: Ioannis Zizioulas, Orthodox theology, Typological symbolism, Iconicity, Church, Eucharist

1. Concetto di icona e di simbolo nella teologia ortodossa

1.1. Concilio di Nicea II

Nella storia della Chiesa, il concetto di icona si è chiarificato fortemente intorno alla controversia iconoclasta, ufficialmente sconfitta al Concilio di Nicea II, nell'anno 787. Nonostante le discussioni conciliari si fossero soffermate prevalentemente sulla questione del senso dell'icona sacra bizantina, dunque, sull'immagine dipinta, e sulla personale presenza di Cristo¹, il fondo del dibattito rimase teologico. Di conseguenza, la successiva, breve, presentazione dell'argomento magisteriale, sarà per noi il modo più logico per affrontare l'introduzione al carattere iconico della Chiesa nell'Eucaristia, che rimane sempre il nostro tema principale. Prenderemo in considerazione soltanto due dati che, tuttavia, sembrano essere sufficienti per questo momento.

Oggetto del contendere fra iconoclasti e iconofili è stato la venerazione dell'icona sacra. Concretamente, i primi accusavano i secondi di pensare l'immagine come se fosse consustanziale al prototipo di cui era rappresentazione². In tal modo, agli occhi degli iconoclasti, gli iconofili facevano idolatria, perché avevano scambiato il mezzo con lo scopo e attribuivano all'immagine la stessa gloria dovuta soltanto a Dio.

La risposta del Concilio si ebbe nella quarta sessione, durante la quale i padri conciliari precisarono la differenza fra *proskynein* e *latreuein*, cioè, fra venerazione ed adorazione³: „Nessuno si senta urtato dal termine *proskynesis*. Infatti noi veneriamo uomini e angeli santi, ma non li adoriamo. «Ti prostrerai davanti al Signore tu Dio» – dice infatti Mosè – «e a lui solo renderai culto» (cfr. Dt 6,13; Mt 4,10). Vedi come a «renderai culto» (*latréyseis*) sia stato aggiunto «solo»; nessuna aggiunta invece a «ti prostrerai» (*proskynèseis*), di modo che è lecito prostrarsi:

¹ Cfr. E. FOGLIADINI, *Parola e immagine tra Oriente e Occidente*, Bologna 2015, 36.

² Cfr. *ibid.*, 39.

³ Cfr. M. BETTETINI, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Bari 2006, 99.

la prostrazione infatti è dimostrazione di onore; in alcun modo invece è il rendere culto, quindi neanche il pregare”⁴.

Per quanto riguarda l'accusa degli iconoclasti non meno importante era pure il richiamo della famosa frase di Basilio il Grande da parte del monaco Giovanni: „Il divino Basilio, infatti, come astro e maestro della Chiesa di Dio e iniziato dallo Spirito Santo alle realtà divine, ha detto che l'onore reso all'immagine rinvia al prototipo [...]”⁵. L'immagine, dunque, non è statica e non è limitata allo spazio dipinto. Non è lo scopo in se stesso, bensì, è la mediazione. L'icona è relazionale e si estende all'altro, indicando in tal modo un mistero invisibile e la sua superiorità. Tutto questo mette in crisi le argomentazioni eretiche precedentemente menzionate.

Queste citazioni sono sufficienti anche per superare la seconda accusa degli iconoclasti. Questa volta, la loro calunnia consisteva nel sostenere che l'immagine ridurrebbe ciò che è trascendente a ciò che è materiale. Concretamente, si trattava della riduzione della natura divina di Cristo alla sola sua natura umana⁶. „Un tale individuo, infatti, ha fatto un'icona e l'ha chiamata «Cristo»; e il nome «Cristo» è Dio e uomo: dunque anche l'icona è icona di Dio e di uomo. Ed allora il pittore o ha circoscritto, secondo la sua vana opinione, l'incircoscrivibile carattere della divinità con il limite della carne creata o ha confuso quell'inconfusa unione, incorrendo nell'illegittimità della confusione delle nature, arrestando così due bestemmie alla divinità, attraverso il circoscrivere ed attraverso la confusione”⁷.

Tuttavia, anche tale argomentazione è insensata, perché, come scrive M. Bettetini nel suo commento a Nicea II, „l'immagine non ha [...] la pretesa di significare tutto il suo modello, ma semplicemente di rimandare ad esso [...]. L'immagine è simile al suo modello non nella sostan-

⁴ P. G. DI DOMENICO, C. VALENZIANO (ed.), *Atti del Concilio Niceno secondo, ecumenico settimo*, II, Città del Vaticano 2004, 188.

⁵ *Ibid.*, 198. La frase originale di Basilio la si può trovare in: BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, Roma 1993 (*Testi Patristici* 106), XVIII,45.

⁶ Cfr. M. BETTETINI, *Contro le immagini*, op. cit., 100.

⁷ L. RUSSO (ed.), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Palermo 1999, 81.

za ma soltanto nel nome e nella disposizione delle membra che vengono dipinte⁸. Dunque, l'icona non imprigiona l'invisibile nel visibile, l'*eschaton* nella storia, ecc. Essa invece diventa un ponte, anzi, un sacramento il quale fa sì che un mistero diventa una presenza reale.

Il problema è tuttavia ancora più profondo. Lo esprime in modo esplicito C. Schönborn, commentando nell'*Icona di Cristo*, il primo periodo della controversia iconoclasta: „Chi rifiuta le icone, rifiuta l'Incarnazione: questa è la persuasione di tutti i difensori delle immagini⁹. Risulta che, per C. Schönborn, l'immagine è la manifestazione della carne di Cristo. L'icona fa sì che, a partire dal corpo, viene riprodotta tutta la persona. Tale è l'economia della salvezza, questa volta espressa nella quinta sessione conciliare: „Le immagini, che tu vedi, sono dipinte come memoriale della salvezza, segno dell'amore del nostro salvatore Gesù Cristo per gli uomini, e significano la sua persona che si è incarnata¹⁰. In tal modo, tutto l'argomento iconofilo viene appoggiato sull'Incarnazione. A tal proposito, appare chiaro che la cristologia è incomprendibile senza l'antropologia.

Quest'osservazione ha conseguenze di vasta portata anche per quanto riguarda la riflessione di Ioannis Zizioulas¹¹ sul simbolo. Il nostro teologo non esita a dire che senza l'Incarnazione, vista appunto come opera libera e voluta da Cristo per riconciliarci col Padre (cfr. Col 1,20), il discorso simbolico non sarebbe affatto possibile¹². Ne consegue che il concetto del simbolo deve necessariamente essere fondato sull'evento storico.

⁸ M. BETTETINI, *Contro le immagini*, op. cit., 100-101.

⁹ C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo 2003, 160.

¹⁰ P. G. DI DOMENICO, C. VALENZIANO (ed.), *Atti del Concilio Niceno secondo...*, op. cit., II, 254.

¹¹ Ioannis Zizioulas (ur. 1931) è un teologo greco, metropolita ortodosso di Pergamo ed impegnato nel dialogo cattolico-ortodosso. Ha contribuito efficacemente all'avvicinamento delle Chiese d'Occidente e d'Oriente.

¹² Cfr. I. ZIZIOULAS, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra 2010, 104.

1.2.1. Simbolismo tipologico (τύπος)

Zizioulas sviluppa quest'idea (nella sua fase primaria) con l'aiuto della teologia simbolica di J. Daniélou, il quale fondandosi sulla testimonianza patristica, presenta il carattere tipologico della vita liturgica della Chiesa. Il teologo francese richiama le figure veterotestamentarie, persone ed eventi storici, e le mostra come sfondo per i riti sacramentali resenti nel seno della Chiesa. Riguardo al primo sacramento scrive: „Le figure del Vecchio Testamento non hanno, nel pensiero patristico, valore semplicemente «illustrativo», ma servono prima di tutto a giustificare e ad avvalorare il battesimo [...]”¹³. Si tratta in particolare della „traversata del Mar Rosso”¹⁴, la cui tipologia viene spiegata da Cirillo di Gerusalemme nella sua prima catechesi mistagogica: „Lì leggiamo di Mosè mandato da Dio in Egitto, qui del Cristo inviato dal Padre nel mondo; lì di Mosè che doveva liberare il suo popolo dall'oppressione d'Egitto, qui di Cristo che doveva liberare tutti gli uomini del mondo oppressi dal gioco del peccato”¹⁵.

Di conseguenza, l'evento dell'esodo dall'Egitto diventa figura (τύπος) della morte e risurrezione di Cristo (ἀντίτυπος), cioè, della realtà che la Chiesa celebra nel sacramento del battesimo¹⁶: „Evento al di là di ogni umana realtà e credibilità! In senso letterale, non siamo né veramente morti, né veramente sepolti, né veramente crocifissi; l'imitazione immaginifica di questi eventi esprime la vera realtà della nostra salvezza”¹⁷.

¹³ J. DANIELÓU, *Bibbia e liturgia. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Milano 1965, 93.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 114-130.

¹⁵ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Decimanona catechesi o prima catechesi mistagogica*, 3, in: C. RIGGI (ed.), *Le catechesi*, Roma 1993 (*Testi Patristici* 103), 437. Lo stesso vale per l'Eucaristia che viene prefigurata principalmente dai seguenti eventi: „il sacrificio di Melchisedec” (cfr. Gen 14,17-20), „il banchetto pasquale” (cfr. Es 12,5-11), „la manna dell'esodo” (cfr. Es 16,1-36; Num 11,1-9) ed „il banchetto dell'Alleanza” (cfr. Es 24,8-11). Cfr. J. DANIELÓU, *Bibbia e liturgia*, *op. cit.*, 190.

¹⁶ Cfr. J. DANIELÓU, *Bibbia e liturgia*, *op. cit.*, 115.

¹⁷ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Ventesima catechesi o seconda catechesi mistagogica*, 5, in: C. RIGGI (ed.), *Le catechesi*, *op. cit.*, 446.

Ne consegue che la vita sacramentale della Chiesa primitiva veniva illuminata dagli eventi storici (*τύπος*), nei quali Dio mostrando il suo dominio sul male, liberava l'uomo dal potere del nemico, prefigurando in tal modo, la vittoria del Cristo (*ἀντίτυπος*). Vi è una significativa differenza fra la visione cristiana e quella pagana. Mentre il simbolismo cristiano viene legato alle fonti bibliche, agli eventi nei quali Dio, agendo in favore dell'uomo, rivela il suo amore, la concezione pagana vuole „costruire un ponte” fra divino ed umano sulla base della natura e delle sue capacità (energie)¹⁸.

Zizioulas rifiuta fermamente la logica pagana; però, anche la semplice impronta storica (*τύπος*) del simbolo non è per lui convincente e sembra essere parziale. Invece di dare voce al passato, il nostro teologo vuole concentrarsi direttamente sull'*ἀντίτυπος*, sulla realtà che viene espressa dal simbolo. Non è escluso che la posizione zizioulana venga condizionata da P. Tillich, il quale nella sua teologia simbolica indicava una notevole differenza fra segno e simbolo¹⁹. Il primo indica una certa realtà, ma non vi partecipa. È da notare che questo significato è vicino al concetto di *τύπος*. Per quanto riguarda il simbolo, invece, non soltanto simbolizza una verità, ma ne fa pure parte (*ἀντίτυπος*)²⁰.

Il problema ed allo stesso tempo la ricchezza del concetto di *ἀντίτυπος* consistono nella sua duplice realizzazione: storica ed escatologica. Dunque, abbiamo a che fare con un trittico teologico-biblico. Riguardo all'esempio del battesimo, vediamo che il diluvio o l'esodo dall'Egitto rappresentano il suo *τύπος*, mentre il rito battesimale è il primo grado della realizzazione dell'*ἀντίτυπος* e la vittoria finale di Cristo, quella escatologica è il suo compimento²¹. Ecco, dice Zizioulas, dov'è rinvenibile la

¹⁸ È opportuno ricordare che il paganesimo poneva le sue divinità all'interno della natura, con il risultato che d'ora in poi esse venivano evocate nel modo magico. Cfr. I. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, op. cit., 104.

¹⁹ Zizioulas richiama lo studio di P. Tillich in: I. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, op. cit., 105.

²⁰ Cfr. H. D. McDONALD, *The Symbolic Theology of Paul Tillich*, „Scottish Journal of Theology” 17 (1964), 421-422.

²¹ Cfr. T. JELONEK, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, 9. Come nota R. D. Turner, esperto della teologia zizioulana, il compimento escatologico dell'*ἀντίτυπος* non dev'essere conside-

verità del simbolo: non nella natura della materia che viene usata, non nel semplice riferimento agli eventi del passato, bensì nella partecipazione del simbolo alla realtà escatologica²². Il nostro compito sarà quello di dare ragione dell'affermazione zizioulana.

1.2.2. Simbolismo iconico (εἰκῶν)

Il nostro autore, sulla base della testimonianza patristica, denota un'evidente distinzione fra τύπος ed εἰκῶν. Come abbiamo visto sopra, nella maggior parte dei casi, il primo termine veniva riferito ad un evento veterotestamentario, invece quando i Padri usavano la parola εἰκῶν, la collegavano quasi sempre al Nuovo Testamento²³.

Ora, in maniera breve, riprendiamo il discorso di Massimo il Confessore: „Ombra [οκία] infatti sono le cose dell'Antico e immagine [εἰκῶν] quelle del Nuovo Testamento. Verità è la condizione delle cose future”²⁴. Le parole del Confessore non recano in sé qualche novità, bensì esprimono la stessa realtà della quale parlava l'autore della Lettera agli Ebrei (cfr. Eb 10,1). Giovanni Damasceno, riferendosi a questo brano scrive: „Ma La Legge non era neanche un'immagine, bensì immagine di un'immagine; così appunto dice il medesimo Apostolo: «La Legge, infatti, avendo soltanto un'ombra dei beni futuri, e non la realtà stessa delle cose»”²⁵. La conclusione zizioulana non lascia alcun dubbio: tutto questo significa che il simbolismo tipologico ed il simbolismo iconico sono due cose diverse²⁶.

rato come un graduale sviluppo della verità; essa è sempre la stessa, sia nella storia che negli eschata, e l'unica differenza consiste nel piano della sua realizzazione. Cfr. R. D. TURNER, *Foundations for John Zizioulas' Approach to Ecclesial Communion*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 78 (2002), 452.

²² Cfr. I. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, op. cit., 105.

²³ Cfr. ibid., 107.

²⁴ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, Magnano 1996, 19. Citiamo qui il testo di Massimo il Confessore così come lo presenta Zizioulas.

²⁵ GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniavano le sante immagini*, Roma 1983 (*Testi Patristici* 36), 1,15.

²⁶ Cfr. I. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, op. cit., 108.

Da quanto precede risulta che *εικόν* a differenza di *τύπος*, è radicata nella realtà del Nuovo Testamento che, come abbiamo spiegato sopra, è un primo grado della realizzazione dell'*ἀντίτυπος*. Logicamente, non si tratta più di una cristologia in attesa, bensì della sua attuazione concreta²⁷. Tale spiegazione, però, non esaurisce il discorso sul simbolismo iconico di Zizioulas. La sua ricerca vuole mettere a fuoco altri interrogativi: qual è la relazione fra immagine del Nuovo Testamento e verità futura? È possibile parlare della verità iconica, come se essa fosse quella escatologica? In quale senso parliamo dell'autenticità del simbolismo iconico?

Gettano luce sul nostro discorso le parole di Teodoro lo Studita, a cui si riferisce Zizioulas: „Quando qualcuno è raffigurato, non è la natura, ma l'ipostasi ad essere raffigurata. Infatti, come si potrebbe rappresentare una natura se essa non fosse vista concretamente in una persona?”²⁸. Ora, tale nozione (quello del concetto di persona come essere ontologicamente relazionale) diventa indispensabile per la nostra comprensione della relazione immagine-verità.

Seguendo la spiegazione zizioulana, l'unica differenza fra l'icona e la verità consiste nel fatto che la prima viene espressa con l'aiuto della natura soggetta alla corruttibilità, mentre la natura della verità è immutabile. Qual è la conseguenza di tale affermazione? Se lo scopo del simbolismo iconico non consiste, dunque, nel riflettere la natura dell'esistenza escatologica, dobbiamo cercare un altro punto d'appoggio. Lo troviamo nel già richiamato concetto di persona. Prosegue Zizioulas dicendo che se l'icona non è un'invenzione o una fantasia, ed allo stesso tempo non è la verità stessa, essa è spiegabile soltanto sulla base del fatto che la persona non dipende dalla natura; dunque, possiamo avere la presenza personale, senza avere quella della natura²⁹. In relazione all'immagine dipinta, il succitato Studita afferma: „L'immagine di Cristo non è nient'altro che

²⁷ Cfr. *ibid.*, 108. Per mezzo del concetto di icona, Zizioulas mette in relazione l'evento storico di Gesù Cristo e la sua abitazione sacramentale nell'esistenza temporale della Chiesa. Cfr. R. D. TURNER, *Eschatology and Truth*, in: D. KNIGHT (ed.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Hampshire-Burlington 2007, 25.

²⁸ TEODORO LO STUDITA, *Antirrheticus adversus iconomachos. Confutazioni contro gli avversari delle sante icone*, Bari 2013, 3.A.34.

²⁹ Cfr. I. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, *op. cit.*, 109.

Cristo, a parte la differenza di essenza, come ho più volte dimostrato³⁰. E ancora in un altro luogo: „Tuttavia, [l'immagine] assomiglia al prototipo nel suo intero aspetto, ma non nella sua natura”³¹.

Ne risulta che, con l'aiuto della materia corruttibile, il simbolo fa sì che la presenza personale si attualizzi effettivamente nella storia. Inoltre, nel simbolismo iconico la natura riveste soltanto un ruolo secondario e la sua presenza „nascosta” è possibile esclusivamente a causa del suo essere subordinata all'ipostasi. Zizioulas è conscio che la realizzazione storico-escatologica dell'*ἀντίτυπος* è accettabile soltanto in virtù dell'evento di Cristo, in cui l'*eschaton* e la storia si incrociano e quest'ultima riceve significato ontologico³². Infatti, Zizioulas dice: „Gewiss, ohne das, was geschehen ist oder was der historische Jesus gesagt hat, gäbe es keine Möglichkeit zu wissen, was noch geschehen wird”³³.

2. L'Eucaristia come icona della verità

L'ontologia significa la verità. La storia diventa ontologica e vera, innanzitutto, perché possa svelare Cristo che è la verità relazionale per eccellenza. Secondo Zizioulas, tale svelamento trova la sua pienezza nell'Eucaristia, la quale è icona della verità, icona di Cristo. Di conseguenza, tenendo presente il concetto di simbolismo iconico, che abbiamo esaminato sopra, sempre con Zizioulas, possiamo parlare della verità escatologica che viene esclusivamente identificata con la comunità eucaristica. In tal modo, l'*eschaton* diventa verità incarnata³⁴.

La stessa idea è rinvenibile pure in J. P. Manoussakis, teologo contemporaneo ed esperto del pensiero ortodosso, per il quale la verità (l'*eschaton*) non significa altro che l'Incarnazione³⁵. Notiamo che entrambi gli

³⁰ TEODORO LO STUDITA, *Antirrheticus adversus iconomachos*, op. cit., 3.C.14.

³¹ Ibid., 3.D.6.

³² Cfr. R. D. TURNER, *Eschatology and Truth*, op. cit., 24.

³³ I. ZIZIOULAS, *Eschatologie und Geschichte*, „Ökumenische Rundschau” 35 (1986), 379.

³⁴ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter*, „Kerygma und Dogma” 26 (1980), 41.

³⁵ Cfr. J. P. MANOUSSAKIS, *The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church*, „Harvard Theological Review” 100 (2007), 34-35.

autori fondano il loro pensiero sull'evangelo di Giovanni. Zizioulas si riferisce al brano giovanneo: „E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità” (Gv 1,14)³⁶; il teologo dichiara con forza che, nell'evento eucaristico, il Λόγος, a differenza dell'Antico Testamento, fa realmente parte dell'esistenza ecclesiale. Per Zizioulas, il Logos non si manifesta né nell'esperienza mistica o psichica di un individuo, né „in” una comunità, bensì svela la verità su se stesso „come” comunità³⁷. Ecco che arriviamo, ancora una volta, all'identificazione di Λόγος e κοινωμία, che altro non sono che l'espressione della verità nella sintesi patristica greca.

Invece, il già menzionato Manoussakis, richiamando i testi giovannei – „Ora è il giudizio di questo mondo” (Gv 12,31a) e “In verità, in verità vi dico: è venuto il momento” (Gv 5,25a) – e con l'aiuto di J.-Y. Lacoste³⁸, afferma che nonostante non abbiamo a che fare nella storia con „l'*eschaton* presente”, quello che si manifesterà alla fine dei tempi, certamente abbiamo a che fare con la „presenza dell'*eschaton*” che accade storicamente ogni giorno³⁹. Questo fa sì che la „presenza dell'*eschaton*” nella storia diventi un riflesso della pienezza della verità che è l'„*eschaton* presente”⁴⁰.

La distinzione fra l'„*eschaton* presente” e la „presenza dell'*eschaton*” è un altro modo di parlare della relazione εἰκὼν-ἀντίτυπος. Zizioulas, rimanendo sempre fedele a questo concetto, in cui la natura corruttibile di εἰκὼν viene distinta da quella incorruttibile dell'ἀντίτυπος escatologico, vuole mostrare la sempre attuale necessità di parlare della Chiesa in chiave eucaristica perché se manca questo legame, il carattere iconico della Chiesa storica, semplicemente sparisce, sia ontologicamente che visibilmente: „[...] la Chiesa storica si distingue dalla Chiesa escatologica,

³⁶ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Wahrheit und Gemeinschaft*, op. cit., 41.

³⁷ Cfr. ibid., 41-42. Le sottolineature sono di Zizioulas.

³⁸ Cfr. J.-Y. LACOSTE, *Esperienza e assoluto: sull'umanità dell'uomo*, Assisi 2004, 138.

³⁹ Cfr. J. P. MANOUSSAKIS, *The Anarchic Principle*, op. cit., 34-35. Per Manoussakis l'*eschaton* non significa la fine della storia. Anzi, vediamo che quest'argomento viene da lui sviluppato nella chiave dell'economia della salvezza, cioè, dell'Incarnazione dell'*eschaton* nella storia attraverso la celebrazione dell'Eucaristia. Cfr. ibid., 33.

⁴⁰ Cfr. R. D. TURNER, *Eschatology and Truth*, op. cit., 25.

perché vivendo nello spazio e nel tempo è condizionata da essi a causa del peccato, della morte e dall'impossibilità di radunare «nello stesso luogo» tutti gli uomini che furono, che sono e che saranno⁴¹. Risulta che il mistero del male, cioè, del peccato e della morte, è l'ostacolo principale che impedisce alla verità escatologica la sua rivelazione storica. Zizioulas lo spiega così: „[La Chiesa] ci offre la sua identità, la sua verità in una forma storica, in cui si nota la sua debolezza, le lotte con il male e con il peccato. Malgrado tutto, in questa forma storica si nasconde il tesoro della verità che è la vera identità della Chiesa⁴². Notiamo che l'„essere ecclesiale”, cioè, il vivere da redenti, è già la „presenza dell'*eschaton*” nella storia, però, in determinate circostanze, la Chiesa non è percepibile come il riflesso dell'„*eschaton* presente”, in cui „non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno [...]” (Ap 21,4). In altre parole, possiamo dire che Cristo, quale verità escatologica incarnata, ha assunto tutto l'umano e in tal modo ha riconciliato Dio col mondo (cfr. Col 1,20), però, questa comunione divino-umana non è ancora accolta pienamente dall'uomo e, per questo motivo, senza l'evento eucaristico, la Chiesa non riesce a riceverla e a manifestarla iconicamente.

Commentando questo „dramma” della Chiesa, che consiste nell'impossibilità di essere icona visibile dell'*eschaton*, R. D. Turner, alla luce della teologia zizioulana, afferma che il riconoscimento della verità escatologica nella Chiesa è per l'uomo di oggi una delle più grandi sfide⁴³. L'esperienza umana della Chiesa non porta lo stesso uomo necessariamente a vedere il suo carattere iconico. Questa dicotomia esperienziale di non identificare la Chiesa con la verità, può essere superata, secondo Zizioulas, soltanto nell'Eucaristia, perché l'amore vicendevole dei cristiani è ontologicamente identico alla verità⁴⁴. Anzi, è visibile e percepibile per i nostri sensi. Quest'idea vogliamo fondare ancora su un'al-

⁴¹ Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, 81.

⁴² Sono le parole di Zizioulas che si trovano sempre in: *Ibid.*, 81.

⁴³ Cfr. R. D. TURNER, *Eschatology and Truth*, *op. cit.*, 29.

⁴⁴ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood*, „Scottish Journal of Theology” 28 (1975), 426-427.

tra citazione di Zizioulas: „[L'Eucaristia] ha la sua realtà, la sua verità nell'unione del creato con l'increato in un modo concreto, che è «l'unione in Cristo», «la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo». Quando, dunque, in modo riassuntivo e iconico vengono rappresentate e ricapitolate tutte le cose «in Cristo», allora abbiamo il sacramento della Chiesa e insieme il sacramento dell'Eucaristia. Pertanto, l'Eucaristia è quel sacramento che realizza nel tempo l'identità della Chiesa, che è identità escatologica, e rende la verità della Chiesa realtà qui ed ora”⁴⁵.

Conformemente a quanto detto finora, Zizioulas richiama pure un certo fenomeno ecclesiale, e cioè le formulazioni conciliari dei primi secoli, che sono state, innanzitutto, affermazioni soteriologiche, il cui obiettivo principale consisteva nel proteggere l'„essere iconico” della comunità eucaristica dagli attacchi che a tale immagine provenivano dalle eresie e dagli scismi. I dogmi ed i simboli della fede non recavano in sé contenuti finalizzati alla riflessione teologica all'interno della Chiesa, bensì fondamentali luci per svelare e manifestare la verità escatologica nelle comunità eucaristiche⁴⁶.

Tale pensiero conciliare non avrebbe rinchiuso l'*eschaton* (verità) nel dogma, ma, al contrario, grazie all'identificazione della verità con la comunità, la prima ha ricevuto una sua viva ed efficace espressione nella storia, mentre la seconda ha potuto giorno per giorno rinnovarsi nella sua identità, quella escatologica, e viverla iconicamente. In breve, la verità è percepibile come *Λόγος* incarnato soprattutto nella *κοινωνία* eucaristica e, anche più estesamente, in ogni cristiano che vive da cristiano, e non soltanto nell'elaborazione dogmatica della verità che, senza la vita, rimane soltanto mera speculazione, fumo che annebbia la vista. Per la sua manifestazione Dio non ha scelto qualche definizione conciliare, espressa con l'aiuto del linguaggio filosofico, bensì, l'uomo nella comunità che crede e prega.

⁴⁵ Zizioulas in: Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa*, op. cit., 84.

⁴⁶ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Wahrheit und Gemeinschaft*, op. cit., 43-44.

Bibliografia

- Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, Roma 1993 (*Testi Patristici* 106).
- Bettetini M., *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Bari 2006.
- Cirillo di Gerusalemme, *Decimanona catechesi o prima catechesi mistagogica*, in: C. Riggi (ed.), *Le catechesi*, Roma 1993 (*Testi Patristici* 103), 435-442.
- Cirillo di Gerusalemme, *Ventesima catechesi o seconda catechesi mistagogica*, in: C. Riggi (ed.), *Le catechesi*, Roma 1993 (*Testi Patristici* 103), 443-448.
- Daniélou J., *Bibbia e liturgia. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Milano 1965.
- Di Domenico P. G., Valenziano C. (ed.), *Atti del Concilio Niceno secondo, ecumenico settimo*, II, Città del Vaticano 2004.
- Fogliadini E., *Parola e immagine tra Oriente e Occidente*, Bologna 2015.
- Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, Roma 1983 (*Testi Patristici* 36).
- Jelonek T., *Teologia biblijna*, Kraków 2011.
- Lacoste J.-Y., *Esperienza e assoluto: sull'umanità dell'uomo*, Assisi 2004.
- Manoussakis J. P., *The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church*, „Harvard Theological Review” 100 (2007), 29-46.
- McDonald H. D., *The Symbolic Theology of Paul Tillich*, „Scottish Journal of Theology” 17 (1964), 414-430.
- Russo L. (ed.), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Palermo 1999.
- Schönborn C., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo 2003.
- Spiteris Y., *Ecclesiology ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003.
- Teodoro lo Studita, *Antirrheticus adversus iconomachos. Confutazioni contro gli avversari delle sante icone*, Bari 2013.
- Turner R. D., *Eschatology and Truth*, in: D. Knight (ed.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Hampshire-Burlington 2007, 15-34.
- Turner R. D., *Foundations for John Zizioulas' Approach to Ecclesial Communion*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 78 (2002), 438-467.

Zizioulas I., *Eschatologie und Geschichte*, „Ökumenische Rundschau” 35 (1986), 373-384.

Zizioulas I., *Eucaristia e regno di Dio*, Magnano 1996.

Zizioulas I., *Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood*, „Scottish Journal of Theology” 28 (1975), 401-447.

Zizioulas I., *Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter*, „Kerygma und Dogma” 26 (1980), 2-49.

Zizioulas I., *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra 2010.

Ks. Adam Pastorczyk SCJ – mgr lic., absolwent Wyższego Seminarium Księży Sercanów w Stadnikach i Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie; doktorant Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

e-mail: scj.adam@gmail.com

Bartłomiej Gołek
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

WYCHOWANIE JAKO PROCES DUCHOWY W KONCEPCJI SERGIUSZA HESSENA

EDUCATION AS A SPIRITUAL (CULTURAL)
PROCESS BY SERGIUS HESSEN

Abstrakt

Sergiusz Hessen to jeden z najwybitniejszych filozofów wychowania XX wieku, przedstawiciel pedagogiki kultury, autor koncepcji pedagogiki rozumianej jako filozofia stosowana. Rozumiał wychowanie jako proces duchowy, w którym realizuje się osobowość człowieka, a jednocześnie podtrzymywana jest ciągłość tradycji kulturowej. Jest ono procesem wprowadzania jednostki w świat ducha obiektywnego, w świat kultury. Szczególne miejsce w swojej koncepcji poświęcił Hessen zagadnieniu wychowania moralnego, które ma być momentem formalnym każdego oddziaływania pedagogicznego. Nie ma ono nic wspólnego ze sztywnym i szkodliwym moralizowaniem – środkami wychowania moralnego nie są nakazy i słowa, ale wyłącznie czyny. Moralność, jak i cała osobowość, rozwija się na drodze rozwiązywania konkretnych zadań, dostosowanych do poziomu rozwojowego jednostki.

Słowa kluczowe: pedagogika kultury, filozofia wychowania, wychowanie moralne

Abstract

Sergius Hessen is one of the most prominent philosophers of the 20th century, he is a representative of cultural pedagogy, the author of the concept of pedagogy understood as an applied philosophy. He understood education as a spiritual process, in which he implements the human personality, and at the same time supporting continuity of cultural traditions. It is the process of an individual entering the world of objective spirit into the world of culture. Sergius Hessen devoted a special place in his concept, the issue of moral education, which is to be the moment of any formal pedagogical impact taking place. It has nothing to do with rigid and harmful moralizing – means of moral education are not commands and words, but only actions. Morality and so does the whole personality develops through solving specific tasks tailored to the developmental level of that individual.

Keywords: cultural pedagogy, philosophy of education, moral education

Pierwsza połowa XX wieku to czas powstawania i rozwoju licznych prądów i kierunków w pedagogice. Na jednym biegunie rozwijała się pedagogika biopsychologiczna i socjologiczna, a w ich ramach między innymi: ruch nowego wychowania, koncepcje oparte na psychologii rozwojowej i wychowawczej, pedagogika społeczna, koncepcje wychowania narodowego, państwowego i obywatelskiego. Inną propozycją podejścia do zagadnień rozwoju, kształcenia i wychowania człowieka, zakorzenioną głęboko w myśli filozoficznej, stawał się kierunek określany mianem pedagogiki kultury. Kierunek ten rozwinął się na Zachodzie pod wpływem poglądów Wilhelma Diltheya oraz jego ucznia Edwarda Sprangera, którzy głosili, iż człowiek nie jest tylko istotą naturalną w znaczeniu przyrodniczym, ale przede wszystkim istotą kulturalną, uczestniczącą w procesie przeżywania i tworzenia przedmiotowych wartości. W myśl pedagogiki kultury zadaniem wychowania jest przygotowanie jednostek do czynnego i twórczego udziału w życiu kulturalnym przez rozwinięcie ich sił duchowych i wprowadzenie ich w świat wartości ponadindywidualnych. To bowiem wartości stanowią aksjologiczne jądro każdej kultury

i tym samym fundament każdego wychowania. „Zwolennicy pedagogiki kultury wykazywali – wbrew stanowisku reprezentantów indywidualizmu pedagogicznego – zależność rozwoju duchowego jednostki od spuścizny społeczno-kulturowej i od przyswojenia obiektywnych wartości kulturowych. Natomiast przeciw socjologizmowi pedagogicznemu podnosili prawa osobowości ludzkiej, dzięki której wartości obiektywne kultury nabierają życia i mocy”¹.

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli pedagogiki kultury był filozof i pedagog o bogatej wiedzy humanistycznej – Sergiusz Hessen (1887-1950) – Rosjanin emigrant, od 1935 roku przebywający w Polsce. W swoich licznych pracach pedagogicznych Hessen poświęcił sporo miejsca tematyce wartości, co wiązało się z filozoficznym ujmowaniem przez niego zagadnień kształcenia i wychowania. W tym miejscu należy przypomnieć, że na określenie tego, co dziś rozumiemy pod pojęciem wychowania, Hessen używał terminu „kształcenie”. Kształcenie było dla niego niejako wyższą i najistotniejszą warstwą zjawiska wychowania, odnoszącą się do rozwoju całej osobowości i oznaczającą urzeczywistnienie czysto duchowych praw w osobowości i przez nią. Pod pojęciem wychowania rozumiał natomiast psychofizyczną peryferię kształcenia – „wyrobienie” zmysłów, uwagi, ręki oraz innych organów i zdolności organizmu².

1. Filozofia a pedagogika

By zrozumieć myśl pedagogiczną Sergiusza Hessena, trzeba uwzględnić filozoficzne poglądy autora. Kształtowały się one podczas studiów w Niemczech w kręgu badeńskiej szkoły neokantyzmu. Studiując najpierw w Heidelbergu, potem we Fryburgu, młody Hessen uczęszczał między innymi na wykłady Windelbanda i Rickerta. Ci dwaj niemieccy

¹ L. GROCHOWSKI, *Rozwój myśli i nauk pedagogicznych*, w: J. Miąso (red.), *Historia wychowania. Wiek XX*, Warszawa 1980, s. 189.

² S. HESSEN, *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, Łwów-Warszawa 1939, s. 118.

filozofowie ustalili kierunek filozoficznych poszukiwań Hessena. „Windelband, jak wiadomo, rozwinął ogólną teorię wartości oraz dokonał podziału nauk na nauki nomotetyczne i nauki idiograficzne. Rickert zajmował się także teorią wartości, jak również teorią kultury i metodologią humanistyki. Idąc śladem Windelbanda, wyróżnił dwie grupy nauk: nauki o kulturze i nauki o naturze. Do grupy pierwszej zaliczał więc nauki idiograficzne, tj. badające oryginalne i niepowtarzalne zjawiska kultury, nie dające się ujmować w prawa, do drugiej natomiast nauki nomotetyczne, tj. wykrywające prawa, które rządzą zjawiskami przyrodniczymi. Hessen zaliczał pedagogikę do nauk o kulturze, tym samym ustalał jej status metodologiczny. Uważał ją za naukę idiograficzną, gdyż jej przedmiotem poznania są wartości jako indywidualne i niepowtarzalne dobra”³. Jak zauważa T. Nowacki, Hessen rozwijał się w kierunku platonizmu, często powoływał się w swych pismach na idee Platona, uznawał istnienie obiektywnych, uniwersalnych wartości i wzywał do ich urzeczywistnienia. „Te ponadosobowe wartości wywołują dążenia ludzi do ich realizacji i w ten sposób powstają indywidualne i historyczne realizacje wartości. Można więc rozważać życie każdego człowieka, o ile odpowiedział on na apel owych wartości i co z nich zdołał urzeczywistnić w swoim życiu. Biografia człowieka jest uzależniona od realizowania przezeń obiektywnych wartości. Kto ich nie realizuje, ten nie ma właściwie biografii. Tak samo wkład poszczególnych społeczeństw w kulturę ogólnoludzką jest zależny od stopnia i sposobu realizowania wartości obiektywnych”⁴. Sergiusz Hessen wyraźnie opowiadał się za autonomią i absolutnym charakterem wartości transcendentalnych – prawdy, dobra i piękna. „Jeśli nawet treść prawdy w dziejach ludzkości zmienia się i ludzie w różnych warunkach czasowych i przestrzennych mają różne poglądy na to, co jest prawdą, dobrem i pięknem, jednakże formalne własności tego, co pretenduje do tego, aby być prawdą, dobrem i pięknem, zostają te same. Filozofia może zatem w sposób czysto naukowy i obiektywny zbadać

³ W. OKOŃ, *Sergiusz Hessen jako człowiek i uczonec*, w: S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, wybór i opracowanie W. Okoń, Warszawa 1997, s. 25.

⁴ T. NOWACKI, *Wstęp*, w: S. Hessen, *Filozofia – kultura – wychowanie*, wybór i opracowanie M. Hessenowa, Warszawa 1973, s. XIII.

formalne założenia i uniwersalną strukturę, czyli istotę owych bezwzględnych wartości”⁵.

Zagadnienie wartości stanowiło dla Hessena platformę nierozzerwalnie łączącą pedagogikę z filozofią. Krytycznie odnosił się do podejmowanych przez współczesnych mu uczonych prób wyzwolenia pedagogiki z jej tradycyjnej zależności od filozofii. Przeciwstawiał się ujmowaniu pedagogiki jako autonomicznej nauki przyrodniczej, doświadczalnej, nawet eksperymentalnej, wskazując, że takie naturalistyczne uprawianie pedagogiki ogranicza przedmiot jej poznania, spłyca jej rolę i nadaje jej wyraźnie techniczny charakter. „Pedagogika starannie omija wówczas kwestię celów, żeby skupić się całkowicie na środkach, zapewniających w sposób najskuteczniejszy naturalny rozwój, czyli wzrost jednostki, jako ten oczywisty cel, który tkwi w samym dziecku. Na tym właśnie gruncie powstaje ów *pedagogizm*, w myśl którego punkt ciężkości całej teorii i praktyki pedagogicznej przesuwają się na odnalezienie różnych zewnętrznych sztuczek i chwytów, mających jak najbardziej ułatwić dziecku naukę w szkole i zabezpieczyć tym powodzenie pracy wychowawcy”⁶. Pedagogika uprawiana jako nauka przyrodnicza omija właściwe zagadnienia pedagogiczne, tj. zagadnienia aksjologiczne. Kształtowanie człowieka nie jest samorzutnym rozwojem jego sił psychofizycznych, ale zależy od wyboru i przyswojenia sobie obiektywnych wartości, przepojenia ich treścią swego życia osobowego. Pedagogika jako nauka o wychowaniu zajmuje się wartościami, które traktuje jak cel wychowania. „Tam tylko można mówić o właściwym postawieniu problemu pedagogicznego, gdzie dziecko pojmowane jest jako osobowość, choćby na razie tylko potencjalną, a więc jako istotę duchową, nie zaś jedynie jako istotę biologiczną, czyli organizm psychofizyczny. Osobowością jest się jednak tylko wtedy, gdy się urzeczywistnia ponadosobowe wartości, tylko przez to nią się staje, że rozwija się i urzeczywistnia w duchu subiektywnym te prawa, które rządzą przedmiotowymi dziedzinami ducha”⁷.

⁵ S. HESSEN, *O sprzecznościach i jedności wychowania...*, dz. cyt., s. 14.

⁶ Tamże, s. 114.

⁷ Tamże, s. 117.

Dochodzimy tu do niezwykle ważnej w systemie pedagogicznym Hessena kategorii – kategorii osobowości. Człowiek rodzi się osobą, a osobowością się staje, i ten wszechstronny rozwój osobowości jest jego całościowym zadaniem. To podstawowe założenie personalizmu uczynił Hessen fundamentem swej myśli. Aby ukazać, czym jest osobowość w rozumieniu Hessena, należy przedstawić jego wielowarstwową teorię rzeczywistości. Rzeczywistość składa się z warstw przenikających się wzajemnie. Warstwę najniższą stanowi rzeczywistość biologiczna, poziom bytu biologicznego. Warstwę następną – rzeczywistość społeczna, obejmująca stosunki między jednostką a grupą. Następną warstwą jest poziom kultury duchowej. Na tym poziomie Sergiusz Hessen widzi kształtowanie się osobowości. Odróżnia jednak osobowość od psychiki. „Osobowość w ujęciu Sergiusza Hessena nie opiera się bezpośrednio na odziedziczonych dyspozycjach psycho-organicznych i tej ich postaci, która powstaje pod wpływem działalności środowiska biospołecznego, lecz jest czymś, co nadbudowuje się nad zjawiskami psychicznymi. (...) osobowość jest nie tylko świadomością, lecz samoświadomością. Istotą samoświadomości jest samowiedza, stanowiąca już nie tylko zjawisko psychiczne, lecz i duchowe. Samowiedza charakteryzuje życie ducha w ogóle, cechuje ona nie tylko ducha podmiotowego (osobowość), lecz i ducha przedmiotowego (tradycję kulturową)”⁸. Osobowość więc nawarstwia się na dyspozycjach, zdolnościach, popędach i skłonnościach jednostki, jednak jest czymś więcej niż tylko jej wymiarem psychicznym. Osobowość człowieka kształtują dzieła kultury, stanowiące indywidualne i historyczne przejawy absolutnych wartości. Powstaje ona i pogłębia się jedynie w miarę, jak jednostka pracuje nad wartościami ponadosobowymi, które wypełniają ją i nadają jej życiową treść. Osobowość charakteryzuje się samoświadomością, a także wolnością, przy czym wolność ujmuje Hessen jako pozytywny proces twórczości. Człowiek osiąga wolność, gdy wchodzi w świat powinności w dążeniu do osiągnięcia wartości, gdy wchodzi w służbę wartości uniwersalnych. „Wtedy rozpoczyna się rozwój osobowości, przy czym osobowość staje się zadaniem całościowym. Sprawia

⁸ T. NOWACKI, *Wstęp...*, dz. cyt., s. XIV-XV.

to zarówno niewyczerpalność wartości, jak i oddalająca się perspektywa osiągania coraz odleglejszych celów w twórczości⁹. Wychowanie jest więc dla Hessena procesem urzeczywistniania się osobowości jako całościowej struktury duchowej, procesem realizowania ponadosobowych wartości na drodze twórczego wysiłku. „W związku z tym rozróżnia Hessen wolność negatywną i pozytywną. Negatywna polega na pewnym statusie zabezpieczającym swobodę wyboru. Wolność pozytywna to właśnie dobrowolne podejmowanie obowiązków, podporządkowanie się własnemu, wewnętrznemu prawu osobowości, powstającemu na tle apelu wartości¹⁰. Ten apel wartości wywołuje w człowieku nieustanne napięcie, a każda realizacja wartości pociąga za sobą dążenie do dalszej, doskonalszej realizacji. Hessen podkreśla personalną autonomię w akcie kształcenia, który to akt zawsze wymaga pośrednictwa wolności podmiotu, wolności pozytywnej. Specjalna funkcja wychowania polega na tym, by wartości kulturalne, czyli postaci ducha obiektywnego realizować w duchu subiektywnym, „a przez to samo, przewodząc ducha obiektywnego poprzez medium osobowości i wolności, przedłużyć życie ducha obiektywnego w nowych pokoleniach¹¹. Uczeń urzeczywistnia w sobie prawa poszczególnych dziedzin ducha, dokonując tego swym własnym wysiłkiem. Tylko wkład osobistego sumienia ucznia pozwala na prawdziwe zaktualizowanie ducha obiektywnego w podmiocie.

Urzeczywistnienie praw ducha obiektywnego w duchu subiektywnym, przez które następuje włączenie się podmiotu w całość tradycji kulturalnej, jest procesem przebiegającym w czasie. Jest to proces powolnego „nadbudowywania” na psychofizycznym organizmie człowieka form bytu duchowego. „Powoli dopiero dochodzą w podmiocie do władzy prawa pojedynczych dziedzin ducha obiektywnego. Najpierw ujawniają się one w człowieku jakby zmącone i zmniejszone, przeblyskują jedynie poprzez zasłaniające je formy czysto biologicznego życia. W swym wroście od naturalnego bytu do istoty duchowej przechodzi osobowość człowieka

⁹ Tamże, s. XVI.

¹⁰ Tamże.

¹¹ S. HESSEN, *O sprzecznościach i jedności wychowania...*, dz. cyt., s. 233.

wiele stadiów, które wzajemnie się odróżniają i rozmaicie wyglądają w poszczególnych dziedzinach. Ponieważ filozofia bada prawa poszczególnych dziedzin ducha w ich niezmaconym i w pełni rozwiniętym stanie, jest ona w odniesieniu do procesu kształcenia poznaniem jego ostatecznych celów. (...) W różnych fazach rozwoju człowieka od naturalnej istoty do duchowej osobowości przyjmują te ostateczne cele różną postać, tak że można by powiedzieć, iż cele i zadania wykształcenia rozwijają się razem ze wzrostem dziecka. (...) Pedagogika o tyle jest nauką filozoficzną, o ile przedmiotem jej jest ów swoisty wzrost celów kształcenia, będący niczym innym jak realizacją w podmiocie autonomicznych praw poszczególnych sfer wartości w ich coraz czystszej postaci. Ponieważ jednak poznaje ona struktury tychże sfer wartości właśnie w ich zmaconej, zmniejszonej formie, jak gdyby zaciemnionej przez witalny byt, którego one nie potrafiły jeszcze zupełnie przeświecić i z którego tylko wyblaskują, nie jest pedagogika żadną *czystą* filozofią, tylko filozofią *stosowaną*, podobnie jak technika psychologiczna i fizjologiczna jest stosowanym przyrodoznawstwem, a polityka stosowanym poznaniem historycznym¹². Mając te stwierdzenia na uwadze, napisane przez siebie *Podstawy pedagogiki* nazwał Hessen w podtytule *Wprowadzeniem do filozofii stosowanej*. Pisał, że każdej dyscyplinie filozoficznej (logice, estetyce, etyce, filozofii prawa, filozofii religii) odpowiada swoista teoria kształcenia (teoria kształcenia naukowego, estetycznego, moralnego, prawnego, religijnego), które razem dopiero stanowią system pedagogiki. Pedagogika jako teoria kształcenia jest stosowaną filozofią, ponieważ ma ten sam co filozofia przedmiot badań. Są nim wartości kulturalne, czy też życie duchowe, w którym te wartości się realizują. Bada strukturę tych wartości i wzrost życia duchowego jako wzrost celów i zadań kształcenia¹³. Pedagogika nie może się więc oderwać od filozofii, gdyż musiałaby wyrzec się swego właściwego przedmiotu.

¹² Tamże, s. 122-124.

¹³ Por. tamże, s. 127.

2. Światopogląd jako przedmiot kształcenia

Jak zauważa Wincenty Okoń, nie ma takich prac pedagogicznych Sergiusza Hessena, które wolne by były od refleksji filozoficznej. Pisząc o sprawach kształcenia i wychowania, porusza Hessen wiele zagadnień filozoficznych, czego przykładem mogą być rozważania na temat światopoglądu. Światopogląd jest to świadomość samego siebie, odczucie podstaw własnego bytu. Zadanie kształcenia polega na tym, aby człowiek zdobył sobie światopogląd i dzięki temu stał się osobowością. „Kształcenie jest właśnie kształceniem światopoglądu, który rozwija się wraz ze wzrostem osobowości. Są to dwie strony jednego i tego samego procesu wychowania człowieka”¹⁴. Światopogląd tym się różni od jakiegokolwiek poglądu albo samej sumy poglądów, że stanowi pewną całość, jest ustosunkowaniem się człowieka do „świata” jako całości. Świat zostaje w nim ujęty jako wszechświat, czyli makrokosmos. „Światopogląd nigdy nie jest tylko poznaniem świata w jego istnieniu, ale zawsze też i wykryciem jego sensu i urzeczywistniających się w nim wartości. Uznanie pewnej hierarchii wartości należy, podobnie jak obraz świata, do istoty każdego światopoglądu, ponieważ do wszechświata zaliczyć trzeba z pewnością również świat wartości”¹⁵. Hessen w swej książce *O sprzecznościach i jedności wychowania* omawia okresy życia ważne dla kształtowania się światopoglądu jednostki i tym samym autonomicznej osobowości. Powołując się na Piageta, pisze, że mniej więcej od dziesiątego roku życia zaczyna się rozgraniczenie na jaźń i świat, a równocześnie dokonuje się perspektywizacja tego świata i próba zrozumienia go ze stanowiska ogólności, całości. „Świadomość świata i świadomość swojego ja rozwijają się równolegle. W miarę jak człowiek wytwarza sobie światopogląd i wchodzi przez to w stosunek życiowy do całości świata, rozwija się też jako osobowość. Wówczas to mamy do czynienia ze światopoglądem w wybitnym sensie tego słowa. Światopogląd oznacza teraz nie samo tylko przedstawienie świata, który właściwie nie był jeszcze ani światem, ani przedmiotem poglądu. Jest czymś o wiele większym, mia-

¹⁴ Tamże, s. 55.

¹⁵ Tamże, s. 24.

nowicie swoistą postawą człowieka jako istoty duchowej, czyli osobowości wobec wszechświata. (...) Człowiek uświadamia sobie swoje miejsce w świecie jako osobowość: im bardziej świat staje się dla niego obiektywny, występując jako przedmiot jego poznania i działania, tym wyraźniej uświadamia sobie człowiek własną podmiotowość. Dopiero w tym znaczeniu staje się światopogląd przedmiotem kształcenia. Bez światopoglądu, pojętego jako żywy stosunek jednostki do wszechświata, stosunek, zawierający nie tylko obraz świata, ale i poczucie wartości i nakaz woli, nie ma świadomości samego siebie, tzn. żadnego osobistego bytu. (...) Świadomość samego siebie wytwarza się tylko w dążeniu do uświadomienia sobie świata jako bytu obiektywnego¹⁶.

Okres przed dojrzwaniem, odpowiadający wiekowi od 10.-11. do 14.-15. roku życia, jest zdaniem Piageta okresem zdobywania i gromadzenia wiedzy o świecie zewnętrznym. Dziecko przyswaja sobie te kategorie, w których świat pomyślany jest jako byt sam w sobie, nie wchodzi jednak jeszcze w życiowy stosunek do całości świata, nie stawia sobie pytań o jego sens i swoje w nim miejsce. Styka się z różnymi światopoglądami, które otaczają go jako duchowe środowisko, jako duchowa atmosfera czasów, w których przyszło mu wzrastać. Hessen podkreśla, że rolą nauczyciela w tym okresie jest udzielenie wychowankowi pomocy w przezwyciężeniu owego duchowego środowiska, w zrozumieniu jego problematyki. Nauczyciel winien ukazać różnorodność funkcjonujących światopoglądów i ich historyczne uwarunkowanie tak, by wychowanek, na podstawie poszczególnych przykładów przeżył problematykę światopoglądu. Dopiero wtedy będzie mógł on kształtować swój własny światopogląd, a tym samym swoją osobowość. Ważne, by nie narzucać dziecku w tym okresie pewnej ideologii, odpowiadającej na pytania, których ono jeszcze sobie nie postawiło. „Prawdopodobnie potrafi ją opanować pamięciowo, nie tak jednak, aby mogła ona ukształtować i określić jego żywy stosunek do świata. W najlepszym razie pozostaje ona martwą wiedzą, albo też będzie odczuwana jako ciężar, który wkrótce z radością się strząśnie, aby wypróbować własne siły¹⁷”.

¹⁶ Tamże, s. 54-55.

¹⁷ Tamże, s. 57.

Problemy we właściwym sensie światopoglądowe zaczyna człowiek przeżywać w pierwszej fazie młodości, tj. między 14. a 18. rokiem życia. Uwaga młodzieńca odwraca się wówczas od świata zewnętrznego i zwraca się ku swemu *ja*. Zdaniem Hessena jest to czas krystalizacji osobowości i równocześnie kształcenia jej światopoglądu. Ucznia interesuje wówczas przede wszystkim osobowość nauczyciela, sposób, w jaki postępuje on w ważnych chwilach życia, jego odpowiedzi na istotne pytania, jego światopogląd. „Młodzieniec odczuwa światopogląd jako wyraz i wyznaczenie osobowości; i to odczucie ujmuje trafnie (...) najgłębszą istotę poglądu na świat. Dlatego też nic bardziej nie odpycha młodzieży niż światopogląd zniekształcony w ideologię, zastąpiony przez czystą teorię i na osobowości wychowawcy nie wyciskający żadnego piętna. I także, odwrotnie, nauczyciel, który nie jest ucieleśnieniem jakiegoś światopoglądu, który postępuje jak urzędnik, a na życiowe pytania ucznia nie umie nic własnego powiedzieć lub zalecić, taki nauczyciel nie jest odczuwany jako osobowość¹⁸. Zarówno więc obojętność nauczyciela, światopoglądowa neutralność, unikanie odpowiedzi na ważne pytania, jak i narzucanie przez niego uczniom własnego światopoglądu w formie gotowej ideologii, która jest wyższa ponad wszelką dyskusję i występuje jako nieskazitelny dogmat – to dwie nieodpowiednie postawy mające zgubne skutki dla procesu wychowania. Prawdziwego kształcenia nie można osiągnąć za pomocą wyrzeczenia się wszelkiego światopoglądu ani też za pomocą hegemonii jednego światopoglądu, skostniałego w ideologię. „Młodzież, która sama pragnie zbudować swój pogląd na świat, jest specjalnie wrażliwa na takie oderwanie światopoglądu od osobowości i zastygnięcie w pewien *uniform*. Jeśli *uniform* ten źle leży, to traci on wszelką siłę przyciągania młodzieży, a wychowawca zupełnie traci autorytet. (...) Zastygły w ideologię światopogląd potrafi zgromadzić wkoło siebie część młodzieży i zespolić ją w silną grupę walczących, ale nie potrafi stać się dla nich źródłem prawdziwego kształcenia. Bowiem do naukowego kształcenia potrzeba przede wszystkim żywego doświadczenia problematyki, która ukrywa się poza każdą, najpewniejszą nawet naukową teorią. (...)

¹⁸ Tamże, s. 60-61.

Ideologia natomiast wyklucza właśnie wszelką problematykę, o ile ona wykracza poza jej dogmatyczną skorupę; odrzuca ją świadomie, aby nie dopuścić do zachwiania własnej pewności. I dlatego nie może wyzwolić osobowości ucznia, nie może go skłonić, by zajął się żmudną pracą nad samym sobą, by wewnętrzną strukturę wiedzy, moralności, sprawiedliwości i innych obiektywnych dziedzin ducha pojął jako swój własny czyn, a więc i jako rozkwit własnego światopoglądu¹⁹.

Właściwa postawa nauczyciela wobec młodzieży polega na odważnym wypowiedaniu własnego poglądu na świat, jednak bez jakiegokolwiek próby narzucania go. Wypowiadanie zaś nie może mieć formy gotowej nauki, ale winno być dynamicznym ucieleśnieniem własnej osobowości. Taka postawa wychowawcy nie jest łatwa, przeciwnie, oznacza nieustanne napięcie między własnymi przekonaniem nauczyciela a wagą problematyki, którą ma ujawnić swym uczniom. „(...) ale ani światopogląd nauczyciela nie powinien zniszczyć problematyki, ani ona nie powinna zagłuszyć jego przekonań i tym samym przekreślić jego wpływu jako nauczyciela-wychowawcy. Istotą tej jedynie właściwej, choć trudnej postawy nauczyciela nie jest neutralność, ale tolerancja. (...) Największą zatem cnotą nauczyciela polega na tym, że ciągle przewycięża swój własny światopogląd, że nie pozwala mu zeszytnieć w ideologię, ale pobudza wciąż, by wytryskał jako żywe i osobowe źródło obiektywności autonomicznych dziedzin ducha”²⁰. Nauczyciel to duchowy wódz młodzieży, który winien działać na uczących się jako żywa, przepełniona miłością osobowość. Tylko taki nauczyciel zdoła poprowadzić młodzież ku wiecznym wartościom – wartościom, które wyznaczają zadania, wymagające osobistego i wolnego wysiłku. Bez tego osobistego wysiłku sumienia wychowanek niemożliwy jest rozwój jego osobowości i światopoglądu. „Młodzież uważa, że jej zadaniem jest stworzenie albo przynajmniej samodzielny wybór własnego poglądu na świat. Jeżeli w tym czasie jakiś światopogląd wystąpi z pretensją do pełnego panowania, to (...) stanie w sprzeczności z potrzebą osobistej autonomii; a jeśli zostanie ona

¹⁹ Tamże, s. 62-63.

²⁰ Tamże, s. 63-64.

wówczas zniszczona, to i samo kształcenie ulega wynaturzeniu. Przemieni się bowiem w propagandę tak, jak określający je światopogląd kosztuje w ideologię, będącą mechanicznym narzędziem władzy²¹. Propaganda narzuca człowiekowi, co ma myśleć, kształcenie zaś uczy człowieka, jak myśleć powinien. „Propaganda, wydaje się, chce czegoś większego, bo samej treści myślenia. W rzeczywistości jednakże zadowala się mniejszym, bo sięga tylko do psychicznej peryferii jednostki (jej wyobraźni, pamięci, uczuć, intelektu), gdy kształcenie zwraca się do jej rozumu i poza rozum, do jej wolności jako twórczego centrum osobowości. Propaganda zadowala się biernym przyswojeniem przez jednostkę narzuconej jej gotowej treści, kształcenie zaś wymaga czynnego przyswojenia każdej treści, co zawiera w sobie możliwość, nawet konieczność jej przekroczenia²². Propagandzie chodzi tylko o to, aby powiązać zewnętrznie masy ludzkie i zapewnić ciągłość władzy nad nimi. Obliczona jest ona na produkcję masową i traktuje człowieka jak cząstkę gromady, a nie jak posiadającą niezastąpioną wartość osobowość. Największym wrogiem kształcenia jest więc, zdaniem Hessena, swoista ideokracja, która zamiast „otworzyć” światopogląd i zdynamizować go, sprawia, iż kosztuje on w ideologię. Zesztywnienie światopoglądu w ideologię prowadzi do zwyrodnienia wychowania, które staje się tresurą i urabianiem człowieka. „To, co jest istotą poglądu na świat, a mianowicie jego żywotny związek z osobowością człowieka, to właśnie zatraca się w ideologii. Jest ona bowiem światopoglądem oderwanym od osobowości. Kształcenie zaś jest procesem dojrzewania osobowości w człowieku, a zdobywanie światopoglądu jest tylko odwrotną stroną tego procesu. (...) Zatem najgłębszą zasadą kształcenia jest taki pogląd na świat, który nie da się oderwać od życia i zamknąć, ale jest zawsze gotowy do samoprzewyciężenia. Z tego powodu przewyciężenie poglądu na świat jest obowiązkiem wszelkiej prawdziwej czynności wychowawczej²³.

²¹ Tamże, s. 69.

²² Tamże, s. 69-70.

²³ Tamże, s. 71.

3. Istota wychowania moralnego

W swych filozoficzno-pedagogicznych pracach wiele miejsca poświęca Hessen wychowaniu moralnemu człowieka, przy czym nie traktuje tego jak odrębnej dziedziny wychowania, lecz jak moment formalny obecny w każdym prawdziwym wychowaniu. Dla Hessena wychowanie moralne nie jest jedną z postaci wychowania w tym sensie, w jakim mówi się o wychowaniu intelektualnym czy artystycznym. Jest ono niejako naturalnym wynikiem, wewnętrzną formą każdego wychowania w ogóle. Punktem wyjścia dla rozważań o wychowaniu moralnym czyni Hessen dokonane przez Bergsona rozróżnienie na moralność zamkniętą (statyczną) i moralność otwartą (dynamiczną)²⁴. Moralność zamknięta uzależniona jest od sztywnego poglądu na świat, a jej funkcją jest utrzymywanie grupy społecznej. „Jest więc ona produktem oraz narzędziem bytu społecznego i dlatego jest heteronomiczną. Najważniejszymi cechami tej statycznej moralności są: abstrakcyjność, legalizm, nietolerancja. Ale istotna moralność, rodząca się z miłości, jest dynamiczna i swobodna, nie da się sformułować w prawach i normach, jest zupełnie konkretna, stapia się z indywidualną sytuacją, wyzwala się z wszelkiej zależności od społecznego bytu, będącego zawsze rzeczywistością odrębną i ograniczoną, i wspina się zatem ku czystemu człowieczeństwu”²⁵. To taką moralność – moralność otwartą – winien wychowawca zaszczerpić w młodym człowieku. Hessen daleki jest od Herbartowskiego rygoryzmu i karności. Najważniejszy jest dla niego wolny i dojrzały wybór wychowanka. Środkami wychowania moralnego nie są nakazy i słowa, ale wyłącznie czyny. Moralność, jak i cała osobowość, rozwija się na drodze rozwiązywania konkretnych zadań, dostosowanych do poziomu rozwojowego jednostki. „Postawę moralną w wychowaniu osiąga się nie drogą objaśnień, czym jest moralność, i nie przez moralizatorskie rozważania włączane przy każdej sposobności do nauczania, lecz tylko drogą należytej organizacji pracy i życia wychowanków. Uczeń, który sumiennie, samodzielnie i ze szczerym zainteresowaniem rozwiązuje zadanie matema-

²⁴ Por. H. BERGSON, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993.

²⁵ Tamże, s. 45-46.

tyczne, kształci się pod względem moralnym znacznie więcej niż uczeń, który biernie uczestniczy w wykładach moralności, słucha moralizatorskich rozważań nauczyciela i nauczy się dobrze powtarzać słowa o etyce i moralności²⁶. Należyta, rzeczowa, pozbawiona jakiegokolwiek ubocznej tendencji organizacja pracy uczniów oraz ich czasu wolnego, za pomocą wspólnych zabaw, pracy zespołowej, wycieczek, współdziałania i innych tego rodzaju środków, sprzyja wychowaniu moralnemu w o wiele większym stopniu niż tzw. specjalne oddziaływania wychowawcze. Te ostatnie są bowiem niczym innym, jak tylko sztucznym moralizowaniem, które nie zdoła przekonać młodzieży. „Świadomość obowiązku, poczucie odpowiedzialności, męstwo i wytrwałość, poczucie przynależności społecznej i tolerancja – wszystkie te przymioty, wysuwane zazwyczaj jako cel wychowania moralnego i rzeczywiście czelujące to, co przyjęto nazywać *charakterem* człowieka, wyrabiają się tylko dzięki należytemu zorganizowaniu pracy i życia zbiorowego wychowanków, dzięki temu, co Niemcy nazywają *rzeczowością* i co jest wręcz przeciwieństwem wszelkiej moralizacji i w ogóle tendencyjności. Aby oddziaływać wychowawczo pod względem moralnym, nauczanie matematyki winno być zwrócone całkowicie na sam przedmiot, tzn. winno być przede wszystkim nauczaniem matematycznym; nauczanie historii winno postawić sobie za zadanie możliwie obiektywne poznanie przeszłości, i im bardziej nauczanie jakiegokolwiek przedmiotu jest wolne od wszelkiej tendencji ubocznej, tym bardziej staje się ono kształcącym moralnie²⁷”.

Takie rozumienie wychowania moralnego uzasadnia Hessen filozoficzną analizą moralności. Powołując się na książkę Maxa Schelera *O materialnej etyce wartości*, pisze, iż swoistość wartości moralnej polega właśnie na tym, że za swoją treść moralność nigdy nie może mieć samej siebie. „Ażeby być moralnym, człowiek nigdy nie powinien stawiać moralności za cel swego postępowania, nie powinien nawet myśleć o tym, że postępując tak czy inaczej, postępuje moralnie. Z chwilą gdy moralność wchodzi w zamierzenie działającego, przeradza się niezwłocznie w fary-

²⁶ Tamże, s. 210.

²⁷ Tamże, s. 212.

zeusostwo. A to właśnie znaczy, że czyn moralny powinien mieć za treść nie sam siebie, lecz jakiś konkretny cel, wynikający bezpośrednio z życia, z jego braków i potrzeb, a więc w tym sensie cel rzeczowy, obiektywny. W tym znaczeniu moralność więc jest niczym innym, jak wewnętrzną formą każdej działalności ludzkiej (gospodarczej, społecznej, nawet naukowej, artystycznej itd.)”²⁸. Celem tak rozumianego wychowania moralnego jest kształtowanie charakteru człowieka, składające się na rozwój jego osobowości. Osobowość kształtuje się tylko w miarę, jak człowiek pracuje nad ponadosobowymi wartościami, które tę osobowość wypełniają i nadają jej treść życiową. Człowiek musi zawsze sięgać ponad siebie, w stronę wartości uniwersalnych, transcendentalnych, musi niejako przekraczać siebie samego. (...) człowiek, który stawia sobie za cel stać się osobowością, ztraca siebie, podobnie jak naród podrywa swój narodowy charakter i swoje własne istnienie, gdy przestaje pracować twórczo nad ponadnarodowymi wartościami, zamyka się sam w sobie i dopuszcza, by działalność jego obywateli zniekształcona została przez tendencję nacjonalistyczną”²⁹. Osobowość człowieka utwierdza się i wolność jego wzrasta w tragicznym przewyciężaniu losu. Aby wychować w dziecku wolność wewnętrzną, zmienić jego temperament w osobowość, należy je pozyskać dla celów ponadosobowych. Wychowanie przedszkolne, szkolne i pozaszkolne powinno być drogą od anomii, czyli istnienia pozbawionego prawa, poprzez heteronomię, czyli posłuszeństwo prawu nadanemu z zewnątrz, do autonomii jako posłuszeństwa prawu, pochodzącemu z własnego wyboru³⁰.

Istota wychowania w ujęciu Sergiusza Hessena polega więc na tym, że jest ono procesem duchowym, w którym realizuje się osobowość człowieka, a równocześnie podtrzymywana jest ciągłość tradycji kulturowej. „Osobowość i kultura są dwiema stronami życia ducha, w którym strona podmiotowa (osobowość) i strona przedmiotowa (kultura) wzajemnie się przenikają, tworząc nierozzerwalną całość. Urzeczywistniając się w ciele i duszy człowieka oraz w bycie społecznym, wychowanie jednak,

²⁸ Tamże, s. 213.

²⁹ Tamże, s. 214.

³⁰ Podają za: L. CHMAJ, *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1963, s. 392.

jako proces duchowy, wykracza poza życie biologiczne (tak fizyczne jak i psychiczne), wykracza także poza życie społeczne, które, będąc jego realnym podłożem, nie stanowi jednak jego istoty”³¹. Jest zatem wychowanie procesem wprowadzania jednostki w świat ducha obiektywnego, w świat kultury, jest rozwijaniem miłości wartości. Hessen podkreśla, podobnie jak inni pedagodzy kultury, że człowiek staje się prawdziwą osobowością dopiero wówczas, gdy uczestnicząc w ponadindywidualnej rzeczywistości świata kultury, przyswajając wartości, przeżywając je i tworząc nowe, organizuje swoje życie wewnętrzne wokół tych wartości.

Podsumowanie

Wilhelm Flitner, sławny niemiecki pedagog, w swoich *Wspomnieniach* tak pisał o Hessenie: „Widziałem w nim jedną z najlepiej poinformowanych i filozoficznie najbardziej klarownych głów w dziedzinie pedagogiki”³². Słowa te trafnie oddają wartość i wagę myśli Hessena. Był niewątpliwym erudytą, człowiekiem o filozoficznym spojrzeniu na otaczający go świat. Jego liczne dzieła, pisane z dużą swobodą po rosyjsku, francusku, niemiecku, angielsku, czesku, wreszcie po polsku, obejmowały nie tylko problemy filozofii i pedagogiki, ale też psychologii, prawoznawstwa, teorii państwa, literatury i językoznawstwa. Prowadzonej przez całe dorosłe życie pracy piśmienniczej towarzyszyła żywa działalność dydaktyczna, którą Hessen uprawiał najpierw w szkołach i uniwersytetach rosyjskich, później w europejskich ośrodkach naukowych. Swoista wędrówka uczonego przez Europę, dyktowana częściowo przez ciężkie koleje losu, zaowocowała poszerzeniem horyzontów poznawczych, a także poszerzeniem osobistych znajomości o najznakomitsze osoby ówczesnego świata nauki i kultury. Wszystko to sprawia, że twórczość Sergiusza Hessena zasługuje na uwagę dzisiejszych humanistów, jest bowiem wciąż aktualna i może się stać pomocna w interpretowaniu jakże złożonego dziś świata. Filozofia Hessena za swój główny punkt odniesienia bierze człowieka

³¹ S. HESSEN, *O sprzecznościach i jedności wychowania...*, dz. cyt., s. 6-7.

³² Podaję za: W. OKOŃ, *Sergiusz Hessen jako człowiek i uczoney...*, dz. cyt., s. 24.

jako ognisko działania poznawczego i procesów twórczych. Jest to filozofia *par excellence* humanistyczna i personalistyczna, gdyż człowiek w niej to osobowość. Jej najbardziej charakterystyczną cechą jest ujmowanie jednostki w rozwoju, w procesie kształtowania osobowości na drodze urzeczywistniania ponadosobowych wartości. W obliczu rozchwianego ładu aksjonormatywnego dzisiejszego świata myśl ta może stanowić ważny kierunek refleksji pedagogicznej. Współczesne prądy postmodernistyczne podważają lub choćby osłabiają znaczenie wartości w wychowaniu. Studium koncepcji Hessena może pomóc zdeorientowanym pedagogom (nauczycielom, wychowawcom, opiekunom) przewyciężyć popularne dziś hasła relatywizmu i subiektywizmu aksjologicznego i odnieść się do wartości uniwersalnych, obiektywnych; może być szansą na podejmowanie trafnych wyborów i odważnych działań wychowawczych w epoce nadmiaru propozycji kulturowych³³.

Ważne wydaje się stanowisko Hessena w sprawie statusu pedagogiki jako nauki. We współczesnych publikacjach, zwłaszcza w krajach zachodnich, redukuje się często pedagogikę do sfery zjawisk edukacji, czyli sfery oddziaływań dydaktycznych. Ujęcie takie jest błędne, ogranicza bowiem walory poznawcze pedagogiki do obszaru praktycznej użyteczności, wzorów działań skutecznych, odbiera pedagogice wartość nauki teoretycznej. Hessenowski postulat filozoficznego namysłu nad sprawami kształcenia i wychowania przychodzi z pomocą tym wszystkim, którzy pragną uprawiać pedagogikę jako głęboką dyscyplinę humanistyczną. To nie fizjologia i nie psychologia – jak chcą niektórzy – ale filozofia dostarcza ostatecznych podstaw teorii wychowania, filozofia rozumiana jako nauka o prawach poszczególnych dziedzin ducha, czyli wartościach kulturalnych realizujących się w życiu ducha. Jako teoria kształcenia pedagogika wychodzi daleko poza ramy wszelkiej pedagogicznej techniki psychicznej i fizycznej³⁴.

³³ Por. W. BREZINKA, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005.

³⁴ S. HESSEN, *O sprzecznościach i jedności wychowania...*, dz. cyt., s. 119.

Na uwagę zasługuje też niezwykle trzeźwe, przeniknięte wolnomyślnością podejście Hessena do sprawy wychowania moralnego. Opowiada się on wyraźnie za moralnością otwartą, dynamiczną, za wolnym, świadomym i samodzielnym wyborem wychowanka. Przestrzega przed zgubnymi skutkami ideologizacji wychowania, przed sztuczną i fałszywą moralnością zamkniętą. W obliczu aktywnych dziś – także w naszym kraju – ruchów fundamentalistycznych postulaty Hessena zdają się nabierać szczególnego znaczenia. „Przeprowadzenie studium myśli hessenowskich i koncepcji jest konieczne dla samoświadomości każdego pedagoga-teoretyka, gdyż niemałej wagi propozycję, jaką stanowi hessenowska teoria wychowania, trzeba nie tylko poznać, przemyśleć, określić jej istotną treść, ale i ustosunkować się do niej, aby ją przewyżczyć w następnym stadium rozwoju, zachowując z niej to, co jest prawdą i wartością i co nie ginie w gąszczu narastającego postępu myśli ludzkiej. Tak właśnie Hessen widział dialektykę rozwoju”³⁵.

Bibliografia

- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993.
- Brezinka W., *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005.
- Chmaj L., *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1963.
- Grochowski L., *Rozwój myśli i nauk pedagogicznych*, w: J. Miąso (red.), *Historia wychowania. Wiek XX*, Warszawa 1980, s. 172-218.
- Hessen S., *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, Lwów-Warszawa 1939.
- Nowacki T., *Wstęp*, w: S. Hessen, *Filozofia – kultura – wychowanie*, wybór i opracowanie M. Hessenowa, Warszawa 1973, s. V-XXXVI.
- Okoń W., *Sergiusz Hessen jako człowiek i uczyony*, w: S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, wybór i opracowanie W. Okoń, Warszawa 1997, s. 11-58.

³⁵ T. NOWACKI, *Wstęp...*, dz. cyt., s. XXXVII.

Bartłomiej Golek – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki; adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej i Filozoficznej Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; zainteresowania badawcze: koncepcja wychowania estetycznego, zagadnienie samokształtowania się człowieka, rozwój zawodowy nauczycieli; autor książki *Poznawcze potrzeby nauczycieli*; redaktor naczelny „Roczników Ludowego Towarzystwa Naukowo-Kulturalnego”.

e-mail: bartlomiej.golek@uj.edu.pl

ks. Jacek Łukasiewicz SCJ
Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji w Lublinie

Agata Płatek
Worksop, Wielka Brytania

ks. Adam Raczkowski
Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji w Lublinie

WYPALENIE ZAWODOWE U NAUCZYCIELI. PRZYCZYNY ZAINTERESOWANIA TEMATYKĄ WYPALENIA

PROFESSIONAL BURNOUT AMONG TEACHERS.
CAUSES OF INTEREST IN THE SUBJECT OF BURNOUT

Abstrakt

Problem wypalenia zawodowego, stanowiący przedmiot licznych badań pedagogiki, psychologii i psychologii społecznej, dotyka znaczną część naszego społeczeństwa. Problematyka ta domaga się postawienia pytania o przyczyny tego stanu rzeczy, a zarazem o szukanie skutecznych, innowacyjnych sposobów zniwelowania jego patogennych dla życia indywidualnego i społecznego skutków. Przyczyn zjawiska wypalenia można upatrywać zarówno po stronie jednostki, jak i po stronie otoczenia. Najczęściej wymienia się tu: specyfikę własnych oczekiwań, doświadczenie kryzysu

wartości, cechy osobowości, staż pracy, sytuację domową i ekonomiczną oraz inne. Istotne znaczenie dla niwelowania symptomów wypalenia ma poczucie optymizmu i poczucie humoru, poczucie własnej wartości i samoocena należące do cennych zasobów osobowych jednostki i strategii zaradczych w sytuacjach stresu zawodowego.

Słowa kluczowe: wypalenie zawodowe, nauczyciel, kryzys wartości, zespół wsparcia

Abstract

The problem of occupational burnout, which is the subject of numerous studies in pedagogy, psychology and social psychology, affects a large part of our society. This issue calls for a question about the reasons for this state of affairs and, at the same time, for seeking effective and innovative ways to overcome its pathogenic effects on individual and social life. The reasons for the burnout phenomenon can be seen both on the side of the unit and on the side of the environment. The most frequent reasons are: specificity of own expectations, experience of the crisis of values, personality traits, seniority, domestic and economic situation, and others. The sense of optimism and sense of humor, self-esteem and self-esteem belonging to the valuable personal resources of the individual and remedial strategies in situations of occupational stress are important to minimizing symptoms of burnout.

Keywords: burnout, teacher, value crisis, support team

Problem wypalenia zawodowego stanowiący przedmiot licznych badań pedagogiki, psychologii i psychologii społecznej dotykający znaczną część społeczeństwa domaga się postawienia pytania o przyczyny tego stanu rzeczy, a zarazem o szukanie skutecznych, innowacyjnych sposobów zniwelowania jego patogennych dla życia indywidualnego i społecznego skutków. Aprobowana przez struktury rządowe polityka innowacyjna sugerująca implementację wachlarza innowacji także społecznych zakładających skuteczną realizację programu zrównoważonego rozwoju stanowi szansę zminimalizowania problemu wypalenia zawodowego.

Stanowi też wyzwanie dla naukowców, by ci, korzystając z własnej wiedzy, ubogacili nią społeczeństwo, co zaowocuje poprawą kondycji psychicznej jednostki, a zarazem poprawą funkcjonowania określonych struktur społecznych.

Z uwagi na to, że nauka i edukacja stanowią jeden z ważniejszych czynników społeczno-ekonomicznego rozwoju, a celem polityki innowacyjnej jest udzielanie optymalnego poparcia dla rozwoju gospodarki opartej na wiedzy, warto – w celu poprawy jej kondycji – przyrzeć się zjawisku wypalenia zawodowego u nauczycieli oraz postawić pytania o innowacyjne sposoby zniwelowania problemu¹. Warto powtórzyć za jednym z autorów, że opis zawodowej roli nauczyciela w pedeutologicznych podręcznikach występuje jako „normatywnie przeciążony”, co stanowi dla pedeutologii wyzwanie do konstruowania definicji pedagoga ubogaconej perspektywą fenomenologiczną².

Jak zaznacza Ewa Okoń-Horodyńska obecnie: „rosnąca presja bycia «lepszemu» i wynikające z niej zjawiska pracoholizmu, wypalenia zawodowego i innych nałogów i uzależnień, będą poszerzały rynek pracy dla psychologów i terapeutów. Doświadczenia państw rozwiniętych pokazują, że problemy pracoholizmu i wypalenia zawodowego stają się coraz bardziej dotkliwe, o czym świadczy tworzenie grup wsparcia dla pracoholików i osób podlegających syndromowi burnout”³. Ewa Okoń-Horodyńska wymienia istnienie amerykańskiej organizacji Anonimowych Pracoholików i grupy wsparcia dla ich bliskich. Wspomina też, że obecnie w Polsce coraz częściej te problemy są przedmiotem pracy psychoterapeutów i specjalistów z ośrodków pomocy⁴.

¹ Por. J. KISIELNICKI, *Zarządzanie projektami badawczo-rozwojowymi*, Warszawa 2013, s. 7.

² Por. E. MURAWSKA, *Barwy nauczycielskiej codzienności*, w: J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański (red.), *Codziennosc szkoły. Nauczyciel*, Kraków 2014, s. 102.

³ E. OKOŃ-HORODYŃSKA, *Foresight kadr – czy wymusi kształcenie dla innowacji?*, w: P. Kawalec, P. Lipski (red.), *Kadry i infrastruktura nowoczesnej nauki: teoria i praktyka*. T. 1. *Materiały przygotowane na I Międzynarodową Konferencję „Zarządzanie nauką” w Lublinie, 20-22 listopada 2009*, Lublin 2009, s. 73.

⁴ Por. tamże.

Warto zaznaczyć, że prowadzenie pogłębionej refleksji i dalszych badań empirycznych w celu formułowania i redefiniowania problemu zawodowego wypalenia wpisuje się w innowacyjną perspektywę *foresight*, której istotą jest odpowiedzialna troska o los przyszłych pokoleń zakładająca aktywne, świadome i mądre współtworzenie przyszłości⁵. *Foresight* stanowi perspektywę oceniającą przyszłe potrzeby, identyfikującą szanse i zagrożenia społeczno-gospodarczego rozwoju⁶.

Czynnikiem wspomagającym implementację innowacji jest takie ukierunkowanie ludzkiej osobowości, by otwierała się ona na wiele konstruktywnych zmian i reprezentowała innowacyjny profil. Ten typ osobowości jest określany przez takie parametry jak: kreatywność, otwartość, gotowość do podejmowania odpowiedzialności i do twórczego współdziałania z innymi⁷. Zaangażowanie i rozwój społeczny zaś to jeden z głównych korelatów definiujących wiodącą dla polityki innowacyjnej kategorię odpowiedzialności społecznej⁸.

Znaczenie terminu *wypalenie zawodowe*

Termin *wypalenie zawodowe* pojawił się po raz pierwszy w 1974 roku w artykule Freudenbergera (*professional burnout*) i od tego czasu zaczęto się nim posługiwać w fachowej literaturze. Freudenberger analizuje kolejne fazy procesu, takie jak:

1. Nieustanne udowadnianie własnej wartości – poczucie przymusu.
2. Zwiększenie zaangażowania w aktywność zawodową.
3. Zaniedbywanie swoich potrzeb.
4. Wyczerpanie przejawiające się w zaburzonej proporcji między możliwościami a wymaganiami i towarzyszące temu odczucie utraty energii.

⁵ Por. tamże, s. 62-63.

⁶ Por. M. A. WERESA, *Polityka innowacyjna*, Warszawa 2014, s. 115.

⁷ Por. J. DURAJ, M. POPIERNIK-WOJDERA, *Przedsiębiorczość i innowacyjność*, Warszawa 2010, s. 104.

⁸ Por. A. RUDNICKA, *CSR – doskonalenie relacji społecznych w firmie*, Warszawa 2012, s. 62.

5. Przewartościowanie (w kierunku oceny negatywnej).
6. Mechanizmy obronne (wyparcie).
7. Wycofywanie się.
8. Zmiany w zachowaniu.
9. Utrata poczucia tożsamości.
10. Poczucie wewnętrznej pustki.
11. Depresja i wyczerpanie.
12. Wypalenie⁹.

Według definicji Freudenberga i Richelsona wypalenie to stan zmęczenia czy frustracji, który wynika z „poświęcenia się jakiejś sprawie, sposobowi życia lub związkowi, co nie przyniosło oczekiwanej nagrody”¹⁰.

Wypalenie jest pojęciem powszechnie uznanym w psychologii klinicznej, psychologii osobowości czy psychologii zarządzania¹¹. W Polsce o tej problematyce zaczęto mówić w latach osiemdziesiątych. Wypalenie jest rozumiane jako przeciwieństwo zaangażowania i początkowo uznawano, że dotyczy ono głównie przedstawicieli zawodów służb społecznych: nauczycieli, lekarzy, pielęgniarek, policjantów, pracowników służb ratowniczych, pracowników społecznych, którzy w swojej pracy są zmuszeni wchodzić w bliższe relacje z innymi ludźmi¹². Definiuje się je w charakterze psychologicznego zespołu wyczerpania emocjonalnego, depersonalizacji i nieadekwatnego poczucia osobistych dokonań¹³. Jest to ujęcie wypalenia zaproponowane przez Christinę Maslach. Emocjonalne wy-

⁹ Por. P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań współczesnego świata*, Warszawa 2016, s. 17-18.

¹⁰ H. J. FREUDENBERGER, G. RICHELSON, *Burnout: The High Cost of High Achievement*, Garden City 1980, s. 13, cyt. za: M. A. PINES, *Wypalenie w perspektywie egzystencjalnej*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2004, s. 35.

¹¹ Por. M. BURISCH, *W poszukiwaniu teorii – przemyślenia na temat natury i etiologii wypalenia*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe...*, dz. cyt., s. 58.

¹² Por. H. SĘK, *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie. Wstęp*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe...*, dz. cyt., s. 7; Ł. BAKA, *Konflikt między pracą i rodziną a wypalenie zawodowe. Pośrednicząca rola zasobów osobowych*, „Psychologia Społeczna” 4(19) (2011), s. 368.

¹³ Por. CH. MASLACH, *Wypalenie – w perspektywie wielowymiarowej*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe...*, dz. cyt., s. 15.

zczerpanie wiąże się z poczuciem jednostki, iż ta jest nadmiernie emocjonalnie obciążona, a jej emocjonalne zasoby zostały znacznie wyczerpane. Depersonalizację łączy się z bezdusznym, negatywnym i zabarwionym obojętnością traktowaniem innych będących przedmiotem opieki danej osoby bądź odbiorcami jej usług. Obniżone poczucie osobistych dokonań jest odnoszone do zmniejszenia poczucia własnych kompetencji i sukcesów na płaszczyźnie zawodowej¹⁴. Warto tu wspomnieć o kategorii *self-efficacy*, której Cherniss przypisał znaczenie centralne w etiologii wypalenia, gdyż między wypaleniem a poczuciem własnej skuteczności zachodzi negatywne sprzężenie¹⁵. Zdaniem Chernissa, który wprowadził pojęcie *szoku zawodowego* w wyniku stresu doświadczanego w codzienności przez jednostkę, wypalenie dotyka też przedstawicieli innych zawodów obok tych związanych ze służbą społeczną¹⁶.

Maslach i Jackson mają spore zasługi dla badań empirycznych dotyczących procesu ze względu na wprowadzenie narzędzia pomiarowego do oceniania zjawiska MBI – *Maslach Burnout Inventory*¹⁷. Kwestionariusz MBI opracowany przez Maslach wykorzystywano w latach 1976-1996 w ponad 90% badań wówczas przeprowadzanych. Metoda Maslach przyjęła się jako najbardziej uniwersalne narzędzie do diagnozowania zespołu *burnout*¹⁸. Stawiarska zaznacza, że w trójwymiarowej koncepcji wypalenia nie wzięto pod uwagę takiego korelata zjawiska, jakim pozostaje nuda i monotonia w przestrzeni zawodowej¹⁹. Stawiarska postuluje zatem konieczność redefinicji zjawiska, które winno uwzględnić znaczenie takich zmiennych, jak: kompetencje indywidualne i społeczne jednostki w etiologii procesu wypalenia, co pozostaje w harmonii ze współczesną koncepcją stresu w psychologii²⁰.

¹⁴ Por. tamże, s. 15.

¹⁵ Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli. Psychologiczna analiza zjawiska i jego psychologicznych uwarunkowań*, Lublin 2003, s. 44-45.

¹⁶ Por. tamże, s. 38.

¹⁷ Por. CH. MASLACH, *Wypalenie – w perspektywie...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁸ Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 115.

¹⁹ Por. P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie...*, dz. cyt., s. 15.

²⁰ Por. tamże.

Pines i Aronson zasugerowali inną niż Maslach definicję wypalenia, kładąc akcent na komponencie wyczerpania. Ujmują oni zjawisko w charakterze fizycznego, emocjonalnego i psychicznego wyczerpania spowodowanego przez trwające długo zaangażowanie w sytuacje emocjonalnie wymagające²¹.

Shiron, opierając się na teorii zachowania zasobów (COR) Hobfolla, określa wypalenie jako stan spowodowany fizycznym zmęczeniem, emocjonalnym wyczerpaniem poznawczym znużeniem. Zgodnie z teorią COR wypalenie pojmuje się w charakterze niedoboru określonych zasobów jednostki²². Według Hobfolla w pierwszej fazie wypalenia jednostka próbuje pokonać stres przez wzmożone inwestowanie zasobów w działania zaradcze. Gdy te zawiodą, pracownik zaczyna ujawniać inklinacje w kierunku postawy defensywnej, co ma zminimalizować dalszą utratę zasobów, ograniczając tzw. spiralę strat²³.

Przyczyny powstawania zespołu wypalenia zawodowego u nauczycieli

Przyczyn zjawiska wypalenia można upatrywać zarówno po stronie jednostki, jak i po stronie otoczenia. Stanisława Tucholska, wymieniając psychospołeczne determinanty i korelaty wypalenia, wspomina o przyjętym przez Lazarusa i Folkman interakcyjnym modelu stresu określającym stres jako rezultat „dynamicznego niedopasowania jednostki i jej środowiska fizycznego bądź społecznego”²⁴. Subiektywnie odczuwany poziom stresu (poziom obciążenia) jest jedną z podstawowych zmiennych badanych przez analizujących fenomen wypalenia²⁵.

²¹ Por. P. HRECIŃSKI, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, Warszawa 2016, s. 20.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 57-58.

²⁴ Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 68.

²⁵ Por. H. SĘK, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli. Uwarunkowania i możliwości zapobiegania*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe...*, dz. cyt., s. 100.

Ujmując wypalenie w perspektywie egzystencjalnej, jeden z autorów upatruje jednej z jego przyczyn w dotyczącym coraz częściej współczesnego człowieka kryzysie wiary religijnej²⁶. Ci bowiem, którzy sens swego życia upatrują w Bogu, który nie zawodzi, nie wypalają się tak często jak ci, dla których praca pozostaje alternatywą religii, oni sensu życia w pracy ostatecznie nie znajdują. Człowiek wierzący podtrzymujący więź z miłującym Bogiem interpretowanym w charakterze zapewniającego bezpieczeństwa ojca z większą łatwością przezwycięża życiowe trudności, odnajduje też w osobowej transcendencji rodzaj najwyższego autorytetu moralnego. Osoba wierząca częściej przyjmuje postawę „być” w życiu, niż osoba pozbawiona nadprzyrodzonych odniesień. Człowiek przyjmujący postawę „mieć” częściej ulega wypaleniu z uwagi na swój wewnętrzny niepokój, ciągle poczucie niepewności i zagrożenia, bycie zazdrosnym, obawę przed śmiercią, niepewność własnej wartości, utylitarne podejście do rzeczywistości, egocentryzm²⁷.

Spośród czynników osobowościowych determinujących zespół wypalenia wymienia się m.in.: nierealistyczne aspiracje, braki w wykszoleniu, naiwny idealizm, poczucie zewnętrznego umiejscowienia kontroli²⁸. Bardzo pomocny w badaniu *burnout syndrome* jest Test Przymiotnikowy ACL autorstwa H. G. Gougha i A. B. Heilbruna będący jednym z częściej stosowanych testów osobowości²⁹. Warto o nim wspomnieć w kontekście rozważań o przyczynach wypalenia ze strony jednostki, gdyż zwraca on uwagę na korelaty osobowościowe wybranych psychicznych potrzeb, których niedostateczne zaspokojenie działa determinująco na występowanie symptomów zespołu wypalenia. Test bada takie zmienne osobowościowe, jak: zaufanie do siebie, samokontrola, przystosowanie osobiste, skala idealnego obrazu siebie, skala męskości i kobiecości³⁰. Test wykorzystuje też pięć skal analizy transakcyjnej, ujmujących osobowość z perspek-

²⁶ Por. M. A. PINES, *Wypalenie w perspektywie egzystencjalnej*, dz. cyt., s. 33; S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 33.

²⁷ Por. B. GRULKOWSKI, *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, Lublin 1996, s. 13.

²⁸ Por. M. BURISCH, *W poszukiwaniu teorii – przemyślenia...*, dz. cyt., s. 69.

²⁹ Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 126-127.

³⁰ Por. tamże, s. 127-128.

typy pięciu stanów ego: krytyczny rodzic, wychowujący rodzic, dorosły, adaptowane dziecko, wolne dziecko. Test bada też strukturę osobowości w aspekcie funkcjonowania intelektualnego³¹.

Istotne znaczenie dla pogłębiania się stanu wypalenia ma szereg nieracjonalnych przekonań dotyczących podejścia do siebie i spraw zawodowych, jak np.: oczekiwanie, że inni będą mnie bezwzględnie lubić i szanować, oczekiwanie bezwzględnego uznania od rodziców i przełożonych, przekonanie, że lepiej jest unikać problemów, niż się z nimi spotkać, przekonanie, że problemy zawodowe i trudności uczniów należy przede wszystkim mocno przeżywać³². Aktywność zawodowa należy bowiem do istotnych elementów „kształtowania naszej tożsamości i poczucia własnej wartości”³³.

Współcześni uczeni sporo uwagi poświęcają korelacji pięciu cech osobowości (zwanymi *Big Five*) obejmujących: ekstrawersję, neurotyczność, ugodowość, sumienność, otwartość na doświadczenie z zespołem wypalenia zawodowego³⁴. Określone typy osobowości są bardziej lub mniej podatne na uleganie wypaleniu zawodowemu. Friedman i Roseman, opisując dwa typy osobowości: typu A i B, w ten sposób je charakteryzują: typ A cechuje nadmierna aktywność określana często *herezją czynu*. Wyróżnia je skłonność do: współzawodnictwa, rywalizacji, niecierpliwości, agresji i przesadnego zaangażowania w pełnione role i pracę zawodową³⁵. Osoby te ambitnie dążą do osiągania sukcesów i są otwarte na podejmowanie wielu nowych zobowiązań i zadań z wewnętrznym przekonaniem, że nikt nie zrobi tego lepiej niż one. Oczekują one uznania ze strony otoczenia, mając potrzebę kontrolowania rzeczywistości³⁶. Wyniki badań empirycznych potwierdzają, że osobowość typu A zdecydowanie częściej ulega syndromowi wypalenia niż osobowość B odznaczająca się większą dozą cierpliwości w oczekiwaniu rezultatów podejmowanych

³¹ Por. tamże, s. 128.

³² Por. H. SĘK, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli...*, dz. cyt., s. 160.

³³ P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwania...*, dz. cyt., s. 13.

³⁴ Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 78.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże.

działań i pogodnym usposobieniem³⁷. Wyniki badań potwierdzają także zależność między problemem pracoholizmu a zespołem wypalenia zawodowego³⁸.

Jako że rola zawodowa nauczyciela jest według Konarzewskiego rolą psychologicznie trudną, wewnętrznje niespójną, niezgodną z jego innymi istotnymi rolami i niejasną, pedagogzy o wiele częściej niż przedstawiciele innych zawodów są narażeni na uleganie groźnemu zjawisku wypalenia zawodowego³⁹. Rola nauczyciela jest konfliktowa, gdyż często pojawia się sprzeczność interesów i oczekiwań w relacji nauczyciel-uczeń i nauczyciel-rodzic generująca wysoki poziom stresu⁴⁰.

Zataczające dziś coraz szersze kręgi negatywne patologiczne zjawiska społeczne takie jak: alkoholizm, narkomania, przestępczość, prostytutka (też wśród dzieci), marginalizacja społeczna, bezrobocie, ubóstwo to trudne obszary, które rzeczywistość szkoły dla nauczycieli czynią coraz trudniejszą i nadto obciążającą⁴¹. Cherniss pośród determinantów tego procesu wymienia: brak pewności dotyczącej własnych kompetencji, biurokrację, brak stymulacji do rozwoju, niedostateczną informację wstępną dla młodych pracowników, niedostatki w zakresie wspierania (szczególnie młodych pracowników), rutynę, utratę autonomii, małą zgodność z celami instytucji⁴². Autorzy akcentują czynnik utraty autonomii jako kluczowy dla rozwoju syndromu wypalenia⁴³.

Jednym z istotnych korelatów determinujących syndrom wypalenia jest sytuacja domowa nauczyciela, jakość relacji ze współmałżonkiem i rodziną, diagnozowany współcześnie kryzys w sferze wartości rodzin-

³⁷ Por. tamże, s. 80.

³⁸ Por. P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań...*, dz. cyt., s. 144.

³⁹ Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 92; P. HRECIŃSKI, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁰ Por. P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań...*, dz. cyt., s. 76.

⁴¹ Por. B. MUCHAWSKA, *Codziennosc szkoły: między pedagogiką a etyką*, w: J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański (red.), *Codziennosc szkoły. Nauczyciel*, dz. cyt., s. 39; H. ARENDT, *Kryzys edukacji*, w: tenże, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 220.

⁴² Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 40-41.

⁴³ Por. M. BURISCH, *W poszukiwaniu teorii – przemyslenia...*, dz. cyt., s. 70.

nych, brak otwartości na relacje z kolegami, brak wspólnotowości, alienacja, brak uznania ze strony uczniów, rodziców, zbyt niskie zarobki. Autorzy współcześnie zwracają uwagę na eskalację patologicznych zjawisk w miejscu pracy, takich jak: mobbing czy dyskryminacja⁴⁴.

Autorzy wymieniają w generowaniu się symptomów procesu wypalenia znaczenie zmiennych socjodemograficznych takich jak: wiek, płeć, stan cywilny, staż pracy, a także takich jak: miejsce pracy (miasto małe, duże, wieś), nauczany przedmiot, niedostateczne wynagrodzenie, poziom wykształcenia⁴⁵.

Skutki wypalenia zawodowego u nauczycieli

Stanisława Tucholska wyróżnia objawy zespołu wypalenia, które można dostrzec w płaszczyźnie indywidualnej, interpersonalnej i organizacyjnej ujawniające się w sferze afektywnej, kognitywnej, somatycznej, behawioralnej i motywacyjnej⁴⁶. Spośród skutków wypalenia w płaszczyźnie indywidualnej związanych ze sferą afektywną wymienia się: niepokój, płaczliwość, depresyjność, labilność emocjonalną, wyczerpanie, wzrost obaw. W sferze kognitywnej zauważa się: zaburzenia koncentracji, bezradność, bezsilność, zaburzenia pamięci, myśli samobójcze, poczucie osaczenia i porażki, niską samoocenę, poczucie winy, sztywność myślenia, trudności w podejmowaniu decyzji, skupienie się na sobie. Na płaszczyźnie somatycznej proces wypalenia ujawnia się w bólach głowy i mięśni, zaburzeniach snu, w zaburzeniach gastrycznych i kardiologicznych, nadciśnieniu, w owrzodzeniach i zaburzeniach cyklu miesięczkowego, w poczuciu zmęczenia, łatwości przeziębień, w zmianie wagi. W sferze behawioralnej można dostrzec: łatwość ulegania wypadkom, impulsywność, zmianę apetytu, uzalanie się nad sobą, wzrost spożycia używek i leków, brak umiejętności wypoczywania oraz odkładanie spraw. W wymiarze

⁴⁴ Por. P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań...*, dz. cyt., s. 128-130.

⁴⁵ Por. P. HRECIŃSKI, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, dz. cyt., s. 76-78.

⁴⁶ Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 58-59.

motywacyjnym zaś jako parametry procesu dostrzega się: utratę gorliwości i idealizmu, poczucie rozczarowania i zawodu⁴⁷.

W skutkach wypalenia ujawniających się na płaszczyźnie interpersonalnej, w sferze afektywnej dostrzega się: wzrost agresji, chłód emocjonalny, spadek empatii, irytację i przewrażliwienie. W sferze kognitywnej zauważa się: wrogość, podejrzliwość, surowość, cynizm i stereotypowe postrzeganie podopiecznych, natężenie mechanizmu projekcji, etikietowanie podopiecznych. W behawioralnym wymiarze dostrzega się u jednostki: zrywanie więzi ze współpracownikami, zazdrość, automatyzm w zachowaniu, izolację społeczną, niechęć do niesienia pomocy podopiecznym, konflikty w domu, w pracy i w małżeństwie, agresję względem podopiecznych. W aspekcie motywacyjnym można dostrzec: przedmiotowe traktowanie innych, wzrost interesowności, utratę zainteresowań, obojętność wobec spraw podopiecznych oraz zniechęcenie⁴⁸.

Na płaszczyźnie organizacyjnej w sferze afektywnej u osób doświadczających syndromu wypalenia można zauważyć utratę satysfakcji zawodowej, w sferze kognitywnej: utratę zaufania do władz zwierzchnich i współpracowników oraz cynizm. W wymiarze behawioralnym dostrzega się: absencje, zmianę pracy, spadek efektywności działań i jakości pracy, nasilenie legalizmu i niechęć do nowości, skracanie czasu kontaktu z podopiecznymi i czasu pracy. W wymiarze motywacji zaś można dostrzec: brak chęci pójścia do pracy, spadek motywacji do wykonywania obowiązków zawodowych, spadek inicjatywy i zadowolenia z pracy⁴⁹.

Przeprowadzane analizy syndromu wypalenia wskazują, że badani pedagodzy różnie reagują na trudności doświadczane w pracy. Spośród sformułowanych typologii wypalenia warto przywołać tę najbardziej popularną sformułowaną przez Farbera. Wyodrębnił on trzy typy wypalenia u nauczycieli: typ zużyty, frenetyczny i niewystarczająco stymulowany⁵⁰. Pierwszy typ określa pedagogów, którzy w wyniku obciążeń zawodowych i odczuwanego braku rezultatów własnych wysiłków w spo-

⁴⁷ Por. tamże, s. 58.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże, s. 59.

⁵⁰ Por. P. HRECIŃSKI, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, dz. cyt., s. 99.

sób wyraźny zmniejszają wysiłki dotychczas inwestowane. Ich przekonanie o własnej pracy jest pozbawione odtąd nadziei, że osiągną sukces⁵¹. Drugi typ określa nauczycieli, którzy wobec trudności podejmują większe wysiłki aby osiągnąć zawodowy sukces, lekceważąc potrzebę wypoczynku. Typ niewystarczająco stymulowany tworzą pedagodzy niezadowoleni ze względu na nudę i monotonię w pracy z powodu uczenia tego samego przedmiotu. Typologia Farbera wypracowała narzędzie kwestionariuszowe wykorzystywane nadal w badaniach analizujących zjawisko⁵².

Przeciwdziałanie symptomom wypalenia

Jednym ze sposobów zniwelowania procesu wypalenia zawodowego jest poszukiwanie wsparcia społecznego. Wsparcie przełożonego w pracy i wsparcie ze strony kolegów mają istotne znaczenie w zaradzeniu trudnym stanem emocjonalnym i psychicznym⁵³. W miejscu pracy powinno się działać tak, by wspólnie tworzyć atmosferę koleżeństwa i przyjaźni oraz pomagać młodym pracownikom w adaptacji zawodowej⁵⁴. W miejsce ducha rywalizacji należy pielęgnować ducha zdrowej wspólnoty budowanej na fundamencie cnót moralnych i społecznych. Warto tu wspomnieć o nauce Klemensa Aleksandryjskiego, dla którego miłość *agape* to „gorliwość w przyjaźni i serdeczności razem z gorliwą troską o potrzeby bliźnich”⁵⁵.

Warto tu wspomnieć o socjologicznej kategorii *więzi moralnej* pojmowanej w charakterze szczególnej relacji powinnościowej, która zakłada lojalność, zaufanie i solidarność wobec innych należących do społecz-

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. tamże, s. 100.

⁵³ Por. tamże, s. 67.

⁵⁴ Por. I. MAJCHRZAK, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli akademickich*, „Ekonomika” 287 (63), s. 145.

⁵⁵ F. DRĄCZKOWSKI, *Kościół – agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996, s. 70; A. PŁATEK, *Biznes i odpowiedzialność*, „Wychowawca” 7-8(280) (2016), s. 40; A. PŁATEK, *O etosie wychowawcy*, „Wychowawca” 10(282) (2016), s. 5; J. KUPNY, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 78-85.

nego „my”⁵⁶. Dbanie o ten rodzaj więzi jest wyrazem odpowiedzialności społecznej. Istotne znaczenie w kształtowaniu się więzi społecznej posiadają *wzory działań społecznych* pojmowane „jako pewne schematy działań uznane i przyjęte w określonej zbiorowości, a których naśladowanie daje szansę osiągnięcia pożądanego wyniku”⁵⁷.

Jako że problem wypalenia, jak konstatuje Maslach, jest problemem zawodowym, a zarazem klinicznym, jednym ze sposobów walki z sytuacją jest poszukiwanie kompleksowego wsparcia psychologicznego, otwartość na współpracę z psychologiem szkolnym oraz korzystanie z pomocy coachów⁵⁸. Ta pomoc jest rodzajem wsparcia społecznego. Kategoria wsparcia społecznego ma zasadnicze znaczenie w próbach zniwelowania symptomów procesu wypalenia, szczególnie zaś w próbach radzenia sobie ze stresem. Do źródeł wsparcia zalicza się: rodzinne, przyjacielskie, sąsiedzkie, od współpracowników, towarzyskie, profesjonalistów, grupy wyznaniowej⁵⁹. Wiele badań dowodzi, że skutecznym czynnikiem w niwelowaniu procesu wypalenia jest wsparcie społeczne otrzymywane nie od najbliższych, lecz ze strony przełożonych i współpracowników⁶⁰. Literatura przedmiotu analizująca zjawisko wypalenia wielokrotnie zwraca uwagę na konieczność zapewnienia wielorakich sieci wsparcia dla wykonujących zawody społeczne⁶¹.

Zgodnie z *teorią zachowania zasobów*, stabilność, bezpieczeństwo i wzajemne wsparcie w zakładzie pracy stanowią *karawanę zasobów*, która utrzymuje i buduje środowisko pracy⁶². Środowisko optymalne

⁵⁶ Por. J. SZYMCZYK, *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim*, w: P. Kawalec, A. Błachut (red.), *Odpowiedzialność społeczna w innowacyjnej gospodarce. Skrypt dla studentów Międzywydziałowych Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich*, Lublin 2011, s. 312.

⁵⁷ S. KOSIŃSKI, J. SUPREWICZ, *Wprowadzenie do socjologii wychowania. Skrypt przeznaczony dla studentów studiów pedagogicznych*, Lublin 1978, s. 61.

⁵⁸ Por. A. PŁATEK, *Coach – pedagog innowacyjny*, „Roczniki Pedagogiczne” 1(7) (43) (2015), s. 83; S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 224.

⁵⁹ Por. P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwania...*, dz. cyt., s. 106-107.

⁶⁰ Por. tamże, s. 89.

⁶¹ Por. S. TUCHOLSKA, *Wypalenie zawodowe nauczycieli...*, dz. cyt., s. 224.

⁶² Por. P. HRECIŃSKI, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, dz. cyt., s. 59.

dla pracowników domaga się tworzenia dla nich „wewnątrz organizacji swoistych «przejść», które pozwolą na zbieranie, ochronę, umacnianie i rozdzielanie zasobów”⁶³.

Niezwykle istotne znaczenie w przewyżczeniu symptomów wypalenia ma trening rozwoju kompetencji społecznych, do których należą: umiejętność rozwiązywania sytuacji konfliktowych, skuteczna komunikacja i asertywne zachowania, których posiadanie jest warunkiem właściwego zarządzania sobą samym w przestrzeni zawodowej⁶⁴. Nieodzowne dla przeciwdziałania procesowi wypalenia jest zatem dowartościowanie dosyć nowego konstruktów w psychologii, jakim pozostaje inteligencja emocjonalna. Autorzy postulują konieczność przeprowadzania szkoleń i warsztatów poszerzających kompetencje społeczne pracowników⁶⁵.

Istotne znaczenie dla niwelowania symptomów wypalenia ma poczucie optymizmu i poczucie humoru, poczucie własnej wartości i samoocena należące do cennych zasobów osobowych jednostki i strategii zaradczych w sytuacjach stresu zawodowego⁶⁶. Autorzy podejmujący problematykę innowacyjności doceniają szereg błogosławieństw płynących z dowartościowania humoru w relacjach, który obok tego, że sprzyja kreatywności, pomaga skupić się na szukaniu rozwiązań problemów w miejsce obwiniania się nawzajem⁶⁷. Humor pomaga wykorzystać inne obszary mózgu, neurony są pobudzane do działania, zwiększa się poziom adrenaliny, a do mózgu dociera większa ilość tlenu⁶⁸.

Należy dowartościować konieczność wprowadzania zasad etyki pracy, które dokonuje się przez dawanie przykładu etycznego postępowania przez dyrektorów i administrację. Administracja „na szczeblu szkoły, jak i władz oświatowych może nieświadomie przyczyniać się do wypalenia

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Por. P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań...*, dz. cyt., s. 168; J. GUT, W. HAMAN, *Docenić konflikt. Od walki i manipulacji do współpracy*, Warszawa 1993, s. 51.

⁶⁵ Por. P. STAWIARSKA, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań...*, dz. cyt., s. 112.

⁶⁶ Por. tamże, s. 100.

⁶⁷ Por. F. TROMPENAARS, *Kultura innowacji. Kreatywność pracowników źródłem sukcesu firmy*, tłum. A. Kwaśniewska, Warszawa 2012, s. 66.

⁶⁸ Por. tamże, s. 65.

nauczycieli⁶⁹. Literatura z zakresu innowacyjności dowartościowuje przywództwo służebne jako odpowiednią perspektywę przyjmowania postawy dla osób sprawujących funkcje kierownicze⁷⁰. Nauczyciele wypaleni potrzebują bowiem odpowiedniego podejścia ze strony władz. Faktem jest, że rzadko poddają się terapii, a często nie mają na tyle odwagi, by poprosić o jakiś rodzaj wsparcia.

Istotne znaczenie w minimalizowaniu skutków wypalenia ma tworzenie nauczycielskich zespołów. Teoretycy organizacji akcentują szereg korzyści płynących z pracy zespołowej⁷¹. Wspólne rozmowy pozwolą zapobiegać kryzysom dzięki wspólnemu analizowaniu możliwych zagrożeń⁷². Istotne znaczenie może odegrać tzw. dusza zespołu – specjalista do spraw społeczno-emocjonalnych umiejący zadbać o jedność i morale zespołu, zachęcając do aktywnego uczestnictwa i wspomagając procesy zespołowe⁷³. Ma on możliwość na bieżąco eliminować powstające w grupie różnice, podchodząc do osoby pominiętej lub takiej, która może się poczuć urażona⁷⁴.

Sposobem na zniwelowanie symptomów wypalenia w pracy jest znajdywanie czasu na rozwój własnych niezwiązanych z zawodem zainteresowań oraz wprowadzanie umiejętności właściwego zarządzania czasem uwzględniającej konieczność wypoczynku i świętowania⁷⁵.

Jak wynika z badań, bardzo istotną rolę przeciwdziałającą wypaleniu pełni typ kontroli zwany doznawaniem, polegający na pozytywnym

⁶⁹ Por. E. McEWAN, *Jak pracować z nauczycielami, którzy pracują źle, bo są zmęczeni, wypaleni, zaburzeni albo zwyczajnie niekompetentni*, tłum. zespół, Warszawa 2005, s. 88.

⁷⁰ Por. F. TROMPENAARS, *Kultura innowacji. Kreatywność pracowników...*, dz. cyt., s. 220; E. McEWAN, *Jak pracować z nauczycielami, którzy pracują źle...*, dz. cyt., s. 18-33.

⁷¹ Por. K. KLINCWICZ, *Systemy i struktury gromadzenia i rozpowszechniania wiedzy*, w: D. Jemieliński (red.), *Zarządzanie wiedzą*, Warszawa 2012, s. 198.

⁷² Por. B. ROK, *PKN Orlen: doskonalenie kultury organizacyjnej*, w: W. Pańków, B. Rok, M. Strumińska-Kutra (red.), *Oblicza społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw*, Warszawa 2010, s. 142.

⁷³ Por. F. TROMPENAARS, *Kultura innowacji. Kreatywność pracowników...*, dz. cyt., s. 94.

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Por. A. ZALEWSKA-MELER, *Kategoria czasu w refleksji nad życiem codziennym*, w: J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański (red.), *Codziennosc szkoły. Nauczyciel, dz. cyt.*, s. 74.

oceniu zdarzeń i wprowadzaniu zmian u podmiotu. Ten rodzaj umiejętności stanowi ważny korelat swoistej zawodowej filozofii⁷⁶. Kreatywny nauczyciel to ktoś akceptujący naturalne przeciwności związane z jego zawodem, a zarazem umiejący docenić znaczenie oksymoronicznych terminów wprowadzonych przez Witkowskiego, takich jak: *zdystansowana bliskość* czy też *neutralne zaangażowanie*⁷⁷.

Bibliografia

- Arendt H., *Kryzys edukacji*, w: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011.
- Baka Ł., *Konflikt między pracą i rodziną a wypalenie zawodowe. Pośrednicząca rola zasobów osobowych*, „Psychologia Społeczna” 4(19) (2011), s. 367-374.
- Burisch M., *W poszukiwaniu teorii – przemyślenia na temat natury i etiologii wypalenia*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2004, s. 58-82.
- Drączkowski F., *Kościół – agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996.
- Duraj J., Popiernik-Wojdera M., *Przedsiębiorczość i innowacyjność*, Warszawa 2010.
- Grulkowski B., *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, Lublin 1996.
- Gut J., Haman W., *Docenić konflikt. Od walki i manipulacji do współpracy*, Warszawa 1993.
- Hreciński P., *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, Warszawa 2016.
- Kisielnicki J., *Zarządzanie projektami badawczo-rozwojowymi*, Warszawa 2013.
- Klincewicz K., *Systemy i struktury gromadzenia i rozpowszechniania wiedzy*, w: D. Jemielniak (red.), *Zarządzanie wiedzą*, Warszawa 2012, s. 176-219.

⁷⁶ Por. H. SĘK, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli...*, dz. cyt., s. 163.

⁷⁷ Por. J. SAJDERA, *Nauczyciel niepublicznego przedszkola w codziennym poczuciu ambiwalencji*, w: J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański (red.), *Codziennosc szkoły. Nauczyciel*, dz. cyt., s. 138.

- Kosiński S., Suprewicz J., *Wprowadzenie do socjologii wychowania. Skrypt przeznaczony dla studentów studiów pedagogicznych*, Lublin 1978.
- Kupny J., *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994.
- Majchrzak I., *Wypalenie zawodowe u nauczycieli akademickich*, „*Ekonomika*” 287 (63), s. 137-146.
- Maslach Ch., *Wypalenie – w perspektywie wielowymiarowej*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2004, s. 13-31.
- McEwan E., *Jak pracować z nauczycielami, którzy pracują źle, bo są zmęczeni, wypaleni, zaburzeni albo zwyczajnie niekompetentni*, tłum. zespół, Warszawa 2005.
- Muchawska B., *Codziennosc szkoły: między pedagogiką a etyką*, w: J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański (red.), *Codziennosc szkoły. Nauczyciel*, Kraków 2014, s. 32-41.
- Murawska E., *Barwy nauczycielskiej codzienności*, w: J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański (red.), *Codziennosc szkoły. Nauczyciel*, Kraków 2014.
- Okoń-Horodyńska E., *Foresight kadr – czy wymusi kształcenie dla innowacji?*, w: P. Kawalec, P. Lipski (red.), *Kadry i infrastruktura nowoczesnej nauki: teoria i praktyka*. T. 1. *Materiały przygotowane na I Międzynarodową Konferencję „Zarządzanie nauką” w Lublinie, 20-22 listopada 2009*, Lublin 2009, s. 59-83.
- Pines M. A., *Wypalenie w perspektywie egzystencjalnej*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2004, s. 32-56.
- Płatek A., *Biznes i odpowiedzialność*, „*Wychowawca*” 7-8(280) (2016), s. 39-42.
- Płatek A., *Coach – pedagog innowacyjny*, „*Roczniki Pedagogiczne*” 1(7) (43) (2015), s. 79-91.
- Płatek A., *O etosie wychowawcy*, „*Wychowawca*” 10(282) (2016), s. 5-6.
- Rok B., *PKN Orlen: doskonalenie kultury organizacyjnej*, w: W. Pańków, B. Rok, M. Strumińska-Kutra (red.), *Oblicza społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw*, Warszawa 2010, s. 139-158.
- Rudnicka A., *CSR – doskonalenie relacji społecznych w firmie*, Warszawa 2012.

- Sajdera J., *Nauczyciel niepublicznego przedszkola w codziennym poczuciu ambiwalencji*, w: J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański (red.), *Codziennosc szkoły. Nauczyciel*, Kraków 2014, s. 133-144.
- Sęk H., *Wypalenie zawodowe u nauczycieli. Uwarunkowania i możliwości zapobiegania*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2004, s. 149-167.
- Sęk H., *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie. Wstęp*, w: H. Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2004, s. 7.
- Stawiarska P., *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań współczesnego świata*, Warszawa 2016.
- Szymczyk J., *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim*, w: P. Kawalec, A. Błachut (red.), *Odpowiedzialność społeczna w innowacyjnej gospodarce. Skrypt dla studentów Międzywydziałowych Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich*, Lublin 2011, s. 299-319.
- Trompenaars F., *Kultura innowacji. Kreatywność pracowników źródłem sukcesu firmy*, tłum. A. Kwaśniewska, Warszawa 2012.
- Tucholska S., *Wypalenie zawodowe nauczycieli. Psychologiczna analiza zjawiska i jego psychologicznych uwarunkowań*, Lublin 2003.
- Weresa M. A., *Polityka innowacyjna*, Warszawa 2014.
- Zalewska-Meler A., *Kategoria czasu w refleksji nad życiem codziennym*, w: J. M. Łukasik, I. Nowosad, M. J. Szymański (red.), *Codziennosc szkoły. Nauczyciel*, Kraków 2014, s. 69-79.

Ks. dr Jacek Łukasiewicz – sercanin, adiunkt na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji w Lublinie, psycholog, surdologopeda. Prowadzi zajęcia z zakresu diagnozy psychologicznej, osobowości oraz psychologii osób z wadą słuchu. Bierze udział w projektach międzynarodowych dotyczących uwarunkowań osobowościowych i interpersonalnych w kontekście doradztwa zawodowego.

e-mail: jacek.lukasiewicz@wsei.lublin.pl

Dr Agata Płatek – obroniła doktorat na KUL (temat rozprawy: *Istota i funkcje autorytetu. Studium teologiczno-moralne*). Jest autorką kilku publikacji naukowych, publikowała m.in w miesięczniku „Wychowawca”, „Roczniki Pedagogiczne” (KUL). Jej publikacje dotyczą tematyki innowacji społecznych, odpowiedzialności społecznej oraz podejmują wątki pedagogiczne. Obecnie mieszka w Anglii.

e-mail: bibliotekarkakul@wp.pl

Ks. dr Adam Raczkowski – kapłan archidiecezji lubelskiej, adiunkt, od 2017 roku prodziekan Wydziału Administracji i Nauk Społecznych Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji w Lublinie. kierunki badań naukowych: antropologia kulturowa, pedeutologia.

e-mail: adamwsei@gmail.com

RECENZJE I SPRAWOZDANIA
REVIEWS AND REPORTS

ks. Leszek Polepszak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

RECENZJA: TADEUSZ DROZDOWICZ,
POZNAJ SERCE JEZUSA,
WARSZAWA 2017, SS. 126.

REVIEW: TADEUSZ DROZDOWICZ,
POZNAJ SERCE JEZUSA,
WARSAW 2017, PP. 126.

W Wydawnictwie RHETOS ukazała się w ubiegłym roku (2017) książka o. Tadeusza Drozdowicza SJ pt. *Poznaj Serce Jezusa*. Jej głównym celem jest przybliżenie współczesnemu czytelnikowi treści zawartych w *Litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa*. Jednak pozycja ta nie jest zwyczajnym komentarzem do poszczególnych wezwań litanijnych.

Już we wstępie autor próbuje wprowadzić czytelnika w głębię tajemnicy Boga i prowadzić go po śladach Objawienia. Zdaniem o. Drozdowicza – z pozoru lakoniczne – wezwania litanii kryją w sobie istotną treść teologiczną, do tej zaś można dotrzeć jedynie poprzez medytację fragmentów Pisma Świętego, do których poszczególne wezwania się odwołują. Przedstawiając następujące po sobie obrazy – ikony – wyłaniające się z litanijnych wezwań, autor próbuje zestroić z sobą dwa światy: świat tradycyjnej pobożności oraz świat geniuszu Bożego objawienia. Zasadniczym punktem odniesienia jest tutaj Księga Życia, czyli Pismo Święte.

Autor dopuszcza jednak do głosu także – niekiedy mniej znane – teksty mistyków średniowiecznych, by lepiej jeszcze ukazać żywe promienie Bożej miłości.

Celem publikacji – oprócz osobistej refleksji nad litaniami – jest zaproszenie czytelnika do odkrycia misterium Serca Jezusowego oraz szukanie sposobów na lepsze Jego poznanie. Służy temu przede wszystkim modlitwa, do której dobrą inspirację stanowią prawdy zawarte w litanijnych wezwaniach.

Swoją publikację autor podzielił na dwie części. W pierwszej z nich przedstawia najpierw krótki zarys kultu Bożego Serca, by przejść następnie do ukazania szkicu historycznego powstania *Litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa*. Samą litanie autor postrzega jako żywy traktat teologiczny, w którym zawarte zostały dwa światy: świat materialny związany z człowieczeństwem Jezusa Chrystusa i świat niewyraźalny – świat Bóstwa całej Trójcy Przenajświętszej. Zgłębiając poszczególne wezwania litanii, można bowiem odkryć wielkie tajemnice wiary takie jak: jedność Osób Boskich, misterium Wcielenia, prawdę o zbawczej misji Jezusa czy prawdę o eschatologii. Z pozoru monotonne wypowiedzanie kolejnych wezwań poprzez świat Biblii i jej symboli wprowadza osobę modlącą się w rzeczywistość objawiającego się Boga, który staje się coraz bliższym człowiekowi, pozwalając, by ten wielbił Go z dziękczynieniem.

Pojęcie „serca”, które stanowi centrum litanii, jako uniwersalny symbol miłości, z jednej strony pomaga ukazać ludzki aspekt Boga – Jezusa Chrystusa, czyli jego człowieczeństwo, z drugiej zaś – idąc za intuicją św. Gertrudy – staje się mistycznym mostem łączącym dwie natury Chrystusa: boską i ludzką. To Serce nieustannie pała miłością do człowieka i wprowadza duszę na drogę Bożej ekonomii, której celem ostatecznym jest jej zjednoczenie z Bogiem. Przechodząc poprzez wybrane fragmenty biblijne ukazujące tajemnicę Serca Boga, autor dochodzi do kontemplacji zranionego boku Jezusa. Przywołując teksty świętych, ukazuje następnie Serce Jezusa wraz z Jego różnymi odcieniami, do których odwołują się mistyczne określenia: „źródło życia”, „źródło sakramentów Kościoła”, „miasto ucieczki”, „Święte Świętych”, „księga Bożej miłości napisana krwią Boga”, „tarcza” czy wiele innych. Autor słusznie oddaje głos także

polskim piewcom miłości Serca Jezusowego, wśród których wymienia przede wszystkim Kacpra Druźbickiego oraz św. Jana Pawła II.

W części drugiej książki odnajdujemy omówienie najważniejszych tematów teologicznych zawartych w wezwaniach litanii. Autor ukazuje je zestawione w cztery zasadnicze zagadnienia: „Tajemnica Jezusa”, „Jezusowe zaangażowanie w świat”, „Kalwaria” i „Droga ku chwale”. Litania zaprasza przede wszystkim do kontemplacji Jezusa jako Syna Ojca Przedwiecznego, współistotnego Ojcu, nieustannie z Nim zjednoczonego i działającego Jego mocą. Synostwo względem Ojca pozwala zrozumieć także perspektywę każdego ludzkiego istnienia i ukazuje pragnienia Boga, który z wielką miłością spogląda na każdego człowieka. Być synem oznacza również „kochać”, a „kochać” znaczy „być”. Każdy człowiek jest – zdaniem autora – „zrealizowanym marzeniem Boga”, wybranym i poświęconym jeszcze przed ukształtowaniem w łonie matki (por. Jr 1,5). W przypadku samego Jezusa synostwo oznacza zrodzenie z substancji Boga. Serce Jezusa zostaje ukształtowane w łonie Matki, ponieważ Ojciec pragnie, by Jego Syn stał się człowiekiem. Przywołując opinię Croiseta, autor stwierdza, że w momencie poczęcia to Serce zapłonęło niezmierną miłością do ludzi, miłością boską i ludzką jednocześnie. Zatrzymując się nad tematem Jezusowego zaangażowania w świat, o. Drozdowicz akcentuje najpierw prawdę o zamieszkaniu Boga pośród nas. Jezus zostaje ukazany jako Emmanuel, a Serce Jezusa staje się od-tąd świątynią Boga, tabernakulum Trójcy Przenajświętszej i obecnością Boga pośród nas. Dom Boga dla autora oznacza przede wszystkim cud wspólnoty stworzonej między Bogiem a ludźmi (por. Ap 23,1). Będąc gorejącym ogniskiem miłości, Serce Jezusa ukazuje nam się w perspektywie miłości, dobroci i sprawiedliwości. Kolejny temat – „Kalwaria” – ukazuje nam Jezusa Chrystusa, który ofiaruje się Bogu dla zbawienia człowieka. Jezus staje się dla człowieka niekończącym się życiem, zmartwychwstaniem i przebaczeniem grzechów. Będąc krwawą ofiarą grzeszników, Serce Jezusa jest prześlaniem za grzechy, pasterzem, który staje się barankiem paschalnym. Serce Jezusa jest wynagrodzeniem za grzechy człowieka. Ostatni poruszony temat: „Droga ku chwale” kieruje czytelnika na ostateczny cel człowieka. Śmierć Chrystusa nie jest w sta-

nie oddzielić bóstwa Jezusa od ludzkiego Serca Syna Bożego. Jedność Jego bóstwa i człowieczeństwa jest niezniszczalna, dzięki czemu miłość Jezusa pozostaje zawsze wierna. Niezwykle imię Syna Bożego objawione pogrążonej w żałobie Marcie: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25), wskazuje na tajemnicę życia Bożego. Zarówno określenie „zmar-twychwstanie”, jak i „życie” odnoszą się do istoty Serca Jezusa i domaga-ją się od człowieka wiary – cudownego daru Boga.

Autor kończy swoją książkę odniesieniem do Maryi, Matki wszystkich żyjących, doskonale zjednoczonej z Boskim Sercem Jezusa, które jest rozkoszą wszystkich świętych. „Rozkosz” jest synonimem spełnie-nia i szczęścia oraz nieograniczonej żywotności. Serce Jezusa jest wy-pelnieniem ludzkich pragnień, których pełni człowiek będzie mógł doświadczyć w niebie.

Omawiana publikacja w pełni zasługuje na uznanie. Choć dotyczy najistotniejszych treści wiary, została napisana językiem przystępnym i obrazowym. Dzięki tekstom biblijnym i odwołaniom do pism najważ-niejszych świętych związanych z kultem Najświętszego Serca Jezusowe-go ma ona swoją głębię i staje się nową okazją do kontemplacji miłości Boga do każdego człowieka.

ks. Robert Ptak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

**RECENZJA: ROMAN ROŹDZEŃSKI,
ATEIZM, CZYLI WIARA NEGATYWNA,
KRAKÓW 2016, SS. 343.**

**REVIEW: ROMAN ROŹDZEŃSKI,
ATEIZM, CZYLI WIARA NEGATYWNA,
KRAKOW 2016, PP. 343.**

Prezentowana książka ukazała się nakładem Wydawnictwa WAM z Krakowa, w serii „Myśl teologiczna”, której głównym celem jest publikacja książek prezentujących wyniki najnowszych badań z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Autorem publikacji jest ks. prof. dr hab. Roman Rożdżeński z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Jak dowiadujemy się z zamieszczonej na okładce informacji: „Celem podejmowanych w książce rozważań jest próba oceny tradycyjnego roszczenia ateistów. Od czasów oświecenia głoszą oni, że ich argumenty za nieistnieniem Boga są bardziej racjonalne i przekonujące niż argumenty ludzi religijnych przemawiające za istnieniem Boga”. Czy zatem zasadne jest to prawo ateistów do posiadania po swojej stronie prawdy w kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga?

Autor analizuje to zagadnienie w sposób bardzo kompleksowy i wnikliwy, przyjmując klucz zarówno chronologiczno-historyczny, jak i problemowo-personalny. Swoje przemyślenia koncentruje wokół pięciu

głównych tematów: 1. Zarys dziejów ateizmu w kulturze Zachodu; 2. Argumenty ateistów mające podważyć wiarę w istnienie Boga; 3. Teoretyczne oraz praktyczne konsekwencje ateizmu; 4. Podstawowa alternatywa: wiara pozytywna – wiara negatywna; 5. Pytanie o warunki możliwości nawrócenia ateisty.

Wprowadzenia i podsumowania poszczególnych rozdziałów-tematów pozwalają na bardzo przejrzyste i syntetyczne przedstawienie omawianych w nich zagadnień i jednocześnie w sposób naturalny uzupełniają się, tworząc całościowy obraz tak bardzo interesującego i szerokiego spektrum spraw. Całość opatrzona jest przedmową i zakończeniem oraz bibliografią i indeksem osób.

W pierwszym rozdziale autor stawia pytanie: jak doszło do tego, iż „w społeczeństwach Zachodu na przestrzeni XIX i XX wieku ateizm uzyskał nie tylko prawo obywatelstwa, lecz również wyraźny wpływ na kształtowanie całości ich życia”? Przecież do tego czasu w społeczeństwach Europy istnienie chrześcijańskiego Boga właściwie nie było przez nikogo podawane w wątpliwość. Wśród najważniejszych kwestii i zjawisk, które miały na to wpływ, należy wymienić m.in.: różne elementy tradycji przedchrześcijańskich, tzn. pogańskich; zgorzienia wypływające ze sposobu życia chrześcijan i ich antyświadectwa; opór wobec moralnych wymagań płynących z wiary; zmaterializowanie i zeświecczenie zachodniej cywilizacji; przesadne akcentowanie autonomii i wolności człowieka; fascynacja osiągnięciami nauk empirycznych i postępem technologicznym; zanik wrażliwości na metafizyczny wymiar rzeczywistości, a także metodyczne i długofalowe działania tajnych organizacji, mające na celu zniszczenie Kościoła katolickiego, a w konsekwencji wiary chrześcijańskiej.

Ogromny wpływ na rozwój tzw. oświeconego ateizmu miały takie postacie jak: Ludwik Feuerbach, Karol Marks, Fryderyk Nietzsche, Zygmunt Freud czy Jean-Paul Sartre. Pierwszy z nich podjął próbę teoretycznego uzasadnienia ateizmu. Drugi starał się uzasadnić go pod kątem naukowym ze szczególnym uwzględnieniem przestrzeni społecznej i politycznej. Trzeci ogłosił tzw. śmierć Boga w imię wolności i niezależności człowieka. Czwarty jako źródło religijności wskazał ludzką

psychikę. Ostatni z wymienionych uważał, że religie stanowią jedynie zasłonę i uzasadnienie dla absurdalności i przypadkowości ludzkiego istnienia.

W drugim rozdziale zostały zaprezentowane argumenty ateistów mające podważyć wiarę w istnienie Boga. W ogniu ich krytyki znalazły się tzw. dowody na istnienie Boga: ontologiczny, z przygodności świata i celowości dostrzeganej w świecie istot żywych. Jednocześnie ateści podkreślali pozorny charakter wyjaśnień prezentowanych przez religie, istnienie w świecie ogromu zła, mierność ludzkiej istoty i iluzoryczne pragnienie Boga.

Odpowiedzią ludzi religijnych na te zarzuty są coraz bardziej trafne i aktualne argumenty, które w ich opinii przemawiają za istnieniem Boga i są dla nich przekonujące. Stanowią również pomoc dla tzw. ludzi poszukujących, którzy szczerze dążą do prawdy. Ostatecznie, w opinii autora, siła argumentów przedstawianych przez ateistów sprawdza się w praktycznym kształtowaniu życia społeczeństw będących pod wpływem przymusowej i zaprogramowanej laicyzacji i ateizacji. Jakże zatem widzimy konsekwencje tej działalności?

Odpowiedź na to pytanie znajdziemy w trzecim rozdziale, w którym mowa jest o teoretycznych i praktycznych konsekwencjach ateizmu. Jako przykład konsekwencji utraty wiary w Boga zostały przedstawione przemyślenia dwóch zadeklarowanych ateistów: Francuza André Comte-Sponville'a i Niemca Fryderyka Nietzschego. Ich poglądy są interesujące o tyle, że pierwszy z nich jest zwolennikiem ideałów oświecenia, drugi natomiast ich radykalnym krytykiem. Wspólnym mianownikiem obydwu przedstawicieli antychrześcijańskiej ideologii jest „duch nihilizmu”, czyli duchowej pustki, będącej następstwem odrzucenia Boga i religii. Co ciekawe, ten nihilizm, który charakteryzuje kulturę Zachodu, nie oznacza braku jakichkolwiek wierzeń czy przekonań. Wręcz przeciwnie, prawdziwie nowoczesna, wyzwolona, niereligijna osoba może, a nawet musi „wierzyć w *nic*, a dokładniej precyzując, w nicość jako taką”. Najwyższy ideał nowoczesności – jego szczególne rozumienie autonomii jednostki – wymaga od człowieka, by pokładał całe zaufanie w pierwotnej pustce i nieobecności Boga. Tylko wtedy człowiek może ukształtować siebie

na taką modłę, jaka mu się podoba. Warto zauważyć, że ilekroć władzę w jakimś państwie zdobywały organizacje ateistyczne, ich nadrzędnym celem była totalna przemiana wszystkiego. Zazwyczaj przynosiło to katastrofalne skutki społeczne, czego przykładem jest historia dwóch totalitaryzmów XX wieku: faszyzmu i komunizmu.

Przedostatni rozdział omawianej książki bierze sobie za cel, by „nieco dokładniej przyjrzeć się istocie tego zjawiska, jakim jest ateizm” oraz „istocie religijnej wiary, której on się sprzeciwia i którą usiłuje zniszczyć”. Stąd też jego tytuł: *Podstawowa alternatywa: wiara pozytywna – wiara negatywna*. Określając bardzo skrótowo ateizm, można powiedzieć, że jest to pogląd, który zaprzecza istnieniu bogów – szczególnie osobowego Boga religii monoteistycznych (zwłaszcza chrześcijaństwa) – i bardzo ściśle wiąże się z materialistycznym monizmem, naturalizmem i immanentyzmem. Analogicznie w wielkim skrócie, w przeciwieństwie do ateizmu, np. chrześcijańska wiara zakłada istnienie Boga „jedynego, osobowego, transcendentnego, będącego wszechmogącym Stwórcą wszystkiego oraz sprawującego – jako miłująca nas Opatrzność – opiekę nad nami”.

Warto zauważyć, że w relacji między teizmem a ateizmem ten drugi jest czymś wtórnym, niesamoistnym, mającym na celu jedynie totalną negację tego, co jest podstawą i sensem religijnej wiary. Stąd też autor skłania się do określenia ateizmu jako „wiary negatywnej”. Dlaczego? „Ateizm stanowi bowiem tego rodzaju przeświadczenie światopoglądowe, którego prawdziwości w żaden sposób nie da się udowodnić”.

Ostatni rozdział omawianej publikacji nosi dość intrygujący tytuł: *Pytanie o warunki możliwości nawrócenia ateisty*. Warto podkreślić, iż „zdeklarowanego ateistę cechuje zazwyczaj niewzruszona (choć przecież tylko subiektywna) pewność co do tego, że przyjęte przez niego stanowisko światopoglądowe ma solidne naukowe podstawy i dlatego jest bezwzględnie słuszne”. Stąd też żadne rozumowe argumenty, którymi posługują się ludzie wierzący w Boga, nie są w stanie zachwiać czy podważyć jego „negatywnej wiary w nieistnienie Boga”. A jednak trwałe nawrócenia z ateizmu na katolicyzm zdarzały się w przeszłości i nadal mają miejsce. Warto tu przywołać m.in. takie nazwiska jak: Karol de Foucauld,

Fiodor Dostojewski, Agostino Gemelli, Paul Claudel, Edyta Stein, André Frossard czy Vittorio Messori. Jakże zatem czynniki warunkują możliwość dokonania się w ateizmie tak radykalnej wewnętrznej przemiany?

Zdaniem autora, w każdym przypadku „inicjatywa nawrócenia człowieka, który dotychczas był pozbawiony religijnej wiary, wychodzi od Boga”. Można to dostrzec w sytuacjach, gdy takie nawrócenie dokonuje się w niechrześcijaństwie albo ateizmie, który zostaje tym całkowicie zaskoczony i stwierdza, że oto „dokonało się w jego wnętrzu coś niesłychanego, czego on sam nie jest w stanie wyrazić słowami”. Nadprzyrodzone działanie Boga, które zmierza do nawrócenia człowieka niewierzącego, musi jednak znaleźć w jego wnętrzu odpowiednią predyspozycję. Jest nią nade wszystko moralna prawda charakteru i głęboki szacunek dla prawdy. W każdym przypadku to od decyzji samego ateisty zależy ostatecznie, czy dokona osobistego wyboru i czy skorzysta z udzielonej mu przez Boga łaski. Trzeba także zauważyć, że w procesie nawracania, otrzymania daru wiary pojawiają się jeszcze inne czynniki, np. wytrwała modlitwa innych osób czy dobrowolnie przyjęte przez nie cierpienie ofiarowane w tej intencji.

W zakończeniu autor stwierdza, iż tradycyjne roszczenie ateistów do formułowania nieporównywalnie bardziej racjonalnych i przekonujących argumentów aniżeli te za istnieniem Boga jest z pewnością czymś „prowokującym dla ludzi religijnych i skłania ich do krytycznego stawiania pytań”. Wśród nich to zasadnicze brzmi: „Dlaczego ateistyczna odpowiedź na pytanie, które dotyczy kwestii istnienia Boga, miałaby posiadać o wiele mocniejsze racjonalne uzasadnienie niż ta odpowiedź, jakiej udziela chrześcijańska wiara, ugruntowana w treści Bożego objawienia?”. Podjęta w rozprawie próba krytycznego przemyślenia kwestii wyrażonych w tego typu pytaniach podważa tradycyjne przeświadczenie ateistów. Widać, że ich przekonania o nieistnieniu Boga ma charakter swoistej (tj. antyreligijnej) „wiary”, której „zasadności nie da się racjonalnie wykazać w sposób bezsporny”. Należy także dodać, iż w ostatnich dekadach niektórzy ateści zaczęli sobie uświadamiać tę swoją swoistą „antyreligijną wiarę”. W konsekwencji porzucili oni „czysty ateizm” na rzecz religijnego agnostycyzmu, uznając, że jest on bardziej neutralny w kwestii

istnienia Boga, a tym samym bardziej racjonalnie uzasadniony niż ateizm. Niemniej oba te stanowiska – ateizm i agnostycyzm – ciągle zachowują negatywne stanowiska światopoglądowe, mające charakter niereligijnej wiary w kwestii istnienia teistycznie pojmowanego Boga.

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO
Z OTWARTYM SERCEM I UMYSŁEM.
CHARYZMAT SERCAŃSKI DZISIAJ,
STADNIKI, 5 MAJA 2018 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SYMPOSIUM
WITH OPEN HEART AND MIND.
THE DEHONIAN CHARISM TODAY,
STADNIKI, MAY 5, 2018

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w dniu 5 maja 2018 roku zorganizowało sympozjum naukowe, którego temat brzmiał *Z otwartym sercem i umysłem. Charyzmat sercański dzisiaj*. Sympozjum zgromadziło liczną grupę uczestników, wśród których byli przedstawiciele sercańskich duszpasterstw, wolontariusze misyjni, seminarzyści, nowicjusze i postulanci, współpracownicy i przedstawiciele ośrodków naukowych.

Słowo wprowadzenia wygłosił rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, ks. dr Leszek Poleszak SCJ. Na wstępie zauważył on, że pochylenie się nad zagadnieniem charyzmatu rodziny zakonnej jest istotne nie tylko ze względu na zmieniający się kontekst czasów współczesnych i pojawiające się wciąż nowe wyzwania dla życia zakonnego, lecz także staje się konieczne ze względu na to, by rodzina zakonna mogła docierać ze światłem Ewangelii w charakterystyczny dla

siebie sposób, uwypuklając treści istotne dla myśli Założyciela i tradycji instytutu. Refleksja nad sposobem przekazu charyzmatu, jak to podkreśla dokument Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Młode wino, nowe bukłaki*, staje się konieczna ze względu na aktualne wyzwania dla życia konsekrowanego: rozziew pokoleniowy, inkulturację, wielokulturowość i interkulturowość. Troska o charyzmat i znajdowanie nowych, atrakcyjnych form jego przekazu jest także ważna, by we współczesnym świecie zakonnicy nie rozmyli się w szerokiej ofercie idei i propozycji, które nie zawsze są spójne z wartościami, jakie niesie naśladowanie Chrystusa. Ksiądz Poleszak przywitał następnie zgromadzonych uczestników sympozjum i przekazał kierowanie obrad wicerektorowi i prefektowi studiów ks. Łukaszo-
wi Ogórkowi SCJ.

Pierwsze wystąpienie nt. *Mission Statement. Dla kogo i po co?* wygłosił ks. mgr lic. Radosław Warena SCJ. *Mission Statement*, chociaż jest sformułowaniem biznesowym, w naszym przypadku ma stać się sposobem wyrażenia w prosty sposób istoty powołania sercańskiego i wartości, które stanowią centrum Zgromadzenia. Zawiera ono w sobie wizję i misję. *Mission Statement* nie jest więc w tym wydaniu deklaracją instytucji czy firmy, ale deklaracją wspólnoty, osobistą deklaracją zakonników. Wizja Zgromadzenia: „Kochać z otwartym sercem i rozumem”, wyraża przekonanie, że członkowie Zgromadzenia są świadkami Bożej miłości przemieniającej dusze i społeczeństwo oraz szerzą w świecie Bożą miłość z otwartym sercem i umysłem. Misją Zgromadzenia, jak podkreślił prelegent, jest natomiast motto Zgromadzenia: „*Adveniat Regnum Tuum – Przyjdź Królestwo Twoje*”. Przesłanie to – zdaniem autora – podkreśla, że Instytut istnieje w sposób szczególny dla ludzi młodych i najbardziej potrzebujących. Koncentruje się na wychowaniu, pracy społecznej, misyjnej, na duchowości i komunikacji, aby głosić królestwo Boże. Życie zakonników we wspólnocie jest inspirowane codzienną adoracją eucharystyczną. Wierzą oni, że pomimo życia w podzielonym świecie, możliwa jest jedność.

Wizja Zgromadzenia bierze początek z doświadczenia wiary o. Leona Dehona (Konst. 2) oraz z otrzymanego daru wiary i charyzmatu. Zgromadzenie jest także świadkiem Bożej miłości (Konst. 21). Tekst, który został wybrany jako slogan Zgromadzenia: „Z otwartym sercem i umysłem”

podkreśla potrzebę otwarcia serca i umysłu na Boga i drugiego człowieka. Dążenie do rozszerzania w świecie królestwa Serca Jezusowego ukazuje otwarcie się Zgromadzenia na świat i współczesnego człowieka, który potrzebuje obecności i miłości Boga, by móc się w pełni rozwijać.

Ostatnią część swojej prelekcji ks. Warena poświęcił zagadnieniu praktycznego wykorzystania *Mission Statement* Zgromadzenia. Wykorzystując różne miejsca komunikacji społecznej, w mediach społecznościowych należy promować wartości, które są podstawowe dla Zgromadzenia i którymi chce ono się dzielić z innymi. Trzeba przy tym pamiętać, że konieczne jest konfrontowanie siebie z przekazywanymi treściami. Właściwe rozeznanie pozwala każdemu zakonnikowi wprowadzać przekazywane treści w życie. Dzieje się to na poziomie osobistym (rachunek sumienia, rozeznanie osobiste), grupowym (rewizja wspólnotowa, rozeznanie duszpasterskie, ocena celów i podział zadań) i kontynentalnym – w ramach jednostek Zgromadzenia (decyzje dotyczące priorytetów, decyzje finansowe, formacyjne itd.).

Drugie wystąpienie, którego temat brzmiał: *Recepcja charyzmatu sercańskiego w duszpasterstwie młodzieży* wygłosił ks. dr Damian Płatek SCJ. Prelegent rozpoczął od zdefiniowania terminów charyzmat, tożsamość i duszpasterstwo. Charyzmat jest nadprzyrodzonym darem udzielanym przez Boga, którego celem jest określona służba dla wspólnoty Kościoła. Tożsamość odpowiada na pytanie: kim jestem? Tożsamość się nie tworzy, ale się ją odkrywa. By odkryć tożsamość sercańską, konieczne jest odkrywanie charyzmatu pozostawionego przez założyciela Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego o. Leona Dehona. Tożsamość rozumiana jest jako zbiór cech charakterystycznych dla grupy lub osoby. Składają się na nią: wiedza (znajomość założyciela, charakterystyczne wartości duchowe), wartości (wskazania reguły życia, reguły wspólnotowe), symbole (herb Zgromadzenia, krzyżyk sercański) i konkretne działania (rozpoznawalne dzieła). Tożsamość jest przekazywana przez duszpasterstwo, które jest procesem „socjalizacji” – w przypadku charyzmatu sercańskiego – „socjalizacji sercańskiej”. Służą temu liczne dzieła, które przyjmują odpowiednią formę, środki i język.

W dalszej części referatu została ukazana podstawowa działalność sercańskiego duszpasterstwa młodzieży. Duszpasterstwo to odbywa się

w kontekście zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego oraz duszpasterstwa specjalnego – duszpasterstwo powołań, duszpasterstwo młodzieży (np. Sercańskie Dni Młodych, Ruch Sercańskiej Młodzieży, Sercańskie Rekolekcje Młodzieżowe), grupa nr 6 w Pieszej Pielgrzymce Radomskiej, domy rekolekcyjne, Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców Talent, Wydawnictwo Dehon, akademik Fundacji Jana Pawła II, Domus Mater, Profeto, Zbieramto. Recepcja eklezjalna polega na przyjmowaniu w Kościele lokalnym prawd głoszonych przez Kościół powszechny. Recepcja sercańska natomiast polega na przyjmowaniu, dostosowaniu i realizowaniu charyzmatu o. Dehona w duszpasterstwie młodzieżowym.

Dalsze rozważania prelegent oparł na przeprowadzonych badaniach dotyczących recepcji tożsamości sercańskiej. Uwzględniły one m.in. znajomość Założyciela i podstawowych terminów duchowości oraz rodzajów zaangażowania apostołskiego. Badania dotyczyły również związku ze Zgromadzeniem, zaufania do duszpasterzy oraz rodzenia się powołań kapłańskich i zakonnych.

Podsumowując przeprowadzone badania, prelegent wysunął następujące wnioski. Wśród imperatywów duszpasterskich wymienił: inkulturację pastoralną, czyli konieczność rozeznania środowiska pracy duszpasterskiej, odwagę w dzieleniu się charyzmatem sercańskim oraz działalność i formację w duchu katolickiej nauki społecznej. Imperatywy te wpisują się w aktualne nauczanie Magisterium Kościoła dotyczące duszpasterstwa, zwłaszcza zaś nauczanie papieża Franciszka, który wzywa do nawrócenia pastoralnego. Autor podkreślił także potrzebę głoszenia kultu Serca Jezusowego w czasie spotkań duszpasterskich z młodymi oraz konieczność przekazu treści dotyczących życia i wiary o. Dehona, co powinno stanowić nieustanne źródło inspiracji religijnej. Zauważył, że duszpasterze-sercane winni być dumni z charyzmatu, jakim żyją w Kościele, oraz nieustannie podkreślać sercańską tożsamość parafii prowadzonych przez Zgromadzenie.

Drugim imperatywem jest podkreślenie działalności i formacji w duchu katolickiej nauki społecznej. Nauka społeczna Kościoła jest narzędziem ewangelizacji. Także społeczny wymiar charyzmatu sercańskiego staje się narzędziem nowej ewangelizacji (np. konferencje, warsztaty o tematyce społecznej). Kształtowanie postaw odpowiedzialności społecznej,

kulturalnej, politycznej i gospodarczej to elementy istotne dla charyzmatu sercańskiego, jakie powinny stać się punktem wyjścia do formacji wiernych w duchu charyzmatu o. Dehona.

Po przerwie głos zabrał ks. dr Stanisław Gruca SCJ, który wygłosił referat nt. *Ojciec Leon Dehon. Kapłan z otwartym sercem i umysłem*. W pierwszej części wystąpienia ukazał on sytuację społeczną czasów o. L. Dehona, który szybko został określony mianem kapłana nowoczesnego. Kontekst życia Założyciela wiąże się z okresem ogromnych zmian kulturowo-społecznych i gospodarczych. Dotychczasowy model życia społecznego skoncentrowany na życiu rzemieślniczym i rodzinnym, po rewolucji przemysłowej przybrał nową formę społeczną, rujnąjącą rodzinę i tradycyjne więzi społeczne. Problemy te zostały zauważone przez Dehona w jego konferencjach społecznych, w których podkreślał współczesne zagrożenia dla człowieka i rodziny: brak życia rodzinnego, brak odpoczynku, brak wystarczających środków do życia, drastyczne rozwarstwienie społeczne, brak czystego powietrza, brak moralności i brak religii. Prelegent zauważył, że Dehon stawiał sobie wyraźne i odważne pytania o misję Kościoła w nowych warunkach społecznych. Przeciwwstawiał się stawianiu w opozycji świata robotniczego i religii, starał się też robić wszystko, by zapobiec temu poprzez inicjatywy duszpasterskie i formację kleru. Dzięki swojej pracy duszpasterskiej w Saint Quentin, udało mu się założyć liczne dzieła (m.in. gazetę, Kolegium św. Jana dla biednych dzieci), w których ujawniła się jego troska o ludzi i otwartość na nowe wyzwania, wynikające z głębokiego rozeznania duchowego. Aktywność i działalność społeczna szła u niego w parze z osobistym rozwojem duchowym oraz pragnieniem prowadzenia życia zakonnego.

W ostatniej części swojego wystąpienia prelegent zaznaczył, że o. Dehon pozostał do końca wierny swoim ideom i założeniom, których celem zasadniczym było głoszenie miłości Serca Jezusowego w sposób dostosowany do sytuacji społecznej i duchowej współczesnych mu ludzi. Jego przykład i zaangażowanie są dla jego duchowych synów wyzwaniem i natchnieniem. Obok wezwania „Iść do ludu”, na które wskazywał Leon XIII, jako bazę stawia jednak inne wezwanie: „Iść do Serca Chrystusa”. Zakorzenie w duchowości Serca Jezusowego, troska o jedność z Kościołem, kształtowanie elit i formacja kleru – zdaniem autora refe-

ratu – stanowią klucz do aktualnego, wiernego charyzmatowi Zgromadzenia, duszpasterstwa. Założyciel dawał absolutne pierwszeństwo życiu wewnętrznemu, które powinno prowadzić do zjednoczenia serca człowieka z Sercem Jezusa.

Ostatnią prelekcję wygłosił ks. dr hab. Jarosław Woźniak, który przedstawił temat *Współczesne strategie komunikacji marki a przekazywanie charyzmatu rodziny zakonnej*. Zauważył on powszechną dzisiaj tendencję do komunikowania światu swojej obecności, zwłaszcza przy użyciu mediów społecznościowych. Orędzie Dobrej Nowiny głoszone przez apostołów od początku jest związane z poszukiwaniem form komunikacji i przekazu wartości ewangelicznych. Podobnie jak grono apostołów stanowiło pewną markę, każdy charyzmat stanowi także markę, która zawiera wizję istotną dla głoszenia współczesnym chrześcijanom prawd i wartości ważnych dla rodziny zakonnej. Korzystanie ze współczesnych możliwości komunikacyjnych jest naturalną konsekwencją, która pozwala pomnożyć przekaz ewangeliczny. Podejmowane działania komunikacyjne i strategiczne mogą wpływać na postrzeganie danej marki przez odbiorców, którym głoszona jest prawda Ewangelii. Sposób komunikacji marki powinien być poprzedzony konkretnymi badaniami. Można łatwo zauważyć, że także założyciele poszczególnych rodzin zakonnych mieli bez wątpienia pewien dar od Boga, który pozwalał im rozemnić potrzeby i sposoby przekazu istotnych dla ich charyzmatu treści ewangelicznych.

Jedną z podstawowych funkcji marki jest jej funkcja identyfikująca. Pozwala ona odróżnić cechy danej rodziny zakonnej od innych, istniejących w świecie. Funkcja promocyjna ma natomiast za zadanie przyciągnąć potencjalnego odbiorcę. Istotne jest, by wszystkie kategorie marki ze sobą współpracowały. Markę powinny charakteryzować spójność oraz konsekwencja w prezentowaniu marki na wszystkich poziomach. Współczesnym problemem jest jednak nie tyle identyfikacja czy promocja marki, co jej utrzymanie, ochrona oraz sposób przekazu. Niezwykle ważne są także strategia komunikacji marki oraz konsekwentne jej wdrażanie. To ciągły proces, który za pośrednictwem różnych kanałów pozwala zarządzać komunikacją marki. Ważne jest odpowiedzenie sobie na pytania, kto jest odbiorcą danej marki (grupa docelowa przekazu), co chce

przekazać – jaki jest jej najważniejszy komunikat, w jaki sposób należy to przekazywać oraz gdzie powinno być przekazywane. Przekaz Ewangelii i charyzmatu, aby być słyszany i akceptowany we współczesnym świecie, musi wziąć pod uwagę podstawowe elementy i zasady przekazu, które zostały wypracowane przez człowieka.

W ostatniej części sympozjum znalazł się czas na dyskusję. Zwrócono w niej uwagę na praktyczne zastosowanie *Mission Statment* w wersji dostosowanej do realiów polskich. Następnie odniesiono się do wspomnianej zasady myślenia globalnego i działania lokalnego dotyczącego działalności duszpasterskiej. Podkreślono również konieczność działań prospołecznych w przyjmowanych formach duszpasterskich oraz odniesienia działalności społecznej do sumienia. Wskazano również na możliwe sposoby zaangażowania społecznego w duchu o. Dehona. Jeden z uczestników dyskusji zwrócił uwagę na konieczność podkreślenia w logotypie Zgromadzenia Księży Sercanów najważniejszej rzeczy: relacji do osoby Jezusa – Jego Najświętszego Serca. Ważne jest także podkreślenie dwóch istotnych dla duchowości Instytutu elementów – obłacji i wynagrodzenia, które stanowią centrum duchowości sercańskiej. W odniesieniu do duszpasterstwa młodzieży zastanawiano się także, w jaki sposób należy kłaść akcent na ewangelizację cyberświata oraz jak wyrażać treści duszpasterstwa w świecie wirtualnym.

ks. Robert Ptak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

SPRAWOZDANIE Z SEMINARIUM NAUKOWEGO
SPLENDOR VERITATIS A POSTPRAWDY
W DZISIEJSZYM ŚWIECIE,
LUBLIN, 24 MARCA 2018 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SEMINAR
SPLENDOR VERITATIS AND THE POST-TRUTH
IN TODAY'S WORLD,
LUBLIN, MARCH 24, 2018

W sobotę, 24 marca 2018 roku, o godz. 11.00 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie odbyło się seminarium naukowe pt. *Splendor veritatis a postprawdy w dzisiejszym świecie*. Zostało ono przygotowane przez Towarzystwo Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II z Warszawy oraz Instytut Jana Pawła II KUL z Lublina we współpracy z Domem Fundacji Jana Pawła II w Lublinie.

Uczestników spotkania przywitała moderatorka seminarium red. Ewa Czaczkowska z Warszawy, podkreślając obecność prelegentów i gości, wśród których znaleźli się: abp dr hab. Stanisław Budzik, metropolita lubelski i wielki kanclerz KUL; dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL, dyrektor Instytutu Jana Pawła II, Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II i redaktor naczelna czasopisma „Ethos”; o. Stanisław Tasiemski OP z Warszawy oraz Ewa Bednarkiewicz, prezes Towarzystwa Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II z Warszawy.

We wprowadzeniu do seminarium abp Stanisław Budzik nawiązał do osoby św. Jana Pawła II, który był bardzo mocno związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Przywołał historię pytania zadanego ojcu świętemu o najważniejsze słowa znajdujące się w Ewangelii. W odpowiedzi miały paść słowa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Stały się one swoistą dewizą Jana Pawła II i jego służby prawdzie. Encyklika *Veritatis splendor* (1993) jest tego najlepszym przykładem. Arcybiskup Budzik nawiązał także do sylwetki drugiego wielkiego Polaka, kard. Stefana Wyszyńskiego, którego łączyły szczególne więzi zarówno z KUL, jak i z archidiecezją lubelską. Wszystkim uczestnikom seminarium arcybiskup życzył owocnego spotkania w odkrywaniu blasku prawdy, która „jaśniej we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególności zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga” (Jan Paweł II, *Veritatis splendor* [dalej: VS], Wprowadzenie).

Pierwszy referat, zatytułowany *Jana Pawła II „Veritatis splendor” – drogowskazy dla życia spełnionego*, przedstawiła dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik. Swoją prezentację rozpoczęła od słów z wprowadzenia do encykliki *Veritatis splendor*: „Prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana”. Stwierdzenie to wskazuje, że poszukiwanie i odkrywanie prawdy przez człowieka ma służyć jego prawdziwemu i najwyższemu dobru. Stąd też w rozwinięciu tematu prelekcji zostało przedstawione kilka drogowskazów, jak i gdzie znaleźć to dobro, które w konsekwencji nada życiu człowieka sens i obdarzy go szczęściem. Podstawowym drogowskazem dla życia spełnionego jest uważne i dogłębne rozeznawanie idei i prawd proponowanych człowiekowi, a wypływających z różnych źródeł. Druga wskazówka wymaga przyjęcia odpowiedzialności za prawdę – nawet gdy to wiąże się z różnorodnymi konsekwencjami. Kolejna sprawa na drodze do „życia spełnionego” to poszukiwanie przez człowieka prawdziwego sensu swojej egzystencji i pytanie o szczęście, którego miara znajduje się poza człowiekiem. Ten drogowskaz wiąże się z koniecznością dokonywania wyborów między dobrem a złem, przed czym człowiek nie może w żaden sposób uciec i wobec czego nie może pozostać neutralnym. Zdaniem prelegentki w poszukiwaniu „życia spełnionego” w prawdzie i wolności potrzebne są nam autorytety. Jest to szcze-

gólnie istotne w obliczu współczesnej tendencji człowieka do odrzucania autorytetów i stawiania siebie samego jako ostatecznego punktu odniesienia przyjmowanych postaw i podejmowanych działań. Stąd też zawsze aktualne pozostają pytania wyznaczające ramy naszej wolności w poszukiwaniu prawdy: Kim jestem i co dobrego mam czynić? Jaki jest cel mojego życia? Jaki jest sens mojego życia w perspektywie przemijalności? Zastąpienie prawdy postprawdą wiąże się z odrzuceniem prawdy obiektywnej, czyli istniejącej poza człowiekiem; prawdy, której autorem jest jedynie transcendentny Bóg.

W dyskusji prezentacji głos zabrali m.in. stypendyści Fundacji Jana Pawła II: Uliana Bila, Kateryna Shchhehelska, Vyaleta Khviatskovich, Yaroslav Kazymyryv, Andrii Matvieiev, a także ks. Robert Ptak SCJ, Valentina Fedorovich i Michał Koźbiał.

W następnej prelekcji dominikanin o. Stanisław Tasiemski poruszył temat: *Zagrożenia prawdy w środkach społecznego przekazu – „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy”* (VS 99). Głównym wątkiem, wokół którego został przedstawiony ten temat, było stwierdzenie, że jedynie „Bóg, najwyższe Dobro, stanowi niewzruszoną podstawę i niezastąpiony warunek moralności, to znaczy przykazań, zwłaszcza przykazań negatywnych, które zabraniają, zawsze i w każdym przypadku, postępowania i czynów sprzecznych z osobową godnością każdego człowieka” (VS 99). W tym kontekście została przedstawiona aktualna sytuacja środków społecznego przekazu i ich rola w przekazywaniu prawdy o Bogu, człowieku i świecie oraz ich wzajemnych relacjach. Media stają się coraz bardziej potężnym orężem w walce ideologicznej, służąc grupom związanym z polityką i biznesem. Ogromnie niebezpiecznym zjawiskiem staje się manipulacja, która w sposób metodologiczny ma kreować w odbiorcach określone wartości i postawy, jednocześnie pozostawiając ich w przekonaniu, że to oni sami podejmują decyzje i przyjmują określone postawy jako akceptowalne i dobre. Rodzi się ciągle pytanie o kondycję dzisiejszych mediów i ich prawdziwą misję w świetle zagrożenia ze strony różnych form totalitaryzmu.

W ramach dyskusji moderatorka spotkania red. Ewa Czaczkowska zauważyła, że obecnie media stają się coraz bardziej przestrzenią rozrywki, nie zaś rzetelnej i obiektywnej informacji czy przekazu wartości.

Spoleczne środki przekazu posiadają swoje źródła finansowania, które nadają konkretny kształt kreowanej w nich rzeczywistości. Do dyskusji włączyli się także uczestnicy spotkania, m.in. stypendyści Fundacji Jana Pawła II: Anton Papliouka, Uliana Bila i Viktoria Khyzhniak.

Ostatnim punktem seminarium była prelekcja ks. dra Manfreda Deselaersa *Veritatis et post veritatis*, którą w imieniu autora zaprezentowała Ewa Bednarkiewicz. Autor jest niemieckim księdzem katolickim, wiceprezesem Krakowskiej Fundacji Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. Temat dotyczący zagadnień prawdy i postprawdy we współczesnym świecie został przedstawiony z perspektywy pracy ks. Deselaersa na rzecz pojednania polsko-niemieckiego i chrześcijańsko-żydowskiego, a także jego duszpasterskiego zaangażowania w parafii Wniebowzięcia NMP w Oświęcimiu. Jego głównym zadaniem w podejmowanych działaniach jest próba mówienia „prawdy o Auschwitz”. Stara się to czynić, biorąc pod uwagę różnorodne punkty odniesienia. W niemieckich obozach zagłady ofiarami byli Polacy, Żydzi i inni przedstawiciele narodów Europy, także Niemcy i Rosjanie. Obecnie jesteśmy świadkami bardzo gorącej dyskusji wokół kwestii Holokaustu, co jeszcze bardziej domaga się odniesienia do prawdy obiektywnej o człowieku jako takim oraz prawdy historycznej.

Na zakończenie głos zabrali organizatorzy seminarium, dziękując za przygotowane prelekcje i aktywny udział zebranych. W imieniu Domu Fundacji Jana Pawła II w Lublinie głos zabrał dyrektor ks. Jan Strzałka SCJ, wyrażając uznanie i podziękowanie za podjęty temat w hołdzie Patronowi zarówno Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jak i wspomnianej fundacji.

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 konwencjonalnej. 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 „Sympozjum”, 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 „Sympozjum”.

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 standardowym.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres: „Sympozjum”, 32-422 Stadniki 81 lub drogą elektroniczną: sympozjum@scj.pl

Polityka prywatności

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Sympozjum” 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

- Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.
Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2006.
Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, 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

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

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

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, 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.przegladpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitaliki); tamże (antykwa); *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.
3. 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.
4. 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 32-422 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* on Christian love, Rome 2006.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus* on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church, 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 (red.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wroceński 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 (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

Citations from websites

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (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* on Christian love, Rome 2006, 3-4.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus* on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church, 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 (red.), *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 (red.), *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: *Ibid* (normal caps), *IDEM.* (small caps); *op. cit.* (italics).

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./faks: +48 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Partner Poligrafia Andrzej Kardasz, Białystok 2018