

DISSERTATIONES
PAULINORUM

TOM
TRZYDZIESTY PIERWSZY

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA

DISSERTATIONES
PAULINORUM

TOM
TRZYDZIESTY PIERWSZY

KRAKÓW – SKAŁKA 2022

REDAGUJE ZESPÓŁ PROFESORÓW WSD

Założyciel i redaktor naczelny
o. Jan Mazur OSPPE

Z-ca redaktora naczelnego
o. Bazyli Remigiusz Degórski OSPPE

Sekretarz redakcji
o. Marek Tomczyk OSPPE

Zgodnie z uchwałą Kapituły Generalnej z 2002 r.
rocznik wydaje się pod opieką rektora WSD – *o. Mariusza Tabulskiego OSPPE*
przy wsparciu Kurii Generalnej Zakonu Paulinów

Cum auctoritatis Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae permissione

ADRES REDAKCJI

Klasztor i WSD Paulinów, ul. Skaleczna 15-16, PL 31-065 Kraków
Tel. (12) 619-09-00(16); E-mail: jm.osppe@wp.pl

Teksty artykułów znajdują się na stronie:
www.seminarium.paulini.pl/219.DISSERTATIONES-PAULINORUM

Skład komputerowy przygotowano w lutym 2022 r.

Druk: Wydawnictwo PLATAN - Kryspinów 256, 32-060 Liszki k. Krakowa
Wykonano w kwietniu 2022 r.

ISSN 1230-2910

Bazyli Degórski *OSPPE*

**IL COMMENTO AL “SIMBOLO APOSTOLICO”
NELL’*EXPOSITIO SYMBOLI*
DI SAN VENANZIO FORTUNATO**

Introduzione¹

In questo studio prenderemo in considerazione un autore noto piuttosto come un grande poeta paleocristiano latino, Venanzio Fortunato (Venantius Honorius Clementianus Fortunatus), analizzando, però, il suo pensiero di stampo teologico-dogmatico e riguardante la spiegazione del “Simbolo Apostolico”.

Il “Simbolo Apostolico” è l’antico *Credo* della Chiesa latina che, fino ad oggi, viene adoperato, ad esempio, nella liturgia battesimale in Occidente cristiano e viene recitato nelle preghiere del mattino e della sera, nonché nella recita del rosario.

Sappiamo con certezza che a cavallo del II e del III secolo, nella Chiesa di Roma, veniva utilizzato durante il conferimento del battesimo un peculiare *Credo*, il cosiddetto “Simbolo Romano”², dal quale sorse proprio il “Simbolo Apostolico”³.

Il testo di questo “Simbolo Romano” è stato tramandato in latino da Rufino di Aquileia⁴ e, prima di lui (nel 340 circa), in greco, da Marcello di

¹ L’autore è professore alla Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino (*Angelicum*), Roma; e-mail: osppe.roma@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1997-2769

² Cf. ad esempio D. L. HOLLAND, *The earliest text of the Old Roman Symbol*, 262-281.

³ A proposito della genesi del Simbolo della Chiesa di Roma, cf.: B. CAPELLE, *Le symbole romain au II^e siècle*, 33-45; Idem, *Les origines du symbole romain*, 5-20.

⁴ Rufino di Aquileia compose l’*Expositio Symboli* per soddisfare la richiesta di un certo vescovo Lorenzo del quale non possiamo dire nulla di preciso (cf. RUFINUS AQUILEIENSIS, *Expositio Symboli* 1). Lorenzo voleva avere, in tal modo, un efficace aiuto per preparare i catecumeni al battesimo. Questo aiuto poteva servire non soltanto agli stessi catecumeni o ai neofiti, ma anche a lui stesso, come peculiare manuale di insegnamento delle verità della fede

Ancira⁵. Lo stesso *Credo*, però, è senza dubbio più antico ancora. Si sa che almeno fino alla metà del III secolo (se non all'arrivo di san Damaso alla sede episcopale di Roma⁶) la lingua liturgica della Chiesa di Roma era il greco⁷. Il testo originale del "Simbolo Romano", quindi, fu scritto in greco. Dato, però, che in questa Chiesa erano, senza dubbio, presenti anche persone latine semplici, non colte, che non conoscevano il greco, possiamo giustamente pensare che già allora esistesse anche una traduzione latina di questo "Simbolo".

Basandoci sulla testimonianza della "Tradizione apostolica" di sant'Ippolito Romano (o, se vogliamo, dello Pseudo Ippolito di Roma⁸, inizio del sec.

conformemente alla tradizione ortodossa e apostolica. Infatti, bisogna tener presenti gli errori della gnosi, forti in quel tempo, dell'arianesimo e dell'apollinarismo. Bisognava, perciò, dare ai fedeli (specialmente a quegli inesperti che si preparavano al battesimo) una più chiara e semplice spiegazione delle principali verità della fede contenute nel simbolo battesimale. Non tutti i vescovi o sacerdoti, però, furono in grado di soddisfare adeguatamente a tale compito. L'opera di Rufino di Aquileia, quindi, essendo, come scrive Gennadio di Marsiglia (cf. *De viris illustribus* 17), ampia e ben fatta, poté validamente soddisfare tale esigenza. Cf. L. GŁADYSZEWSKI, *Rufina katecheza Symbolu*, 9-64; M. SIMONETTI (ed.), *Rufino. Spiegazione del Credo*; B. DEGÓRSKI, *Il mistero dell'incarnazione nel commento di Rufino*, 559-564. Per quanto concerne tutta l'*Expositio Symboli* composta da Rufino di Aquileia, cf. anche B. DEGÓRSKI, *Pozaaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, 200-203.

⁵ Le opere di Marcello di Ancira si sono conservate soltanto frammentariamente. Il frammenti sono stati pubblicati da M. VINZENT (ed.), *Markell von Ankyra*. Per quanto riguarda lo stesso Marcello di Ancira, cf. ad esempio: T. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*; F. LOOFS, *Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra*; W. GERICKE, *Markell von Ancyra*; I. M. FONDEVILA, *Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Ancyra*; F. SCHEIDWEILER, *Marcell von Ancyra*, 202-214; M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I*, 217-270; Idem, *Zur Theologie des Markell von Ankyra II*, 3-42; R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*, 199-129; T. POLLARD, *Johannine Christology*, 246-319 („The controversy over Marcellus of Ancyra"); Idem, *Marcellus of Ancyra a neglected Father*, 187-196; M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra III*, 145-194; M. SIMONETTI, *Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira*, 313-329; CH. RETTBERG, *Marcelliana*; M. SIMONETTI, *Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano*, 333-343; I. T. LIENHARD, *Marcellus of Ancyra*, 486-503; CH. KANNENGISSER, *Marcello di Ancira*, 2089-2091; R. HÜBNER, *Soteriologie, Trinität, Christologie*, 175-196; M. DOWLING, *Marcellus of Ancyra*; G. FEIGE, *Die Lehre Markells von Ankyra*; Idem, *Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa*, 277-296; K. SEIBT, *Marcell von Ancyra*, 83-89; Idem, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, F. DÜNZL, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas*, 76-85; S. PARVIS, *Marcellus of Ancyra*; J. ROHLS, *Gott, Trinität und Geist*, 130-133.

⁶ Circa san Damaso I, papa, cf. ad esempio: O. MARUCCHI, *Il pontificato del papa Damaso*; J. VIVES, *Damasiana*, 93-101; Idem, *S. Damaso*; S. MORISON, *An Unacknowledged Hero*, 241-63; M. H. SHEPERD, *The Liturgical Reform of Damasus*, 847-63; CH. PIETRI, *Damase et Théodose*, 627-34; *Saecularia Damasiana*.

⁷ Cf. CH. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, 67-106.

⁸ Per quanto riguarda la bibliografia concernente sant'Ippolito di Roma (aggiornata almeno fino agli anni cinquanta), cf. G. KRETSCHMAR, *Bibliographie zu Hippolyt von Rom*, 90-95.

III) il quale – descrivendo il rito del battesimo conferito nella Chiesa di Roma – fornisce una professione della fede cattolica che, salvo poche eccezioni, concorda con il testo del “Simbolo Romano”, possiamo giustamente supporre che almeno verso la fine del II secolo questo “Simbolo” fosse utilizzato proprio dalla Chiesa di Roma⁹.

Alcuni altri simboli della fede in Occidente cominciarono a basarsi proprio su questo “Simbolo Romano” già nella prima metà del III secolo. Nella seconda metà del III secolo, invece, il testo del “Simbolo Romano” ottenne quella forma nella quale lo presentano Marcello di Ancira e Rufino di Aquileia. In tale forma esso fu accettato, con poche varianti, da altre Chiese occidentali¹⁰.

Nella Chiesa paleocristiana di Roma, il “Simbolo Romano” veniva recitato ben due volte durante il conferimento del battesimo: innanzitutto dal

⁹ Cf. PSEUDO HIPPOLYTUS ROMANUS, *Traditio Apostolica* 21, SCh 11 bis, 84. 86: “Descendat autem cum eo [= cum baptizando] diaconus hoc modo. Cum ergo descendit qui baptizatur in aquam, dicat ei ille qui baptizat manum imponens super eum sic: Credis in deum patrem omnipotentem? Et qui baptizatur etiam dicat: Credo. Et statim manum habens in caput eius inpositam baptizet semel. Et postea dicat: Credis in Christum Iesum filium dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuum est [et sepultus] et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris venturus iudicare vivos et mortuos? Et cum ille dixerit: Credo, iterum baptizetur. Et iterum dicat: Credis in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem? Dicat ergo qui baptizatur: Credo. Et sic tertia vice baptizetur”. Cf. anche R. H. CONNOLLY, *On the Text of the Baptismal Creed*, 131-139; B. BOTTE, *Note sur le symbole baptismale de saint Hippolyte*, 189-200; J. BLANC, *Lexique comparé des versions de la «Tradition apostolique»*, 173-192; B. BOTTE, *À propos de la «Tradition apostolique»*, 177-186.

¹⁰ Cf. M. SIMONETTI, *Introduzione*, in Idem (ed.), *Rufino. Spiegazione del Credo*, 17. A proposito del “Simbolo Romano” e del “Simbolo Apostolico”, cf. anche: O. CULMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*; S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia* (traduzione italiana: *Io credo. La fede della Chiesa. Il Simbolo della fede – storia e interpretazione*, Roma 1990; nel presente articolo ci serviamo di questa traduzione italiana); J. N. D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, 99-163, 363-392; E. LODI, *Il Credo Ecumenico*, 85-86; B. DEGÓRSKI, *Pozaaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, 185-235; A. ECKMANN, *Święty Augustyn jako komentator Symbolu Apostolskiego*, 161-177; S. LONGOSZ, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, 63-76; E. STANIEK, *Rola Symbolu Apostolskiego*, 13-23; M. STAROWIEYSKI, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, 51-62; B. DEGÓRSKI, *Tajemnica wcielenia w komentarzach patrystycznych do “Składu Apostolskiego”*, 341-366; Idem, *Tajemnica wcielenia w komentarzach św. Quodvultdeusa*, 85-91; Idem, *Il mistero dell’incarnazione nel commento di Rufino*, 559-564; Idem, *Il mistero dell’incarnazione nel commento di san Niceta*, 231-237; Idem, *Il mistero dell’incarnazione nel commento al „Simbolo Apostolico” di san Quodvultdeus*, 119-130. Un’ampia bibliografia riguardante le antiche formule ed espressioni della fede e i commenti al “Simbolo” è stata raccolta da: S. LONGOSZ, *Bibliografia. I. okres patrystyczny*, 447-458.

catecumeno da solo immediatamente prima del battesimo, poi ancora durante lo stesso rito del sacramento. In questo caso, tuttavia, il ministro del battesimo (di solito un vescovo) domandava al battezzando appena prima della prima immersione sacramentale:

“«Credi in Dio Padre onnipotente?». Il battezzando risponda: «Credo». Lo battezzi allora una prima volta tenendogli la mano sul capo. Poi chiedi: «Credi in Cristo Gesù, Figlio di Dio che è nato per intervento dello Spirito Santo dalla vergine Maria, fu crocifisso sotto Ponzio Pilato, morì, fu sepolto e il terzo giorno risuscitò vivo dai morti, è salito nei cieli e siede alla destra del Padre e verrà a giudicare i vivi e i morti?». Quando avrà risposto: «Credo», lo battezzi una seconda volta. Nuovamente chiedi: «Credi nello Spirito Santo, nella santa Chiesa?». Il battezzando risponderà: «Credo», così sia battezzato per la terza volta”¹¹.

Per quanto concerne le più importanti differenze che si incontrano tra il primitivo “Simbolo Romano” e la sua forma sviluppata, ossia il “Simbolo Apostolico”, bisogna soprattutto dire che in quest’ultimo appaiono qualche aggiunta e precisazione che non si incontrano nel “Simbolo Romano”¹².

L’imperatore Carlo Magno, volendo rimuovere tutte le varianti che si incontravano nei simboli della fede, impose a tutto l’impero il “Simbolo

¹¹ PSEUDO HIPPOLYTUS ROMANUS, *Traditio Apostolica* 21, Sch 11 bis, 84. 86 (traduzione italiana: E. PERETTO [ed.], *Pseudo-Ippolito. Tradizione Apostolica* [= Collana di testi patristici, 133], Roma 1996, 124-125): “«Credis in deum patrem omnipotentem?». Et qui baptizatur etiam dicat: «Credo». Et statim manum habens in caput eius inpositam baptizet semel. Et postea dicat: «Credis in Christum Iesum filium dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris venturus iudicare vivos et mortuos?». Et cum ille dixerit: «Credo», iterum baptizetur. Et iterum dicat: «Credis in spiritu sancto et sanctam ecclesiam [...]?». Dicat ergo qui baptizatur: «Credo». Et sic tertia vice baptizetur”.

¹² Ecco le più significative differenze che si incontrano tra questi due simboli: 1) il “Simbolo degli Apostoli” dopo le parole “Credo in Dio Padre onnipotente” aggiunge le parole: “creatore del cielo e della terra”; 2) nel “Simbolo Apostolico” leggiamo: “[...] che fu concepito dallo Spirito Santo, nacque dalla Vergine Maria”, nel “Simbolo Romano” invece: “[...] che è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria”; 3) il “Simbolo Apostolico”, dopo le parole “mori e fu sepolto”, aggiunge: “discese agli inferi”; 4) il “Simbolo Apostolico”, dopo le parole “[credo] la santa Chiesa”, aggiunge: “cattolica, la comunione dei santi”; 5) il “Simbolo Apostolico”, dopo le parole “la risurrezione della carne”, aggiunge: “e la vita eterna”. Per quanto riguarda i testi di questi due “Simboli”, cf. J. N. D. KELLY, *I simboli di fede*, 436 (il “Simbolo Romano”), 451-452 (il “Simbolo Apostolico” = *Textus receptus*).

Apostolico” facendo di esso l’unica formula della professione di fede. La Chiesa antica di Roma, ciò nonostante, rimase fedele al suo “Simbolo” tradizionale e soltanto, come pare, a cavallo tra il X e l’XI secolo, sotto il forte influsso dell’Impero, accettò il “Simbolo Apostolico”¹³.

San Venanzio Fortunato e la sua spiegazione del “Simbolo Apostolico”

Ora, dopo questa breve ma necessaria introduzione, passiamo al commento che san Venanzio Fortunato fece al “Simbolo”.

Conosciamo ben poco la vita di san Venanzio Fortunato, e quel poco che sappiamo di lui l’apprendiamo da riferimenti sparsi che leggiamo nelle sue stesse opere. Egli è nacque, intorno al 530, a Duplavis (Valdobbiadene) vicino a Treviso, in Italia. Questo poeta paleocristiano fu fortemente influenzato dall’ambiente bizantino di Ravenna, guidato da Aratore¹⁴. Nel 565 circa, si recò in pellegrinaggio a Tours per ringraziare san Martino per aver curato la sua vista¹⁵. Nel 567, si stabilì a Poitiers su richiesta di Radegonda¹⁶, vedova del re Clotario I. Nel 597, divenne vescovo di Poitiers, dove morì poco dopo il 600¹⁷.

¹³ Cf. M. SIMONETTI, *Introduzione*, 18.

¹⁴ Cf. G. L. PERUGI, *Aratore*; J. SCHRÖDINGER, *Das Epos des Arator*; A. ANSORGE, *De Aratore*; O. FERRARI, *Le allegorie del poeta Aratore*, 416-434; M. INGUÁNEZ, *Frammenti di Aratore*, 153-155; A. HUDSON-WILLIAMS, *Notes on the text and interpretation of Arator*, 89-97; L. EIZENHÖFER, *Arator in einer Contestatio*, 329-333; J. H. WASZINK, *Notes on the interpretation of Arator*, 87-92.

¹⁵ Cf. M. ROBERTS, *St. Martin and the Leper*, 82-100; G. MAZZOCATO (ed.), *Venanzio Fortunato*.

¹⁶ Cf. S. COATES, *Regendering Radegund?*, 37-50; T. GACIA, *Radegunda z Turynгии*.

¹⁷ Circa san Venanzio Fortunato, cf ad esempio: W. MEYER, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*; R. KOEBNER, *Venantius Fortunatus*; B. BRENNAN, *The image of the Frankish kings*, 1-11; Idem, *The Career of Venantius Fortunatus*, 49-78; J. W. GEORGE, *Portraits of two Merovingian bishops*, 189-205; J. A. WILLIS, *Venantius Fortunatus Iuvenalis lector*, 122-123; J. GEORGE, *Poet as Politician*, 5-18; M. ROBERTS, *The use of myth in Latin epithalamia*, 321-348; J. W. GEORGE, *Venantius Fortunatus. A Latin Poet; Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*; M. REYDELLET, *Venance Fortunat, Poèmes*; M. ROBERTS, *The Description of Landscape*, 1-22; B. BRENNAN, *Venantius Fortunatus*, 7-16; T. GACIA, *Motyw krzyża w twórczości Wenancjusza Fortunata*, 101-112; J. GEORGE, *Venantius Fortunatus: Panegyric in Merovingian Gaul*, 225-246; Idem, *Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority*, 1109-1137; M. ROBERTS, *16. Venantius Fortunatus’ Elegy*, 298; Idem, *The Last Epic of Antiquity*, 257-285; M. NIEWIADOMSKA, *Wiersze o Krzyżu Wenancjusza Fortunata*, 281-310;

San Venanzio Fortunato ha lasciato ben trecento opere, per lo più scritte in versi. Queste sue opere sono state raggruppate insieme per formare undici libri dei cosiddetti *Miscellanea*¹⁸. Il primo capitolo dell'ultimo libro di quest'opera (del libro XI), scritto in prosa, è proprio quello che è la sua *Expositio Symboli*¹⁹, che è modellata sul lavoro di Rufino di Aquileia (detto anche di Concordia) di cui abbiamo già parlato. Anzi, l'*Expositio Symboli* di san Venanzio Fortunato è una abbreviazione di quest'opera di Rufino²⁰.

San Venanzio Fortunato considera il „Simbolo” (il *Credo*) una somma o un compendio dogmatico o, meglio, un riassunto di tutta la fede cattolica ed ortodossa²¹, presentata proprio in tale modo lapidale e compatto²². L'autore sottolinea naturalmente l'origine apostolica del “Simbolo”²³ e spiega l'etimologia della parola stessa²⁴.

Dopo questa breve introduzione, san Venanzio Fortunato passa alla trattazione del primo articolo del “Simbolo degli Apostoli”, affermando che Dio è: “[...] senza inizio, senza fine, non composto, incorporeo, inconcepibile”²⁵.

Venanzio Fortunato e il suo tempo; S. HEIKKINEN, *The Poetry of Venantius Fortunatus*, 17-31; M. VIELBERG, “*Extensa viatica*”? 153-186; W. FELS, *Studien zu Venantius Fortunatus*; M. ROBERTS, *The humblest sparrow*; Idem, *Light, Color, and Visual Illusion*, 113-120; T. GACIA, *Vernalia tempora mundo*; J. LIEVEN, *Venantius Fortunatus*, 386-390; B. WHEATON, *Regional Influences*, 234-257.

¹⁸ PL 88, 59-362. Cf. anche S. DI BRAZZANO (ed.), *Venanzio Fortunato*.

¹⁹ PL 88, 345-351.

²⁰ L'editore dell'*Expositio Symboli* di Venanzio Fortunato nella PL (cf. coll. 345-346) afferma che il testo di Venanzio è un'abbreviazione dell'opera di Rufino di Aquileia: “Qui hanc Symboli expositionem cum illa quae extat inter Rufini opera voluerit conferre, facile is videbit [...], hanc eius potius epitomen esse, et ex Rufini ingenio natam, quam Fortunati. Quod igitur Rufinus scripserat, Fortunatus, iam creatus episcopus Pictaviensis, ut videtur, ad plebem suam erudiendam in epitomen redegisse dicendus est”.

²¹ Cf. VENANTIUS FORTUNATUS, *Miscellanea* 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 345: “Summam totius fidei catholicae recensentibus [...]”.

²² Cf. *ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 345: “[...] multa in Symbolo paucis verbis complexa sunt [...]”.

²³ Cf. *ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 345: “[...] misso sancto Spiritu, collata est apostolis scientia linguarum, adhuc in uno positi hoc inter se Symbolum, unusquisque quod sensit dicendo, condiderunt, ut discedentes ab invice hanc regulam per omnes gentes aequaliter praedicarent”.

²⁴ Cf. *ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 345: “[...] symbolum Graece collatio dicitur, quia hoc ipsi [= apostoli] inter se per sanctum Spiritum salubriter condiderunt. Dicitur et indicium, quod per hoc qui recte crediderit indicetur”.

²⁵ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 347: “[...] sine principio, sine fine, simplex, incorporeus, incomprehensibilis”.

L'autore utilizza le prime frasi del “Simbolo” riferite al Padre e al Figlio. In effetti, la parola “Padre” contiene già la verità che egli possiede un Figlio veramente generato, che è la sua parola, riflesso e carattere. Il Figlio è simile ed uguale al Padre in tutto; ne ha la stessa natura. L'essenza del Padre e del Figlio che il Padre ha generato è un grande mistero che non può essere compreso. Il Padre è onnipotente perché può e ha creato tutto per mezzo del Figlio. Così, già nel primo articolo del “Simbolo degli Apostoli” troviamo l'insegnamento della dignità divina del Figlio:

“Quando senti però «Padre», riconosci che abbia un Figlio veramente generato [...]. Dio è, quindi Padre [...], di cui il Figlio è davvero la parola e lo specchio e il carattere; nonché l'immagine vivente del Padre vivente, simile in tutto al Padre, alla sua natura, e generato nella divinità, in tutto uguale al Genitore. Non si deve chiedere in quale modo egli generò il Figlio; ciò non sanno neanche gli angeli [...]. [...] Non dobbiamo neanche indagare circa Iddio, ma crederlo [...]. [...] Viene, però, detto «l'Onnipotente», perché può tutto e ottenne la potestà su tutto, perché il Padre creò tutto attraverso il Figlio”²⁶.

San Venanzio Fortunato, proseguendo il commento del secondo articolo del “Simbolo” (che riguarda direttamente lo stesso Figlio di Dio, la cristologia), spiega subito il significato delle parole “Cristo” e “Gesù” e sottolinea ulteriormente la divinità del Figlio e la sua uguaglianza al Padre:

“Gesù vuol dire in ebraico «Salvatore» [...]. [...] Viene detto «Cristo» a causa dell'unzione con il crisma [...]. [...] è nato eterno dall'Eterno; da ogni punto di vista il Figlio è uguale al Padre. [...] egli soltanto, per quanto riguarda la natura, è il Figlio generato. Fin qui l'ordine del testo parlava della divinità del Padre e anche del Figlio”²⁷.

²⁶ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 347: “Patrem autem cum audis, agnosce quod habeat Filium veraciter genitum [...]. Deus ergo Pater [...] cuius vere Filius est verbum et speculum et character; et imago vivens Patris viventis, in omnibus Patri similis, eiusdem naturae, et in divinitate genitus, Genitori per omnia coaequalis. Nec quaeritur quomodo genuit Filium? quod et angeli nesciunt [...]. [...] Nec a nobis Deus discutiendus est, sed credendus [...]. [...] Omnipotens vero dicitur, eo quod omnia possit et omnium obtineat potestatem, quia Pater omnia creavit per Filium”.

²⁷ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 347-348: “Iesus hebraice «Salvator» dicitur [...]. [...] Christus dicitur a chrismatis unctione [...]. [...] de aeterno natus est aeternus, per omnia idem quod Pater, hoc Filius. [...] ille solus Filius genitus per naturam. Hucusque de Deitate Patris atque Filii textus ordo secutus est”.

Il Figlio, il Dio della Maestà, nasce nella carne dalla Vergine Maria come un uomo. Lo Spirito Santo è il creatore del corpo del Figlio, e così si rivela anche la sua maestà:

“[...] lo Spirito Santo è il creatore della carne del Signore; qui appare la maestà dello Spirito Santo, dal momento che veramente il Dio della maestà è nato da Maria nella carne [...]”²⁸.

La morte di Cristo sulla croce ha portato la salvezza a tutto l’universo, compreso il regno sotterraneo (il Tartaro) e ci ha liberati dal peccato originale. Ciò si è compiuto davvero e realmente sotto Ponzio Pilato. Dopo la sua morte, Cristo discese agli inferi, portando anche lì la salvezza:

“[...] dal momento che il Signore soggiogò a se stesso i tre regni, sospeso nell’aria, egli riportò la vittoria sulle malvagità celesti e spirituali. Estendendo, inoltre, le mani al popolo, [ottenne] la vittoria sulle realtà terrene. Dal momento però che la croce fu fissata sotto la terra, si vede che egli trionfa anche sul Tartaro”²⁹.

“Perciò, Cristo scelse questo principale supplizio per liberare l’uomo dal peccato originale che era il principale [suo] tormento”³⁰.

“Ciò è stato aggiunto bene, affinché, non indicando il giudice con la circostanza, [il fatto storico] non sembrasse incerto”³¹.

“Ma discendendo agli inferi, non subì alcun danno, perché lo fece motivato dalla clemenza, entrando come un re nel carcere, non per esservi egli stesso tenuto, bensì per liberare i colpevoli”³².

²⁸ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 348: “[...] Spiritus sanctus est dominicae carnis Creator: Spiritus sancti hinc maiestat ostenditur. Quod vero Deus maiestatis de Maria in carne natus est [...]”.

²⁹ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 349: “[...] quia Dominus tria regna sibi subiecit, suspensus in aere, victoria de coelestibus et spiritalibus nequitiis est adeptus; expandens autem manus ad populum, palmam de terrenis. Quod vero sub terra crux fixa est, ostenditur eum et de Tartaro triumphare”.

³⁰ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 349: “Ergo ad hoc elegit Christus principale supplicium, ut hominem absolveret originali peccato, quod erat principale tormentum”.

³¹ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 349: “Bene hoc est additum, ut, iudice cum tempore designato, non esse videretur incertum”.

³² *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 350: “Sed descendens ad infernum, iniuriam non pertulit, quod fecit causa clementiae, velut ut rex intrans carcerem, non ut ipse teneretur, sed ut noxii solverentur”.

Riguardo alla risurrezione, san Venanzio Fortunato afferma soltanto ciò che segue: “Circa la sua risurrezione gli stessi profeti dissero molto, cosa che Giona segnò anche rimanendo tre giorni nel ventre della balena”³³.

Dopo la sua salvifica passione, Cristo è asceso al cielo, dove, in quanto Dio, ha sempre vissuto e dove sempre dimora.

“[...] Cristo ascende ai cieli, non perché lì non c’era, egli il Verbo di Dio, che sta sempre nei cieli, ma perché, fattosi carne, pur rimanendo ancora Verbo, non son soggiornava lì ancora [...]”³⁴.

Il fatto che Cristo sia seduto alla destra del Padre, testimonia anche la nobilitazione e il trionfo della stessa sua natura umana. Da lì verrà come giudice dei vivi e dei morti. Secondo san Venanzio Fortunato, bisogna intendere tale fatto nel senso che Cristo giudicherà sia le anime che i corpi degli esseri umani:

“Infatti, anche il fatto che egli stesso sta seduto [alla destra del Padre] esprime il mistero della sua carne che egli ha assunto, e [questa sua] promozione alla sede [del Padre] non richiede la natura divina, bensì l’umana [...]. [...] devono essere giudicati insieme le anime e i corpi dei vivi e dei morti”³⁵.

Spiegando il terzo articolo del “Simbolo”, il santo vescovo di Poitiers dà una sintesi della dottrina concernente la Santissima Trinità.

“[...] uno è il Padre, uno è il Figlio, uno lo Spirito Santo, affinché ci sia una distinzione delle persone; i nomi vengono distinti: il Padre, dal quale [proviene] tutto, e il quale non possiede [alcun] padre; il Figlio generato dal Padre; lo Spirito Santo procedente dalla bocca di Dio, e che santifica tutto. Quindi, un’unica divinità nella Trinità [...]”³⁶.

³³ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 350: “De resurrectione eius iidem prophetae plura locuti sunt, quod et Ionas triduo in ventre ceti permanens designavit”.

³⁴ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 350: “[...] Christus coelos ascendit, non ubi non erat, Verbum Deus, qui semper in coelis est, sed ubi adhuc verbum, caro factum, non sederat [...]”.

³⁵ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 350: “Nam et ipsum sedere mysterium est carnis assumptae, et propectum sedis non divina, sed humana natura requirit [...]. [...] vivos et mortuos hoc est animas et corpora pariter iudicanda”.

³⁶ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 350: “[...] unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus, ut fiat distinctio personarum, vocabula discernentur: Pater, ex quo omnia, et qui non habet Patrem: Filius ex Patre genitus; Spiritus sanctus de Dei ore procedens, et cuncta sanctificans. Ergo una divinitas in Trinitate [...]”.

San Venanzio Fortunato sottolinea la verità che la Chiesa è santa, perché soltanto essa non ha alcuna ruga, soltanto essa confessa la vera ed unica fede, soltanto essa conferisce l'unico battesimo. Appartenendo alla Chiesa, si crede in un solo Dio, in un solo Signore e in un solo Spirito Santo:

“La Chiesa è santa, perché soltanto essa è senza alcuna ruga, come esiste una fede, un battesimo, ove si crede in un solo Dio, in un solo Signore, in un solo Spirito Santo [...]”³⁷.

La fede nel perdono dei peccati, invece, si basa sull'onnipotenza del Signore, che è in grado di ristabilire l'innocenza perduta dell'essere umano:

“[...] egli che poté fare l'essere umano dal fango, egli stesso può purificare ogni sporcizia, ed è capace di restituire l'innocenza perduta, che richiama alla salvezza i seppelliti e le membra disperse”³⁸.

L'esposizione del “Simbolo” si conclude con una spiegazione della fede nella risurrezione del corpo, che vuole, come l'opera di Rufino di Aquileia, opporsi ai pagani e alle eresie, sebbene non le chiami per nome. Si tratta, senza dubbio, di diverse e variegate correnti di gnostici e di manichei:

“Arriva il colmo della perfezione, e la stessa carne che cade risorgerà immortale, per rimanere [eternamente]. Anche se i pagani e qualche eretico non credono nella risurrezione, ciò nonostante Isaia dice [...]”³⁹.

Conclusioni

I primissimi commenti al “Simbolo Apostolico” apparvero soltanto nella seconda metà del IV secolo e tutti quanti furono scritti in Occidente,

³⁷ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 351: “Sancta, quia una est Ecclesia sine ruga. Sicut una fides, unum baptisma, in qua unus Deus, unus Dominus, unus Spiritus sanctus creditur [...]”.

³⁸ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 351: “[...] ille qui potuit hominem de luto facere, idem potens est omne lutulentum purgare; et valet innocentiam perditam restituere, qui sepultos et membra perditam revocat ad salutem”.

³⁹ *Ibidem*, 11, 1 (*Expositio Symboli*), PL 88, 351: “Summa perfectionis concluditur, et caro ipsa, quae cadit, resurrectura erit immortalis, ut maneat. Licet resurrectio a paganis et a quibusdam haereticis non credatur, tamen Isaias dicit [...]”.

perché le Chiese latine utilizzavano proprio le professioni di fede che quasi letteralmente riproducevano il “Simbolo Romano” il quale, a sua volta, servì da modello al cosiddetto *textus receptus* dello stesso “Simbolo”⁴⁰ che conosciamo come degli “Apostoli”.

I commenti al “Simbolo Apostolico” sorsero principalmente come catechesi che dovevano preparare i catecumeni al sacramento del battesimo. Le professioni di fede delle singole Chiese in Occidente, invece, erano un ottimo compendio delle verità rivelate nelle quali i battezzati dovevano credere fedelmente ed agire conformemente ad esse.

I Padri della Chiesa, spiegando il “Simbolo Apostolico”, mettevano in evidenza il suo grande ruolo dogmatico e invitavano i fedeli ad impararlo esattamente a memoria per evitare, in tal modo, di riprodurlo per iscritto, perché avrebbe potuto, in tal modo, finire nelle mani dei nemici della Chiesa.

I commenti al *Credo* contengono un grande valore dogmatico, perché permettono di conoscere la formulazione della fede delle singole Chiese nel primo periodo patristico. Questa fede fu la stessa, anche se, a volte, espressa in un modo un po’ diverso, fatto che venne causato dai problemi dogmatici con i quali doveva confrontarsi quella particolare Chiesa. I commenti al “Simbolo” sono, quindi, ottimi testimoni della fede apostolica della Chiesa indivisa del periodo patristico.

Riguardo alla spiegazione del mistero dell’incarnazione del Figlio di Dio contenuta nei commenti al “Simbolo Apostolico”, si deve dire che i singoli Padri presentano questa verità della fede in modo uniforme, anche se naturalmente in modo a loro proprio e particolare, conformemente alla mentalità teologica della Chiesa locale alla quale essi appartenevano.

San Venanzio Fortunato, spiegando la professione della fede cattolica, mette in un particolare rilievo la persona del Figlio di Dio e la sua salvifica incarnazione. Per il vescovo di Poitiers, Gesù Cristo è il Messia preannunziato dai Profeti, è il Salvatore e il Re che per la nostra salvezza discese dal cielo e assunse la nostra carne nascendo dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria. Ciò nonostante, rimanendo sempre Dio, divenne uomo per redimere l’uomo. Gesù Cristo è, quindi, il Dio generato dal Padre prima di tutti i secoli, ed è l’uomo nato dalla Vergine per la nostra salvezza. Egli è, quindi, il vero non adottivo Figlio di Dio. Il Verbo di Dio, incarnandosi, assunse l’intera natura umana (insieme con l’anima e il corpo), perché voleva salvare tutto l’uomo

⁴⁰ Su questo tema, cf. la seguente opera fondamentale: J. N. D. KELLY, *I simboli di fede*, 99-191 e 363-428.

e non soltanto qualche sua parte. L'intero uomo, quindi, fu redento e salvato dall'incarnazione del Figlio di Dio. L'invisibile e l'impassibile Figlio di Dio divenne per noi visibile e passibile non perdendo, però, niente della sua divinità invisibile e impassibile.

I commenti latini al "Simbolo Apostolico", spiegando il suo contenuto soprattutto ai catecumeni, lo fanno in un modo semplice e accessibile per tutti cercando così di prendere in considerazione il livello teologico delle persone alle quali erano destinati. Queste opere concordemente mettono in rilievo il valore salvifico dell'incarnazione del Figlio di Dio attraverso la quale siamo stati liberati dalla morte eterna e siamo diventati, in Gesù Cristo, figli dello stesso Dio. Infatti, il vero Figlio di Dio, che si è incarnato, è diventato anche vero uomo, pur rimanendo ancora uguale al Padre nella sua divinità. Assumendo nel momento dell'incarnazione la nostra natura umana, il Figlio di Dio prese su di sé tutto ciò che costituisce il vero uomo e, perciò, tutta intera e non mutilata l'anima con il corpo: anima e corpo i quali, già allora nel momento dell'incarnazione, furono da lui redenti e santificati.

Bibliografia

Fonti patristiche

GENNADIUS MASSILIENSIS, *De viris inlustribus*, PL 58, 1059-1120; TU 14/1, 57-97.

PSEUDO HIPPOLYTUS ROMANUS, *Traditio Apostolica*, SCh 11 bis.

RUFINUS AQUILEIENSIS, *Expositio Symboli*, CCL 20, 133-182.

VENANTIUS FORTUNATUS, *Miscellanea*, PL 88, 59-362.

VENANTIUS FORTUNATUS, *Expositio Symboli*, PL 88, 345-351.

Studi

ANSORGE A., *De Aratore veterum poetarum Latinorum imitatore*, Vratislaviae 1914.

BLANC J., *Lexique comparé des versions de la «Tradition apostolique» de S. Hippolyte*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1955), 173-192.

BOTTE B., *Note sur le symbole baptismale de saint Hippolyte*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, I, Gembloux 1951, 189-200.

BOTTE B., *À propos de la «Tradition apostolique»*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 33 (1966), 177-186.

BRENNAN B., *The image of the Frankish kings in the poetry of Venantius Fortunatus*, Journal of medieval History 10/1 (1984), 1-11.

BRENNAN B., *The Career of Venantius Fortunatus*, Traditio 41 (1985), 49-78.

BRENNAN B., *Venantius Fortunatus: Byzantine Agent?*, Byzantion 65/1 (1995), 7-16.

CAPELLE B., *Le symbole romain au II^e siècle*, Revue Bénédictine 39 (1927), 33-45.

CAPELLE B., *Les origines du symbole romain*, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 2 (1930), 5-20.

COATES S., *Regendering Radegund? Fortunatus, Baudonivia and the Problem of Female Sanctity in Merovingian Gaul I*, Studies in Church History 34 (1998), 37-50.

COATES S., *Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul*, The English Historical Review 115 (2000), 1109-1137.

CONNOLLY R.H., *On the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus*, The Journal of Theological Studies 26 (1924), 131-139.

CULMANN O., *Les premières confessions de foi chrétiennes* [= Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses publiés par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, 30], Paris 1948².

DEGÓRSKI B., *Pozaaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, in R. KNAPIŃSKI (ed.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego* [Źródła i monografie, 159], Lublin 1997, 185-235.

DEGÓRSKI B., *Tajemnica wcielenia w komentarzach patrystycznych do "Składu Apostolskiego"*, Vox Patrum 20 (2000), fasc. 38-39, 341-366.

DEGÓRSKI B., *Tajemnica wcielenia w komentarzach św. Quodvultdeusa z Kartaginy do "Składu Apostolskiego"*, in M. WŁOSIŃSKI (ed.), *Wizja pedagogiczna Jana Pawła II dla współczesnej edukacji*, Włocławek 2009, 85-91.

DEGÓRSKI B., *Il mistero dell'incarnazione nel commento di Rufino di Aquileia al «Simbolo Apostolico»*, Angelicum 86 (2009), 559-564.

DEGÓRSKI B., *Il mistero dell'incarnazione nel commento di san Niceta di Remesiana al «Simbolo Apostolico»*, Angelicum 87 (2010), 231-237.

DEGÓRSKI B., *Il mistero dell'incarnazione nel commento al „Simbolo Apostolico” di san Quodvultdeus di Cartagine*, Vox Patrum 35 (2015), fasc. 64, 119-130.

DI BRAZZANO S. (ed.), *Venantio Fortunato. Opere/1: Carmina, Expositio orationis dominicae, Expositio Symboli. Appendix carminum*, Roma 2001.

DOWLING M., *Marcellus of Ancyra. Problems of Christology and the Doctrine of the Trinity*, Belfast 1987.

DÜNZL F., *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg (Breisgau) 2006, 76-85.

ECKMANN A., *Święty Augustyn jako komentator Symbolu Apostolskiego*, in R. KNAPIŃSKI (ed.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego* [= Towarzystwo Naukowe KUL. Źródła i monografie, 159], Lublin 1997, 161-177.

EIZENHÖFER L., *Arator in einer Contestatio der Mone-Messen und in einer mailändischen Praefation*, *Revue bénédictine* 63 (1953), 329-333.

FEIGE G., *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* [= Erfurter Theologische Studien, 58], Leipzig 1991.

FEIGE G., *Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa*, in W. ERNST – K. FREIEREIS (edd.), *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig 1992, 277-296.

FELS W., *Studien zu Venantius Fortunatus mit einer deutschen Übersetzung seiner metrischen Dichtungen*, Heidelberg 2006.

FERRARI O., *Le allegorie del poeta Aratore*, *Athenaeum* 2 (1914), 416-434.

FONDEVILA I.M., *Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Ancyra*, Madrid 1953.

GACIA T., *Motyw krzyża w twórczości Wenancjusza Fortunata na przykładzie Vexilla Regis*, *Roczniki Humanistyczne* 46/3 (1998), 101-112.

GACIA T., *Vernalia tempora mundo... Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne*, Lublin 2014.

GACIA T., *Radegunda z Turynгии. Teksty źródłowe od VI do XII wieku. Tłumaczenie z języka łacińskiego, wstęp i objaśnienia*, Włoszczowa 2015.

GEORGE J., *Venantius Fortunatus: Panegyric in Merovingian Gaul*, in *The Propaganda of Power*, Brill 1998, 225-246.

GEORGE J., *Venantius Fortunatus*, *The Classical Review* 49/1 (1999), 69-70.

GEORGE J.W., *Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of Venantius Fortunatus*, *Journal of medieval History* 13/3 (1987), 189-205.

GEORGE J.W., *Poet as Politician: Venantius Fortunatus' Panegyric to King Chilperic*, *Journal of medieval History* 15/1 (1989), 5-18.

GEORGE J.W., *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992.

GERICKE W., *Markell von Ancyra. Der Logos – Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament*, Halle 1940.

GLADYSZEWSKI L., *Rufina katecheza Symbolu*, *Studia Gnesnensia* 6 (1981), 9-64.

HEIKKINEN S., *The Poetry of Venantius Fortunatus: The Twilight of Roman Metre*, in M. GOURDOUBA – L. PIETILÄ-CASTRÉN – E. TIKKALA (edd.), *The Eastern Mediterranean in the Late Antique and Early Byzantine Periods* [= Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens, 9], Helsinki 2004, 17-31.

HOLLAND D.L., *The earliest text of the Old Roman Symbol: a debate with Hans Lietzmann and JND Kelly*, *Church History* 34/3 (1965), 262-281.

HUDSON-WILLIAMS A., *Notes on the text and interpretation of Arator, Vigiliae Christianae* 7 (1953), 89-97.

HÜBNER R., *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*, in *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne, 22-26 Sept. 1969*, Leiden 1971, 199-129.

HÜBNER R., *Soteriologie, Trinität, Christologie. Von Markell von Ankyra zu Apollinaris von Laodicea*, in *Im Gespräch mit dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning*, Düsseldorf 1985, 175-196.

INGUÁNEZ M., *Frammenti di Aratore in fogli di guardia cassinesi del secolo XI*, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 4 (1928), 153-155.

KANNENGIESSER CH., *Marcello di Ancira*, in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato 1984, 2089-2091.

KELLY J.N.D., *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987.

KOEBNER R., *Venantius Fortunatus* [= *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 22], Leipzig 1915 (Nachdruck: Hildesheim 1973).

KRETSCHMAR G., *Bibliographie zu Hippolyt von Rom*, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 1 (1955), 90-95.

LIENHARD I.T., *Marcellus of Ancyra in modern research*, *Theological Studies Woodstock* 43 (1982), 486-503.

LIEVEN J., *Venantius Fortunatus*, in *Speckstein-Zwiebel. (Nachträge und Ergänzungen)*, Berlin 2015, 386-390.

LODI E., *Il Credo Ecumenico pregato nella liturgia bizantina e romana*, Padova 1990.

LONGOSZ S., *Struktura Symbolu Apostolskiego*, in R. KNAPIŃSKI (ed.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego* [= Towarzystwo Naukowe KUL. Źródła i monografie, 159], Lublin 1997, 77-99.

LONGOSZ S., *Bibliografia* [riguardante il "Simbolo Apostolico"]. *I. Okres patrystyczny*, in R. KNAPIŃSKI (ed.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego* [= Towarzystwo Naukowe KUL. Źródła i monografie, 159], Lublin 1997, 447-458.

LOOFS F., *Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, Berlin 1902.

MARUCCHI O., *Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia*, Roma 1905.

MAZZOCATO G. (ed.), *Venanzio Fortunato. Vita di San Martino*, Treviso 2005.

MEYER W., *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus* [= *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-Historische Klasse. Neue Folge*, 4/5], Berlin 1901.

MOHRMANN CH., *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, *Vigiliae Christianae* 3 (1949), 67-106.

MORISON S., *An Unacknowledged Hero of the Fourth Century. Damasus I, 366-384*, in *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honor of B.L. Ullmann*, Rom 1964, 241-63.

NIEWIADOMSKA M., *Wiersze o Krzyżu Wenancjusza Fortunata: Próba interpretacji*, *Przegląd Tomistyczny* 9 (2003), 281-310.

PARVIS S., *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325-345* [= *Oxford Early Christian Studies*], Oxford 2006.

PERETTO E. (ed.), *Pseudo-Ippolito. Tradizione Apostolica* [= *Collana di testi patristici*, 133], Roma 1996.

PERUGI G.L., *Aratore. Contributo allo studio della letteratura latina del Medio Evo*, Venezia 1908.

PIETRAS H., *Geneza Symbolu Apostolskiego*, in R. KNAPIŃSKI (ed.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego* [= Towarzystwo Naukowe KUL. Źródła i monografie, 159], Lublin 1997, 63-76.

PIETRI CH., *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, 627-34.

POLLARD T., *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge 1970.

POLLARD T., *Marcellus of Ancyra a neglected Father*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 187-196.

RETTBERG CH., *Marcelliana*, Göttingen 1974.

REYDELLET M., *Venance Fortunat, Poèmes* [= Collection Budé], I-III, Paris 1994-2004.

ROBERTS M., *The use of myth in Latin epithalamia from Statius to Venantius Fortunatus*, Transactions of the American Philological Association 119 (1989), 321-348.

ROBERTS M., *St. Martin and the Leper: Narrative Variation in the Martin Poems of Venantius Fortunatus*, The Journal of Medieval Latin 4 (1994), 82-100.

ROBERTS M., *The Description of Landscape in the Poetry of Venantius Fortunatus: The Moselle Poems*, Traditio 49 (1994), 1-22.

ROBERTS M., *16. Venantius Fortunatus' Elegy on the Death of Galswintha (Carm. 6.5)*, Society and Culture in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources (2001), 298.

ROBERTS M., *The Last Epic of Antiquity: Generic Continuity and Innovation in the “Vita Sancti Martini” of Venantius Fortunatus*, Transactions of the American Philological Association 131 (2001), 257-285.

ROBERTS M., *The humblest sparrow: the poetry of Venantius Fortunatus*, University of Michigan Press 2009.

ROBERTS M., *Light, Color, and Visual Illusion in the Poetry of Venantius Fortunatus*, *Dumbarton Oaks Papers* 65 (2011), 113-120.

ROHLS J., *Gott, Trinität und Geist* [= Ideengeschichte des Christentums, 3/1], Tübingen 2014, 130-133.

SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación*, Zamora 1986 (traduzione italiana: *Io credo. La fede della Chiesa. Il Simbolo della fede – storia e interpretazione*, Roma 1990).

Saecularia Damasiana. Atti del Convegno Internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384/10-12-12-1984) [= Studi di antichità cristiana, 39], Città del Vaticano 1986.

SCHEIDWEILER F., *Marcell von Ancyra*, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 46 (1955), 202-214.

SCHRÖDINGER J., *Das Epos des Arator in seinem Verhältnis zu Vergil*, Weiden 1911.

SEIBT K., *Marcell von Ancyra (ca. 280-374)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXII, Berlin – New York 1992, 83-89.

- SEIBT K., *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin – New York 1994.
- SHEPERD M.H., *The Liturgical Reform of Damasus*, in *Festschrift J. Quasten*, II, Münster 1970, 847-63.
- SIMONETTI M. (ed.), *Rufino. Spiegazione del Credo* [= Collana di testi patristici, 11], Roma 1978.
- SIMONETTI M., *Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira*, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 9 (1973), 313-329.
- SIMONETTI M., *Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano "Sermo maior de fide"*, *Vetera Christianorum* 11 (1974), 333-343.
- STANIEK E., *Rola Symbolu Apostolskiego w patrystycznej koncepcji katechizmu Kościoła katolickiego*, in R. KNAPIŃSKI (ed.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego* [= Towarzystwo Naukowe KUL. Źródła i monografie, 159], Lublin 1997, 13-23.
- STAROWIEYSKI M., *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, in R. KNAPIŃSKI (ed.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego* [= Towarzystwo Naukowe KUL. Źródła i monografie, 159], Lublin 1997, 51-62.
- TETZ M., *Zur Theologie des Markell von Ankyra I: Eine Markellische Schrift "De incarnatione et contra Arianos"*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964), 217-270.
- TETZ M., *Zur Theologie des Markell von Ankyra II: Markells Lehre von der Adamssohnschaft Christi und eine pseudoklementinische Tradition über die wahren Lehrer und Propheten*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 79 (1968), 3-42.
- TETZ M., *Zur Theologie des Markell von Ankyra III: Die pseudoathanasianische "Epistula ad Liberium"*, ein markellisches Bekenntnis, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 83 (1972), 145-194.
- Venanzio Fortunato tra Italia e Francia. Atti del convegno internazionale di studi, Valdobbiadene 17 maggio 1990, Treviso 18-19 maggio 1990*, Treviso 1993.
- Venanzio Fortunato e il suo tempo. Convegno internazionale di studio*, Treviso 2003.
- VIELBERG M., "Extensa viatica"? *Zur poetischen Selbstreflexion des Venantius Fortunatus*, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 51/1 (2005), 153-186.
- VINZENT M. (ed.), *Markell von Ankyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom* [= *Vigiliae Christianae. Supplements*, 39], Leiden 1997.
- VIVES J., *Damasiana*, in *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Münster i.W. 1928, 93-101.

VIVES J., *S. Damaso papa español*, Barcelona 1943.

WASZINK J.H., *Notes on the interpretation of Arator*, *Vigiliae Christianae* 8 (1954), 87-92.

WHEATON B., *Regional Influences on the Sermons of Venantius Fortunatus*, *Journal of Late Antiquity* 13/2 (2020), 234-257.

WILLIS J.A., *Venantius Fortunatus Iuvenalis lector*, *Mnemosyne* 41/1-2 (1988), 122-123.

ZAHN T., *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha 1867.

THE COMMENTARY ON THE “APOSTLES’ CREED”
IN THE *EXPOSITIO SYMBOLI* OF SAINT VENANTIUS
FORTUNATUS

A b s t r a c t

Saint Venantius Fortunatus, explaining in the *Expositio Symboli* the profession of the orthodox faith, places particular emphasis on the person of the Son of God and his saving incarnation. For the bishop of Poitiers, Jesus Christ is the Messiah foretold by the Prophets, he is the Savior and the King who for our salvation descended from heaven and assumed our flesh by being born of the Holy Spirit and the Virgin Mary. Nevertheless, always remaining God, he became man to redeem man. Jesus Christ is, therefore, the God begotten by the Father before all centuries, and he is the man born of the Virgin Mary for our salvation. He is, therefore, the true non-adoptive Son of God. The Word of God, incarnating, assumed the whole human nature (together with the soul and the body), because he wanted to save the whole man and not just some of his parts. The whole man, therefore, was redeemed and saved by the incarnation of the Son of God. The invisible and impassive Son of God became visible and passable for us, not losing, however, anything of his invisible and impassive divinity.

WYJAŚNIENIE „SKŁADU APOSTOLSKIEGO”
W *EXPOSITIO SYMBOLI* ŚW. WENANCJUSZA FORTUNATA

S t r e s z c z e n i e

Św. Wenancjusz Fortunat, wyjaśniając w *Expositio Symboli* wyznanie wiary katolickiej zawartej w “Składzie Apostolskim”, podkreśla szczególnie osobę Syna Bożego i zbawcze znaczenie jego wcielenia. Jezus Chrystus jest dla biskupa Poitiers Mesjaszem zapowiadany przez proroków, jest Zbawicielem i Królem, który dla naszego zbawienia zstąpił z niebios i przyjął nasze ludzkie ciało, rodząc się z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy. Pozostając zawsze i niezmiennie Bogiem, aby odkupić człowieka, stał się prawdziwym człowiekiem. Jezus Chrystus jest więc Bogiem zrodzonym odwiecznie z Boga Ojca oraz jest także człowiekiem narodzonym dla naszego zbawienia z Dziewicy Maryi. Jest on przeto prawdziwym Synem Bożym (nieadaptowanym). Słowo Boże, wcielając się, przyjęło całą naszą naturę ludzką (wraz z jej rozumną duszą i ciałem), gdyż Pan chciał zbawić całego człowieka, a nie tylko jakąś jego część. Cały więc człowiek został odkupiony i zbawiony dzięki wcieleniu Syna Bożego. Niewidzialny i niecierpięliwy Syn Boży stał się dla nas widzialnym i cierpiętlwym, nie tracąc jednak niczego ze swojego bóstwa, które pozostaje niewidzialne i niecierpiętliwe.

Keywords: Saint Venantius Fortunatus; the “Apostles’ Creed”; dogmatic theology; patristic catechesis.

Słowa kluczowe: św. Wenancjusz Fortunat; „Skład Apostolski”; teologia dogmatyczna; katecheza patrystyczna.

Parole chiave: S. Venanzio Fortunato; “Composizione Apostolica”; teologia dogmatica; catechesi patristica.

Casimir Zielinski *OSPPE*

**EARLY CHRISTIAN ASCETICISM IN THE VITA
OF ST PAUL THE FIRST HERMIT.
A tale of the transformation
of Ascetics and Martyrs into warrior monks**

Introduction

Movements, ideals, and dreams are created by people for people to be lived by people. These things arise spontaneously. Paradoxically they may be said to be surprising at the time and completely unsurprising when one begins pulling on their historical threads. At times, a personality or an authority arises that desires to regularise such phenomena. This paper will examine the Early Christian asceticism that is exemplified in St Jerome's *Vita* of St Paul of Thebes and how it aids in the transformation of early Christian asceticism into Christian monasticism. This paper will consist of three sections; firstly, nothing exists in a vacuum, and therefore the historical setting of the *Vita* will be discussed in regard to persecution, toleration and the context of the metropolitan see of Alexandria. Secondly, asceticism itself will be defined then the *Vita* itself will be outlined and elaborated upon. After which the literary type of a *Vita* will be discussed. Thirdly, the paper will discuss the asceticism found within the *Vita* of St Paul, namely the asceticism of celibacy, fasting, and separation from the world. Finally, mention will be made of monasticism's association with the angelic life.

The Historical Setting of the Vita

St Paul the First Hermit also known as St. Paul of Thebes is said to have lived from 227 to 343 in Egypt. Our chief source of information about

him comes to us from St Jerome who lived from 347 to 420. Jerome is said to have written the *Vita* in the year 374 or 375 when Jerome stayed in the desert of Syria¹. Three facts must be understood about this historical context. This is a very interesting time for Christianity. Firstly, towards the end of 249 Emperor Decius obliges all his subjects to offer sacrifice for the empire, thus testing the loyalty of all his subjects. It is certain that an emperor was not worshiped whilst still alive, but it remains doubtful whether this was to be a sacrifice to the Pagan gods of the empire or a sacrifice to one's own deity for the empire. In any case this became a useful tool for testing people's loyalties as well as a convenient means of removing them. As a result, it became quite easy and popular to persecute Christians, who were not only very separative from imperial culture, but also maintained great secrecy as to the precise nature of their faith through the *disciplina acrana*². The existence of other groups, such as the Gnostics, who shared vaguely similar beliefs spread by men from Palestine, certainly sowed the seeds of confusion as to what Christians actually believed and practised. A good example of this is the belief that Christians ate flesh and drank blood, which was actually practised by certain groups³.

It should be noted that Christianity to this point was a very demanding religion that required quite a long period of initiation and formation before becoming a full member⁴. It may be assumed that either one had to be serious about the religion, or membership was not worth the risks for the indifferent membership. Many believers were killed for their faith, and this became a great honour. Winning the crown of martyrdom, although not actively sought was happily accepted as a means to ultimately prove one's faith in the religion. Such an environment tends not to promote pedestrian believers.

Secondly, in the year 313 the Emperor Constantine proclaims the edict of Milan, which grants official toleration to the Christian faith and adopts the faith as his own, therefore winning Christianity a powerful patron indeed. Since the 'powers at be' begin to promote Christianity and adopt it, hordes of various persons desire to become Christian either out of

¹ Cf: JEROME, "The life of Paulus the First Hermit", in *Nicene and Poste-Nicene Fathers*, Second Series, Vol 6, *Jerome: The Principal Works of St. Jerome*, ed Philip Schaff, New York 1893, 299-303.

² Cf: JOSEF JUNGSMANN, *Liturgical Worship*, New York 1941, 77.

³ Cf: ROD BENNET, *Four Witnesses: The Church in her own words*, San Francisco 2002, Chapter 1: *Clement of Rome*.

⁴ Cf: THOMAS SCANNELL, "Catechumen", in *The Catholic Encyclopedia*, New York 1908.

political reasons or various others which are not primarily based on belief in the Divinity of a Palestinian Rabbi. Because of this massive influx of ordinary members, the quality of both the followers and their belief, and practices declines greatly. From being a small group of serious believers, Christianity came to be a mass rabble of lukewarm believers. This must have been quite a traumatic change for believers. Daly summarises this crisis as many Christians realising that it was easier to be Christian with Caesar as their enemy rather than as their friend⁵.

Thirdly, Paul lived in Egypt, in the shadow of its provincial capital, Alexandria. The city is famous for not only for its political importance or for its economic dominance but also for its reputation for excellence in philosophical learning and education. The city itself paradoxically combines economic prosperity with its hedonistic pleasures, and academic pursuits with its aesthetical pleasures of contemplation.

“Woe to thee, Alexandria, who instead of God worshippest monsters! Woe to thee, harlot city, into which have flowed together the demons of the whole world! What will you say now? Beasts speak of Christ, and you instead of God worship monsters”⁶.

Paul himself is from Thebes. Thebes is a Roman subdivision of the diocese of Egypt. It is for us moderns a lower part of Egypt around the base of the Nile⁷. It is important to bear in mind that for Anthony and Paul, Egyptian geography was inverted: Thebes would have been regarded as Upper Egypt and Alexandria as Lower Egypt. Thebes is in the shadow of Alexandria, feasibly the third most important city in the empire and likewise for the Church. The Metropolitan of the city was a powerful figure and exercised a tremendous influence on the church, so much so that at times he was referred to as the Pharaoh of the Church⁸. St. Athanasius, arguably the most famous bishop of the city, features in the life of Anthony by his authorship of it and in the life of St. Paul in his cloak being used a burial shroud for the body of Paul. Alexandria also hosted a famous school of philosophy. The school certainly would have influenced Paul being “a man of letters

⁵ GABRIEL DALY, “Prayer and Asceticism”, in *The Furrow*, 22 (1971), 678.

⁶ JEROME, “The Life of Paulus the First Hermit”, 300.

⁷ Cf. JEAN BESSE, “Thebaid”, in *The Catholic Encyclopedia*, New York 1912.

⁸ Cf. JOHN A. ZAHM, *From Berlin to Bagdad and Babylon*, London 1922, 315.

and skilled in both Greek and Egyptian learning”⁹. One of the most famous sons of this city and its famous university is Philo, a Jewish Philosopher. Although a point of contention, there is an opinion that Philo wrote a rule for monastics and he himself lived an ascetical life. Eusebius of Caesarea put forward this view. He goes so far as to mention that Philo and St. Peter had contact with one another. This is quite fanciful indeed¹⁰. Regardless, Alexandrian letters can certainly be said to have influenced Paul and the Hermits of Thebes, after all not even the deserts exist as vacuums.

Asceticism and the Vita

Asceticism comes from the Greek word *ασκεσις* which was used by Greeks to describe anyone who enters strict training and disciplined practise to achieve a certain goal¹¹. Originally this was applied to athletes who practised asceticism to be good at their sports and ultimately win at their games. This terminology was also later applied to philosophers, who also began to practise various disciplines in order to better learn and cleave to more spiritual, intellectual, and academic delights. St. Paul the apostle being a skilled preacher also begun to incorporate this kind of metaphor for the Christian life, of Christians entering into strict training in order to win the crown of eternal life¹². It has been suggested that Athanasius’ *Vita* of St. Anthony met with such a warm reception, because of it offering a concrete hero for the newly emerging enterprise of professional Christian asceticism. The average Roman citizen was quite familiar with heroes such as charioteers and gladiators¹³. Romantically one can perhaps compare Anthony leaving society to becoming a professional daemon wrestler right in the heart of the desert. It is interesting to note that although asceticism becomes a spiritual path towards the divine, it never really loses its connotation with sports and perhaps unsurprisingly also adopts many militaristic characteristics. Ascetics quickly not only become Christian heroes like the martyrs,

⁹ JEROME, “The Life of Paulus the First Hermit”, 299.

¹⁰ Cf: J.C. O’NEIL, “The Origins of Monasticism”, in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 275.

¹¹ Cf: DALY, “Prayer and Asceticism”, 676-678.

¹² Cf: 1 Corinthians 19: 24-27

¹³ Cf: PETER BROWN, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity” in *The Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 94.

but also athletes and soldiers for Christ. Interestingly there is evidence that there existed a link in the minds of early Christians between martyrs and gladiators, which perhaps is not too much of a surprise as both died in the same arena¹⁴. In short asceticism in the Christian setting may be said to be training, a toughening of the body and of the mind in order to follow Christ and be ready for the final moment of death in order to enter the kingdom of heaven¹⁵. Originally, it may be said to have prepared one for martyrdom, but in the era of friendly emperors it transformed into a means of not being seduced away from Christ or the faith¹⁶.

The ascetical movement quickly blooms and becomes a powerful force both in society and in the Church. The *Vitae* of both Anthony the Abbot and Paul the First Hermit both exemplify this trend and have a formative influence on it. Although this paper is not primarily about St Anthony it is important to briefly outline his life before mention is made of Paul, since Paul can only be understood in relation to Anthony.

Anthony's life contains many tales and examples of his ascetic life, too many to mention here. Briefly Anthony moves to the desert, men come to him, he begins a more active life, with greater contact with the outside world, eventually going so far as to go on missionary journeys to strengthen the brethren, even so far as to Alexandria herself¹⁷. Although much is made of Anthony beginning the eremitical life in the desert, his living experience of it greatly changes throughout his own lifetime.

Anthony, who suffered a great many temptations, finally fell prey to the worst of them all, pride. The story goes that Anthony eventually came to believe that he was the perfect ascetic or monk, that there was no one else in the world who surpassed him in Holiness and closeness to the Lord. Humility and Kenosis are the path to holiness, whilst pride leads to satanic damnation, but it is an all too easy trap to fall into when setting out on the path of perfection. Desiring to save Anthony, God made known to him that there is another man who is greater than he is. This man was completely unknown to the world and lived in a deeper part of the desert. Wishing to learn from this greater man or perhaps out of a desire to seek whether this

¹⁴ Cf: Ibid, 94.

¹⁵ Cf: DALY, "Prayer and Asceticism", 677.

¹⁶ Cf: Ibid, 678.

¹⁷ Cf: ATHANASIUS, "Vita S. Antoni" in *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christians Church*, Second Series, Vol 4: *St. Athanasius Selected Works, and Letters*, New York, no. 46 & 69.

man is greater than himself, Anthony sets out to meet him. It is interesting to note that Athanasius does not record Anthony's meeting with Paul. Perhaps it did not suit his purposes in writing the *Vita* or perhaps he was not aware of it, although this seems unlikely. Jerome claims that Macarius, a disciple of Anthony, recounted this story to him¹⁸.

Our knowledge of Paul primarily comes to us from Jerome's *Vita*. There also exists a Coptic account of Paul's life, which varies in various degrees¹⁹. Essentially, after Paul is orphaned, he is forced to flee for his life due to an inheritance dispute with either his brother-in-law or actual brother. Jerome sets this in the context of the persecution of Decius²⁰. Paul's brother-in-law, seeking to secure the whole inheritance for himself, threatens to hand over the Christian Paul to the persecuting Roman authorities. Paul first withdraws to the very peripheries of the village. He then quickly proceeds further away from the persecution and flees into the desert. Jerome tells us that although he fled out of necessity, soon Paul embraced the eremitical life²¹.

Pushing further into the desert he soon finds a cave with an inner sky opening, where he not only found a palm tree, but also an oasis of water. Mention is made that according to Egyptian writings this very cave served as an illegal mint during the turbulent times of Mark Anthony and Cleopatra's partnership against Caesar. Paul lives in the desert for close to a hundred years. After his forty-third birthday, a crow begins to bring him half a loaf of bread daily, before which of course he survived from figs and dates from a palm tree. Paul spends almost the entirety of his life in solitude in the desert. Unfortunately, unlike the *Vita* of Anthony that chronicles many of his adventures, Jerome's *Vita* does not give us a great deal of information concerning Paul's day-to-day life in the desert, much to even the displeasure of Jerome himself²². Fortunately, much of what occupied his time can be deduced from conjecture with the lives of other Desert Fathers and Holy Men. Luckily, Jerome does outline one episode in the life of Paul, perhaps the most important, his last, his meeting with Anthony.

¹⁸ JEROME, "The Life of Paulus the First Hermit", 299.

¹⁹ Cf: SAMAAN EL SOURIANY, "Abba Paula, the First Hermit", in *The Hermit Father: The Spirit Born*, (2010), <http://www.copticbook.net/books/20130207001.pdf> (Accessed 06/11/2021).

²⁰ Cf: BAZYLI DEGÓRSKI, Critical study, in *Św. Hieronim, Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, ed. Marek Starowieyski (Źródła Monastyczne, Vol 10), Kraków 1995, 90.

²¹ JEROME, "The Life of Paulus the First Hermit", 300.

²² Cf: *Ibid*, 1.

As mentioned before Anthony only hears about St Paul in a dream from God Himself. Anthony is instructed to meet the Holy man who is greater than he is. Setting out into the desert, Anthony encounters many strange creatures, animals, and sights. It is worth noting that among these creatures is a centaur, who will be discussed later in this work. After many wondrous encounters, where even exotic mythical creatures entreat Anthony for his prayers (A change from the usual confrontation ending in exorcism), Anthony in the middle of the night follows a wolf-mother into a cave complex²³ and eventually finds Paul's cell. Jerome in these sentences calls Anthony a soldier of Christ.

Paul upon hearing Anthony strike his foot against a stone²⁴ is reluctant to admit him into his presence. Jerome certainly makes clear that Paul is testing Anthony to see if he really is a man not some sort of demon or apparition. Perhaps it may be implied that Paul already had many visitors or pilgrims attempt to find him or perhaps treasure hunters seeking the abandoned illegal mint. After prayers, exhortations and finally tears on the part of Anthony, Paul is convinced that another Holy Man has come to visit him. He opens his cell door, and both warmly embrace each other, with a holy kiss and call each other by name. Degórski suggests this use of each other names suggest an affirmation of each other's dignity and orthodoxy, according to an ancient custom²⁵. Next, the Paul and Anthony begin the usual formalities of a visit between desert hermits, which we shall discuss later in this paper. After which the usual crow appears, this with a whole loaf of bread, enough for both, at which Paul refers to both as soldiers of Christ²⁶.

“Behold the man whom you have sought with so much toil, his limbs decayed with age, his grey hairs unkempt. You see before you a man who ere long will be dust. But love endures all things. Tell me therefore,

²³ It is interesting to note that Jerome himself spent time living in a cave. More so it is important to understand that such a cave was rather a complex of caves, less of a sepulchre and more of a complex of rooms much like the hobbit hovels in the Lord of the Rings. Jerome's cave complex was quite large to accommodate his scribes and library. Cf: STEFAN REBENICH, *Jerome*, London 2002, 14.

²⁴ I think this is possibly a biblical allusion to Psalm 91:21 and Our Lord's temptation in the desert in Luke 4:11. This would be a very skilful allusion to both the angelic and desert life of Paul.

²⁵ DEGÓRSKI, Critical study, in Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, 103-104.

²⁶ JEROME, “The Life of Paulus the First Hermit”, 301.

I pray you, how fares the human race? Are new homes springing up in the ancient cities? What government directs the world? Are there still some remaining for the demons to carry away by their delusions?"²⁷

The world has indeed dramatically changed since Paul fled into the desert. No longer is the Church facing persecution. Certainly, the human race is faring much the same as it has before. The same empire governs the "world" as before, although now its head has become a fellow follower of Christ, even if in name only. The same demons that terrorised Christians are still there. It is interesting to note that other translations of Jerome text, translate these last questions as "mastered by the error of demons,"²⁸ which would refer to idolatry or perhaps even more broadly pride²⁹. With the benefit of hindsight, it would have been very apt for Anthony to sum up the transformation of the known world as Christianity itself being split not between the Orthodox and Heterodox, but also between secular Christians³⁰ and ascetical Christians, whose who like our two heroes follow the Christian way whole heartedly. Paul, although he has left the world, still shows an interest in it. This can be interpreted positively as an interest motivated by Christian charity or more neutrally as an expression of desert "gossip". In fact this whole; exchange of greeting, questioning, sparing over precedence in humility in regards to who should break the bread brought by the crow, perfectly exemplifies a typical visit by two desert fathers³¹. Both Anthony and Paul, in what can be called a show of one down-manship³² try to encourage the other to break the bread as a show of their own humility and a demonstration of the greatness of the other referring to things such as age or the hospitality of the other. Jerome remarks that this discussion took "the whole day until eventide"³³. After breaking bread and praying together, Paul prophetically reveals the purpose of Anthony's visit.

²⁷ Ibid, 301.

²⁸ *Opanował błąd demonów* is the Polish rendering that Degórski uses. DEGÓRSKI, Critical study, in Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, 104. The English translation is my own.

²⁹ Cf. Ibid, 104.

³⁰ Cf. DALY, "Prayer and Asceticism", 678.

³¹ Cf. MAUD GLEASON, "Visiting and News: Gossip and Reputation Management in the Desert" in *Journal of Early Christian Studies*, 6 (1998), 504.

³² Cf. Ibid, 504.

³³ JEROME, "The Life of Paulus the First Hermit", 301.

“I knew long since, brother, that you were dwelling in those parts: long ago God promised you to me for a fellow-servant; but the time of my falling asleep now draws nigh; I have always longed to be dissolved and to be with Christ; my course is finished, and there remains for me a crown of righteousness. Therefore, you have been sent by the Lord to lay my poor body in the ground, yea to return earth to earth”³⁴.

Paul having spent most of his life in the desert is aware of his coming death and believes that the visit from Anthony is the final sign that his death is imminent. It is as though he sees Anthony as the final few metres before the finish line of his ascetical race. His death is near, he is eager to finish the race and win his crown. Paul much to Anthony’s dismay sends him away to fetch for himself the cloak of St Athanasius so that he may be buried in it. Jerome reveals that this is a ruse in order to regain once more the solitude of the desert for his departure³⁵. Eventually returning with the cloak, Anthony sees Paul’s spirit being carried to heaven in the company of angels³⁶. Upon entering Paul’s cave, he sees Paul kneeling with his arms extended and assuming Paul is wrapped in prayer, joins him. Upon realising that Paul is now in fact dead, Anthony despairs at the prospect of having to bury him himself, with no tool in order to dig his grave. As a final demonstration of the holiness of Paul, two lions appear and dig a grave for Paul with their own paws, being blessed by Anthony before departing. At last, Paul is buried wrapped in the cloak of Athanasius.

“Woe to me a sinner! I do not deserve the name of monk. I have seen Elias, I have seen John in the desert, and I have really seen Paul in Paradise”³⁷.

Paul’s *Vita* is certainly fantastic. Many people doubt whether Paul existed or not³⁸. However, this is perhaps to miss the point of the *Vita*. Whether he existed or not, is certainly irrelevant for the purposes of this paper. The fact remains that Paul’s *Vita* was very popular and very well

³⁴ Ibid, 11.

³⁵ Ibid, 12.

³⁶ Ibid, 14.

³⁷ Ibid, 13.

³⁸ Cf: STEFAN REBENICH, “Inventing an Ascetic Hero: Jerome’s Life of Paul the First Hermit”, in *Jerome of Stridon, His life, Writings and Legacy*, Cardiff 2009, 13.

read, so much so that it was translated from its Latin original into various other languages such as Greek and even Coptic³⁹. Certainly, most pious Christians and particularly monks never really doubted his existence until the 18th century⁴⁰. Rebenich suggests that Paul is merely a construction by Jerome of a perfect ascetical hero by which to inspire other ascetics and perhaps lukewarm Christians in order to follow Christ more closely⁴¹. This is evidenced by the exhortation for readers to prefer the clothes made of palms of Paul to the purple of kings⁴².

Certainly, this would fit well with the literary genre that is a *Vita*. After all, Athanasius' *Vita* of Anthony may be said to be both a thanksgiving for the hospitality of the hermits that looked after him during his many exiles and as well as means to bring the growing eremitical-monastic movement under a more efficient ecclesiastical control. The use of Athanasius' cloak as a burial shroud for Paul certainly would not have escaped early readers as a symbol of both orthodoxy in the Christological controversies⁴³ and perhaps an association of Paul with the Alexandrian hierarchy. If one views the *Vita* as both an example of a hero of the ascetical movement or as a tool by which to shape the movement, then the *Vita* may offer us valuable insights into the asceticism practised by early Christians.

Dunn suggest that a motivation for writing the *Vita* of Anthony is to bring the fledgling monastic-ascetic movement in Egypt under ecclesiastical control⁴⁴. This is very interesting and has great merits; after all, the chief bishop of Egypt is its author. It is important to remember that the church, then and now has suffered from various factions such as confessors⁴⁵ or pious visionaries⁴⁶ challenging episcopal authority either directly or through their existence offering an alternative *magisterium*. This is made even more unsurprising when we consider the various other monastic movements in Egypt that were associated with various Christian heresies and sects such

³⁹ Cf: *Ibid*, 13.

⁴⁰ Cf: *Ibid*, 13-15.

⁴¹ Cf: *Ibid*, 24-26.

⁴² JEROME, "The Life of Paulus the First Hermit", 307.

⁴³ Cf: DEGÓRSKI, Critical study, in Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, 106.

⁴⁴ MARILYN DUNN, *The Emergence of Monasticism – from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2003, 12.

⁴⁵ Cf: PHILLIP HUGHES, *History of the Church: Vol. 1: The World in which the Church was founded*, London 1948, 156.

⁴⁶ Cf: *Ibid*, 140-141

as the Manicheans and the Melitians⁴⁷. Dunn notes that Athanasius is also silent about the growing monastic movement associated with Pachomius, perhaps this is an indication of the preference for less militaristic monks associated with Anthony's tradition⁴⁸.

Monasticism, the Asceticism of the Vita, and the Angels

The inauguration of the monastic movement may be dated either about 285, when St. Anthony, no longer content with the life of the ordinary ascetic, went into the wilderness⁴⁹.

Monasticism is a very general term. It means very different things to different people and different traditions. Monasticism and monk, come from the Greek word *μονος*, meaning alone or solitary. The author of the rule of St Benedict, although slightly after the focus of this essay outlines four types of people who are in general "monks". The coenobites, who live in community under an Abbot or *Abbas*. anchorites or hermits, those who fight beyond the ranks of their brethren in the "single combat" of the desert. Abbot Piamon, who is mentioned by Cassian, also corroborates this view by mentioning that "anchorites were first trained in the coenobium and then went on to harder things alone in the desert"⁵⁰ Thirdly, he lists Sarabaites who have no master and live-in small groups. Lastly, he lists landlopers who move around constantly enjoying the hospitality of others. Since the rule is written for coenobites, the author heaps praise upon this type of monk, which he believes is the perfect form of monastic life. Hermits are held in esteem by him but seem to be viewed as extraordinary monks as opposed to the ordinary coenobites. The two remaining categories are greatly disliked by him, so much so that he wishes not to discuss them at all⁵¹. Jerome too makes a similar distinction dividing monks into three categories, Hermits and Coenobites being his two preferred categories with *remnuoth* being a disliked third⁵².

⁴⁷ Cf: DUNN, *The Emergence of Monasticism*, 31.

⁴⁸ *Ibid*, 13

⁴⁹ FRANCIS JOSEPH BACCHUS, "Eastern Monasticism before Chalcedon (A.D. 451)", in *The Catholic Encyclopedia*, New York 1912.

⁵⁰ O'NEIL, "The Origins of Monasticism", 274.

⁵¹ BENEDICT, *The Holy Rule of St. Benedict*, New York 1949, 4.

⁵² Cf: DUNN, *The Emergence of Monasticism*, 12.

Paul's *Vita* exemplified eremitism, but with its focus around Anthony may also be said to support Anthony's style of coenobitism. Both Paul and Anthony introduce the flight into the desert as a new and stable element into early Christian asceticism, but this may be seen as a stronger and more physical form of separation that was already practised by Christian ascetics. This separation can be characterised by a separation from sex, food and lastly society, which led to a strong association with the heavenly life and its principal citizens, the angels.

Sex is an important element of human life. Becoming an ascetic, 'particularly a monk', does not remove this element, much to the dismay of many a young man. Jerome does not directly speak about the sexual renunciation of Paul. We can safely assume that Paul lived a celibate life in the desert. Jerome does indirectly refer to sex twice in the *Vita*. To begin the *Vita* Jerome recalls the story of how a young martyr was tortured by being strapped to a feather bed, in a luscious garden and subject to the passionate embrace of a beautiful prostitute. The brave martyr literally bites off his tongue, in order to drive away the woman and triumph in his confession of Christ⁵³. The image of a luscious garden and a beautiful woman invoke an image of paradise and of the fall, or perhaps they are used by Jerome to indicate that the struggle of the desert not without its sexual dimensions. Perhaps this is a way to associate the pains of martyrdom with the struggles of the ascetic.

The second image of sexuality used by Jerome is the centaur that Anthony encounters along his journey to meet Paul. A centaur is half man and half horse, literally an animal from the waist down⁵⁴. Miller suggests that the centaur is a hyperactive image of both the ascetical, tame desert and the wild, devilish desert⁵⁵. Goldberg rather adventurously suggest that the She-Wolf that led Anthony to Paul's cave was also a literary device recalling a Roman prostitute and thus should also be counted as an image of sexuality in the *Vita*⁵⁶. This would connect well with the temptress and the martyr earlier in the *Vita*. Goldberg suggests that this sexual tension symbolised by the She-Wolf may have been associated with the dangers

⁵³ Cf. JEROME, "The Life of Paulus the First Hermit", 299.

⁵⁴ Cf. PATRICIA COX MILLER, "Jerome's Centaur: A Hyper-Icon of the Desert", in *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1996), 299.

⁵⁵ *Ibid*, 299.

⁵⁶ CHARLES GOLDBERG, "Jerome's She-Wolf", in *Journal of Early Christian Studies*, 21 (2013), 626.

of interacting with the outside human world, paradoxically symbolised by none other than Paul⁵⁷. Goldberg more reasonably suggests a connection between the She-Wolf, Anthony and Paul, and the Twins of Rome, Romulus and Remus⁵⁸. This may be seen as a programmatic literary device of the greatness of Monasticism rivalling the glory of Rome herself. Rome being born out of a Fratricide and Monasticism being born of two men sharing bread.

For Latin ascetics food and sex were strongly connected. Paul also subjected himself to a rigorous diet and fast. Jerome mentions that Paul lived off the food afforded to him by the palm tree, the water from the stream and later the half-loaf of bread brought to him, daily, by the crow. Degórski suggest that Jerome based his description of Paul's cave on Latin classical authors such as *Seneca*, *Florus* and *Sallustius*.⁵⁹ It is also traditionally assumed that these figs that were provided by this palm tree were dried out by Paul, as it was assumed to be the poor and simple food associated with monks⁶⁰. The Desert Fathers were very particular about good, they saw eating as a post-fall indulgence that led to a surplus of energy that caused people to overeat, get angry and become sexual aroused⁶¹. Desert ascetics avoided "warming foods", such as meat, which were particularly good at providing surplus energy⁶². In addition to these base problems, filling up the body with food, weighted down the soul and caused problems in prayer and spiritual pursuits⁶³. As mentioned earlier Paul is providently brought a half loaf of bread by a crow and a double portion when Paul visits him. It is worth noting that it was a stable feature of Egyptian monasticism to reverse some food for the unexpected visitor, to show hospitality. This hospitality was so important and valued that monks were allowed to break their fast in order to eat with their guests⁶⁴. The crow is a clear allusion to the feeding of Elijah in the desert.

⁵⁷ Ibid, 626.

⁵⁸ Ibid, 625, 627.

⁵⁹ DEGÓRSKI, Critical study, in Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, 95, no.34.

⁶⁰ Cf: Ibid, 96.

⁶¹ Cf: HERMAN PLEIJ, "The intoxicating effect of Fasting", in *Dreaming of Cockaigne*, Columbia 2003, 118.

⁶² Cf: HIND SALAH EL-DIN SOMIDA AWAD, "Some Aspects of Monastic Diets from Thebes, A comparative Study of the Consumption of Fish and Meat" in *Scrinium*, 16 (2020), 48.

⁶³ Cf: HERBERT MUSURILLO, "The Problem of Ascetical fasting in the Greek Patristic writers", in *Traditio*, Vol. 12 (1956), 15.

⁶⁴ Cf: WILLIAM, H. MACKEAN, *Christian Monasticism in Egypt*, New York 1920, 57.

The most notable characteristic of the asceticism of Paul is his life in the desert. In fact, the desert is the most prominent aspect of early monasticism that separates it from the earlier ascetical tradition. The desert itself is rich in meaning and value for the ascetical undertaking of monks. Primarily it is a separation from the present world in order to focus on attaining the next. Although this paper focuses on Egyptian monasticism, it is worth noting that the Egyptian and Syrian experience of the desert were different. Brown suggests that the Syrian Desert was not as radically cut off from society as the Egyptian. He suggests that the Syrian Desert was less removed from society and more hospitable, therefore enabled a more “traditional” ascetical form of life, like some see in the old man at the end of the village in the *Vita Antoni*⁶⁵ or the old man of antiquity discussed by Brown, who is a religious intermediary of the divine for the village⁶⁶. This enabled these men to go to greater extremes in asceticism and be more removed from secular pursuits. Brown on the other hand suggests that the Egyptian desert by its extremes and isolation forced ascetics to band together in *cenobia* or form the pachomian monasteries solely to survive life in the desert itself. This paradoxically led to the formation of monastic villages and even cities, to form the support structures needed by men to live in the desert. This led to monks essentially living in a similar world to one which they left, complete with social tension, trade, and society.

Mackean, although not as recently as Brown, suggest a slightly different view, which appears very sound. He suggests that the Egyptian desert presented the ideal place for monasticism, particularly of the eremitical kind. It offered a very stable temperature, with no snow, little rainfall, and a warm climate. He acknowledges that the nights were cold,⁶⁷ but certainly the climate would not present the great challenges that Northern Europe or for that matter central Italy.

O desert, bright with the flowers of Christ! O solitude whence come the stones of which, in the Apocalypse, the city of the great king is built! O wilderness, gladdened with God’s special presence! What keeps you in the world, my brother, you who are above the world? How long shall gloomy roofs oppress you? How long shall smoky cities immure you? Believe me, I have more light than you. Sweet it is to lay aside the weight of the body and to soar into the pure bright ether⁶⁸.

⁶⁵ ATHANASIUS, “*Vita S. Antoni*”, 4.

⁶⁶ BROWN, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, 83-86.

⁶⁷ MACKEAN, *Christian Monasticism in Egypt*, 42, 43.

⁶⁸ JEROME, *Select Letters*, (Harvard, 1933), Letter XIV, no.9.

The desert itself provided many facets for both the polemic work of Jerome and the Romanticism of the early monks themselves. Jerome states that Paul fled into the desert to avoid his jealous brother-in-law. Indeed, Paul begun his ascetical life in the desert as a coward from the world, not a hero choosing to leave it. Although Jerome redeems this flight saying that Paul, after it is safe to return, freely chooses to stay in the desert⁶⁹. Two things can be said here. Firstly, Paul's flight is a clear rejection of martyrdom. Had Paul remained there is no doubt his brother should have betrayed him to the persecution and Paul would have met a martyr's death. Rożej commenting on this, suggests that Paul was called by God to the Eremitical life and therefore he could not have freely chosen to remain in the desert had it not been by the grace of God⁷⁰. Secondly, it should be noted there was a general tendency in Egypt to flee to the desert to avoid worldly troubles, be it to flee debt, punishment, or the draft⁷¹. Many people fled to the desert; many Christians fled persecution in the refuge of the desert. It would not be too wise to strongly connect this flight to the beginnings of monasticism. Thebes historically was a centre for rebellion, be it to fight Caesar or Satan.

Another important aspect of the desert is that biblically it has been associated with the dwelling place of demons. There is a tension between the desert and the city; both are at various stages seen as being the hives of villainy and the dwelling place of demons⁷². It is a place without life, a place of rebellion against God. Christ was tempted in the desert; the chosen people were tested in the desert. Paul or Anthony withdrawing into the desert, if we are to take the athletes or soldiers for Christ motif further, can be seen as taking the fight to Satan⁷³. Indeed, it seems as though our ascetical champion rushes at Satan's adobe as a wrestler in full form.

More positively, the desert is seen as a privileged place. In the desert distractions are removed. One is forced to confront Satan directly, to confront one's own sin directly and to prepare for one's final meeting with God. There by far less things to worry about and less things to occupy the mind. God can be always present before one's eyes, it is a privileged mee-

⁶⁹ JEROME, "The Life of Paulus the First Hermit", 300.

⁷⁰ STEFAN J. ROŻEJ, *Poprzez stulecia śladami św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, Kraków 1990, 25.

⁷¹ JAMES E. GOEHRING, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, London 1999, 45.

⁷² Cf: MACKEAN, *Christian Monasticism in Egypt*, 40.

⁷³ Cf: DEGÓRSKI, Critical study, in *Św. Hieronim, Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, 26.

ting place and providence is appreciated fully⁷⁴. Death was always before one's eyes, thus characterising monastic life as a preparation for death⁷⁵. Likewise, in the *Vita Pauli*, Paul's death is seen as the main focal point of the life, it seems as though Anthony meets Paul primarily to witness his death. Paul may have escaped a Martyr's death in the persecutions, but by remaining in the desert he chooses to die to none the less.

He persuaded many to embrace the solitary life. And thus it happened that the desert was colonised by monks, who came forth from their own people, and enrolled themselves for the citizenship in the heavens⁷⁶.

There is a strong connection between the angelic life and monastic life. Both have as their aim the total contemplation and worship of God. Angels feature prominently in the *Vita Pauli* as they witness to his soul's ascent into heaven. It would be safe to assume that since the desert is a dwelling place of demons, then their angelic counter parts also abide among them. There is an interesting motif in the withdrawal to the desert of, "Quitting men to live amongst the angels"⁷⁷. Certainly, angels appear in our Lord's temptation in the desert,⁷⁸ the lives of early Christians⁷⁹ and the lives of various desert fathers. In many ways the involvement of angels and demons in the lives of the desert monks, of Anthony or even of Paul can be seen as an extension of the Alexandrian philosophical influence on monasticism, or perhaps a continuation of the anthropology of Origen⁸⁰. After all these spirits battle over the souls of Christians, how much more prominent would this battle be in the desert, their abode and over Christianity's' new monastic heroes⁸¹.

Certainly, the aspect of celibacy won for monks the titles of angels among men. Even Our Lord makes the comparison between celibacy and the lives of the Angels⁸². It was not too long before people made a con-

⁷⁴ Cf: Ibid, 26.

⁷⁵ Cf: MACKEAN, *Christian Monasticism in Egypt*, 40.

⁷⁶ ATHANASIUS, "Vita S. Antoni", 21

⁷⁷ ROBIN LANE FOX, *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century Ad to the Conversion of Constantine*, London 2006, 569.

⁷⁸ Cf: Matthew 4:1-11

⁷⁹ Cf: FOX, *Pagans and Christians*, 484, 516, 539.

⁸⁰ Cf: DUNN, *The Emergence of Monasticism*, 4.

⁸¹ Cf: Ibid, 22.

⁸² Cf: Matthew 22:30.

nection of monks not only living amongst angels, but also actually being angels themselves. Fox states that some monks were known to have been addressed as “your angel” by other Christians⁸³. Perhaps having angels assist Paul in his soul’s ascent into heaven is a means of Jerome contributing to this association between monks and angel. After all, if he lived the life of an angel in the desert, among angels, would not it be right for them to welcome him to heaven as one of their own. The association between the angelic life and Paul continues to today in the white habits of his spiritual sons.

13th century Hungary saw a very strong eremitical movement. Much like the in the 4th century, these hermits were noticed by the hierarchy and were gathered and moulded into a more controllable and useful form for the church. These hermits were collected together into monasteries, most notably the monastery of the Holy Cross in *Pilis* and the Monastery of St James in *Patacs*. These two monasteries, under the leadership of Blessed Eusebius of Esztergom, inspired by the *Vita Pauli*, chose St Paul the First hermit as their patriarch or *fundator* and patron of their order⁸⁴. Płatek, a former prior general of the order, states that it was simultaneously a choice by the monks to have an ascetic hero as their patron and a means by the church to keep the spirit of desert monasticism preserved in the Church⁸⁵.

Conclusion

The change for Christianity in the transition from the third to the fourth century was very dramatic and remarkable. The martyrs had won, their era ends and now even Caesar himself is a Christian. With toleration, comes secularisation, the quality of Christians decays and becomes more accommodating to the world. Building upon the Philosophical ascetical tradition and in response to the moral decay of life in the cities, new athletes, soldiers, and heroes begin training not for an earthly crown, but for the final meeting with death in order to be welcomed by God into paradise.

The *Vita Pauli* was written by St. Jerome to provide an inspirational and ascetical hero, to inspire Christians in an era of transition following the end of the martyrs. Paul is a hero who touches both ages, that of the martyrs

⁸³ FOX, *Pagans and Christians*, 539.

⁸⁴ Cf: REBENICH, “Inventing an Ascetic Hero”, 14.

⁸⁵ JÓZEF STANISŁAW PŁATEK, *Wybrane zagadnienia z historii i duchowości Paulinów*, Częstochowa 2009, 18.

and that of the new coenobitical ascetics of St. Anthony. Jerome frames Paul and Anthony as the new Romulus and Remus, the new founders of a city of angels in the desert. He does this to inspire and encourage a type of monk who is loyal to the hierarchy.

This new type of aestheticism retains the characteristic celibacy and fasting, whilst adding the element of separation from the world. This separation is lived out by withdrawing into the desert and having the new aesthetic heroes, take the fight into the very dwelling place of demons.

Bibliography

Sources

ATHANASIUS, "Vita S. Antoni" in *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christians Church*, Second Series, Vol 4: *St. Athanasius Selected Works, and Letters*, New York, 195-221.

BENEDICT, *The Holy Rule of St. Benedict*, New York 1949.

JEROME, "The life of Paulus the First Hermit" in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol 6: *Jerome: The Principal Works of St. Jerome*, ed Philip Schaff, New York 1893, 299-303.

JEROME, *Select Letters*, Harvard 1933.

Commentaries

AWAD HIND SALAH EL-DIN SOMIDA, "Some Aspects of Monastic Diets from Thebes, A comparative Study of the Consumption of Fish and Meat" in *Scrinium*, 16 (2020), 48-57.

BENNET ROD, *Four Witnesses: The Church in her own words*, San Francisco 2002.

BROWN PETER, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" in *The Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101.

DALY GABRIEL, "Prayer and Asceticism", in *The Furrow*, 22 (1971), 671-685.

DEGÓRSKI BAZYLI, Critical study, in Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, ed. Marek Starowieyski (Źródła Monastyczne, Vol 10), Kraków 1995.

DUNN MARILYN, *The Emergence of Monasticism – from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2003.

FOX ROBIN LANE, *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century Ad to the Conversion of Constantine*, London 2006.

GLEASON MAUD, “Visiting and News: Gossip and Reputation Management in the Desert” in *Journal of Early Christian Studies*, 6 (1998), 501-521.

GOEHRING JAMES, E., *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, London 1999.

GOLDBERG CHARLES, “Jerome’s She-Wolf”, in *Journal of Early Christian Studies*, 21 (2013), 625-628,

HUGHES PHILLIP, *History of the Church: Volume 1: The World in which the Church was founded*, London 1948.

JUNGMANN JOSEF, *Liturgical Worship*, New York 1941, 77.

MACKEAN WILLIAM, H., *Christian Monasticism in Egypt*, New York 1920.

MILLER PATRICIA COX, “Jerome’s Centaur: A Hyper-Icon of the Desert”, in *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1996) 209-233.

MUSURILLO HERBERT, “The Problem of Ascetical fasting in the Greek Patristic writers”, in *Traditio*, Vol. 12 (1956), 1-64.

O’NEIL J.C., “The Origins of Monasticism”, in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 270-287.

PLĄTEK JÓZEF STANISŁAW, *Wybrane zagadnienia z historii i duchowości Paulinów*, Częstochowa 2009.

PLEIJ HERMAN, “*The intoxicating effect of Fasting*”, in *Dreaming of Cockaigne*, Columbia 2003, 118-128.

REBENICH STEFAN, “Inventing an Ascetic Hero: Jerome’s Life of Paul the First Hermit”, in *Jerome of Stridon, His life, Writings and Legacy*, Cardiff 2009.

REBENICH STEFAN, *Jerome*, London 2002.

ROŻEJ STEFAN J., *Poprzez stulecia śladami św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, Kraków 1990.

SCANNELL THOMAS, “Catechumen”, in *The Catholic Encyclopedia*, New York 1908.

SOURIANY SAMAAAN EL, “Abba Paula, the First Hermit”, in *The Hermit Father: The Spirit Born*, (2010), <http://www.copticbook.net/books/20130207001.pdf> (Accessed 06/11/2021).

ASCEZA WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA
W ŻYWCIE ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA.

O przemianie ascetów i męczenników
w mnichów wojowników

S t r e s z c z e n i e

Status chrześcijaństwa na przełomie III i IV wieku ulega głębokiej przemianie. Męczennicy zwyciężyli, ale ich epoka się kończy. Teraz nawet sam cesarz jest chrześcijaninem. Wraz z tolerancją przychodzi jednak zeświecczenie. Religijna jakość życia chrześcijan obniża się. Staje się bardziej dostosowana do świata. Opierając się na filozoficznej tradycji ascetycznej i w odpowiedzi na moralny upadek życia w miastach, nowi Chrystusowi atleci, żołnierze i bohaterowie decydują na swego rodzaju duchowy trening. Czynią tak nie po to, by uzyskać ziemski wieniec chwały, ale dlatego, by po śmierci cieszyć się wiecznym szczęściem w raju.

Dziełko *Vita Pauli* zostało napisane przez św. Hieronima w tym właśnie celu, aby ukazać ideał ascety i mnicha, który dla chrześcijan byłby natchnieniem w epoce przemian. Albowiem przeminęła już era męczenników. Paweł z Hieronimowego dziełka jest bohaterem, który dotyka obu epok, epok męczenników i nowych ascetów - cenobitów, jak np. św. Antoni. Hieronim przedstawia Pawła i Antoniego jako założycieli miasta aniołów na pustyni, *per analogiam* do Romulusa i Remusa, legendarnych założycieli Rzymu. Autor *Vita Pauli* daje ponadto przykład mnicha, który potrafi być wierny Kościołowi uosobianemu przez prawowierną hierarchię (motyw płaszczka Atanazego).

Ten nowy typ świętości ma charakter dziewiczy. Opiera się na bardzo wymagających zasadach ascetycznych, które są niezbędne w duchowej walce. Mnich wojownik jest odseparowany od świata. To oddzielenie od świata zapewnia odejście na pustynię - szczególne miejsce przebywania demonów.

Słowa kluczowe: św. Paweł z Teb, św. Hieronim, asceza chrześcijańska, duchowość pustyni, mnich wojownik.

Keywords: St Paul of Thebes, St Jerome, Christian asceticism, desert spirituality, warrior monk.

Jan Mazur *OSPPE*

«POPRAWNOŚĆ POLITYCZNA» AFIRMOWANA BŁĘDEM ANTROPOLOGICZNYM

Podejmując problem tzw. poprawności politycznej, jej wpływu na sprawy społeczne i polityczne w kontekście błędu antropologicznego, warto najpierw zwrócić uwagę na zagadnienie samego błędu antropologicznego. Czym on jest? Jaka jest jego natura? W jaki sposób wyraża się jego istotny przejaw i znaczenie?

1. Pojęcie błędu antropologicznego

Sformułowanie „błąd antropologiczny” zostało użyte przez św. Jana Pawła II w encyklice *Centesimus annus*. W sensie ścisłym, nadanym mu przez Autora dokumentu, oznacza fałszywą koncepcję człowieka przyjętą przez socjalizm. Encyklika zawiera bowiem słowa: „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny”¹.

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 13, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 1991, s. 20-21.

Zatem dokument papieski wyraża przekonanie, że podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Stwierdzenie to wypływa z personalistycznej wizji ludzkiej osoby, która sytuuje się w opozycji do marksistowskiej koncepcji człowieka. Według Papieża najważniejszy element błędu antropologicznego socjalizmu stanowi kolektywizm, gdyż kryje on w sobie sprzeciw wobec własności prywatnej. Zdaniem św. Jana Pawła II, „człowiek bowiem, pozbawiony wszystkiego, co mógłby „nazwać swoim” oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty”².

W przekonaniu Papieża, główną przyczyną tego rodzaju błędu antropologicznego jest ateizm. Encyklika zawiera wszakże słowa: „Odpowiadając na wezwanie Boga, zawarte w samym istnieniu rzeczy, człowiek uświadamia sobie swą transcendentną godność. Każdy człowiek winien sam dać tę odpowiedź, która jest szczytem jego człowieczeństwa, i żaden mechanizm społeczny czy kolektywny podmiot nie może go zastąpić. Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby”³.

U podstaw błędu antropologicznego leży jednak przyczyna wcześniejsza, mianowicie oświeceniowy racjonalizm, który notabene związany jest z ateizmem. Racjonalizm, o którym mowa, pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Neguje najgłębszą intuicję prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencję wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do jego osiągnięcia. W tym kontekście racjonalizm odrzuca potrzebę zbawienia⁴.

W przywołanej encyklice Papież mówi wprost jedynie o błędzie antropologicznym socjalizmu jako formacji społeczno-ekonomiczno-politycznej. Z łatwością jednak można zauważyć, że błąd ten, mimo upadku socjalizmu, występuje w różnych obszarach współczesnej kultury. W gruncie rzeczy polega on na tym, że przyjmuje się błędną koncepcję człowieka, co z kolei pociąga za sobą formułowanie błędnych zasad postępowania i wytwarzania. Oparcie działania na błędnym rozumieniu natury człowieka

² Tamże, 13, s. 21.

³ Tamże.

⁴ Por. tamże, 13, s. 21-22.

prędzej czy później musi zaś doprowadzić do kryzysu budowanej w ten sposób kultury. Właśnie tego rodzaju kryzys ogarnia współczesną kulturę, nie pozostając bez wpływu na stan mentalności ludzi w sferze społecznej i politycznej, a nawet i religijnej⁵.

W tej sytuacji rodzi się potrzeba przewyciężenia błędu antropologicznego. Jedno wydaje się pewne, iż kultura chrześcijańska pozwała przynajmniej na uniknięcie tego błędu. Jest to wszakże wyzwanie dla wszystkich, którym leży na sercu autentyczne dobro człowieka. Wyzwanie to podyktowane jest nie tylko troską, ale i odpowiedzialnością za człowieka, która przede wszystkim spoczywa na politykach, ludziach nauki i kultury, duchownych, prawnikach, lekarzach, społecznikach itp. Okazuje się, że fałszywa koncepcja człowieka może być uwarunkowana różnymi ideologiami, które niejako domagają się czy wręcz usiłują wymusić poprawność polityczną. Są to przeważnie ideologie o charakterze politycznym. Dlatego dyskurs na temat owej poprawności wypada rozpocząć od kilku uwag o samej polityce jako takiej.

2. Wgląd w politykę jako taką

Aby odpowiedzieć na pytanie o to, czym jest polityka i uświadomić sobie jej wpływ na szeroko rozumiane życie społeczne, należy odwołać się do pewnych podstawowych oraz treściowo bardzo istotnych ustaleń na ten temat. Ogólnie rzecz ujmując, można stwierdzić, że socjologia i politologia traktują politykę jako „sztukę” rządzenia państwem. Jej cele, środki i działania jawią się jako swego rodzaju parametry tej sztuki. Klasycy politologii kojarzą pojęcie polityki z najwyższą i decydującą władzą społeczną względnie państwową. Takie też znaczenie powszechnie nadaje się temu słowu. Warto przy okazji zaznaczyć, iż politolodzy na użytek nauki wypracowali własne definicje polityki. Jedna z nich utrzymuje, że polityka to „sztuka zdobywania, sprawowania i utrzymania władzy”⁶. W gruncie rzeczy powinna być to sztuka osiągnięcia tego, co jest niezbędne (przynajmniej konieczne) w zakresie realizacji dobra wspólnego⁷.

⁵ Por. A. LEKKA-KOWALIK, *O właściwe rozumienie człowieka i kultury*, „Ethos” nr 61-62 (2003), s. 469-483.

⁶ P. NITECKI, *Polityka*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. ZWOLIŃSKI, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2003, s. 371.

⁷ Por. J. KRUCINA, *Pokój społeczny – pokój głębi*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej

Pojmowanie polityki w gruncie rzeczy zależy od sposobu pojmowania władzy, którą tworzy szereg rozmaitych czynników, między innymi źródło, zakres podziału i kształt partycypacji w niej. Wiele zależy także od formy rządu, struktur organów centralnych i terenowych oraz praktyki życia państwowego⁸.

Nie jest to oczywiście jedyne ujęcie polityki jako takiej. Katolicka nauka społeczna wypracowała własną jej interpretację, która niejako łączy w sobie perspektywę społeczną (socjologiczną i politologiczną), etyczną i teologiczną. Zgodnie z tą perspektywą, polityka postrzegana jest jako roztropna troska o dobro wspólne⁹. Chodzi rzecz jasna o chrześcijańskie rozumienie dobra wspólnego¹⁰. Jednakże w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego politykę definiuje się również w znaczeniu szerokim, bardziej ogólnym. Jest to bowiem „różnego rodzaju działalność gospodarcza, społeczna i prawodawcza, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra”¹¹.

Zatem polityka w ujęciu katolickiej nauki społecznej, to nie tyle „sztuka rządzenia”, ile „etyka rządzenia”, wyrażająca sztukę szukania i realizowania dobra wspólnego. Oznacza aktywność prawomocnej władzy ukierunkowanej na osiągnięcie wspólnego dobra danego państwa czy społeczeństwa. Dla ścisłości należy zaznaczyć, iż kategoria wspólnego dobra obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym poszczególne osoby, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość¹².

Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2001, s. 112-118. Szerzej na ten temat zob. M. G. ROSKIN, R. L. CORD, J. A. MEDEIROS, W. S. JONES, *Wprowadzenie do nauk politycznych*, tł. H. JANKOWSKA, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”, Poznań 2001; S. D. TANSEY, *Nauki polityczne*, tł. J. GILEWICZ, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

⁸ Por. CZ. BARTNIK, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Wydawnictwo „Standruk”, Lublin 2006, s. 54.

⁹ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, 20, w: *Ewangelia pracy*, red. J. CHMIEL, S. RYLKO, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983, s. 54.

¹⁰ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002, nn. 1905-1912, s. 452-453.

¹¹ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 42, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1989, s. 115.

¹² Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, 74, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 589; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1906, s. 452. Nauczanie katechizmowe wyjaśnia w tym miejscu, że istnieją trzy istotne elementy dobra wspólnego: 1. Poszanowanie i popieranie podstawowych praw osoby; 2. Dobrobyt, czyli wzrost dóbr duchowych i ziemskich społeczności; 3. Pokój i bezpieczeństwo społeczności i jej członków. Cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1925, s. 455.

Sztuka szukania i realizowania dobra wspólnego nie jest bynajmniej sztuką dla sztuki, ale domaga się praktycznego przełożenia na konkret życia społecznego. W ramach niniejszych rozważań, zgodnie zresztą z zapowiedzianym tematem, główny akcent poznawczy winien być położony na rozstrzygnięciu kwestii, czy istnieje związek, a jeśli istnieje to jak można go zidentyfikować, pomiędzy zjawiskiem politycznej poprawności a błędnymi ideologiami, które przenikają życie społeczne. Chodzi w szczególności o błąd antropologiczny i w jego kontekście o odpowiedź na pytanie: na ile „poprawnościowe” szukanie i realizowanie dobra wspólnego uzależnione jest od tegoż błędu.

3. Zjawisko *political correctness*

Na ogół przyjmuje się, że autorem samego pojęcia „poprawność polityczna” (ang. *political correctness*) jest Franz Boas (1858-1942), amerykański antropolog kulturowy. Jednakże wyrażenie to zaczęło być używane dopiero w latach 60. zeszłego stulecia. Rozpowszechnione zostało głównie za pośrednictwem książki *Neoliberalna edukacja*, którą napisał w 1991 roku amerykański konserwatysta Dinesh D’Souza¹³. Choć słowa te stanowią w intencji określenie ironiczne i pejoratywne, to jednak z czasem zostały podchwyczone przez aktywistów ruchów lewicowych (głównie Nowej Lewicy) i postępowo-liberalnych jako pozytywna samoidentyfikacja¹⁴.

Dziś „poprawność polityczna” oznacza swoisty kodeks językowy oraz zespół zachowań i opinii prezentowanych jako „antydiskryminacyjne”. Dotyczą one przede wszystkim rasy, płci, seksu i ekologii. Prezentowane są przez zradykalizowane środowiska lewicowe i postępowo-liberalne, które dążą do narzucenia tych zasad społeczeństwu, a napiętnowania i odrzucenia zasad im przeciwnych, uznanych właśnie za „politycznie niepoprawne”.

„Kodeks językowy” poprawności politycznej składa się zarówno z zakazów, jak i nakazów. „Politycznie niepoprawne” jest np. używanie wyrazu *man*, oznaczającego zarówno człowieka jak i mężczyznę, oraz zaimka męskiego na oznaczenie obu płci jednocześnie. „Politycznie poprawne” jest

¹³ D. D’SOUZA, *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, Free Press, New York 1991.

¹⁴ Niniejszy fragment rozważań (3 pkt) został opracowany na podstawie książki: J. WITEK, Z. ŻMIGRODZKI, *Polityczna poprawność w III Rzeczypospolitej*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2003.

natomiast zastępowanie wyrazu *man* słowami: osoba, jednostka czy istota ludzka (*persona, individual* czy *human being*). „Niepoprawne” stały się wszystkie tradycyjne zachowania grzecznościowe w stosunku do kobiet, jak podawanie im okrycia czy przepuszczanie w drzwiach; zabronione jest też zwracanie się per „panno” (*miss*) do kobiety niezamężnej, stosowanie określeń kobiety przez jej relacje do mężczyzny (np. żona czy wdowa) oraz używanie sformułowań typu „słaba płeć” czy „męskie cechy”. W ramach tej mentalności obligatoryjne stało się tworzenie żeńskich form wszystkich zawodów i funkcji, by w ten sposób przewyciężyć „męski szowinizm”. W sferze instytucjonalnej jednym z głównych postulatów poprawności politycznej jest stosowanie płciowego *numerus clausus* w obsadzie stanowisk (nie tylko w instytucjach publicznych, ale również w firmach prywatnych) czy w zgłaszaniu kandydatów na listy wyborcze.

Zjawisko poprawności politycznej pozostaje w ścisłym związku z radykalnymi i wojowniczymi (nie stroniącymi od terroryzmu) ideologiami Nowej Lewicy, a szczególnie ze skrajnym feminizmem, „antypedagogiką”, radykalnym ekologizmem, antytechnologicznym enwiromentalizmem (chodzi o teorie, które zakładają, że kształtowanie się osobowości dokonuje się przede wszystkim pod wpływem środowiska, w tym szczególnie geograficznego) czy „multikulturalizmem”. Wydaje się, że na obecnym etapie kształtowania się poprawności politycznej jej niewątpliwą bazą jest przede wszystkim ideologia „wielokulturowości” (multikulturalizm)¹⁵, genderyzm i elgiebetyzm.

Jak wiadomo, wielokulturowość sama w sobie jest oczywiście konstatacją istnienia wielu i różnych kultur. Ideologom poprawności politycznej chodzi jednak nie o samo stwierdzenie faktu. Usiłują bowiem wykluczyć wartościowanie kultur, czyli wprowadzić zakaz oceniania ich według obiektywnych i wszechstronnych kryteriów, zwłaszcza prawdy, dobra i piękna. Niedopuszczalne jest np. wyrażanie opinii, że Ludwig van Beethoven był lepszym kompozytorem niż jakiś czarnoskóry twórca muzyki w Nowej Gwinei, gdyż oznaczałoby to rasizm, elitaryzm, eurocentryzm, szowinizm, nieczułość na różnorodność, powielanie stereotypów, a nawet seksizm. W konsekwencji oznacza to stawianie wyżej cywilizacji niższych, pierwotnych, a nawet apoteozę dzikości jako bardziej „ludzkiej” i zgodnej z naturą. Praktycznym skutkiem tej ideologii jest zaniżanie standardów

¹⁵ J. BARTYZEL, *Polityczna poprawność*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 14, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2004, s. 196.

w edukacji, np. przez odwoływanie się do przekonań, że nie należy przeceniać umiejętności czytania i pisania, gdyż są one jedynie „technologią rządzenia”¹⁶.

Jeśli chodzi o wspomniany powyżej przejaw poprawności politycznej, jakim jest zwalczanie seksizmu, to oznacza on tropienie rzekomego upośledzania i poniżania kobiet w „patriarchalnej kulturze” Zachodu. W parze z „seksizmem” idzie tzw. „lookizm”, który oznacza wyciąganie konsekwencji z wyglądu zewnętrznego. Ideolodzy poprawności politycznej oczywiście z tym walczą, nazywając to „opresyjnym ustalaniem kryteriów atrakcyjności”, jako że nazwanie dziewczyny ładną „stereotypowo hierarchizuje”, a dla nieładnych jest „opresyjne”. Z kolei zwierzęta powinny być określane za pomocą terminu: „mój zwierzęcy towarzysz”. Jeśli chodzi o ludzi dotkniętych w tradycyjnym rozumieniu kalectwem czy inwalidztwem zupełnie słuszny wydaje się nakaz nazywania ich „niepełnosprawnymi”, ale poprawność polityczna idzie tu znacznie dalej. Nakazuje bowiem traktować niepełnosprawność jako równowartościową „pełnej sprawności”¹⁷.

Niestety, ów punkt widzenia, mający pozornie charakter niezobowiązującej opinii, może okazać się brzemienny w konsekwencje praktyczne. Oto w jaki sposób ideologia poprawności politycznej odnośnie do równego traktowania pełnosprawności z niepełnosprawnością ujawniła swą prawdziwą twarz w konkretnej sytuacji! W Stanach Zjednoczonych w latach osiemdziesiątych pojawiła się możliwość świadczeń zdrowotnych (medycznych), polegających na przywróceniu słuchu głuchym dzieciom metodą tzw. implantów ślimakowych. Okazało się, że niedługo trzeba było czekać na reakcję Narodowego Stowarzyszenia Głuchych, będącego pod przemożnym wpływem poprawności politycznej. Rzecznik tego Stowarzyszenia wydał oświadczenie, w którym stwierdził, że jest „okrucieństwem otwieranie dziecięcej czaszki i przeciąganie przewodów przez ucho wewnętrzne lub przez ślimak tylko po to, by wydrzeć dziecku jego przyrodzone prawo do ciszy”. W podobnym duchu wyraził się redaktor czasopisma „Silent News”, pisząc na jego łamach, że „słyszący rodzic przekracza granice słuszności, gdy odmawia swojemu głuchemu dziecku jego kulturowej tożsamości i zmusza je, by zaczęło słyszeć”¹⁸.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 197.

¹⁸ Cyt. za: P. SCHWARTZ, *Wielokulturowy nihilizm*, w: A. RAND, *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*, tł. Z. M. CZARNECKI, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 338.

Powyższy przykład świadczy wymownie o tym, jak ideolodzy poprawności politycznej są bezkompromisowi w swoich poglądach. Stawiają sobie za cel wymuszenie takich zachowań społecznych i kulturowych, które będą zgodne z pewną szczególną wizją społeczeństwa określanego przez nich jako wielokulturowe, pluralistyczne, opiekuńcze i „nie osądzające”, tolerancyjne, otwarte na wielość orientacji seksualnych¹⁹. Chociaż deklaracje te kryją w sobie elementy atrakcyjności, to jednak w zetknięciu z realiami społecznymi odsłaniają swoją wrogość wobec człowieka. Wynika to po części z natury każdej ideologii, którą zawsze bardziej interesuje idea rzeczywistości niż sama rzeczywistość. Ideolog nie zważa na to, by jego hasła przystawały do rzeczywistości, lecz usilnie stara się tak urządzić rzeczywistość, by przystawała do haseł. Jest to szczególnie niebezpieczne, gdy ideologiczne hasła poprawności politycznej usiłuje się realizować w odniesieniu do spraw socjalnych, posługując się narzędziami polityki społecznej. Na przykład troska o niepełnosprawnych jest oczywiście czymś właściwym, godnym szacunku, ale wymuszanie urządzania przestrzeni publicznej w taki sposób jakoby wszyscy obarczeni byli niepełnosprawnością, to już są działania co najmniej wątpliwe czy nawet irracjonalne.

Poprawność polityczna z ogromną wyrazistością zdaje się ujawniać w polityce zdrowotnej, będącej przecież integralną częścią polityki społecznej. Jak wiadomo, polityka zdrowotna jest dziedziną, która ma na celu kreowanie działań służących poprawie stanu zdrowia, zaspokajaniu potrzeb zdrowotnych i udzielaniu świadczeń zdrowotnych. W szczególności chodzi o sferę potrzeb i usług medycznych. Okazuje się, że poprawność polityczna usiłuje zdominować tę sferę takimi projektami czy ofertami jak antykoncepcja, aborcja, eutanazja, eksperymenty na ludzkich embrionach czy chociażby zapłodnienie „in vitro”.

4. Deformacja prawdy o człowieku

Trzeba, niestety, uświadomić sobie, że proponowane rozwiązania odzwierciedlają fałszywą koncepcję człowieka, błędną antropologię, a więc taką, która neguje lub radykalnie zniekształca prawdę o człowieku. Do krzewicieli owych błędnych poglądów i przekonań w pierwszym rządzie należą

¹⁹ Por. R. SCRUTON, *Słownik myśli politycznej*, tł. T. BIEDROŃ, J. ŁOZIŃSKI, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 287.

elity, mające swoje umocowanie polityczne w poszczególnych krajach z euroatlantyckiego kręgu. Jaka jest proveniencja owych elit? Otóż w znacznej mierze jest to pokolenie, które uczestniczyło w słynnej rewolucji młodzieżowej (studenckiej) lat sześćdziesiątych zeszłego wieku. Rewolucja ta bynajmniej nie zakończyła się w tamtym czasie. Poniekąd jej przedłużeniem była chociażby późniejsza aktywność terrorystyczna Czerwonych Brygad. Dziś konsekwencją tej rewolucji jest fakt wejścia wielu ówczesnych aktywistów studenckich do oficjalnych struktur państwowych.

Nietrudno się zorientować, że ideologicznie aktywna grupa aktualnych polityków europejskich i amerykańskich w wieku powyżej 60. lat, to w znacznej mierze byli studenci, protestujący kiedyś w duchu hasła wysuwanych przez poprawność polityczną. Więcej, od wielu już lat mają oni przewagę w strukturach Unii Europejskiej jako przedstawiciele Nowej Lewicy czy niektórych skrajnych środowisk postępowo-liberalnych. Widać to wyraźnie podczas głosowań w Parlamencie Europejskim. Przykładem pod tym względem może być rezolucja Parlamentu Europejskiego z 14 września 2021 roku, w której eurodeputowani opowiedzieli się za uznawaniem tzw. „homomałżeństw” we wszystkich krajach członkowskich UE. Wprawdzie rezolucja nie ma mocy prawnej, ale z całą pewnością stanowi głos ideologicznego nacisku na unijne instytucje i poszczególne kraje członkowskie. Oznacza to, iż Parlament Europejski chce, by homoseksualni małżonkowie w całej Europie mieli te same przywileje, co naturalne małżeństwa. Chodzi o to, by ich związek uznawany był za tożsamy ze związkiem mężczyzny i kobiety. Implikuje to między innymi uznawanie tak zwanych tęczyowych rodzin, a zatem adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Rzecz charakterystyczna, poparcie dla tego rodzaju rezolucji wyraziło aż 387 parlamentarzystów, a więc zdecydowana większość, gdyż przeciw było 161, zaś 123 wstrzymało się od głosu²⁰.

W dyskursie intelektualnym na temat poprawności politycznej panuje pogląd, że jej najgłębszą podstawą czy inspiracją ideową jest współczesny ateizm, indywidualizm i utylitaryzm. Zresztą, wszystkie te prądy mentalne czy kierunki kulturowe pozostają ze sobą w oczywistym związku. Na pewno łączy je bardziej lub mniej zdecydowane odejście od chrześcijańskiej wizji człowieka. Sprzyjają one deformacji myślenia o człowieku, jego naturze, sensie istnienia, powołaniu i przeznaczeniu. Mówią krótko,

²⁰ Skandaliczna rezolucja Parlamentu Europejskiego. Chcą akceptacji tzw. homomałżeństw w całej UE, w: <https://pch24.pl/parlament-europejski-przyjal-rezolucje-o-homozwiazkach-chce-akceptacji-pseudo-malzenstw-w-calej-ue/>, dostęp: 14.09.2021.

powstają za sprawą błędu antropologicznego, jak również generują jego skutki.

Jeśli chodzi o ateizm, to trzeba zauważyć, że społeczeństwa demokratyczne, nie bez przemożnego wpływu poprawności politycznej, organizują się tak, jakby Boga nie było. Na tym tle dochodzi do chaosu bezsensownych konfliktów. Jak na razie próbuje się je łagodzić głównie przy pomocy prawa. Jak słusznie zauważył Konrad Lorenz, raz po raz pojawiają się nowe napięcia, do złudzenia przypominające właśnie międzyplemienne. Nieprzypadkowo odwieczne napięcia między młodymi i starymi przybierają obecnie postać dotąd niespotykaną – właśnie na wzór wrogości międzyplemiennej. Zjawisko to przybiera cały szereg innych postaci. Niektóre grupy feministyczne próbują oddzielić przepaścią „międzyplemienną” kobiety od mężczyzn. Podział społeczeństwa na zwolenników różnych partii politycznych coraz bardziej przemienia się w nieprzejdane nienawiści „międzyplemienne”, które wykluczają racjonalny dialog. Więcej, tego rodzaju barierą próbuje się oddzielić chorych od zdrowych, niepełnosprawnych od pełnosprawnych, marginalizując jednych bądź faworyzując drugich. Bariera ta dotyczy także środowiska medycznego, powodując konflikt np. między lekarzami a pielęgniarkami²¹.

Ludzie, zainspirowani ideowo ateizmem, skłaniają się do przyjęcia założenia, iż rzeczywistość pozbawiona jest sensu ostatecznego. Zdają się widzieć świat jedynie w perspektywie dialektycznej, ogłaszając czy wywołując pozorne konflikty dla uzasadnienia swoich ideowych racji. Ich walka o człowieka nie jest zmaganiem o jego rzeczywiste dobro, lecz o ideę dobra, która zredukowana jest do wymiaru horyzontalnego, nie ma odniesienia do Boga. Człowiek w tym ujęciu postrzegany jest jako istota skazana na nicłość. Dlatego poprawność polityczna w inspiracji ateistycznej usiłuje wymuszać takie postawy społeczne, które zakładają, iż Boga nie ma.

Tłem dla poprawności politycznej jest także współczesny indywidualizm. Ojciec indywidualizmu J. J. Rousseau głosił, że człowiek nie jest środkiem dla wspólnoty, ale jej celem. Jest to teza do przyjęcia, notabene zapożyczona z wiary chrześcijańskiej. Jednak rozwinięcie tej tezy oparte jest na intuicji sprzecznej z chrześcijańskim opisem relacji pomiędzy człowiekiem i wspólnotą. Zdaniem Rousseau, podobnie jak wcześniej Th. Hobbesa, nie miłość, ale wyłącznie konieczność tworzy ludzkie społeczno-

²¹ Por. K. LORENZ, *Regres człowieczeństwa*, tł. A. D. TAUSZYŃSKA, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 164 n.

ści. Wedle tej interpretacji, wspólnota zapewnia jednostce ludzkiej poczucie bezpieczeństwa, ale jednocześnie zabiera jej część wolności i zawsze gotowa jest do zniewolenia jej w jeszcze większym stopniu. Dlatego społeczność z natury swej stanowi zagrożenie dla swoich członków, przeszkadza im w samorealizacji. Członkowie wspólnoty ludzkiej są więc sobie obcy i wobec siebie nieufni. Jeśli są ze sobą jakoś związani, to z racji oczekiwanych korzyści aniżeli z powodu bezinteresownej miłości.

Niestety, takie indywidualistyczne postrzeganie człowieka obecne jest w myśli europejskiej do dziś, a nawet zdaje się dominować. Indywidualizm niszczy podstawowe spoiwo wszelkiej ludzkiej wspólnoty, jakim jest wzajemna życzliwość i zaufanie oraz poczucie wspólnego dobra. Dla mentalności indywidualistycznej idea dobra wspólnego jest pojęciem abstrakcyjnym. Liczy się przede wszystkim dobro indywidualne, pojmowane jako sprawa prywatna każdej jednostki²². W tej perspektywie odchodzą na plan dalszy czy wręcz zostają unieważnione relacje międzyosobowe, wyrażające prawdę o człowieku jako istocie realizującej swoje powołanie i przeznaczenie wspólnie z innymi ludźmi.

Wreszcie w ideologię poprawności politycznej wpisany jest także współczesny utylitaryzm. Polega on na osobliwym, przeważnie wątpliwym moralnie sposobie ujmowania i traktowania dobra. Utylitaryzm na ogół nie interesuje się dobrem w sensie ścisłym (łac. *bonum honestum*), lecz jako dobro definiuje to, co jest korzyścią (łac. *bonum utile*). Zgodnie więc z zasadami utylitaryzmu, dobrem jest to, co daje możliwość jak największej korzyści możliwie największej liczbie ludzi. W tej perspektywie nie ma więc miejsca na cel ostateczny. Wszystkie cele są środkami do jakichś celów następnych. Gdyby nie fakt śmiertelności, to owa gra polegająca na osiągnięciu coraz to nowych celów, otwierających z kolei drogę do celów następnych, nie miałaby końca. A jeśli człowiek ma cel ostateczny, który wykracza poza horyzont życia doczesnego? Niestety, utylitaryzm unika tego rodzaju pytań.

Można odnieść wrażenie, i chyba nie pozbawione podstaw, że dla wielu współczesnych ludzi, pogrążonych w ateizmie, utylitaryzm jawi się jako postawa dobrotliwa, odpowiadająca zasadom zdrowego rozsądku. Jednakże okazuje się, że filozofia ta, kiedy zaczyna być realizowana, daleka jest od dobrotliwości, a z czasem odsłania swoje nieludzkie czy nawet anty-ludzkie oblicze. Istotą tej „nieludzkości” jest zdeformowane myślenie o dobru, w którym nie ma miejsca na ludzką godność.

²² Por. Z. BOKSZAŃSKI, *Indywidualizm a zmiana społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 9-69.

W świecie kształtowanym według zasad utilitaryzmu wszystko staje się towarem. Kupić i sprzedać można wszystko, nawet drugiego człowieka, gotowego do takich czy innych „usług”. Wrodzona gotowość człowieka do służby bliźniemu może w tej optyce przybrać tragiczną postać gotowości do świadczenia usług zgoła anty-ludzkich. Dlatego mentalność utilitarystyczna dopuszcza nawet zabicie drugiego człowieka, zwłaszcza słabego, który nie potrafi się bronić (dziecka jeszcze nienarodzonego, osoby w wysokim stopniu niepełnosprawnej umysłowo lub chorej terminalnie), jeśli koszty respektowania jego prawa do życia wydają się zbyt wysokie.

Nic zatem dziwnego, że logika utilitaryzmu konsekwentnie prowadzi do ustanowienia prawa silniejszych i do coraz większej brutalizacji życia społecznego, której wyrazem byłoby urzeczywistnienie jakże pesymistycznej zasady: *homo homini lupus* (wskazywał na nią, ale w innym znaczeniu i kontekście Thomas Hobbes, zapożyczając samo wyrażenie od starożytnego komediopisarza Plauta). W myśleniu utilitarystycznym bardzo łatwo o społeczną zgodę na to, by drugiego człowieka traktować jako przedmiot kalkulacji utilitarnych. Tego rodzaju błąd antropologiczny może realnie zaistnieć, o ile człowiek będzie postrzegany jako „coś” czy nawet jako „ktoś”, ale bez celu ostatecznego, kogo można identyfikować wyłącznie jako producenta i konsumenta dóbr i usług.

Nie bez uzasadnionych racji można skonstatować, że ludzie obciążenie myśleniem „poprawnościowym” przyjmują błędną indywidualistyczną koncepcję człowieka, odwołującą się do odrodzeniowego racjonalizmu. Błąd indywidualizmu nierzadko bywa sprzężony z ateizmem i utilitaryzmem, co w sumie jeszcze bardziej uwydatnia obecność błędu antropologicznego, przed którym wiele razy przestrzegał św. Jan Paweł II²³. Zwolennicy błędnej wizji człowieka i społeczeństwa (zarówno radykalni liberałowie, jak i aktywiści całej współczesnej Nowej Lewicy, w pewnym sensie spadkobiercy realnego socjalizmu), wywodzą swoje poglądy społeczne z tego samego źródła filozoficznego. A jest nim wspomniany racjonalizm oświeceniowy²⁴. W tym kontekście nie sposób nie zauważyć, że jedną z najbardziej istotnych różnic pomiędzy myślą chrześcijańską a oświeceniową mentalnością naznaczoną poprawnością polityczną jest rozumienie wolności.

²³ Np. zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 13, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 1991, s. 20-21.

²⁴ W miarę pogłębiony opis tej sytuacji kulturowej w: L. KOCZANOWICZ, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław [2005], s. 13-116.

Chrześcijaństwo uznaje wolność za charakterystyczną cechę osoby i jej prawo do doskonalenia się w kontekście dobra wspólnego (społecznego). Wolność postrzegana jest jako dar Boży. Natomiast w rozumieniu oświeceniowym, uznanym za poprawne politycznie, wolność oznacza swobodę jednostki od „ucisku” społecznego i prawo do realizacji indywidualnych celów. Zakłada przy tym, iż tak pojmowana wolność wymaga odpowiedniego systemu koniecznościowego. Otóż w zależności od tego, jak wygląda ów system konieczności, można mówić o specyfice wolności. Niemniej jednak jej rozumienie w doktrynie Nowej Lewicy i u liberałów jest podobne, z tą tylko różnicą, iż uznawane są różne systemy koniecznościowe²⁵.

5. Konieczność prawdziwej antropologii

Jakkolwiek by nie wyglądała diagnoza obecnej sytuacji społecznej, to nie podobna nie postawić na koniec pytania, czy jest jakaś możliwość przewyciężenia obecnej „poprawnościowej” mentalności. Wiadomo, iż wpisuje się ona w spór o wiele szerszy, jaki toczy się pomiędzy indywidualizmem a personalizmem. Ten spór może i powinien być rozstrzygnięty na rzecz personalizmu, o ile nie chcemy zredukować człowieka do wymiaru zjawiskowego, wyłączając jakby poza nawias realny w człowieku wymiar tajemnicy²⁶. Jest to szczególnie ważne w życiu społecznym. Człowiek powinien być postrzegany i traktowany jako osoba w całej antropologicznej prawdzie, jako podmiot obdarzony przez Stwórcę rozumnością i wolnością. Nie można go sprowadzać wyłącznie do roli jednostki życia społecznego, będącej petentem czy klientem instytucji politycznych i społecznych, uwarunkowanych poprawnością polityczną.

Gdyby stanąć konsekwentnie na gruncie personalizmu, dla którego błąd antropologiczny w zasadzie jest czymś obcym, to takie „poprawnościowe” rozwiązania jak aborcja, eutanazja, zapłodnienie „in vitro”, prawne zrównanie par homoseksualnych ze związkami małżeńskimi czy niektóre

²⁵ Por. J. MAJKA, *Kościół wobec liberalnego kapitalizmu i komunizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 83 (1991), nr 492, z. 2, s. 231-232.

²⁶ Por. Cz. BARTNIK, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Standruk, Lublin 2006, s. 101-109; K. L. SCHMITZ, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, tł. W. BUCHNER, Instytut Tertio Millennio – Wydawnictwo „M”, Kraków 1997.

postulaty zgłaszane przez genderystów, po prostu nie miałyby szans na to, by w ogóle zaistnieć. Przykładowo pomysł eutanazji jest wszakże możliwy tylko wtedy, gdy uda się wmówić społeczeństwu, iż niekiedy życie ludzkie nie ma sensu, że bywają sytuacje, w których nie warto już żyć. Takie stanowisko można sobie wyobrazić jedynie na gruncie indywidualistycznej wizji człowieka, bo tylko w tej perspektywie można stwierdzić, że życie ludzkie ma tyle sensu, ile jesteśmy w stanie go zrozumieć. Natomiast nie ma miejsca dla eutanazji w personalizmie, a więc tam, gdzie człowiek traktowany jest podmiotowo, jako „ktoś” - osoba rozumna i wolna, i dzięki temu także odpowiedzialna. W tej perspektywie sens życia ludzkiego przekracza wszelkie dostępne nam miary. W szczególności nie można go mierzyć ani rachunkiem ciężarów i korzyści społecznych, ani porównywaniem osobistych udręk człowieka z bardziej pomyślnymi sytuacjami innych ludzi.

Wizja człowieka, jego filozoficzny lub religijny obraz dominujący w świadomości społecznej stanowi – jak się wydaje - decydujący motyw tego, na ile całokształt życia społecznego odznacza się humanizacją stosunków międzyludzkich. Określona antropologia nie pozostaje bez realnego wpływu na stan spraw społecznych, politycznych czy nawet gospodarczych, na ich praktyczną realizację w codziennym życiu. Idealem jest antropologia oparta na obiektywnej prawdzie o człowieku. Niestety, owa prawda często negowana jest w imię poprawności politycznej i zastępowana ideologiami naznaczonymi błędem antropologicznym.

Można w sumie skonstatować, iż szansą na przewycięzenie błędu antropologicznego jest personalizm. Szansa ta w pewnym sensie jawi się także jako obowiązek moralny. W tym miejscu warto uświadomić sobie inspirującą prawdę słów wypowiedzianych przez św. Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*: „Człowiek [...] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”²⁷. W tym spojrzeniu człowiek ze względu na swoją godność stanowi najbardziej zasadnicze odniesienie dla wszelkich działań ewangelizacyjnych i pastoralnych. Czyż nie może on być uznany także za pierwszą i podstawową drogę państwa i społeczeństwa? Czyż nie powinien stanowić zasadniczego odniesienia dla wszelkich działań politycznych i społecznych? W praktyce jednak działania te przeważnie są obarczone poprawnością polityczną i wtedy człowiek postrzegany jest błędnie, nie jest już traktowany jako „pierwsza i podstawowa droga”.

²⁷ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, 14, w: *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1980, s. 27-28.

Respekt wobec godności człowieka należący do natury personalizmu, w zetknięciu z rzeczywistością społeczną bywa nierzadko dyskredytowany, a nawet odrzucony przez ideologów i aktywistów poprawności politycznej. Negują w nim szczególnie to wszystko, co ma uzasadnienie chrześcijańskie. Łatwo zauważyć, iż z roku na rok pole ich aktywności rozszerza się, obejmując coraz to nowe sfery życia publicznego. Ostatnio w ten nurt wpisuje się walka z poglądami i postawami, które kwalifikują oni jako homofobiczne, nie wspominając już o frontalnym ataku na etykę chrześcijańską odnośnie do życia małżeńskiego i rodzinnego. Ewangeliczne zasady i wartości moralne z góry określa się jako fundamentalistyczne, czyniąc w ten sposób aluzję do niektórych przejawów fundamentalizmu poza chrześcijaństwem.

Jednakże konsekwentne uznanie zasady godności człowieka i całej prawdy antropologicznej, mającej przecież klarowne uzasadnienie w myśli chrześcijańskiej, czyż nie stanowiłoby ogromnej szansy dla politycznej kondycji państwa i społeczeństwa? Przyjęcie prawdy o godności człowieka i jej personalistycznego uzasadnienia uchroniłoby społeczeństwo przed błędem antropologicznym czy błędami antropologicznymi, wobec których poprawność polityczna zdaje się być bezkrytyczna, a nawet im sprzyja lub je promuje. Nie ulega wątpliwości, że zjawisko poprawności politycznej zagraża dobru człowieka, uderza w jego osobową godność, fałszuje prawdę o jego powołaniu i przeznaczeniu. Trzeba to zjawisko przezwyciężyć właśnie ze względu na człowieka, jego przyrodzoną i nadprzyrodzoną godność.

Bibliografia

BARTNIK CZ., *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Wydawnictwo „Standruk”, Lublin 2006.

BARTYZEL J., *Polityczna poprawność*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 14, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2004, s. 195-199.

BOKSZAŃSKI Z., *Indywidualizm a zmiana społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

D'SOUZA D., *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, Free Press, New York 1991.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika Centesimus annus*, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 1991.

JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, w: *Ewangelia pracy*, red. J. CHMIEL, S. RYŁKO, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983.

JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1980.

JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1989.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 2002.

KOCZANOWICZ L., *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław [2005].

KRUCINA J., *Pokój społeczny – pokój głębi*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2001.

LEKKA-KOWALIK A., *O właściwe rozumienie człowieka i kultury*, „Ethos” nr 61-62 (2003), s. 469-483.

LORENZ K., *Regres człowieczeństwa*, tł. A. D. TAUSZYŃSKA, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

MAJKA J., *Kościół wobec liberalnego kapitalizmu i komunizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 83 (1991), nr 492, z. 2, s. 231-246.

NITECKI P., *Polityka*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. ZWOLIŃSKI, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2003, s. 371-377.

ROSKIN M. G., CORD R. L., MEDEIROS J. A., JONES W. S., *Wprowadzenie do nauk politycznych*, tł. H. JANKOWSKA, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”, Poznań 2001.

SCHMITZ K. L., *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, tł. W. BUCHNER, Instytut Tertio Millennio – Wydawnictwo „M”, Kraków 1997.

SCHWARTZ P., *Wielokulturowy nihilizm*, w: A. RAND, *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*, tł. Z. M. CZARNECKI, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

SCRUTON R., *Słownik myśli politycznej*, tł. T. BIEDROŃ, J. ŁOZIŃSKI, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 287.

Skandaliczna rezolucja Parlamentu Europejskiego. Chcą akceptacji tzw. homomałżeństw w całej UE, w: <https://pch24.pl/parlament-europejski-przyjal-rezolucje-o-homozwiazkach-chce-akceptacji-pseudo-malzenstw-w-calej-ue/>, dostęp: 14.09.2021.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606.

TANSEY S. D., *Nauki polityczne*, tł. J. GILEWICZ, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

WITEK J., ŻMIGRODZKI Z., *Polityczna poprawność w III Rzeczypospolitej*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2003.

«POLITICAL CORRECTNESS» AFFIRMATED BY ANTHROPOLOGICAL ERROR

A b s t r a c t

The term «political correctness» means a specific language code and a set of behaviors and opinions that are presented as “anti-discriminatory.” The principles of political correctness are primarily about race, gender, sex and ecology. They are presented by politically engaged, radicalized left-wing and progressive-liberal circles. These environments tend to impose their rules on society. To achieve this, they stigmatize and reject the opposite principles as “politically incorrect.”

Political correctness is a cultural phenomenon based on a false image of the human being. As a consequence, erroneous rules of conduct and creation of cultural goods are formulated. This is a fundamental manifestation of the “anthropological error” which is particularly dangerous in terms of politics. An unquestionable response to this threat is the postulate of promoting personalism in social and political life.

The problem of political correctness, analyzed in the context of the existing anthropological error, is presented in five points: 1. The concept of anthropological error; 2. Insight into politics as such; 3. The phenomenon of political correctness; 4. Deformation of the truth about man; 5. The need for real anthropology.

Keywords: political correctness; integral anthropology; anthropological error, political ethics.

Słowa kluczowe: poprawność polityczna; antropologia integralna; błąd antropologiczny, etyka polityki.

Piotr Gałdyn *OSPPE*

RODZAJE WYROKÓW TRYBUNAŁU KONSTITUCYJNEGO

Uwagi wstępne¹

To co odróżnia Trybunał Konstytucyjny (TK) od istniejących we współczesnej rzeczywistości prawnej organów władzy sądowniczej, to przede wszystkim płaszczyzna działalności orzeczniczej tych podmiotów. Pomimo tego, że funkcje TK dość mocno pokrywają się z szeroko rozumianym funkcjonowaniem chociażby Sądu Najwyższego, Naczelnego Sądu Administracyjnego czy Trybunału Stanu, to jednak sfera orzecznictwa stanowi ich szczególnie znak rozpoznawczy. Mając na uwadze fakt, że organy władzy sądowniczej przede wszystkim skupiają się na sprawowaniu wymiaru sprawiedliwości, warto wskazać, że ich działanie nie odciska zbyt dużego piętna na krajowym prawodawstwie. Nie oznacza to jednak, że wpływ ich na kształt sfery społecznej jest bez znaczenia, wręcz przeciwnie, skutki orzeczeń tych organów, w większym bądź mniejszym stopniu, zawsze będą wpływały na kształtowanie się stylu życia makro czy mikro społeczności².

¹ OD REDAKCJI: Jakkolwiek problematyka związana z funkcjonowaniem Trybunału Konstytucyjnego przynależy do sfery ściśle prawnej i poniekąd także politycznej, to jednak mieści się ona w profilu naszego periodyku, o ile prawo postrzega się w perspektywie chrześcijańskiej, mianowicie jako rozumne rozporządzenie mające na celu dobro, czyli to wszystko, co przyczynia się do doskonałości człowieka (św. Tomasz z Akwinu). Nie ulega wątpliwości, iż orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego wywierają znaczący wpływ na szeroko pojęty wymiar sprawiedliwości. Chodzi wszakże o to, by skutki tego wpływu wpisywały się w realizację dobra państwa, albowiem - według nauczania Kościoła - najbardziej istotnym warunkiem tego dobra jest ochrona i rozwój dobra osoby ludzkiej.

² Zob. M. DĄBROWSKI, *Funkcje Trybunału Konstytucyjnego związane z hierarchiczną kontrolą konstytucyjności prawa*, Olsztyn 2015. Należy jednak pamiętać, że nie

Natomiast TK nie będzie rozstrzygał spraw, nazwijmy je, indywidualnych. Nie będzie wymierzał sprawiedliwości rozumianej na płaszczyźnie relacji interpersonalnych, jednostka-jednostka czy jednostka-władza, tak jak bardziej bądź mniej efektywnie realizują to wyżej wspomniane organy władzy sądowniczej. W jaki więc sposób i czy w ogóle, jego działania wpłyną na szeroko pojęty wymiar sprawiedliwości? Otóż tak, gdyż TK zajmie się decydowaniem, czy określony akt normatywny X jest zgodny z innym aktem normatywnym wyższego rzędu Y; w szczególności zaś zajmie się badaniem konstytucyjności poszczególnych aktów prawnych. W konsekwencji, będzie to prowadziło do utrzymania bądź uchylecia jego mocy obowiązującej, a co za tym idzie, do zmian w sferze legislacyjnej. Co prawda, nie jest to równoznaczne z takimi samymi zależnościami i zmianami w sferze społecznej, ale wpływ orzecznicy Trybunału jest w niej także mocna odczuwalny, szczególnie gdy dotyczy podmiotu związanego z kontrolą. Spróbujmy prześledźmy w zakresie bardzo uogólnionym orzeczenia TK, których skutki mogą bardziej bądź mniej znacząco wpłynąć na krajowe prawodawstwo i nie tylko. Problematyka ta zasługuje bez wątpienia na głębszą analizę.

Typologia orzeczeń TK

Zanim przejdziemy do właściwej analizy rodzajów wyroków TK warto nadmienić, że wszelkie decyzje orzecznicze Trybunału, w swojej konstrukcji i formie, w sposób bardzo zbliżony, przypominają rodzaj klasycznych orzeczeń sądowych³. Z drugiej jednak strony, pomimo istniejących podobieństw, posiadają bardzo charakterystyczne i sobie tylko właściwe elementy. Niestety ustawa o Trybunale Konstytucyjnym⁴ w art. 94 stanowi tylko, że Trybunał ten, wydaje orzeczenia w formie wyroku lub postanowienia. Dodatkowo w art. 190 ust. 4 Konstytucji RP, mowa jest o orzeczeniu

oznacza to, że tylko decyzje sądów powszechnych mogą wpływać znacząco na zmianę funkcjonowania konkretnej społeczności dla których są wydawane. Orzeczenia TK także mają swoje skutki społeczne. Zmiany w systemie prawnym jakie może spowodować decyzja TK, może znacząco wpłynąć na indywidualny podmiot, który jest pośrednio bądź bezpośrednio dotknięty wyrokiem czy postanowieniem.

³ Zob. M. FLORCZAK-WĄTOR, *Rodzaje orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego i ich skutki*, Poznań 2006.

⁴ Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o Trybunale Konstytucyjnym (Dz.U. z 2015 r., poz. 1064 ze zm.).

stwierdzającym niezgodność w kontekście wznowienia postępowania⁵. Poza tak podstawowymi rozróżnieniami, ze świecą w rękę szukać innych tzw. oficjalnych podziałów czy rodzajów orzeczeń wydawanych przez ten organ.

Śledząc chociażby np. podział Dąbrowskiego, rozstrzygnięcia TK możemy podzielić na dwie grupy. Pierwszą, będą stanowiącą tzw. orzeczenia merytoryczne, do których należą wyroki i postanowienia rozstrzygające sprawy co do istoty. Drugą zaś grupę, tworzyć będą tzw. orzeczenia formalne, zwane także postanowieniami wпадkowymi, które będą wydawane w związku z wszelkiego rodzaju kwestiami proceduralnymi powstałymi podczas całego postępowania⁶.

Tak naprawdę, dopiero samo funkcjonowanie Trybunału i doktryna pozwoliły na wstępne dokonanie bardziej oficjalnego podziału. W dychotomicznym rozdziale wyroków w przedmiocie kontroli konstytucyjności prawa pozostają: wyroki afirmatywne (pozytywne)⁷ oraz wyroki negatywne (negatywne)⁸. Pierwsze, jak wskazuje sama nazwa, będą stwierdzały zgodność badanego przepisu z konstytucją bądź też z innym aktem normatywnym hierarchicznie wyższym niż kontrolowany. Drugie zaś będą stwierdzały niekonstytucyjność badanego przepisu. Oba otrzymały nazwę wyroków o tzw. prostych skutkach prawnych.

Rodzaje wyroków TK

Bardzo szybko płaskość wyżej przedstawionego podziału zauważył sam Trybunał i w słynnym, dla tego typu opracowań, orzeczeniu z dnia 31 stycznia 2001 r. (sygn. P 4/99) podkreśla:

[...] uproszczeniem byłoby ujmowanie relacji między kwestionowanymi przepisami ustawowymi i mającymi stanowić podstawę ich oceny przepisami konstytucji tylko i wyłącznie w kategoriach całkowitej i jednoznacznej zgodności lub braku zgodności. Norma ustawowa może być bowiem tyl-

⁵ Zob. T. Woś, *Wyroki interpretacyjne i zakresowe w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego* „Studia Iuridica Lublinensia” vol. XXV 3/2016 ss. 985-995.

⁶ Zob. M. DĄBROWSKI, *Funkcje Trybunału Konstytucyjnego związane z hierarchiczną kontrolą konstytucyjności prawa*, Olsztyn 2015.

⁷ Zob. np. wyrok TK z 16 października 2014 r., sygn. SK 20/12, OTK-A 2014, nr 9, poz. 102.

⁸ Zob. Np. Wyrok TK z 28 października 2014 r., sygn. K 8/14, OTK-A 2014, nr 9, poz. 105.

ko częściowo sprzeczna z konstytucją, zaś w części (w określonym zakresie) z nią zgodna. Może też zachodzić szczególna sytuacja, gdy niektóre tylko interpretacje przepisu prawnego uznane zostają za sprzeczne z konstytucją⁹.

Stąd też poza wyrokami, których zadaniem jest określenie zgodności lub niezgodności przepisów prawnych z konstytucją (prostych wyroków deklaratoryjnych i negatoryjnych), zaczęto wyróżniać inne typy.

Wyroki interpretacyjne (“*przepis [...] rozumiany jako [...] jest zgodny/niezgodny*”)¹⁰. Sama formuła wyroku wskazuje dość wyraźnie, że wyrok interpretacyjny bazuje przede wszystkim na metodzie wykładni w zgodzie z Konstytucją. Metoda ta będzie polegała na nadaniu kontrolowanemu przepisowi takiego rozumienia, przy którym jest on zgodny z normami i wartościami konstytucyjnymi¹¹. W konsekwencji zostanie mu przypisane określone znaczenie lub też zostanie usunięte niewłaściwe rozumienie przepisu, które narusza akt wyższej rangi.

W tym przypadku mamy do czynienia z przypisaniem atrybuty konstytucyjności lub niekonstytucyjności do normatywnej treści zakodowanej w przepisie prawnym, a ustalonej w wyniku uprzedniej jego wykładni¹².

Tak więc, nie konkretny przepis, ale norma prawna z niego utworzona, otrzyma bądź nie, swój przymiot konstytucyjności. Stąd też wyróżnia się afirmatywne i negatywne wyroki interpretacyjne. Tak w jednym jak i w drugim przypadku, decyzja TK nie spowoduje derogacji przepisu z systemu prawa. Dlatego bardzo często pojawiają się w doktrynie opinie, że tego rodzaju wyroki zawsze mają charakter orzeczeń afirmatywnych, bowiem w głównej mierze dokonują modyfikacji znaczenia norm¹³. Wyroki interpretacyjne pozwalają zapobiegać stosowaniu wadliwej z konstytucyjnego punktu widzenia wykładni przepisu prawnego.

⁹ Wyrok TK z 31 stycznia 2001 r., sygn. P 4/99, OTK 2001, nr 1, poz. 5.

¹⁰ Zob. np. wyrok TK z 18 września 2014 r., sygn. K 44/12, OTK-A 2014, nr 8, poz. 92.

¹¹ T. Woś, *Wyroki interpretacyjne i zakresowe w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Studia Iuridica Lublinensia” vol. XXV, 3/2016, ss. 985-995.

¹² M. FLORCZAK-WĄTOR, *Rodzaje orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego i ich skutki*, Poznań 2006, s. 89, 93.

¹³ Zob. M. DĄBROWSKI, *Funkcje Trybunału Konstytucyjnego związane z hierarchiczną kontrolą konstytucyjności prawa*, Olsztyn 2015.

Wyroki zakresowe (“przepis [...] w zakresie, w jakim jest zgodny/niezgodny”). W tym przypadku atrybut konstytucyjności lub niekonstytucyjności przypisywany jest bardzo konkretnemu fragmentowi jednostki redakcyjnej tekstu prawnego. Nie chodzi tu więc o całość przepisu, tylko o pojedynczą normę prawną zrekonstruowaną z danego przepisu, którą w przypadku niezgodności można będzie, jak określa Woś, “dekodować”¹⁴.

Wyrok zakresowy [...] zmierza do rozstrzygnięcia czy przepis prawny, którego rozumienie co do zasady nie jest sporne, jest zgodny z Konstytucją w pewnym zakresie jego stosowania¹⁵.

Wyroki zakresowe, podobnie jak interpretacyjne, dzielą się na pozytywne lub negatywne. Charakter deklaratoryjny wyroku zakresowego, pozwala na potwierdzenie konstytucyjności części przepisu. Natomiast konsekwencją negatywną wyroku zakresowego, będzie potwierdzenie zaistnienia tzw. kolizji między Konstytucją a częścią badanego przepisu prawnego. Mimo to jednak, charakter negatoryjny wyroku zakresowego nie powoduje uchylecia całościowego przepisu prawnego. Swoistego rodzaju odmianą wyroków zakresowych są tzw. wyroki częściowe wydawane przez Trybunał. Posługując się tego typu orzeczeniami TK wskazuje, że jakaś część przepisu prawnego jest zgodna bądź nie z Konstytucją (“przepis [...] w części [...] jest zgodny/niezgodny z konstytucją”). O konstytucyjności lub niekonstytucyjności konkretnego przepisu prawnego, rozstrzyga wyrok zakresowy w jednym z trzech zakresów jego zastosowania. Wyroki zakresowe będą więc badały konstytucyjność przepisu w stosunku do określonej grupy podmiotów (zakres podmiotowy), w stosunku do określonego zakresu czasowego obowiązywania danego przepisu (zakres czasowy) oraz w stosunku do zakresu przedmiotowego badanego przepisu prawnego (zakres przedmiotowy). Ostatni z wymienionych, jest najczęściej występującym w orzecznictwie rodzajem wyroków zakresowych wydawanym przez Trybunał. Poza tym, „szczególnym rodzajem” wyroków zakresowych będą również te, które rozstrzygają o niekonstytucyjności tzw. pominięcia prawodawczego. W tego rodzaju sytuacjach, badaniu niekonstytucyjności podlega wszystko to co, zostało przez ustawodawcę pominięte w danym akcie, a powinno było się w nim znaleźć.

¹⁴ T. Woś, *Wyroki interpretacyjne i zakresowe w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Studia Iuridica Lublinensia” vol. XXV, 3/2016, ss. 985-995.

¹⁵ M. FLORCZAK-WĄTOR, *Rodzaje orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego i ich skutki*, Poznań 2006, s. 104.

Wyroki aplikacyjne (“*przepis X jest niezgodny z [...], co nie stwarza możliwości retroaktywnej reasumpcji określonych skutków wadliwego przepisu X*”). Formuła nie pozostawia wątpliwości, że wyrokami aplikacyjnymi TK nie tyle rozstrzyga niekonstytucyjność przepisu prawnego, ale przede wszystkim wskazuje na skutki prawne wydanego orzeczenia. Po pierwsze, Trybunał wydaje wyrok o niekonstytucyjności konkretnego przepisu X. Po drugie, sanuje określone jego skutki. Wreszcie, dzięki tym decyzjom, uniemożliwia jakiegokolwiek dochodzenie roszczeń, powstających w związku z powstałymi skutkami¹⁶. Jednocześnie TK dla ułatwienia aplikowania swoich decyzji, bardzo konkretnie określa sposób realizowania prawa wskutek wykonania danego wyroku. Prawdą jest, jak stwierdza Jaworski, że wyroki aplikacyjne od samego początku budziły wiele wątpliwości i pojawiały się głosy krytyczne, które kwestionowały tego rodzaju rozstrzygnięcia o niekonstytucyjności przepisu¹⁷.

Wyroki z klauzulą odraczającą (*I. Przepis X jest niezgodny z ...; II. Na podstawie art. 190 ust. 3 Konstytucji ustala się, że utrata mocy obowiązującej przepisu X nastąpi z dniem...*). Może trochę dziwić istnienie tego rodzaju wyroków, bowiem art. 190 ust. 3 Konstytucji wyraźnie wskazuje, iż wszystkie orzeczenia TK wchodzą w życie z dniem ogłoszenia.

Okazuje się jednak, jak wskazuje w tym samym ust. 3 ustawodawca, że Trybunał wydając decyzję w sprawie konstytucyjności czy niekonstytucyjności badanego przepisu, może w swoim wyroku określić zupełnie inny termin utraty mocy obowiązującej badanego aktu normatywnego. Terminy te, zgodnie ze wspomnianym art. 190 ust. 3 nie mogą przekroczyć 18 miesięcy, jeśli dotyczą ustawy, 12 miesięcy, jeśli dotyczą pozostałych aktów normatywnych. W orzeczeniach wymagających nakładu finansowego, który nie został przewidziany w ustawie budżetowej, Trybunał zasięga opinii Rady Ministrów dla ustalenia właściwego terminu co do utraty mocy obowiązującej. Klauzula odraczająca pozwala więc na dalsze funkcjonowanie przepisu pomimo jego niekonstytucyjnego charakteru. Zgoda ta ma jedynie charakter czasowy, określony przez wyznaczony termin.

Wyroki prewencyjne (“*przepis X jest zgodny/niezgodny z [...]*”; “*ustawa X jest zgodna/niezgodna z [...]*”). Tego rodzaju wyroki związane

¹⁶ Zob. np. wyrok TK 24 października 2007 r., (sygn. akt SK 7/07)

¹⁷ Zob. J. JAWORSKI, *Wyroki aplikacyjne Trybunału Konstytucyjnego*, ZNSA 2014, nr 3, s. 89-98.

są przede wszystkim z tzw. kontrolą konstytucyjności prawa. Ta zaś jest zależna od momentu, w którym rodzi się uprawnienie do wszczęcia postępowania w przedmiocie kontroli. Pierwszy rodzaj dokonywanej kontroli, to tzw. rodzaj represyjny. W następczym trybie kontroli, TK dokonuje analizy przepisów już obowiązujących, a co za tym idzie należących do konkretnego systemu prawnego. Przepis został już ogłoszony i wszedł w życie. W konsekwencji, od momentu ogłoszenia aktu prawnego, przysługuje prawo do wszczęcia postępowania kontrolnego. Podmioty, które są do tego właściwe wymienione zostają w art. 191 i 193 Konstytucji.

Dla nas natomiast interesujący jest drugi rodzaj kontroli, a mianowicie, tryb prewencyjny, zwany inaczej uprzednim. Tego rodzaju działanie jest wyłącznie inicjatywą prezydencką. Przysługuje ona w tym wypadku przed podpisaniem określonej ustawy. Oznacza to, że przedmiotem analizy przed TK będzie ustawa, która jeszcze nie jest obowiązująca, tzn. nie weszła w życie i nie stanowi części składowej określonego systemu prawnego, a została przedłożona Prezydentowi przez Marszałka Sejmu do podpisania.

Wyroki prewencyjne mają szczególne znaczenie i wyróżnienie, przede wszystkim ze względu na skutki, które powstają po ich wydaniu¹⁸. Po pierwsze, skoro analizowany przepis nie stanowi jeszcze części określonego porządku prawnego, tego typu wyroki nie powodują żadnych zmian w obowiązującym systemie prawnym, a co za tym idzie nie wpływają na jego dotychczasowy kształt. Z drugiej zaś strony, wydany przez TK wyrok prewencyjny, w zależności od decyzji w nim zawartej, będzie rodził po stronie prezydenckiej albo obowiązek podpisania i ogłoszenia badanej ustawy czy ratyfikowania umowy międzynarodowej, bądź odmowy dokonania tych czynności.

Podsumowanie

Opracowanie niniejsze miało na celu przedstawienie ogólnych założeń orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego, skupiając się przede wszystkim na typologii wyroków wydawanych przez ten organ. Ukazana została ich wielorakość, regulowana i normowana krok po kroku na przestrzeni lat. Sama działalność Trybunału na przestrzeni kilku dekad, pozwoliła wypra-

¹⁸ Zob. M. DĄBROWSKI, *Funkcje Trybunału Konstytucyjnego związane z hierarchiczną kontrolą konstytucyjności prawa*, Olsztyn 2015.

cować właściwy tylko sobie sposób pracy, odpowiedni, zgodny z procedurami sposób działania, a w konsekwencji, orzekania w kwestiach najbardziej zasadniczych.

Poza typologią wyroków TK nie zostały podjęte próby określenia fundamentalnych kwestii dotyczących obowiązku wykonywania wyroków Trybunału. Warto tylko nadmienić, że moc powszechna wyroków TK powoduje, że wywołują one skutki *erga omnes*. Wpływają na wszystkich adresatów normy, która była przedmiotem analizy i kontroli.

Rozstrzygnięcia TK i ich właściwe stosowanie stanowi podstawę funkcjonowania całego systemu kontroli konstytucyjności prawa i ma wpływ na kształtowanie się sfery społeczno-gospodarczej. Mimo podobieństw do innych rozstrzygnięć sądowych, wyroki TK mają swoją właściwą budowę formalną i zakres merytoryczny. I, jak można zauważyć w powyższym opracowaniu, nie tylko próbują określić zgodność lub niezgodność konkretnego przepisu z Konstytucją, ale rozstrzygają również wiele powstałych kwestii okołokonstytucyjnych.

Bibliografia

Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o Trybunale Konstytucyjnym (Dz.U. z 2015 r., poz. 1064 ze zm.).

Wyrok TK z 31 stycznia 2001 r., sygn. P 4/99, OTK 2001, nr 1, poz. 5.

Wyrok TK z 28 października 2014 r., sygn. K 8/14, OTK-A 2014, nr 9, poz. 105.

Wyrok TK z 16 października 2014 r., sygn. SK 20/12, OTK-A 2014, nr 9, poz. 102.

Wyrok TK z 18 września 2014 r., sygn. K 44/12, OTK-A 2014, nr 8, poz. 92.

DĄBROWSKI M., *Funkcje Trybunału Konstytucyjnego związane z hierarchiczną kontrolą konstytucyjności prawa*, Olsztyn 2015.

FLORCZAK-WĄTOR M., *Rodzaje orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego i ich skutki*, Poznań 2006.

GARLICKI L., *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2014.

FREITAG F., *Wyroki Trybunału Konstytucyjnego z „klauzulą odraczającą” a spójność systemu prawa*, Kortowski Przegląd Prawniczy, 3/2016, ss. 187-191.

GRZEŚKO P., *Charakter prawny orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego – obowiązek ich wykonywania*, Kortowski Przegląd Prawniczy, 4/2016, ss. 21-26.

JAWORSKI J., *Wyroki aplikacyjne Trybunału Konstytucyjnego*, ZNSA 2014, nr 3, ss. 89-98.

WOŚ T., *Wyroki interpretacyjne i zakresowe w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Studia Iuridica Lublinensia” vol. XXV, 3/2016, ss. 985-995.

TYPES OF JUDGMENTS OF THE CONSTITUTIONAL TRIBUNAL

A b s t r a c t

The study presents the general assumptions of the jurisprudence of the Polish Constitutional Tribunal. The typology of decisions issued by this body is particularly taken into account. It is characterized by multiplicity, which has been regulated and standardized over the years.

The universal force of the Constitutional Tribunal's decisions causes that they have erga omnes effects. They affect all addressees of the standard that was the subject of analysis and control.

The decisions of the Constitutional Tribunal and their proper application constitute the basis for the functioning of the entire system of constitutional review of the law. For this reason, they have an impact on the formation of the socio-economic sphere. The decisions of the Constitutional Tribunal have their proper formal structure and substantive scope. They do not only determine the compliance or non-compliance of a specific provision with the Constitution, but also resolve many constitutional issues that have arisen.

Keywords: The Constitutional Tribunal: typology of judgments, types of judgments, legal consequences.

Słowa kluczowe: Trybunał Konstytucyjny: typologia orzeczeń, rodzaje wyroków, skutki prawne.

Benedykt Pluta *OSPPE*

ORDO MISSAE DEL MISSALE PAULINORUM DEL 1506 **INTRODUZIONE**

Vorrei presentare ai nostri lettori l'*Ordo Missae* del *Missale Paulinorum* del 1506. Questo messale si trova nel nostro monastero a Jasna Góra. La segnatura di questo manoscritto è AJG, sygn. III–3, olim. R.589. Trascrivendo il testo dell'*Ordo Missae*, ho numerato le formule. Ogni rubrica e il testo della preghiera ha il proprio numero. Dovevo sciogliere le abbreviazioni, che non le ho messe nell'apparato critico per non appesantirlo. L'apparato critico contiene soltanto alcune spiegazioni e le parole che ho deciso di correggere. Quindi, nel testo preferito ho messo il testo corretto secondo la grammatica latina classica.

1. Descrizione del *Missale Paulinorum*

Il *Missale Paulinorum* proviene dall'inizio del sedicesimo secolo (verso 1506), chiamato anche il Messale di Olbracht. Giovanni Olbracht fu il Re della Polonia. Quel re regalò questo messale al monastero di Czestochowa. Adesso il manoscritto si trova nell'archivio del monastero di Jasna Góra. L'amanuense che ha scritto il *Missale Paulinorum* fu probabilmente il copista del capitolo cattedrale di Cracovia, si chiamò Wacław Żydek¹. Il *Missale Paulinorum* è la fonte fondamentale che ci permette di conoscere la liturgia

¹ J. ZBUDNIEWEK, *Kodeks Reguł Paulińskich na tle pokrewnych rękopisów krakowskich pierwszej połowy XVI wieku (The Codex of Pauline Rule against the background of related Cracovian manuscripts from first half of the sixteenth century)*, Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Krakowie 20 (1979), 118 – 119.

dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita nel periodo tardo medievale². I primi padri paolini, secondo la regola provvisoria del 1263 conferita a loro dal vescovo di Veszprem, dovevano seguire l'uso della liturgia cattedrale, quindi dovevano usare la liturgia celebrata nel territorio dell'Ungheria. La più importante era la tradizione liturgica dell'arcidiocesi di Esztergom. I libri liturgici dei paolini ungheresi (XIV – XVI sec.) confermano che la liturgia dell'ordine mantiene il rito dell'arcidiocesi di Esztergom, anzi la sua forma più antica, primitiva. In Polonia, a Jasna Góra ci sono soltanto quattro messali – manoscritti, tra di loro il *Missale Paulinorum* del 1506. Il manoscritto è completo, gli mancano soltanto le ultime pagine, ha 335 fogli, contiene le colorate miniature. Nel manoscritto troviamo la scrittura gotica. Il messale contiene: il calendario, *Proprium de Tempore - pars hiemalis*, *Ordo missae*, *Praefationes*, *Canon Missae maior*, *Ordinarium Missae (De Beata Virgine – Gloria cum tropis, Gloria, Credo, Vidi aquam)*, *Proprium de Tempore - pars aestiva*, *Proprium de Sanctis*, *Commune sanctorum*, *Missae peculiare*, *Sequentiarium*, *Praefationes*, *Missa de s. Stanislao*, *Kyriale* (un frammento).

L'analisi del codice mostra la conformità della liturgia dei paolini polacchi con la liturgia della tradizione ungherese-paolina. Nel calendario e nel *Proprium de Sanctis* ci sono le feste tipiche per l'Ordine di San Paolo Primo Eremita, ad esempio: il 10 Gennaio – la solennità di San Paolo Primo Eremita e anche il 14 novembre – la Translazione delle reliquie di San Paolo Primo Eremita. Nel *Missale Paulinorum* troviamo tante messe votive, infatti in quel periodo al monastero vennero tanti pellegrini, le messe votive furono la risposta dei paolini ai loro bisogni. Nel manoscritto troviamo anche gli elementi che ci permettono di dire che fu una certa indipendenza tra la liturgia del monastero a Jasna Góra e la tradizione ungherese, ad esempio: il calendario contiene le feste tipiche per la arcidiocesi di Gniezno, che in Ungheria non furono conosciute. Ci sono tanti formulari provenienti dalla diocesi di Cracovia (Jasna Góra apparteneva all'epoca a quella diocesi). Il *Missale Paulinorum* di Jasna Góra contiene la benedizione delle erbe e la frutta per la festa dell'Assunzione della Beata Vergine Maria, quella benedizione non si trova negli altri manoscritti dei messali dei paolini³.

² R. POŚPIECH, «Introduction», in *Missal of the Jagiellons of Jasna Góra. Phototypical edition*, ed. R. Pośpiech, Opole – Częstochowa 2013, 5 – 7.

³ J. KUBIENIEC, «The place of the Missal of Jasna Góra in the liturgical-musical tradition of Pauline Fathers», in *Missal of the Jagiellons of Jasna Góra. Phototypical edition*, ed. R. Pośpiech, Opole – Częstochowa 2013, 23 – 40.

2. Trascrizione dell'*Ordo Missae*

1. *Sequitur minor Canon.*

2. *Dum mittit vinum et aquam in calicem dicat orationem.*

3. Ostende nobis Domine misericordiam tuam.

4. Domine, exaudi.

5. *Oratio.*

6. Ex latere Domini nostri Ihesu Christi sanguis et aqua exisse perhibetur et ideo utrique miscetur, ut dominus utrique dignetur bene+dicere et in odorem suavitatis accipe. Per eundem Christum.

7. Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti da nobis per huius vini et aquae misterium eius divinitatis esse consortes qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps Ihesus Christus Filius tuus. Qui tecum vivit.

8. Fiat commixtio vini et aquae pariter in no+mine Patris et Fi+lii et Spi+ritus Sancti. Amen.

9. *Antequam legatur Evangelium dicat.*

10. Jube domne benedicere. Dominus sit in corde meo et in labiis meis ut pronuntiem competenter evangelium pacis⁴ omni populo.

11. *Sed antequam diaconus evangelium legeret in solemni missa sacerdos ponat incensum ad thuribulum dicens*

12. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti benedicatur incensum istud et acceptabile fiat Deo in odore suavitatis. Per Christum.

13. *Hic faciat crucem super hostiam et calicem dicens.*

14. Sancti+fica, quaesumus, Domine hanc oblationem, ut nobis Unigeniti Filii tui Domini nostri Ihesu⁵ Christi corpus et sanguis fiat.

15. *Quando offert hostiam super altare dicat.*

16. Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi Deo meo, vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentibus meis, et pro omnibus fidelibus christianis vivis et defunctis, ut mihi⁶, et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam⁷. Amen.

17. *Hic accipiat calicem in manu et dicat.*

⁴ Ho trovato questa frase *Evangelium pacis* nel Missale Cartusiense 1981.

⁵ *Ihesus* (non *Iesus* o *Jesus*) - questa è l'ortografia originale del nome di Gesù, che era spesso usata all'epoca.

⁶ michi

⁷ eternam

18. Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam, ut in conspectu divinae maiestatis tuae, pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat.

19. *Hic signet altare cum calice in modum crucis.*

20. In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur Domine a te et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie ut placeat tibi, Domine Deus.

21. *Hic elevans manus faciat crucem super utrumque.*

22. Veni sanctificator omnipotens aeternae Deus et bene + dic hoc sacrificium ab indignis manibus tuo nomini praeparatum.

23. *Cum autem ponit incensum in thuribulo dicat.*

24. Per intercessionem beati Michaelis Archangeli, stantis a dextris altaris incensi, et omnium electorum suorum, incensum istud dignetur Dominus bene+dicere, et in odorem suavitatis accipere.

25. *Cum incensat calicem dicat.*

26. Incensum istud a te bene+dictum ascendat a te, Domine et descendat super nos misericordia tua. Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum, in conspectu tuo, elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum. Pone, Domine custodiam ori meo et ostium circumstantiae labiis meis, ut non declinet cor meum in verba malitiae⁸, ad excusandas⁹ excusationes in peccatis.

27. *Reddens thuribulum dicat.*

28. Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris, et flammam aeternae¹⁰ caritatis. Amen.

29. *Hic inclinet se ante altare et dicat humiliter.*

30. Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam passionis, resurrectionis, et ascensionis Domini nostri Iesu Christi, et in honorem beatae Mariae¹¹ semper Virginis, et beati Iohannis Baptistae¹², et sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, et istorum quorum hic reliquiae¹³ continentur et omnium Sanctorum, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem et illi pro nobis intercedere dignentur in caelis¹⁴,

⁸ malicie

⁹ excusandis

¹⁰ eterne

¹¹ Marie

¹² batiste

¹³ reliquie

¹⁴ celis

quorum memoriam agimus in terris. Per eundem Christum, Dominum nostrum. Amen.

31. *Cum vertit se ad populum, dicat.*

32. Orate, fratres, ad dominum Deum Patrem omnipotentem, ut meum et vestrum sacrificium sit acceptabile eidem Deo Omnipotenti.

33. Per omnia saecula saeculorum. Amen

34. Prephatio

35. Canon Missae

36. Per omnia saecula saeculorum. Amen.

37. Oremus. Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere.

38. Pater noster qui es in caelis¹⁵ sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua sicut in caelo¹⁶ et in terra. Panem nostrum cottidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo. Amen

39. Libera nos, quaesumus¹⁷, Domine, ab omnibus malis, praeteritis praesentibus, et futuris et intercedente pro nobis beata et gloriosa semper Virgine Dei Genitrice Maria cum beatis Apostolis Petro et Paulo, atque Andrea et cum omnibus Sanctis.

40. *Hic accipiat patenam et signet se cum ea et accipiat corpus super patenam.*

41. Da propitius¹⁸ pacem in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi.

42. *Hic discooperiat calicem et cum reverentia¹⁹ frangat hostiam per medium super calicem, et mediam que est in dextera manu ponat super patenam, et de illa que est in sinistra accipiat particulam et teneat in dextera manu donet cum ea faciat signa super calicem que secuntur, particula vero que mansit in manu sinistra adiungat particule que est in patena.*

43. Per eundem Dominum nostrum Ihesum Christum Filium tuum. Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus.

44. *Hic cum particula que remansit in manu dextera ter signet Sanguinem dicens.*

¹⁵ celis

¹⁶ celo

¹⁷ quesumus

¹⁸ propitius

¹⁹ reverentia

45. Per omnia saecula saeculorum. Amen

46. Pax Domini sit semper vobiscum. Et cum²⁰.

47. *Tunc mittat particulam in sanguinem dicens.*

48. Fiat haec²¹sacrosanta commixtio Corporis et Sanguis Domini nostri Ihesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen.

49. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem.

50. *Inclinando devote dicat orationem.*

51. Domine Ihesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis. Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis, ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae²², eamque secundum voluntatem tuam pacificare, custodire et coadunare digneris. Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti Deus. Per omnia saecula saeculorum. Amen.

52. *Hic osculetur altare.*

53. Pax Christi et caritas Dei maneat semper in cordibus vestris. Amen.

54. *Dans pacem ministro dicat.*

55. Pax tecum.

56. *Et minister.*

57. Et cum spiritu tuo.

58. *Sacerdos dicat.*

59. Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis²³ Christi. Amen

60. *Sacerdos autem antequam communicet dicat inclinatus has sequentes orations.*

61. Domine Ihesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti, libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem Tuum ab omnibus iniquitatibus et universis malis meis et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a Te numquam separari permittas. Qui cum eodem Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas Deus. Per omnia saecula saeculorum. Amen

62. Perceptio Corporis et Sanguinis Tui, Domine Ihesu Christe, quam ego indignus sumere praesumo, non mihi²⁴ proveniat in iudicium et con-

²⁰ Il Messale contiene solo queste due parole.

²¹ hec

²² Ecclesie tue

²³ misterijs

²⁴ michi

demnationem, sed pro tua pietate, prosit mihi²⁵ ad tutamentum mentis et corporis, et ad medelam percipiendam. Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti Deus. Per omnia saecula saeculorum. Amen.

63. *Hic accipiat patenam cum Corpore, dicens cum reverentia.*

64. Panem caelestem²⁶ accipiam, et nomen Domini invocabo.

65. *Tunc dicat ter.*

66. Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.

67. *Hic signet se cum ipso Corpore et reverenter sumat, dicens.*

68. Corpus Domini nostri Ihesu Christi conservet animam meam in vitam aeternam. Amen.

69. *Et si forte aliquid de fragmentis Corporis remansit in patena tergat digito in calicem deinde accipiat calicem in manus dicens reverenter.*

70. Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi. Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero.

71. *Hic sumat Sanguinem et dicat.*

72. Sanguis Domini nostri Ihesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam. Amen.

73. *Postquam communicaverit dicat hanc orationem.*

74. Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.

75. Corpus Tuum, Domine, quod sumpsi, et Sanguis, quem potavi, adhaereat visceribus meis et praesta; ut in me non remaneat scelerum macula, quem pura et sancta refecerunt sacramenta. Qui vivis et regnas Deus. Per omnia saecula saeculorum. Amen.

76. *Finita missa dicat hanc orationem.*

77. Placeat tibi sancta Trinitas obsequium servitutis meae²⁷ et praesta, ut hoc sacrificium, quod oculis tuae maiestatis ego indignus obtulit, tibi sit acceptabile, mihi²⁸ et omnibus, pro quibus illud obtuli, sit, te miserante, propitiabile. Qui vivis et regnas Deus. Per omnia saecula saeculorum. Amen.

²⁵ michi

²⁶ celestem

²⁷ mee

²⁸ michique

3. Analisi del testo

A prima vista, l'*Ordo Missae* del *Missale Paulinorum* del 1506, inizia con i riti dell'offertorio. Ho trovato questa informazione nell'introduzione all'edizione fototipica di questo messale, pubblicata dalla facoltà di teologia dell'Università di Opole. L'autore che fece l'introduzione a questa edizione nel suo articolo: *The place of the Missal of Jasna Góra in the liturgical-musical tradition of Pauline Fathers*, scrive (cito un frammento della traduzione di quest'articolo): *The prayers and rubrics of Ordo Missae (given in the Missal of the Jagiellons **only for Canon minor, i. e., offertorium and Canon maior**) are typical of the Hungarian tradition*²⁹.

Da questo articolo consegue che il *Canon minor* è l'offertorium. Non sono del tutto di questa opinione. Il nostro *Ordo Missae* inizia con le parole: "*Sequitur minor Canon. Dum mittit vinum et aquam in calicem dicat orationem. Ostende nobis Domine misericordiam tuam. Domine, exaudi,*" ma subito dopo, troviamo questa rubrica: "*Antequam legatur Evangelium dicat*". Possiamo pensare che l'offertorium precede la proclamazione del Santo Vangelo? Invece subito dopo, la rubrica seguente: "*Quando offert hostiam super altare dicat. Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi Deo meo, vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentis meis, et pro omnibus fidelibus christianis vivis et defunctis, ut mihi, et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam. Amen. Hic accipiat calicem in manu et dicat. Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam, ut in conspectu divinae maiestatis tuae, pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat*". Non solo queste due preghiere: *Suscipe, sancte Pater* ed *Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris*, le preghiere vere e proprie dell'offertorium? Allora il nostro *Ordo Missae* inizia piuttosto con il rito della preparazione del calice, non con il rito dell'offertorium come scrive Kubieniec. Non lo so che questo rito della preparazione del calice all'inizio della messa sia una cosa tipica del rito ungherese. Invece nelle due fonti: *Storia dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita*³⁰, e *De Missa Conventuali*³¹, ho trovato la trascrizione dell'*Ordo*

²⁹ J. KUBIENIEC, «The place of the Missal of Jasna Gora in the liturgical-musical tradition of Pauline Fathers», in *Missal of the Jagiellons of Jasna Góra. Phototypical edition*, ed. R. Pośpiech, Opole – Częstochowa 2013, 30.

³⁰ L'opera scritta da un autore ungherese Emil Kisbàn nel 1940.

³¹ Il dottorato di padre Policarpo Sawicki, paolino, fatto alla *Pontificia Universitas Gregoriana* (1938).

Missae del *Missale Paulinorum* del 1495. Questo manoscritto è il vero testimone che la preparazione del calice nel rito paolino fu all'inizio della Messa³².

Nel *Missale Paulinorum* del 1506, mancano le preghiere preparatorie del sacerdote nella sacrestia. Non troviamo il salmo *Introibo*, il *Confiteor*, *Misereatur*, *Indulgentiam*, *Aufer a nobis*, *Oramus te*, *Domine*.

Invece troviamo i versetti: *Ostende nobis Domine* e *Domine exaudi orationem meam*.

La preghiera *Ex latere Domini nostri Ihesu Christi*, la troviamo nel Messale del tredicesimo secolo (con qualche modifica), non la troviamo nel messale del 1474, nemmeno nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e neanche nel messale del 1570.

La preghiera *Deus qui humanae*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La Preghiera *Fiat commixtio vini et aquae* non è presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Jube domne benedicere. Dominus sit in corde meo et in labiis meis ut pronuntiem competenter evangelium pacis omni populo*, contiene questa frase *evangelium pacis*, che è presente nel *Missale Cartusiense* 1981.

La preghiera *Sancti+fica, quaesumus, Domine hanc oblationem*, non è presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Suscipe, sancte Pater*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

³² Citto un frammento del dottorato di Sawicki: "*Sacerdos dum venerit ad altare explicet primum paramenta corporalis; deinde descendat ad gradus altaris et procidens ad genua dicat: Salve Regina; deinde erectus dicat se signando: Introibo etc. Confitemini Domino. Postea faciat communem Confessionem hoc modo: Confiteor, Misereatur, Indulgentiam, Praesta quaesumus, Aufer a nobis. Hic igitur peractis vadit ad cornu altaris, recipit vinum et aquam in calicem dicendo: Ostende nobis, Domine. Domine exaudi orationem meam. Ex latere Domini nostri Ihesu Christi etc. Deus qui humanae*" (P. SAWICKI, *De Missa Conventuali*, Cracoviae 1938, 148). Invece Kisbàn aggiunge: "*Quando versa l'acqua nel calice, dice: Fiat commixtio vini et aquae. Poi inizia l'Introit, precedendolo con le parole: Adiutorium nostrum in nomine Domini*" (E. KISBÀN, *Storia dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita*, Jasna Góra 2009, 245).

La preghiera *Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *In spiritu humilitatis*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Veni sanctificator*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570. Il *Missale Paulinorum* del 1506 aggiunge: *bene + dic hoc sacrificium ab indignis manibus*.

La preghiera *Per intercessionem beati Michaelis Archangeli*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474 e nel messale del 1570.

La preghiera *Incensum istud*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474 e nel messale del 1570.

La preghiera *Accendat in nobis*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474 e nel messale del 1570.

Nel *Missale Paulinorum* non si trova la preghiera: *Lavabo*.

La preghiera *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Orate, fratres, ad dominum Deum Patrem omnipotentem, ut meum, et vestrum sacrificium sit acceptabile eidem Deo Omnipotenti*, (con qualche modifica) presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

Nel *Missale Paulinorum*, seguono i prefazi e il Canone romano che è uguale al messale del 1570.

La preghiera *Oremus. Praeceptis salutaribus*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Libera nos, quaesumus*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570. Il *Missale Paulinorum*, nelle rubriche descrive tutto il rito dello spezzare dell'ostia, è uguale al messale del 1570, solo che MP 1506 non dice niente del bacio della patena.

Il saluto: *Pax Domini sit semper vobiscum*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Fiat haec sacrosanta commixtio Corporis et Sanguis Domini nostri Ihesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570. Il *Missale Paulinorum* del 1506 aggiunge: *Fiat haec sacrosanta commixtio*.

La preghiera *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi*, contiene anche l'invocazione della pace.

La preghiera *Domine Ihesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

Pax Christi et caritas Dei maneat semper in cordibus vestris. Amen, non è presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570. Questa formula troviamo nel *Missale Sangallensis* 338, con qualche modifica.

La preghiera *Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi. Amen*, non è presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570. Questa formula troviamo nel *Missale Sangallensis* 338.

La preghiera *Domine Ihesu Christe, Fili Dei vivi*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Perceptio Corporis et Sanguinis Tui, Domine Ihesu Christe*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Panem caelestem*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Domine, non sum dignus*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Corpus Domini nostri Ihesu Christi conservet animam meam in vitam aeternam. Amen*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570. Il *Missale Paulinorum* del 1506 contiene parola *conservet*, invece della parola *custodiat*.

La preghiera *Quid retribuam Domino*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Sanguis Domini nostri Ihesu Christi*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Quod ore sumpsimus*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Corpus Tuum, Domine, quod sumpsi, et Sanguis*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

La preghiera *Placeat tibi sancta Trinitas*, presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570.

Il Missale Paulinorum del 1506 non contiene le preghiere del ringraziamento dopo la messa, fatte nella sacrestia.

Conclusione

L'Ordine di San Paolo Primo Eremita, fondato nel tredicesimo secolo per trecento anni (anzi, di più), aveva il suo rito, usando sia i messali che i breviari. Nell'anno 1600, durante il capitolo generalizio decise di prendere il rito romano.

Per mostrare le differenze e le cose uguali, ho paragonato l'*Ordo Missae* del *Missale Paulinorum* con il Messale del tredicesimo secolo, il messale del 1474, l'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e col messale del 1570. Esaminando il *Missale Paulinorum* del 1506, si nota che la prima parte della messa è diversa del rito romano. La preparazione del calice avveniva prima dell'*Introit* della Messa. Da questo momento la celebrazione è uguale al rito romano fino all'offertorio. All'inizio dell'offertorio il sacerdote diceva la preghiera: *Sanctifica quaesumus, Domine*. Poi, tutte le preghiere seguono il rito romano. Una piccola differenza, la troviamo nelle preghiere prima della Santa Comunione. Dopo la preghiera: *Domine Ihesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis*, il sacerdote baciava l'altare e diceva: *Pax Christi et caritas Dei maneat semper in cordibus vestris. Amen*. Questa preghiera non è presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570. Questa formula, l'ha trovata nel *Missale Sangallensis 338*, con qualche modifica. E poi il sacerdote subito aggiungeva: *Habete vinculum pacis et caritatis*,

ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi. Amen. Anche questa formula non è presente nel Messale del tredicesimo secolo, nel messale del 1474, nell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e nel messale del 1570, ma la troviamo nel *Missale Sangallensis* 338. Poi il rito è uguale con l'*Ordo Missae* del Messale del tredicesimo secolo, del messale del 1474, dell'*Ordo Missae Ioannis Burckardi* e del messale del 1570.

Lavorando su questo elaborato, ho potuto approfondire meglio la liturgia paolina. Per me è stata veramente l'avventura. Ho scoperto che c'è tanto da fare, anche nell'ambiente dei libri liturgici del nostro ordine. È un invito a dedicare più amore e lavoro alla liturgia paolina.

ORDO MISSAE Z MISSALE PAULINORUM Z 1506 ROKU. WPROWADZENIE

Streszczenie

Zakon Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, założony w XIII wieku, przez trzysta lat (a nawet nieco więcej), posiadał własny ryt, posługując się zarówno mszałem, jak i brewiarzem. W roku 1600 podczas kapituły generalnej zdecydował się na przyjęcie obrządku rzymskiego.

Chcąc ukazać bogactwo naszej paulińskiej liturgii przepisałem *Ordo Missae* zawarte w Mszale Jana Olbrachta z 1506 roku, znajdujący się na Jasnej Górze. Badając *Missale Paulinorum* z 1506 roku zauważamy, że pierwsza część mszy różni się od obrządku rzymskiego. Przygotowanie kielicha miało miejsce przed introitem Mszy św. Od tego momentu celebrowanie jest takie samo jak w obrządku rzymskim aż do ofertorium. Na początku ofertorium kapłan odmawiał modlitwę: *Sanctifica quaesumus, Domine*. Następnie wszystkie modlitwy są zgodne z rytym rzymskim. Niewielką różnicę odnajdujemy w modlitwach przed Komunią świętą. Po modlitwie: *Domine Ihesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis*, kapłan całował ołtarz i mówił: *Pax Christi et caritas Dei maneat semper in cordibus vestris. Amen*. Modlitwy tej nie ma w Mszale z XIII wieku, w Mszale z 1474 roku, i w *Ordo Missae Ioannis Burckardi* jak i w Mszale z 1570 roku. Formułę tę znajdziemy w Mszale Sangallensis 338, z pewnymi modyfikacjami. Potem kapłan dodawał: *Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi. Amen*. Formuły tej nie ma także w mszale XIII-wiecznym, w mszale z 1474 roku, w *Ordo Missae Ioannis Burckardi* i w mszale z 1570 roku, ale znajdujemy ją w Mszale Sangallensis 338.

Przyglądając się Mszałowi Olbrachta, mogłem lepiej pogłębić przedtrydencką liturgię paulińską. Jest jeszcze wiele do zrobienia, szczególnie w kontekście ksiąg liturgicznych Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika. Oby prezentowany tekst stał się zachętą do zaawansowanych studiów i prac badawczych poświęconych liturgii średniowiecznych paulinów!

Słowa kluczowe: *Missale Paulinorum* z 1506 roku (Mszał Jana Olbrachta), liturgia paulińska, przedtrydencki ryt pauliński, ryt rzymski

Parole chiave: *Missale Paulinorum* del 1506 (messale di Jan Olbracht), liturgia paolina, rito paolino pretridentino, rito romano

Mateusz Walczak *OSPPE*

CZYSTOŚĆ, UBÓSTWO I POSŁUSZEŃSTWO W PAULIŃSKIM ŻYCIU KONSEKROWANYM

Konstytucja *Lumen gentium* w numerze 43. rysuje przed uważnym czytelnikiem piękny obraz. Oto życie konsekrowane określone zostaje mianem wielkiego drzewa o licznych gałęziach, które w swoim bogactwie łączy różne formy życia zarówno wspólnotowego jak i samotnego, służąc rozwojowi i dobru całego Kościoła¹. Obraz, zaczerpnięty niewątpliwie z nauczania Mistrza z Nazaretu może zostać odniesiony do drzewa, wyrastającego z małego ziarna gorczycy. Wpierw niepozorne i wręcz niewidoczne staje się następnie miejscem schronienia i ratunku dla wielu.

W *Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego* ojcowie Soboru Watykańskiego II podkreślają, że życie konsekrowane ma swój początek w nauczaniu i przykładzie życia samego Chrystusa². Cieśla z Nazaretu od zarania dziejów chrześcijaństwa stanowi pierwszą inspirację i główny motyw dla ogromnej rzeszy ludzi, pragnących radykalnie kroczyć drogą czystości, ubóstwa i posłuszeństwa; jest to droga swoistej wędrówki, podczas której przez realizację rad ewangelicznych dąży się do osobowego spotkania z Chrystusem. *Począwszy od pierwszych wieków – Duch Święty wzbudzał, obok heroicznego świadectwa męczenników, przedziwne męstwo uczniów i dziewic, eremitów i anachoretów*³.

Duch Święty wzywając do pójścia drogą rad ewangelicznych nie pragnie oderwania powołanych od historii ludzkości. Bardziej zachęca do służby braciom i siostram zgodnie z obranym sposobem życia, wskazując

¹ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Lumen gentium*, 43.

² Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret *Perfectae caritatis*, 1.

³ PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio*, 3.

na wypełnienie konkretnych zadań, według potrzeb Kościoła i świata; stąd też biorą się tak różnorodne formy życia konsekrowanego⁴.

Charyzmat pauliński wśród charyzmatów Kościoła

Do grona swoich naśladowców Jezus Chrystus zaprosił także Pawła z Teb, człowieka żyjącego na przełomie III i IV wieku. Od jego imienia niemal dziesięć wieków później wzięła nazwę wspólnota, która po kodyfikacji własnego zakonnego prawodawstwa stała się Zakonem Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika. *Członkowie Zakonu, podobnie jak jego dawni Ojcowie, naśladując pod działaniem Ducha Świętego wierniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowanemu nade wszystko Bogu. Z nowego i szczególniejszego tytułu poświęcają się dla chwały Boga, dla budowania Kościoła i zbawienia świata, aby w ten sposób osiągnąć doskonałą miłość w służbie Królestwa Bożego i stać się przez to wyraźnym znakiem życia wiecznego*⁵. Zakon ten ma swoje szczególne miejsce w Kościele - Mistycznym Ciele Chrystusa. Gromadzi mężczyzn, którzy w życiu wspólnotowym (choć nie pozbawionym znamienia pustelniczego) pragną dążyć do tak osobistego, jak i wspólnotowego uświęcenia. Przez wypełnianie właściwych sobie zadań, będących odpowiedzią na wezwanie Kościoła, stanowi jedną z licznych gałęzi ogromnego drzewa życia monastycznego, starając się łączyć współczesny eremityzm z aktualnymi wyzwaniem duszpasterskimi.

Kościół w całym bogactwie realizacji form, charyzmatów i misji stwarza każdemu możliwość wypełnienia osobistego powołania, do jakiego zaprasza Pan życia. Każdy instytut życia konsekrowanego przyjmuje sobie właściwy styl funkcjonowania i według niego dąży do realizacji posłannictwa, do którego zaprosił go Bóg. Charyzmat⁶, a zatem specyficzna i właściwa droga

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 19.

⁵ Konstytucje Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, art. 2.

⁶ W kontekście charyzmatu A. Cencini zauważa, iż jest on *szczególnym darem Ducha podarowanym dla pewnej grupy osób; jest pomyślany właśnie dla nich, jest czymś jedynym i niepowtarzalnym właśnie dlatego, że przychodzi od Boga. Dlatego też każda wspólnota zakonna musi podjąć trud zdefiniowania własnego projektu, odkrycia jego istotnych komponentów i wypływających stąd konsekwencji dla życia i postępowania*. A. CENCINI, *Życie konsekrowane*, Warszawa 1996, s. 52. L. Guccini słusznie dopowiada, że *charyzmat przekracza to, co stanowi element instytucjonalny i jurydyczny. Jest to perspektywa późniejsza i głębsza, która nie neguje prawa – i instytucji – ale objawia ich prawdziwe znaczenie i w tym sensie również je przewyższa*. L. GUCCINI, *Czy życie zakonne ma sens?*, Kraków 2011, s. 93.

Zakonu Paulinów, która jest realizowana poprzez misję w Kościele i świecie, zawiera się w pielęgnacji ducha zarówno kontemplacyjnego, jak i apostołskiego. Zakonnicy paulińscy dążą do transparentnego zachowania historycznego znamienia eremityzmu, połączonego ze współczesną aktywnością duszpasterską, będącą wynikiem odpowiedzi na pojawiające się coraz to nowe potrzeby wspólnoty wierzących. Zakonnicy paulińscy w służbie Kościołowi dzisiaj starają się łączyć kontemplację, apostołstwo świadectwa i uświęcającej modlitwy, wraz z podejmowanym gorliwym czynem apostołskim⁷.

Z konkretyzowaniem rad ewangelicznych oraz wcielaniem w życie charyzmatu zakonnego związana jest szeroko rozumiana wrażliwość apostołska. Zakony z racji społecznie widzialnej formy praktykowania rad ewangelicznych pełnią istotną funkcję apostołskiego świadczenia o Jezusie Chrystusie. Rzeczą wiadomą jest, że sposób apostołowania zależy będzie od rodzaju instytutu oraz jego duchowego dziedzictwa. Inaczej to posłanie będą realizowały zakony misyjne, wychodzące z Ewangelią ku nowym przestrzeniom, a inaczej zgromadzenia o charakterze klauzurowym.

W Zakonie Paulinów charyzmat oraz wypełnianie go w Kościele i świecie zawiera się w czterech podstawowych znamionach:

1. *Pielęgnowanie kontemplacji Boga w samotności oraz umiłowanie modlitwy liturgicznej;*
2. *Pracowite i ubogie życie oraz praktyka pokuty jako udział w zbawczym wyniszczeniu Chrystusa;*
3. *Szczególny kult Bogarodzicy, wyrażający się głównie w naśladowaniu Maryi w dziele własnego uświęcenia i w działalności apostołskiej;*
4. *Kierowana Duchem Świętym i uwrażliwiona na znaki czasu gorliwość apostołska w służbie Kościoła i bliźnich; gorliwość ta ujawnia się szczególnie przez głoszenie słowa Bożego, świadectwo życia, sprawowanie sakramentów, zwłaszcza sakramentu pokuty⁸.*

Chrystus w centrum paulińskiej drogi

Życie konsekrowane ma w istocie charakter ewangeliczno-chrystologiczny⁹. Stanowi radykalną i totalną odpowiedź na słowa wypowiedziane przez Jezusa: *Pójdź za mną!* (Mt 9, 9). Człowiek decydujący się na życie

⁷ Konstytucje Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnia, art. 47.

⁸ Tamże, art. 3.

⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostołska *Vita consecrata*, 14.

we wspólnocie zakonnej wychodzi naprzeciw temu zaproszeniu, otwierając się na wszystko, co daje mu Bóg, jednocześnie w znacznej mierze rezygnując z tego, co w całym swym bogactwie oferuje mu świat. Chociaż Chrystus nie założył bezpośrednio żadnej wspólnoty zakonnej i nie określił konkretnych form życia zakonnego, to jednak przez swoje życie i działanie podał istotne podwaliny takiej drogi, poprzez co może być nazwany jej prawozorem. Powołanie zakonne wielu mężczyzn i kobiet ma więc swoje pochodzenie w umyśle, sercu i posłannictwie Zbawiciela¹⁰. Skoro zatem w swojej definicji implikuje ono naśladowanie Chrystusa, to w perspektywie życia doczesnego oraz życia wiecznego Jego Osoba musi stanowić tak punkt wyjścia jak i punkt dojścia dla decydujących się iść taką drogą. Wędrowka ta zakłada poddanie Bogu całego swojego życia poprzez pełne upodobnienie się do Zbawiciela. Każdy konsekrowany w pewnym momencie swojego życia został głęboko poruszony wezwaniem, skierowanym do niego przez Chrystusa w Duchu Świętym; na początku więc powołania, będącego czymś wyjątkowo osobistym, stoi rzecz fundamentalna, mianowicie - spotkanie z osobą Jezusa z Nazaretu, a co za tym idzie doświadczenie Jego miłości¹¹.

Droga życia konsekrowanego, której centrum jest Chrystus, urzeczywistnia się poprzez trzy śluby: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Każdy z nich jest odpowiedzią na trzy podstawowe ludzkie pożądlivości: ciała, oczu oraz pychę żywota (J 2, 16). Jezus Chrystus stanowi niedościgniony wzór wypełniania ślubów, będących zasadniczą cechą i kierunkiem życia konsekrowanego. Dwa zasadnicze motywy leżą u ich podstaw:

- uwolnienie od przeszkód na drodze doskonałej miłości;
- pragnienie pełniejszego poświęcenia się Bogu, przez całkowite oddanie się Jemu na własność, przez życie wyłącznie dla Niego¹².

Triada tradycyjnych rad ewangelicznych streszcza i wyraża gorące pragnienie doskonałej miłości i wierniejszego upodobnienia do Zbawiciela. Doskonałość miłości dojrzewa na skutek ich praktykowania, albowiem one, dotyczące ściśle określonych dziedzin, obejmują całe życie człowieka, skierowując je do Boga. Dlatego konsekrowane życie nie jest pełne, jeśli nie za-

¹⁰ Por. M. SĄJ, *Prawno-teologiczne aspekty konsekracji zakonnej*, „Prawo Kanoniczne” 49/3-4, 2006, s. 4.

¹¹ Por. A. WOJTCZAK, *Ku chrystocentrycznej odnowie życia konsekrowanego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13(2002), s. 67.

¹² Por. *Idziemy naprzód z nadzieją*, oprac. K. WÓJTOWICZ CR, Kraków 2003, s. 21.

wiera tych trzech rad¹³. W tym ujęciu należy więc na życie zakonne spoglądać w kluczu integralnym; w wypełnienie profesji zakonnej zaangażowany jest cały człowiek, z wszystkimi sferami jego życia doczesnego, również historii, osobowości, tożsamości czy charakteru.

Fundamentem życia także w paulińskiej rodzinie zakonnej jest konsekracja Bogu, zainicjowana przez obrzęd publicznej profesji wieczystej uroczystej. *Przez profesję zakonną członkowie zobowiązują się publicznym ślubem do zachowania trzech rad ewangelicznych, zostają konsekrowani przez posługę Kościoła Bogu i włączeni do instytutu z prawami i obowiązkami*¹⁴. Profesja wieczysta w Zakonie Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika podejmowana jest z zachowaniem obowiązujących norm wówczas, gdy kandydat, będący po właściwym przygotowaniu i próbie wyrazi zdecydowaną wolę oraz gdy dopuści do niej kompetentna władza. Już pierwotne prawodawstwo zakonne zwraca uwagę na uroczystą profesję rad ewangelicznych i wpływające z niej skutki¹⁵. *Na wezwanie Chrystusa skierowane do każdego (...) osobiście, by pójść za Nim, co jest szczególnym darem Bożym, paulin odpowiada świadomie i dobrowolnie profesją zakonną*¹⁶. Wyraża ona w sposób pełniejszy pierwotną konsekrację chrzcielną, stwarza szczególną więź z Bogiem Trójjedynym, jest nowym zanurzeniem w śmierci Chrystusa i szczególnym przyobleczeniem w nowego człowieka¹⁷. Punktem odniesienia w życiu radami ewangelicznymi jest zatem osoba Chrystusa czystego, ubożego i posłusznego, który stanowi fundamentalną inspirację do takiego życia.

Ślub czystości

Wszystkie trzy śluby istotowo są sobie równe, choć każdy z nich poniekąd dotyka innej płaszczyzny ludzkiego życia. Zwyczajowo na samym początku wymienia się ślub czystości i on też ślubowany jest zwykle jako pierwszy, być może z tego tytułu, że najbardziej dotyka on ludzkiej kondycji naznaczonej grzechem. Niemniej, wszystkie trzy rady ewangeliczne

¹³ E. GAMBARI, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1997, s. 120-121.

¹⁴ *Codex Iuris Canonici - Kodeks Prawa kanonicznego*, Pallottinum 1984, kan. 654.

¹⁵ Zob. J. PŁATEK, *Rys historyczny rozwoju Konstytucji*, w: *Konstytucje Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika. Dyrektorium*, Jasna Góra 1986, s. 10-12.

¹⁶ Konstytucje Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, art. 5.

¹⁷ Zob. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, 7.

wspólnie stanowią jedną drogę, gdyż w praktyce nie spotyka się ślubowania któregoś z nich osobno lub ślubowania dwóch, z pominięciem jednego.

Jezus Chrystus pozostawił swojemu Kościołowi wiele środków służących do osiągnięcia doskonałości na miarę ludzkich możliwości. Jednym z nich jest właśnie ślubowana czystość, urzeczywistniająca oddanie siebie Chrystusowi i Kościołowi. Ta wspólnota życia i miłości, a także totalne powierzenie się Bogu, jest udziałem i zapowiedzią doskonałej jedności z Panem, wypełniającej się w Królestwie Bożym¹⁸. Zasadniczo do życia w czystości powołani są wszyscy chrześcijanie, jednak swoje doskonałe wypełnienie znajduje ono w życiu konsekrowanym. Trwanie w czystości nie należy do najłatwiejszych, stąd też niezbędne jest uświadomienie sobie jeszcze przed profesją chociażby tego, czym w istocie jest poświęcony Bogu celibat. Ślub ten oznacza wszak swoisty obowiązek miłowania na wzór miłości Chrystusa; oznacza także oddanie się w miłości oblubieńczej Chrystusowi, a przez Niego ludziom. Sam Zbawiciel powiedział przecież, że są tacy, *którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni* oraz, że *nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym jest to dane* (Mt 19, 11-12).

W tradycji paulińskiej czystość traktowana i jednocześnie przeżywana jest nade wszystko jako cenny dar łaski udzielonej przez Boga. Dobrowolnie ślubowana, jest odpowiedzią na wezwanie do doskonałej miłości, ściśle związanej z poświęceniem siebie na służbę Bogu i bliźnim.

Konstytucje zakonne definiują czystość jako: naśladowanie Chrystusa; świadectwo mocy Ducha Świętego; możność panowania nad sobą; wyższość Królestwa Bożego nad wszystkim, co ziemskie; źródło radości; drogę do pełni życia. Jednocześnie jest to ślub domagający się stałych wysiłków w jej utrzymaniu oraz odpowiedniej próby, która to może pozwolić kandydatowi ocenić autentyczność jego powołania, dojrzałość do podjęcia takiej drogi (lub jej brak), a także szczerą oraz stałą jego decyzję¹⁹.

¹⁸ Więcej o tym mówią dokumenty soborowe. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* stwierdza w punkcie 42, że *wyróżnia się osobliwie cenny dar łaski Bożej, udzielanej przez Ojca niektórym ludziom, aby w dziewictwie czy w celibacie łatwiej, niepodzielnym sercem poświęcali się samemu tylko Bogu. Ta doskonała powściągliwość, zachowana ze względu na Królestwo Boże, zawsze cieszyła się szczególnym szacunkiem Kościoła jako znak i bodziec miłości i jako szczególne źródło duchowej płodności w świecie*. Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego (*Perfectae caritatis*) w punkcie 12 precyzuje, iż *czystość daje wolność sercu ludzkiemu, by bardziej rozgorzało miłością do Boga i wszystkich ludzi, dlatego jest ona szczególnym znakiem dóbr niebieskich oraz bardzo odpowiednim środkiem, dzięki któremu zakonnicy chętnie oddają się służbie Bożej i zadaniom apostołskim*.

¹⁹ Zob. Konstytucje Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, art. 8-11.

Ślub ubóstwa

Drugą radą ewangeliczną, do której przestrzegania zobowiązują się osoby życia konsekrowanego, jest ubóstwo. Z jednej strony ubóstwo może być interpretowane w znaczeniu negatywnym jako swoisty brak czy niedostatek. Może ono przy tym dotyczyć zróżnicowanych sfer ludzkiego życia, zarówno jego intelektu, jak i moralności, emocji czy ducha. W takim ujęciu istnieje zagrożenie, że w odbiorze może wiązać się ze swoistym zużyciem, pewnym ograniczeniem człowieczeństwa. Rzecz jasna nie o takie ubóstwo chodzi w życiu zakonnym. Ubóstwo może zatem być również interpretowane w znaczeniu zdecydowanie pozytywnym jako świadome i wolne pozbawienie się czegoś z jakiegoś wyższego powodu, ze względu na jakąś poważną rację. Tak też do cnoty ubóstwa należy podejść w kontekście życia konsekrowanego. Jest to obranie kierunku wbrew światu, ogarniętemu nierzadko hedonizmem i materialistyczną rządzą posiadania oraz wejście na drogę pełnej akceptacji siebie wraz ze swoimi ograniczeniami, przy jednoczesnym zachowaniu ofiarnej gotowości w oddaniu się na służbę tak Panu Bogu, jak i drugiemu człowiekowi²⁰.

Podobnie jak czystość, tak i ubóstwo ma swoje umotywowanie w życiu i nauczaniu Mistrza z Nazaretu, *który będąc bogatym dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił* (2 Kor 8, 9). Słowa świętego Pawła stanowią pewną syntezę wszystkiego, co na temat ubóstwa przeczytać można w Ewangeliach. *Wedle tych słów ubóstwo wchodzi w wewnętrzną strukturę samej odkupieńczej łaski Jezusa Chrystusa. Bez ubóstwa nie sposób zrozumieć tajemnicy obdarowania człowieka Bóstwem – obdarowania, jakie się dokonało właśnie w Jezusie Chrystusie*²¹. Sam Pan, już od momentu swoich narodzin, dawał świadectwo życia świadomie prostego i ubogiego. Urodził się w mało zamożnej rodzinie Maryi i Józefa, w warunkach skrajnie ubogich, doświadczał w tej rodzinie materialnych niedostatków i braków, jak sam o sobie mówił *nie miał miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć* (Łk 9, 58). Żyjąc wśród ludzi podobnego statusu społecznego, Jezus poznał autentyczną ludzką biedę, tak materialną, jak i duchową. Jego ubogie dzieje nie są jednak przypadkowe – wpisują się w dzieje zbawienia człowieka. Uniżenie się Syna Bożego ma wszak na celu utożsamienie się z każdym człowiekiem, w każdej jego sytuacji egzystencjalnej²², zwłasz-

²⁰ Por. B. GOYA, *Formacja integralna do życia zakonnego*, Kraków 2006, s. 99.

²¹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, 12.

²² Por. T. NAWRACAŁA, „Uczyć się ubóstwa, dotykając ciała Chrystusa ubogiego”. *Ubóstwo w kontekście życia kapłańskiego*, „Teologia Dogmatyczna” 10 (2015), s. 105-106.

cza tej najbiedniejszej, najtrudniejszej, po ludzku najbardziej przegranej. Kulminacyjnym momentem Jezusowego nauczania o ubóstwie jest Kazanie na Górze, gdzie padają słowa: *błogosławieni, ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie* (Mt 5, 3). Zdanie to wypowiedziane jako pierwsze w tej programowej mowie Zbawiciela bez wątpienia stanowi klucz interpretacyjny Jego nauczania i wskazuje na celowość życia właściwie ubogiego. Celem ubóstwa jest bowiem osiągnięcie nieskończonego bogactwa – eschatologicznego szczęścia w Bogu.

W nauczaniu papieskim ostatnich pontyfikatów znaleźć można wiele odniesień do szeroko rozumianego ubóstwa i jego społecznych implikacji. Być może jest to efekt ludzkiej biedy jako współczesnego problemu społecznego, którego doświadcza człowiek na każdym miejscu kuli ziemskiej. Widać dziś wśród ludzi ubóstwo materialne, dotyczące nie tylko krajów Trzeciego Świata; zauważyć można ubóstwo intelektualne, sięgające wcale nie małej części społeczeństwa²³; widać ubóstwo moralne, prowadzące często do różnorodnych postaw patologicznych²⁴; nie sposób również nie dostrzec swoistego ubóstwa religijnego, będącego często efektem religijnej ignorancji wśród wyznawców takiej czy innej religii. Są to wyzwania, które rysują szeroki horyzont pasterskiej troski i oddziaływania Kościoła. Poszczególni następcy św. Piotra w swoim nauczaniu wskazywali na zagrożenia płynące z ubóstwa rozumianego negatywnie, wskazując zarazem na ubóstwo wzorowane na Chrystusie, stanowiące receptę na wszelkie jego inne przejawy. Konsekrowani ubodzy mają w tym kontekście odgrywać niebagatelną rolę. Jednym z ich zadań jest być zawsze blisko współczesnych ubogich, znajdujących się na różnych życiowych peryferiach.

W artykule 13 Konstytucji Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika czytamy, iż *ubóstwo ewangeliczne polega na udziale w zbawczym wyniszczeniu Chrystusa. Realizując je, przyczynia się paulin do wyzwolenia całego stworzenia z niewoli (por. Rz 8, 21), naśladując miłość Chrystusa oraz daje świadectwo tej miłości ku wszystkim ludziom, zwłaszcza ku biednym i cierpiącym. Dobrowolnie podjęte ubóstwo odrywa serce od przemijających bogactw, uwalnia od zbytnich trosk, prowadzi do wolności synów Bożych i każe posługiwać się rzeczami tego świata według woli*

²³ UNESCO szacuje, że aktualnie na świecie około 760 milionów ludzi nie potrafi ani czytać ani pisać (sic!). Zob. <https://portalstatystyczny.pl/wspolczesny-analfabetyzm-nie-rozumiemy-tego-co-czytamy/> (data odczytu: 10.12.2020).

²⁴ Zob. I. KUMOR, *Ubóstwo – ujęcie teoretyczne*, „Edukacja Humanistyczna” 2011, nr 1 (24), s. 107.

Bożej. W zakonnym prawodawstwie widać wyraźnie, że to sam Chrystus jest punktem odniesienia w przeżywaniu ewangelicznego ubóstwa każdego paulińskiego zakonnika. W przeżywaniu i realizowaniu swojego powołania nie może on zamykać się na drugiego człowieka, zwłaszcza cierpiącego i poranionego. Rada ubóstwa właściwie pielęgnowana zawsze prowadzi będzie ku bliźnim, przez co pozwoli lepiej zrozumieć przeżywane przez nich problemy i pomoże w ich przezwyciężaniu, otwierając drogi apostołatu tam, gdzie istnieje jego potrzeba.

Ślub posłuszeństwa

Zasadniczym biblijnym tekstem mówiącym o posłuszeństwie Chrystusa jest List do Filipian. Św. Paweł pisząc o uniżeniu Zbawiciela porusza sprawę Jego absolutnego posłuszeństwa, które moment szczytowy osiągnęło w Jego odkupieńczej śmierci na krzyżu. *On istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej* (Flp 2, 6 – 8). Jak w przypadku ślubu czystości i ubóstwa, tak i w przypadku posłuszeństwa inspiracją do jego zachowania jest sam Jezus Chrystus. Tylko dzięki Niemu można się na taki ślub zdecydować oraz wraz z Nim w tym zobowiązaniu wytrwać. Przedmiotem tej cnoty jest wola człowieka, który będąc stworzeniem wolnym, chce w sposób pełny i bezwarunkowy swoją wolę całkowicie poświęcić Bogu. Niewątpliwie jest to akt wiary zmierzający do zjednoczenia woli człowieka z wolą Boga, posiadający charakter zbawczy²⁵; akt mający swoje odzwierciedlenie w życiu doczesnym i wiecznym.

Istotną rolę w interpretacji i realizacji ewangelicznej rady posłuszeństwa odgrywa osoba przełożonego. Jest on swoistym reprezentantem woli Boga, do której wypełnienia deklaruje się składający ów ślub. Szczególnie ważną jawi się więc relacja przełożony – podwładny. Właściwie rozwijana i przeżywana może być pomocnym narzędziem w dążeniu do ewangelicznej doskonałości. Przełożony ma za zadanie szukać woli Bożej tak dla siebie, jak i dla powierzonej jego trosce wspólnoty. Widać więc wyraźnie dwie

²⁵ Por. M. SAJ, *Prawna strona ślubu posłuszeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 2010, nr 53/3-4, s. 31-32.

istotne płaszczyzny dotykające omawianej kwestii: indywidualną i wspólnotową. Przełożony ma wypełnić wolę Bożą wobec samego siebie oraz ma pomóc w jej odnalezieniu i zrealizowaniu wśród tych, nad którymi Kościół go postawił. Poszukiwania przez przełożonego tego, czego chce Bóg muszą dokonywać się odpowiedzialnie i rzetelnie, z zachowaniem ducha pokory i nade wszystko - poczucia służby, gdyż może pojawić się niebezpieczeństwo postawienia siebie w Jego miejscu²⁶.

Życie wspólne, będące zatem ciągłym weryfikowaniem relacji przełożony – podwładny, wymaga więc od jednych i od drugich dążenia do dialogu, domaga się pogłębiania umiejętności komunikacyjnych oraz zakłada nieustanne wspólne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, jaka jest w danej chwili i w danej rzeczywistości wola Boża. W drodze tej nie może zabraknąć otwartości na działanie Ducha Świętego, który jest przewodnikiem po drodze posłuszeństwa. To On *udziela światła potrzebnego do osądu wiary, by w woli przełożonych rozpoznawać wolę Bożą i by w praktykowaniu posłuszeństwa kierować się pokorną i wielkoduszną współpracą w wypełnianiu zbawczego planu. Trzecia Osoba Trójcy Świętej pomaga osobom konsekrowanym zrozumieć i wypełnić wolę Boga Ojca wobec człowieka i świata. Nie dokonuje się to zrozumienie automatycznie przez samo złożenie ślubów czy innych zobowiązań. Do świadomego posłuszeństwa dorasta się i tej sztuki trzeba się uczyć*²⁷.

Idea posłuszeństwa jest w Kościele obecna od zawsze. Chrystus powołujący do istnienia pierwszą wspólnotę zlecił swojemu następcy (i ko-

²⁶ Por. J. KICIŃSKI, *Posługa władzy i posłuszeństwo*, w: *Posłuszeństwo w formacji seminaryjnej i zakonnej*, Wrocław 2018, s. 87. Właściwą uwagę czyni w tym kontekście P. Piasecki, pisząc iż *przełożeni nie powinni zatem działać tak, jakby z natury czy z powodu swego urzędu byli inteligentniejsi, silniejsi moralnie czy wyrobieni życiowo bardziej niż pozostali członkowie wspólnoty. Powinni natomiast spoglądać w wydarzenia codziennego życia bez lęku, bez potrzeby ukrywania swych słabości, swego braku pewności siebie, gdyż, mimo wszystko, w sposób misteryjny przez ich decyzje Duch Święty prowadzi osoby konsekrowane do doskonalszego wypełnienia woli Bożej*. P. PIASECKI, *Życie radami ewangelicznymi osób konsekrowanych jako odpowiedź na niezwykły dar łaski*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 12 (2002), s. 200. A. Derdziuk dodaje, że *władza przełożonych nie ma charakteru sakramentalnego, to znaczy nie ma boskiej mocy sprawczej. Można tu mówić o pewnej analogii do działania ex opere operantis, gdyż zarówno przełożony, jak i podwładny nie są właścicielami, czy też posiadaczami Bożej prawdy, ale jej pokornymi sługami, realizującymi swą posługę na miarę głębi swej wiary. Zakłada to postawę wiary zarówno ze strony przełożonego, jak i podwładnego, którzy są nawzajem przez Boga sobie dani i zarazem wezwani do wzajemnego weryfikowania umiejętności rozpoznawania woli Bożej*. A. DERDZIUK, *Aretologia konsekrowana*, Kraków 2003, s. 105.

²⁷ J. ZDRZALEK, *Trójca Święta źródłem życia zakonnego*, Kraków 2002, s. 330.

lejnym) na ziemi decydującą rolę, którą będzie musiał odegrać w jej funkcjonowaniu. To Piotr jest Skalą, on otrzymał klucze królestwa i do dziś w swoich następcach przewodzi Kościołowi, zobowiązanemu istotowo do posłuszeństwa pierwszemu wśród Dwunastu.

W to eklezjalne posłuszeństwo wpisuje się i z niego czerpie wzór posłuszeństwo zakonne, które konstytucje paulińskie w zgodzie ze stosownym nauczaniem Magisterium interpretują jako dążenie do miłości doskonałej, której centrum stanowi Osoba Jezusa Chrystusa. Według zakonnego prawodawstwa polega ono na *poddaniu się przełożonemu ze względu na Boga w tych sprawach, które odnoszą się wprost czy ubocznie do życia zakonnego, według Konstytucji. Prowadzi ono do pełnego i ohotnego oddania wszystkich sił i zdolności do wiernego i pełnego inicjatywy wykonywania zadań Zakonu i Kościoła*²⁸. Owo swoiste poddanie nie pozbawia człowieka jego wolności, wręcz przeciwnie – prowadzić ma do jej harmonijnego rozwoju, by całe życie stanowiło realizację Bożych planów i zamiarów. Widać zatem ściśle chrystocentryczny charakter ślubowanego posłuszeństwa, które dla paulina staje się ciągłym wyzwaniem, by Chrystusa stawiać sobie wciąż za wzór oraz by dążyć do pełnego naśladowania Go w życiu.

Fundamentalny motyw ślubów

Droga paulińskiego powołania poprzez realizację trzech ślubów zakonnych wpisuje się w bogactwo Kościoła, w którym istotne miejsce zajmują osoby życia konsekrowanego. Fundamentalnym motywem takiego życia jest miłość do Chrystusa i Kościoła. Bez niej trudno jest mówić o podjęciu decyzji złożenia ślubów, a w dalszej kolejności, także o trosce w ich zachowywaniu. To właśnie chrześcijańska *caritas* od zawsze stanowiła inspirację dla wielu świętych i błogosławionych założycieli różnych instytutów życia konsekrowanego, i to ona nadawała sens życia dla mężczyzn i kobiet, którzy zdecydowali się iść taką drogą. Jest ona o tyle wyrazista i radykalna, o ile przeżywana jest w głębokiej relacji ze Stwórcą, co nadaje jej prawdziwie

²⁸ Konstytucje Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, art. 17. Temat posłuszeństwa w ogóle, jak i jego realizacji w Zakonie Św. Pawła Pierwszego Pustelnika porusza Z. Frankowski w studium historyczno-teologicznym precyzującym duchowość paulińską. Szerzej odnosi się do relacji między przełożonymi a podwładnymi, jako rzeczywistości mającej znaczenie fundamentalne dla właściwego rozumienia i przeżywania ewangelicznej rady posłuszeństwa. Zob. Z. FRANKOWSKI, *Przełożenie jako służba braćmi*, w: *W poszukiwaniu duchowości paulińskiej*, Kraków 1999, s. 201-219.

apostolski charakter. Taki też charakter ma mieć życie ojców i braci Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, gdyż *jakość i skuteczność paulińskiej posługi na pierwszym miejscu zależy od osobistego przeżywania więzi z Bogiem*²⁹. Św. Paweł napisze: *Miłość Chrystusa przynagła nas* (2 Kor 5, 14). W istocie przynagła do radykalnego kroczenia drogą czystości, ubóstwa i posłuszeństwa w paulińskiej wspólnoty.

CHASTITY, POVERTY AND OBEDIENCE IN A PAULIN CONSECRATED LIFE

A b s t r a c t

The Master of Nazareth, from the dawn of Christian history, is the primary inspiration and main motive for the great multitude of people who want to walk radically on the path of chastity, poverty and obedience. It is the path of the evangelical counsels which the Order of Saint Paul the First Hermit has followed since the thirteenth century until today. The status of the Order in the Church is determined by the Constitutions. They also clarify the understanding of religious vows (chastity, poverty and obedience), taking as the basis the entire religious tradition. Currently, their main reference is the teaching of the Second Vatican Council, especially its Decree on the Adapted Renewal of Religious Life *Perfectae caritatis*.

The path of the Pauline vocation through the realization of three religious vows represents the richness of the whole Church. It is a path that is characteristic of the life of consecrated people. Its fundamental motive is love for Christ and the Church.

Keywords: Pauline Order, consecrated life, Pauline spirituality, religious vows: chastity, poverty and obedience

Słowa kluczowe: Zakon Paulinów, życie konsekrowane, duchowość paulińska, śluby zakonne: czystość, ubóstwo i posłuszeństwo

²⁹ *Uchwały Kapituły Generalnej Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika obradującej na Jasnej Górze w Częstochowie w dniach 01.03 - 12.03.2020 r., Częstochowa 2020, s. 3.*

RECENZJE I OMÓWIENIA

[Ks.] Janusz Mariański, *Peter Ludwig Berger (1929-2017): przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji*, Wydawca: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2021, 216 stron (ISBN 978-83-934625-7-5)

Książka ma wartość nieprzeciętną z wielu powodów. Warto zwrócić uwagę przynajmniej na jeden z nich. Otóż stanowi ona prezentację interesujących przemyśleń amerykańskiego socjologa religii, którym jest Peter Ludwig Berger (1929-2017). Podejmuje on rozważania dotyczące zmian, jakie następują przy przechodzeniu od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa modernistycznego. W swoich rozważaniach dochodzi do zaskakującej konkluzji, wedle której sekularyzacja nowoczesności czy ponowoczesności wcale nie jest czymś oczywistym. Nie może być już interpretowana w oparciu o dotychczas niemal powszechnie przyjmowane teorie. Sekularyzacji bowiem towarzyszy desekularyzacja - zjawisko będące przedmiotem badań między innymi socjologów religii. Niejako wprowadzeniem w problematykę desekularyzacji jest wcześniejsza książka ks. Janusza Mariańskiego nosząca tytuł: *Desekularyzacja we współczesnym świecie. Mit czy rzeczywistość?* (Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2010). Obie książki wpisują się w twórczy dyskurs na temat rzeczywistej sekularyzacji, która chociaż we współczesnym świecie jest faktem, to jednak nie jest bynajmniej zjawiskiem cywilizacyjnie zdeterminowanym. Jest to stwierdzenie uzasadnione nade wszystko dlatego, iż sekularyzacji towarzyszy właśnie desekularyzacja.

Autor książki, wybitny socjolog religii ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ks. prof. Janusz Mariański, analizuje myśl Bergera, uwzględniając perspektywę wynikającą z własnego doświadczenia badawczego. We wstępie do tej cennej pozycji wydawniczej ks. Mariański napisał: „W swojej klasycznej formie paradygmat «modernizacja - sekularyzacja - świeckość kultury i społeczeństwa», zakładający utratę wiary, nie pasuje do wielu krajów azjatyckich, nie mówiąc już o społeczeństwie amerykańskim, w którym modernizacja i świeckość państwa nie oddziałują negatywnie na religijność Amerykanów. Ewangelikanizm protestancki rozwija się bardzo intensywnie, z ogromną dynamiką, i jest w stanie zmieniać krajobraz religijny w krajach Trzeciego Świata i w Ameryce Południowej. Jeśli nawet modernizacja społeczna wywiera często negatywny wpływ na przemiany religijności we współczesnym świecie, to nie

jest to czynnik jedyny oddziałujący na te przemiany. Socjolog amerykański Peter L. Berger (deklarujący się jako luteranin) mówi wprost o desekularyzacji i wskazuje na wzrost znaczenia religii we współczesnym świecie. Ożywienie religijne - jego zdaniem - dotyczy wszystkich wielkich religii” (s. 7).

Analizę i zarazem charakterystykę rozważań Bergera Autor książki zawarł w pięciu rozdziałach. Rozdział pierwszy stanowi wprowadzenie czytelnika w obszar socjologii religii. Ułatwia spojrzenie na religię i religijność w perspektywie socjologicznej. W rozdziale drugim została scharakteryzowana religia w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym. Ciekawa jest uwaga końcowa, wedle której nowoczesność - zdaniem Bergera - jest nie tyle katalizatorem procesów sekularyzacyjnych, co wielkim motorem pluralizmu. Rozdział trzeci przynosi zwięzły opis socjologiczny sekularyzacji, ze szczególnym uwzględnieniem jej przejawów w Europie Zachodniej. Kolejny rozdział, czwarty, stanowi analizę pluralizmu społeczno-kulturowego podejmowaną w odniesieniu do religii i moralności. W konkluzji Autor streszczając myśl Bergera, zauważa, iż nowoczesność nie powoduje sekularyzacji, lecz prowadzi raczej do pluralizmu. Jednakże procesy pluralizacji (a także i indywidualizacji) wiążą się z dezinstytucjonalizacją i detradycjonalizacją, erozją religijności kościelnej, dewaluacją struktur kościelnych lub ich modernizacją (por. s. 129). Ostatni rozdział, piąty, prezentuje zjawisko względnie proces desekularyzacji w aspekcie teoretycznym. Nie jest to wszakże dokładne sformułowanie teorii desekularyzacji, lecz próba dyskusji na ten temat, do której Berger usiłuje wciągnąć środowisko socjologów religii. Dlatego bardzo trafnie wydaje się być zatytułowany pierwszy paragraf tego rozdziału: „Teoria desekularyzacji w ofensywie”.

W zakończeniu książki ks. Mariański stwierdza, że wielu socjologów dostrzega we współczesnym świecie nie tylko procesy sekularyzacyjne, ale także zjawiska powrotu religii w jej nowych formach i kształtach. W tym kontekście Autor stawia pytanie: Czy teza o powrocie religii i powrocie *sacrum*, o rewitalizacji procesów religijnych, o zahamowaniu sekularyzacji odnosi się do faktów, czy też jest mitem, a zarazem pocieszeniem dla przeciwników sekularyzacji? „Obecnie część socjologów w Polsce - za Peterem L. Bergerem - przyjmuje tezę desekularyzacyjną (formułowaną rozmaicie) jako prawdopodobną (np. Tomasz Adamczyk, Andrzej Kasparek, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański, Andrzej Potocki, Piotr Sztompka, Wojciech Świątkiewicz, Viktor Yelensky). Główne tezy socjologii religii Petera L. Bergera rzadko są poddawane w wątpliwość, a jeszcze rzadziej bezpośrednio kwestionowane” (s. 178). Do tego rodzaju nie budzących większych wątpliwości tez szczególnie należą dwie: pierwsza - związana z odrzuceniem teorii sekularyzacji i przyjęciem teorii desekularyzacji oraz druga - teoria pluralizmu religijnego. Obydwie teorie (tezy) znajdują swoje rozwinięcie w prezentowanej książce, którą choćby tylko z tego powodu warto przeczytać. Jest napisana ze znanstwem, profesjonalnie, z zachowaniem wymogów metodologii naukowej, a zarazem odznacza się przystępnym językiem, zrozumiałym także dla nie-socjologów.

Do jej przeczytania wypada zachęcić zarówno socjologów religii czy w ogóle znawców problematyki dotyczącej sekularyzacji i pluralizmu religijnego, jak i teologów i tych wszystkich, którzy zaniepokojeni są osłabieniem roli i znaczenia religii w „ponowoczesnym” świecie. Okazuje się wszakże, iż niektóre zjawiska lub procesy, w powszechnym przekonaniu postrzegane jako oczywistość, opierają się na teoriach, które można racjonalnie podważyć. Dobrym tego przykładem jest właśnie sekularyzacja, którą kwestionuje teoria desekularyzacji.

Jan Mazur *OSPPE*

Jan Mazur OSPPE, *Polityka ‘pro homine’*. Wybrane kwestie z etyki życia politycznego w zarysie, Wydawnictwo Unum, Kraków 2021, 367 stron (ISBN 978-83-7643-210-6)¹

We współczesnym, zglobalizowanym świecie człowiek, zderzając się z wieloma systemami wartości, niejednokrotnie stojącymi w opozycji do siebie, gubi jednoznaczną orientację w tym, co jest słuszne, co jest dozwolone, co jest godne uznania. Zdaje się nie dostrzegać tego, co jest niesłuszne, godne potępienia, czego należy unikać. Mimo braku racjonalnie wyrobionego zdania, oparte go na twardych przesłankach odnośnie do stanowisk aksjonormatywnych, jest on jednak nieustannie zmuszany do zajmowania konkretnej postawy w konfrontacji z sytuacjami domagającymi się rozstrzygnięć. Najczęściej tego rodzaju decyzje podejmowane są w oparciu o powierzchowne informacje lub zupełnie intuicyjnie. Dochodzi do nich na płaszczyźnie refleksji, w podejmowanych dyskusjach, a także w konkretnych działaniach potwierdzających przyjęcie za swój jednego z wielu możliwych systemów. Częstym następstwem takich postaw lub praktyk jest utrwalanie się porządków społecznych, które zamiast czynić świat spokojniejszym i przyjaznym wprowadzają weń wiele niepokoju i konfliktów.

Potrzebne jest zatem wskazanie jednoznacznej wykładni, która mogłaby stanowić racjonalny, a zarazem zgodny z dobrem człowieka, punkt odniesienia w kontekście kształtowania porządku świata. Jedną z takich orientacji aksjologicznych, posiadających wielowiekowe umocowanie, wypływa z myśli chrześcijańskiej, którą w poprzednim stuleciu rozpoczęto formalizować i dookreślać w ramach tzw. „katolickiej nauki społecznej” lub - jak zamiennie określał ją Jan Paweł II - „społecznego nauczania Kościoła”. Katolicka myśl społeczna jest stanowiskiem budowanym na Piśmie Świętym, myśli Ojców Kościoła, nauczaniu so-

¹ Tekst recenzji w nieco innej postaci ukazał się także w: „Zeszyty Naukowe WSNS” (Lublin), nr 1(10)/2021, s. 258-260.

borowym, dokumentach Stolicy Apostolskiej oraz refleksji opartej na takiej tradycji. Wykładnia skonstruowana na wyżej wymienionych podstawach nie przybiera niezmiennej postaci. Społeczne nauczanie Kościoła idzie w ślad za przeobrażeniami i wyzwaniem wyływającymi z dynamizmu świata. Stąd też jest nieustannie dopowiadane, roztropnie modyfikowane, aktualizowane.

Książka Ojca Jana Mazura nie tylko przypomina, ale w pewnym sensie także uaktualnia podstawowe wytyczne dotyczące porządku świata społecznego wynikające z nauczania Kościoła katolickiego. Autor rozpoczyna swoją rozprawę od fundamentalnych kwestii dotyczących: człowieka z przysługującymi mu atrybutami (szczególnie godnością osobową i wolnością), społeczeństwa (reprezentując zarówno podejście normatywne, jak i opisowe), moralności i polityki. W rozdziale drugim podejmuje kwestie związane z moralną ideą państwa, prezentując między innymi stanowisko: teokratyczne, makiawelizmu, umowy społecznej, kolektywizmu socjalistycznego i personalizmu chrześcijańskiego. Rozdział trzeci rozważa kwestię państwa demokratycznego w aspekcie: personalizmu, praw człowieka, socjalności, wolności, proceduralności, dojrzałości. Wskazane rozdziały mają charakter ogólny, natomiast kolejne dwa dotyczą kwestii szczegółowych. W czwartym rozdziale omawiane są sprawy: podatków, ochrony ludzkiego życia, wojen, kary śmierci, a więc tematy, które współcześnie paląco domagają się wyjaśnienia w związku z konkretnymi wydarzeniami lub podejmowanymi działaniami. Nadto sytuacja aksjologicznego chaosu, w której przeciętnemu człowiekowi trudno się zorientować dodatkowo wzmacnia wagę prezentowanych w książce rozstrzygnięć. W piątym rozdziale natomiast rozważana jest sprawa zaangażowania jednostek (szczególnie chrześcijan) w politykę. W tym fragmencie rozprawy jej Autor konfrontuje, na wielu płaszczyznach, wytyczne etyczne z wyzwaniami konkretnych sytuacji praktycznych, do czego dochodzi nieustannie w sytuacjach życiowych. Tutaj Czytelnik otrzymuje konkretne rozstrzygnięcia, które mogą rozwiązać wiele wątpliwości, z jakimi zapewne niejednokrotnie spotyka się w swoim doświadczeniu.

Ukazanie się drukiem omawianej pozycji jest niezmiernie ważne, na co wskazują wyżej wspomniane powody natury zewnętrznej. Do nich należy dodać także walory uzyskane wysiłkiem Autora. Na te składa się: szeroki i trafny dobór źródeł stanowiących podstawę prezentowanego stanowiska z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego, adekwatne i klarowne wyłożenie poruszanych zagadnień, czytelne porządkowanie obszarów związanych z omawianymi tematami, częste odwoływanie się do interpretacji diachronicznej (co wyraźnie wzbogaca prowadzony wywód w wymiarze synchronicznym), a także wysoki poziom erudycyjny, za sprawą którego lektura rozprawy staje się prawdziwą przyjemnością.

Z pełnym przekonaniem rekomenduję książkę Jana Mazura OSPPE „Polityka *pro homine*. Wybrane kwestie z etyki życia politycznego w zarysie” do uważnej lektury. Uważam, że stanowi ona ważny wkład do procesu rozpoznawania zjawisk, jakie stały się jej przedmiotem. Nadto, z racji na jej walory praktyczne, może służyć w wyznaczaniu/umacnianiu orientacji aksjologicznej biorącej pod

uwagę autentyczne dobro człowieka. We współczesnym świecie, w którym coraz łatwiej jest się pogubić w dokonywanych wyborach życiowych, omawiana pozycja wydawnicza wychodzi naprzeciw tym wszystkim, którzy szukają rozwiązań politycznych na płaszczyźnie aksjologicznej i etycznej.

prof. Mariusz Zemło

Albert Wojtczak OFMConv, *Wenanty Katarzyniec. Franciszkanin*, Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2021, 520 stron (ISBN 978-83-7485-391-0)

Wydawnictwo „Bratni Zew” na rewersie okładki zapewnia, że jest to najlepsza biografia Wenantego Katarzyńca. I chyba ma rację, bo jej autor, Albert Wojtczak OFMConv - teolog, doktor filozofii, wykładowca w seminariach duchownych we Lwowie, Krakowie i Wrocławiu - ma ogromne doświadczenie w tego rodzaju twórczości. Od roku 1948 oddał się opracowaniom o charakterze biograficznym, przybliżając czytelnikom sylwetki nowych wówczas kandydatów na ołtarze: Maksymiliana Kolbego, Melchiora Fordona, Anieli Salawy oraz przywołanego powyżej Wenantego Józefa Katarzyńca.

Z krótkich not biograficznych, zamieszczonych na stronach internetowych, można się dowiedzieć, że Wenanty Katarzyniec (imię chrzestne: Józef) żył w latach 1889-1921. Urodził się w niewielkiej wiosce Obydów, położonej w Małopolsce wschodniej, około czterdzieści kilometrów na północny wschód od Lwowa. Zmarł w Kalwarii Paławskiej. Był polskim duchownym, prezbiterem, franciszkaninem konwentualnym, mistrzem nowicjatu w klasztorze franciszkanów we Lwowie, a dziś przysługuje mu czcigodny tytuł sługi Bożego Kościoła katolickiego.

Nie ma lepszego sposobu poznania człowieka niż przez wsłuchanie się w to, co mówi. A ojciec Wenanty mówi do nas przez pisma, które po sobie zostawił. Równie ważne są jego postawy i zachowania, o których świadczą ci, którzy poznali go osobiście. Na tych źródłach opiera się jego biografia.

Aby zachęcić czytelników do lektury omawianej książki, gdyż naprawdę warto ją przeczytać, niepodobna nie przywołać niektórych jej passusów, wiernie oddających charakter i duchową sylwetkę kandydata na ołtarze - ojca Wenantego. Autor biografii w rozdziale 18. zatytułowanym *Kaznodzieja doskonały* pisze:

„Nawet w takich okolicznościach, kiedy jako wikariusz wiedział na pewno o wykroczeniach wśród wiernych i dlatego właśnie ową sprawę poruszał - i nawet wtedy nie mówił: ‘Tak jest u was’. Przeciwnie, opisawszy najdokładniej jakiś błąd, o którym wiedział, że go w parafii popełniają, roztropny kapłan dodawał: ‘Nie przypuszczam, drodzy Bracia i Siostry, aby tak było w waszych domach, owszem, żywię błogie

przekonanie, iż jest jak najlepiej, lecz mówię to dla przestrogi'. Podobnych przestróg, o których mówił, iż są na pewno 'niepotrzebne', jest w jego kazaniach pełno" (s. 310).

Jak widać, ojciec Wenanty odznaczał się w duszpasterstwie postawą delikatności i wielkiego respektu wobec ludzkich sumień. Można skonstatować, że do przyjęcia postawy ewangelicznej przynaglał wiernych argumentem życzliwej perswazji przenikniętej duchem braterskiej czy ojcowskiej miłości. Tego rodzaju opcja pastoralna, jaką przyjmował w życiu kapłańskim i zakonnym wynikała z jego niemal bezgranicznej fascynacji duchowością franciszkańską. Kiedy był magistrem nowicjuszy w lwowskim klasztorze franciszkanów, szczególnie wtedy ujawnił on styl swojej tożsamości zakonnej i czynił to w prostocie serca, z radością, ale i z powagą w duszy. W rozdziale 22. omawianej biografii, Autor stwierdza: „Za najwyższy stopień wyrzeczenia się uważał ojciec Wenanty umartwienie wewnętrzne, odnoszące się do własnego rozumu i woli. Najwięcej bowiem trudności w życiu duchowym powoduje miłość własna, od której nikt nie jest wolny i która 'przenika całą duszę i wszystkie jej czynności'. Wyrzeka się zakonnik używania własnego rozumu i woli własnej przez ślub posłuszeństwa, dlatego też posłuszeństwo w klasztorze jest najwyższym stopniem wyrzeczenia się siebie i jest ono przez to najważniejsze. Dopiero posłuszeństwo wprowadza zupełny spokój do duszy, zamyka drogę do grzechu i cieszy się ustawicznym błogosławieństwem Boga" (s. 374).

Powyższe fragmenty to tylko przykłady prostych, pokornych, niepretensjonalnych, naznaczonych chrześcijańską ufnością przekonani ojca Wenantego, które z ogromną wyrazistością znalazły swoje przełożenie w jego zakonnej postawie. Kierował się bowiem formułą, którą Albert Wojtczak OFMConv w sposób niezwykle trafny wyeksponował na okładce książki: „Wyłącznie i tylko Bogu mam służyć, a wszystkie moje starania mają zmierzać do tego, aby Panu Bogu się podobać”.

Trzeba podkreślić, że wielkie słowa uznania i wdzięczności należą się Autorowi omawianej monografii - ojcu Albertowi Wojtczakowi. Nie tylko ukazał on sylwetkę świątobliwego zakonnika franciszkańskiego, ale starał się - tam, gdzie uznał to za niezbędne - scharakteryzować religijną i kulturową specyfikę duszpasterstwa na Kresach. Ojciec Wenanty po otrzymaniu święceń kapłańskich został skierowany do pracy duszpasterskiej we franciszkańskiej parafii Czyszki k. Lwowa. Nie była to parafia jednolita pod względem narodowościowym. Liczyła siedem wsi. Dwie były czysto polskie, natomiast pięć pozostałych zamieszkiwała w większości ludność ukraińska (Rusini) obrządku wschodniego (chyba tylko grekokatolickiego). Tak więc w parafii czyszeckiej Polacy identyfikujący się z obrządkiem łacińskim stanowili mniejszość. Z oczywistych powodów rzutowało to na stan i jakość duszpasterstwa, które odważnie i ofiarnie podejmował ojciec Katarzyniec. W tym kontekście Autor monografii podaje niezwykle interesującą charakterystykę religijności ludności polskiej i ukraińskiej zamieszkującej okolice Lwowa. W jego narracji widnieją między innymi takie oto słowa: „Mieszkańcy wsi czysto polskich i ruskich różnili się między sobą całkowicie. (...) Nade wszystko ich życie religijne nosiło całkowicie odrębne cechy. Polacy z Czyszek i Winniczek [wsi czysto polskich] byli

zasobniejsi, mieli wyższą stopę życiową i choć wiele było u nich wykroczeń, spotykanych zresztą zawsze u prostego ludu, byli bardziej uświadomieni religijnie. Polacy będący mniejszością we wsiach ruskich byli nie tylko ubożsi, ale i pod względem religijnym mniej mieli wykształcenia. Przyczyną takiego stanu rzeczy było większe oddalenie od kościoła, a co za tym idzie - mniejsza w nim frekwencja, jak również upodobnienie się do otoczenia [ludności ruskiej].

Dla Rusina na przykład, a podobnie i dla wielu Polaków zamieszkujących ruskie wioski, choroba krowy była większym nieszczęściem niż choroba dziecka, a strata kilku kur stanowiła prawdziwą tragedię. Kiedy mieszkaniec Czyszek lub Winniczek przynosił ofiarę na Mszę Świętą, prosił o błogosławieństwo Boże dla całej rodziny. Kiedy natomiast z tym samym przychodził mieszkaniec wioski ruskiej, wtedy ofiarę swą dzielił na trzy części: najpierw ofiarował za 'chudobę' (czyli za bydło domowe), następnie za żonę (względnie, gdy ofiarodawczynią była niewiasta - za męża), wreszcie na końcu za dzieci, które w mniemaniu tych prostych, zmaturalizowanych ludzi, poza kłopotami nie przynosiły żadnych korzyści - więc ich wartość była też najmniejsza" (s. 306).

Chciałoby się w tym miejscu podważyć zasadność powszechnie znanej sentencji Cycerona: *Historia magistra vitae est*. Brak właściwego respektu i szacunku dla wartości życia ludzkiego, w szczególności życia dzieci (tych narodzonych, jak też i nienarodzonych), jest wszakże zjawiskiem groźnym społecznie i kulturowo. Czyż odwrócenie tej hierarchii, na które wskazuje Autor, nie sprzyjało temu, co z czasem historia nazwie „rzezią wołyńską”? Jej sprawcami będą przecież mieszkańcy ukraińskich wiosek, którzy „daleko byli jeszcze nie tylko do wprowadzenia uznawanych prawd wiary w życie, ale nawet do podstawowego choćby ich poznania” (s. 306). „Chudoba” była dla nich ważniejsza od ludzi! W tym kontekście nietrudno nie dostrzec analogii z wyzwaniem obecnego czasu. Wszelkie dobra tej ziemi nie mogą być stawiane wyżej człowieka, ale powinny mu służyć. Rozumiał to młody kapłan i zakonnik, Wenanty Katarzyniec, który swoimi kazaniem i swoją postawą duchową i moralną budował wiernych. W prostych słowach tłumaczył im, jak być chrześcijaninem. Nic zatem dziwnego, że trwa jego proces beatyfikacyjny. Wypada żywić nadzieję, że zakończy się pomyślnie, bo światu wciąż potrzebni są nowi świadkowie wiary na miarę czasu, który uświęcają swoim życiem.

Książkę warto przeczytać niezależnie od tego, w jakim kierunku rozwinię się proces beatyfikacyjny. Ma ona wielki walor formacyjny. Może stanowić duchową inspirację zarówno dla zakonników, szczególnie młodych, jak i tych wszystkich, którzy poszukują dziś sensu ewangelicznego życia na poziomie wartości i zasad. U ojca Wenantego łatwo ten poziom rozpoznać, bo odznacza się prostotą, autentycznością i duchowym wdziękiem.

Jan Mazur *OSPPE*

List przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski abpa Stanisława Gądeckiego do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec bpa Georga Bätzinga ws. niemieckiej „drogi synodalnej”

Drogi Biskupie Georg,

Kościół katolicki w Niemczech i w Polsce łączy ponad tysiąc lat wspólnej historii. Wyrasta ona z depozytu apostoelskiej wiary w Jezusa Chrystusa, który złożony w ręce św. Piotra, został przekazany następcom apostołów – biskupom – przewodzącym, nauczającym i uświęcającym poszczególne Kościoły lokalne. „Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr czyli Skąła, i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie»” (Mt 16, 18-19).

Owa komunია wiary wyraża się dobitnie m.in. w postaciach świętych, którzy cieszą się czcią zarówno katolików w Polsce, jak i w Niemczech. Myślę o św. Brunonie z Kwerfurtu, św. Jadwidze Śląskiej, św. Teresie Benedykcie od Krzyża (Edycie Stein) czy św. Maksymilianie Marii Kolbe. Szczególne znaczenie w naszych relacjach ma także wymiana listów dotyczących przebaczenia, stanowiąc początek ważnego i tak potrzebnego procesu pojednania, po trudnych doświadczeniach II wojny światowej. Był on wspierany zarówno przez Karola Wojtyłę, jak i bł. Stefana kard. Wyszyńskiego. W latach późniejszych znalazł swój konkretny wyraz we wsparciu duchowym i materialnym, jakie otrzymywaliśmy od katolików niemieckich w okresie panowania komunizmu w naszej ojczyźnie.

Z tych wszystkich powodów Kościół katolicki w Niemczech jest mi bardzo bliski i bardzo ważny. Mając na uwadze ową komunię wiary i historii między Polską a Niemcami, chciałbym wyrazić moje głębokie zatroskanie i zaniepokojenie informacjami docierającymi ostatnio z niektórych środowisk Kościoła katolickiego w Niemczech. W duchu chrześcijańskiej miłości pozwalam więc sobie skierować do Ciebie – jako przewodniczącego Konferencji Episkopatu

Niemiec – ten pełen braterskiej troski list, w duchu współodpowiedzialności za powierzony nam przez Chrystusa depozyt świętej wiary apostołskiej.

Jako pasterze Kościoła mamy świadomość, iż w świecie toczy się walka duchowa. „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 12). Chrystus odniósł zwycięstwo nad szatanem, a powinnością Kościoła jest urzeczywistnienie tego zwycięstwa w świecie. Pozwól, Drogi Bracie w biskupstwie, że podzielę się swoją obawą, co do słuszności tez stawianych przez niektóre środowiska Kościoła katolickiego w Niemczech, zwłaszcza w kontekście tzw. „drogi synodalnej”.

Pokusa szukania pełni prawdy poza Ewangelią

Kościół katolicki w Niemczech jest ważny na mapie Europy i mam świadomość, że albo będzie promieniował na cały kontynent swoją wiarą, albo też swoją niewiarą. Dlatego z niepokojem patrzę na dotychczasowe działania niemieckiej „drogi synodalnej”. Obserwując jej owoce można odnieść wrażenie, że podstawą refleksji nie zawsze jest Ewangelia. Zdarzało się tak w historii. Wystarczy wspomnieć tzw. Biblię Jeffersona (T. Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, Rough Draft Printing 2015). Amerykański prezydent stwierdził, że Ewangelie zawierają zdania niezwykle mądre i wzniosłe, które z pewnością pochodzą bezpośrednio od Jezusa, ale także zdania głupie i trywialne, jakie muszą pochodzić od niewykształconych apostołów. Przekonany, że dysponuje kryteriami pozwalającymi odróżnić jedno zdania od drugich, postanowił dokonać tego za pomocą nożycek. W ten sposób powstał nowożytny apokryf, zdaniem jego autora, lepszy od oryginału. Nie da się wykluczyć, że właśnie w tych najtrudniejszych fragmentach Biblii, podpadających pod „nożyce Jeffersona”, wyraża się *proprium christianum* – to, co charakterystyczne dla chrześcijaństwa.

Pokusa wiary w nieomyślność nauk społecznych

Jedną z dzisiejszych pokus w Kościele jest nieustanne konfrontowanie nauczania Jezusa z aktualnym dorobkiem psychologii i nauk społecznych. Jeśli coś w Ewangelii nie zgadza się z aktualnym stanem wiedzy w tych naukach, uczniowie, aby uchronić Mistrza przed kompromitacją w oczach współczesnych, próbują „zaktualizować” Ewangelię. Pokusa

„unowocześnienia” w szczególności dotyczy sfery tożsamości seksualnej. Zapomina się jednak, że stan wiedzy naukowej zmienia się z często, i to niekiedy w sposób bardzo diametralny, np. za sprawą zmiany paradygmatu. Zmienność wpisana jest w samą naturę nauki, której dostępny jest jedynie fragment wszelkiej możliwej wiedzy. Odkrywanie błędów i ich analizowanie jest w nauce motorem postępu.

Jednakże niektóre z naukowych pomyłek miały swoje dramatyczne konsekwencje. Wystarczy wspomnieć takie naukowe teorie jak rasizm czy eugenika. W oparciu o najnowsze zdobycze nauki, Kongres Stanów Zjednoczonych przegłosował w 1924 roku National Origin Act, nakładający restrykcyjne kwoty migracyjne na mieszkańców Europy Południowej i Środkowej oraz zakazujący niemal całkowicie imigracji z Azji. Głównym powodem było przekonanie, że narody takie jak np. Włosi czy Polacy są niższe rasowo. Z kolei w oparciu o wiedzę z zakresu eugeniki w Stanach Zjednoczonych w XX w. wysterylizowano przymusowo – jak się ocenia – około 70 tysięcy kobiet należących do mniejszości etnicznych (por. G. Consolmagno, *Covid, fede e fallibilità della scienza*, La Civiltà Cattolica 4118, s. 105-119). W tym i innych przypadkach mówimy o tzw. „naukowych błędach”. Obok nich istnieją jednak również „ideologiczne oszustwa”. Te legły u podstaw np. obserwowanej obecnie zmiany w podejściu do seksualności (J. A. Reisman, E. W. Eichel, Kinsey, *Sex and Fraud: The Indoctrination of a People*, Huntington House Publication, Lafayette 1990; J. Colapinto, *As Nature Made Him. The Boy Who Was Raised As a Girl*, Harper Perennial, New York-London-Toronto-Sydney 2006).

Proces rozwoju wiedzy nie zatrzymuje się na naszym pokoleniu. Także pokolenia, które przyjdą po nas, będą musiały odłożyć na bok książki np. z zakresu psychologii czy nauk społecznych, które dzisiaj uważa się za nieomyślne. Jak zatem powinien ustosunkować się Kościół do aktualnego stanu wiedzy naukowej, aby nie powtórzyć błędu, jaki popełnił w odniesieniu do Galileusza? Jest to poważne intelektualne wyzwanie, które musimy podjąć, czerpiąc z Objawienia i rzetelnych osiągnięć nauki.

Pokusa życia z kompleksem niższości

Mam świadomość, że katolicy – nie tylko w Niemczech, ale również w Polsce – żyją dzisiaj pod presją opinii publicznej, co powoduje, że niejedynemu z nich cierpi na swoisty kompleks niższości. Uczniom Chrystusa generalnie – jak pisał Papież Franciszek – zagraża dziś „pewien rodzaj kompleksu niższości, prowadzący do relatywizowania lub ukrywania swojej

chrześcijańskiej tożsamości i przekonań. (...) Kończy się to tym, że grzebią radość z misji w pewnego rodzaju obsesji, by być jak wszyscy inni i mieć to, co inni posiadają” (*Evangelii gaudium*, 79).

Papież Franciszek w przemówieniu do pracowników kurii rzymskiej podkreślał, że dzisiaj w Europie nie żyjemy już w „systemie chrześcijańskim” (Franciszek, Przemówienie do Kurii Rzymskiej z okazji Życzeń Bożonarodzeniowych, 21.12.2019 roku). Świat stał się pod wieloma względami bardziej pluralistyczny. Istotnym źródłem tej zmiany na Starym Kontynencie jest „głęboki kryzys wiary, który dotknął wielu ludzi”. Wiara „nie stanowi już oczywistej przesłanki życia wspólnego, a wręcz jest w istocie często negowana, wyszydzana, marginalizowana i wyśmiewana”. Niestety, „umysł [wielu] zaślepił bóg tego świata” (2 Kor 4, 4). Zdrowej nauki znieść nie mogą, ale mnożą sobie nauczycieli według własnych pożądań (por. 2 Tm 4, 3). Stąd ważność ostrzeżenia skierowanego do Rzymian: „Nie bierzcie wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest woła Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2).

Wierni nauczaniu Kościoła nie powinniśmy ulegać naciskom świata ani poddawać się wzorcom dominującej kultury, gdyż może to prowadzić do moralnego i duchowego zepsucia. Wystrzegajmy się powtarzania utartych sloganów i standardowych żądań typu: zniesienie celibatu, kapłaństwo kobiet, komunie dla rozwiedzionych czy błogosławieństwo związków jednopłciowych. „Aktualizacja” definicji małżeństwa w Karcie Praw Podstawowych UE nie jest powodem, aby manipulować przy Ewangelii.

Pokusa myślenia korporacyjnego

Mam świadomość, że Kościół w Niemczech systematycznie traci wiernych, a liczba kapłanów z roku na rok się zmniejsza. Poszukuje zatem sposobów, aby utrzymać wiernych przy sobie i zachęcić młodych do wyboru kapłaństwa. Wydaje się jednak, że staje w tym zakresie wobec ryzyka myślenia korporacyjnego: „brakuje pracowników, obniżmy kryteria naboru”. Stąd postulat zniesienia obowiązku kapłańskiego celibatu znalazł się w tekście „Zobowiązanie do celibatu w posłudze kapłańskiej”, który 4 lutego br. został poddany pierwszemu czytaniu podczas zgromadzenia „drogi synodalnej” we Frankfurcie nad Menem. Odpowiedzi na pytanie o relację między wymaganiami kapłańskiego celibatu a liczbą powołań udzielił już św. Paweł VI: „Nie jesteśmy skłonni wierzyć, że dzięki zniesieniu celibatu kościelnego, natychmiast znacznie by wzrosła ilość powołań kapłańskich.

Dzisiejsza bowiem praktyka Kościołów i innych wspólnot religijnych, które pozwalają swym duchownym na zawieranie małżeństw, zdaje się wskazywać na coś wręcz przeciwnego” (*Sacerdotalis celibatus*, 49).

Przyczyny kryzysu leżą gdzie indziej. My, duchowni, staliśmy się niejednokrotnie jedynie ekspertami od polityki społecznej, migracyjnej, ekologicznej, co niewątpliwie nie wymaga życia w celibacie. Chrystus jednak, jak zaznacza Papież Franciszek, nie potrzebuje urzędników obsesyjnie zatroskanych o swój wolny czas i odczuwających „stanowczą potrzebę zachowania swojej przestrzeni autonomii, tak jakby zadanie ewangelizacji było niebezpieczną trucizną, a nie radosną odpowiedzią na miłość Boga, który nas wzywa do misji” (*Evangelii gaudium*, 81). Wierni zasługują na kapłanów, którzy oddają się w pełni do dyspozycji Chrystusa. Chrystus powołuje uczniów, „aby Mu towarzyszyli” (Mk 3, 14). Tym, co przyciąga ludzi do Kościoła i do kapłaństwa nie jest jeszcze jedna propozycja łatwego życia, ale przykład życia całkowicie poświęconego Bogu.

W tym kontekście, niemiecka „droga synodalna” podjęła także kwestię święcenia kobiet przegłosowując 4 lutego br. we Frankfurcie nad Menem tekst „Kobiety w posługach i urzędach w Kościele”. Sprawa ta została definitywnie rozstrzygnięta przez św. Jana Pawła II. „Aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (por. Łk 22, 32) oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne” (Jan Paweł II, *Ordinatio Sacerdotalis*, 4).

Przypominał o tym już wielokrotnie Papież Franciszek: „A w odniesieniu do wyświęcania kobiet, Kościół się wypowiedział i mówi: „nie”. Powiedział to Jan Paweł II w sposób ostateczny. Ta brama jest zamknięta, ale w tej sprawie chcę ci coś powiedzieć. Już to powiedziałem, ale powtarzam. Matka Boża, Maryja, była ważniejsza niż apostołowie, biskupi, diakoni i kapłani. Kobieta w Kościele jest ważniejsza niż biskupi i kapłani” (Franciszek, Konferencja prasowa podczas lotu z Rio de Janeiro do Rzymu 28.07.2013 roku).

We współczesnym świecie często opacznie rozumie się równość, utożsamiając ją z ujednoczeniem. Każdą zaś różnicę traktuje się jako przejaw dyskryminacji. Ponadto kapłaństwo bywa błędnie rozumiane jako źródło dominacji i kościelnej kariery, a nie pokornej służby. Jan Paweł II w swoim nauczaniu na temat sakramentu święceń zarezerwowanego dla mężczyzn, odwoływał się do samej woli Chrystusa i Tradycji, wskazując

jednocześnie na tzw. „komplementarność płci”. Kobiety pełniły bardzo ważną rolę w życiu Jezusa, obok Jakuba i Jana, mamy Marię i Martę. Były pierwszymi świadkami Zmartwychwstania. Mamy wreszcie Najświętszą Maryję Pannę, bez zgody której nie dokonałoby się misterium Wcielenia i od której Jezus uczył się bycia człowiekiem. Mimo że Chrystus łamał przyjęte w żydowskiej społeczności kanony dotyczące relacji mężczyzn z kobietami, gdzie wystarczy wspomnieć rozmowę z Samarytanką, nie pozostawił najmniejszej wątpliwości, że kapłaństwo jest powołaniem wyłącznym dla mężczyzn (por. *Mulieris dignitatem*, 26; *Ordinatio Sacerdotalis*, 2). Nie przeszkadzało to jednak kobietom odgrywać w Kościele role równie ważne, a niekiedy może ważniejsze, niż były udziałem mężczyzn. Lista świętych kobiet, które istotnie wpłynęły na losy Kościoła jest długa. Można na niej umieścić choćby św. Hildegardę z Bingen, św. Katarzynę Sieneńską, św. Jadwigę – królową Polski, św. Teresę z Avila czy św. Faustynę.

Ponadto jedno z czterech forów „drogi synodalnej” przegłosowało dokument roboczy pt. „Życie w udanych związkach”, który popiera błędną i gorszącą praktykę błogosławieństwa związków jedнопłciowych oraz podejmuje próbę zmiany nauczania Kościoła na temat grzechu czynów homoseksualnych.

Katechizm wyraźnie odróżnia skłonności homoseksualne od czynów homoseksualnych. Uczy szacunku dla każdego człowieka niezależnie od jego skłonności, ale jednoznacznie potępia czyny homoseksualne, jako akty przeciwne naturze (por. Rz 1, 24-27; 1 Kor 6, 9-10).

Mimo oburzenia, ostracyzmu i niepopularności Kościoła katolicki – wierny prawdzie Ewangelii, a jednocześnie powodowany miłością do każdego człowieka – nie może milczeć i zgadzać się na tę nieprawdziwą wizję człowieka, a tym bardziej jej błogosławić ani promować.

O niedopuszczalności błogosławieństwa par jedнопłciowych przypomniała Kongregacja Nauki Wiary w liście z dnia 22 lutego 2021 roku: „W konsekwencji, aby być w zgodzie z naturą sakramentaliów, kiedy wzywa się błogosławieństwa dla jakichś relacji międzyludzkich, konieczne jest – oprócz właściwej intencji uczestniczących w tym osób – aby to, co jest błogosławione, było obiektywnie i pozytywnie ukierunkowane na otrzymanie i wyrażenie łaski, w funkcji planów Boga wpisanych w stworzenie i w pełni objawionych przez Chrystusa Pana. Dlatego tylko te rzeczywistości, które same w sobie są skierowane na służenie tym planom, są zgodne z istotą błogosławieństwa udzielanego przez Kościół. Z tego powodu nie jest dozwolone udzielanie błogosławieństwa związkom, także stałym związkom partnerskim, które zakładają praktykowanie seksualności poza

małżeństwem (czyli poza nierozzerwalnym związkiem mężczyzny i kobiety, który sam w sobie jest otwarty na przekazywanie życia), jak to ma miejsce w przypadku związków między osobami tej samej płci” (Kongregacja Nauki Wiary, Responsum ad dubium Kongregacji Nauki Wiary odnośnie udzielania błogosławieństwa związkom osób tej samej płci).

Pokusa ulegania presji

Współczesny kryzys Kościoła w Europie jest przede wszystkim kryzysem wiary. Aby rozmawiać o Bogu, musimy najpierw rozmawiać z Bogiem, który mieszka w głębinach naszego serca, tam, gdzie czujemy smak prawdy (R. Sarah, *Służyć prawdzie*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2021, s. 148). Kryzys wiary jest jedną z przyczyn, dla których Kościół doświadcza trudności, gdy chodzi o głoszenie jasnej doktryny teologicznej i moralnej.

Autorytet papieża i biskupów najbardziej potrzebny jest wówczas, gdy Kościół przeżywa trudny czas i gdy poddawany jest presji, aby odstąpić od nauczania Jezusa. Gdy przeżywa dramaty zbliżone do tych, jakie były doświadczeniem chrześcijan z Galacji. Potrzebny jest, aby powiedzieć z mocą: „Innej jednak Ewangelii nie ma: są tylko jacyś ludzie, którzy sięgają wśród was zamęt i którzy chcieliby przekreślić Ewangelię Chrystusową” (Ga 1, 7).

Papież Paweł VI, poddawany presji z powodu swojego stanowiska na temat antykoncepcji wyrażonego w encyklice *Humanae vitae*, napisał: „Czy należy prawo moralne obniżyć do poziomu tego, co ludzie zwykle robią, a więc sprowadzić moralność do poziomu obyczajów (które, nawiasem mówiąc, jutro mogą być jeszcze gorsze niż dzisiaj, i dokąd wówczas dojdziemy)? Czy też przeciwnie, należy utrzymać wysoki poziom ideału, nawet jeśli on jest trudny do osiągnięcia, nawet jeśli zwykły człowiek czuje się niezdolny, żeby do niego dojść, albo winny? Sądzę, że razem ze wszystkimi mędrkami, bohaterami i świętymi, powiedziałbym: wszyscy prawdziwi przyjaciele ludzkiej natury i prawdziwego ludzkiego szczęścia (wierzący i niewierzący), chociażby nawet protestowali i stawiali opór, w głębi serca podziękują autorytetowi, który będzie posiadał dosyć światła, siły i ufności na to, żeby nie obniżyć ideału. Nigdy prorocy Izraela ani apostołowie Kościoła nie zgodzili się na pomniejszenie ideału, nigdy nie złagodzili pojęcia doskonałości, nie starali się zmniejszyć odległości między ideałem a naturą. Nigdy oni nie zacieśnili pojęcia grzechu – wręcz przeciwnie” (Paweł VI, w: J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań 1969, s. 296).

W podobnym duchu pisał papież Franciszek: „Zważywszy, że wiara jest jedna, powinna być wyznawana w całej jej czystości i pełni. Właśnie dlatego, że wszystkie prawdy wiary łączą się w jedno, negowanie którejs z nich, choćby spośród tych, które mogą wydawać się mniej ważne, oznacza szkodzenie całości. Każda epoka może uznawać pewne elementy wiary za łatwiejsze lub trudniejsze do przyjęcia: dlatego jest rzeczą ważną czuwać, aby przekazywany był cały depozyt wiary (por. 1 Tm 6, 20), aby akcentowane były należycie wszystkie aspekty wyznania wiary. Ponieważ jedność wiary jest jednością Kościoła, ujęcie czegoś z wiary oznacza ujęcie czegoś z prawdy komunii” (*Lumen fidei*, 48).

Drogi Bracie w biskupstwie,

Nasz stosunek do świata z zasady nie może być negatywny, Chrystus bowiem nie po to przyszedł na świat, aby świat potępić, ale aby świat zbawić (por. J 12, 47). Bóg nie chce śmierci grzesznika, ale aby się nawrócił i żył (por. Ez 33, 11). Naszym zadaniem jest znalezienie skutecznych sposobów wzywania ludzi do nawrócenia. Na tym też polega Boże miłosierdzie. Jezus widząc tłum, zlitował się nad nim, „byli bowiem jak owce nie mające pasterza. I zaczął ich nauczać o wielu sprawach” (Mk 6, 34). Zdanie to nie oznacza, że w Izraelu nie było w tamtym czasie pasterzy, których pieczy powierzona była troska o Bożą owczarnię. Istniało jednak poważne ryzyko, że – jeśli przywódcy zawiodą – lud Boży, to znaczy należący do Boga, ulegnie rozproszczeniu, a wiele owiec się zagubi lub padnie ofiarą drapieżnych bestii.

Wiem – rozmawialiśmy o tym w czasie naszych spotkań, również ostatnio, w Poznaniu – że jesteś głęboko przejęty losem powierzonej Ci owczarni i pragniesz, aby żadna z owiec się nie zabłąkała; aby każdy z powierzonych Ci wiernych osiągnął szczęśliwe życie wieczne z Chrystusem. Pozwól więc, że zakończę słowami, przytoczonego na początku Listu św. Pawła do Efezjan:

„W końcu bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi. Obleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie tocymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich. Dlatego weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczycywszy wszystko. Stańcie więc [do walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókłszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu

bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże – wśród wszelkiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu! Nad tym właśnie czuwajcie z całą usilnością i proście za wszystkich świętych i za mnie, aby dane mi było słowo, gdy usta moje otworzę, dla jawnego i swobodnego głoszenia tajemnicy Ewangelii, dla której sprawuję poselstwo jako więzień, ażebym jawnie ją wypowiedział, tak jak winienem” (Ef 6, 10-20).

Z wyrazami głębokiego szacunku i braterskim pozdrowieniem
w Chrystusie,

+ Stanisław Gądecki
Arcybiskup Metropolita Poznański
Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski

Warszawa, dnia 22 lutego 2022 roku
W święto katedry św. Piotra

Cyt. za : Konferencja Episkopatu Polski, <https://episkopat.pl/list-braterskiej-troski-przewodniczacego-episkopatu-ws-niemieckiej-drogi-synodalnej/>, odczyt: 22 II 2022 r.

W poszukiwaniu miłości i dobra...

Fragment homilii
Ks. Kard. Marcello Semerano
wygłoszonej w dniu 12 września 2021 roku
w świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie
podczas beatyfikacji Prymasa Tysiąclecia

Pan Bóg powołuje autentycznych świadków świętości, ku czci i chwale Swojego imienia. Tak też [powołał] Kardynała [Stefana] Wyszyńskiego (...). Po otrzymaniu 3 sierpnia 1924 roku w katedrze wrocławskiej święceń prezbiteratu rozpoczął swoje życie kapłańskie, naznaczone licznymi próbami, którym stawiał czoła z ufnością i zdecydowaniem. Jednym z najbardziej dramatycznych momentów był z pewnością okres drugiej wojny światowej oraz czas heroicznego i tragicznego powstania warszawskiego w 1944 roku. Ks. Wyszyński przebywał wówczas w okolicach stolicy, w pobliskich Laskach, jako kapelan Zakładu dla Niewidomych i Armii Krajowej. To właśnie podczas powstania warszawskiego miało miejsce w Laskach wydarzenie wyjątkowe i prorocze: Błogosławiony Stefan podniósł z ziemi fragment częściowo spopielonej kartki, pochodzącej z płonącej i spowitej w ogniu stolicy, na której widniał napis: „Będziesz miłował”. Wyszyński został głęboko poruszony tym faktem, zaniósł kartkę do kaplicy, pokazał siostrom i rzekł: „To najświętszy apel walczącej Warszawy do nas i do całego świata. Apel i testament: Będziesz miłował”. Do tego apelu i testamentu upodobił on swoją posługę pasterza i biskupa, najpierw w Lublinie a następnie w Gnieźnie i Warszawie, stawiając czoła problemom, jakie jego Naród musiał wycierpieć w latach następujących po drugiej wojnie światowej. W tym okresie (...) kierował odważnie, wytrwale i zdecydowanie łodzią Kościoła w Polsce (...). W niczym się nie oszczędzał, znosił wszelkie upokorzenia i cierpienia, których punktem kulminacyjnym były trzy lata spędzone w więzieniu, od 1953 do 1956 roku. Święty Jan Paweł II, kilka dni po wyborze na Stolicę Piotrową, w liście skierowanym do swoich Rodaków, tak napisał o Kardynale Prymasie: „Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego Papieża-Polaka, [...] gdyby nie było Twojej wiary, niecofającej się przed więzieniem i cierpieniem, Twojej heroicznej nadziei, Twego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła”.

Cyt. za: Radio Maryja,

<https://www.radiomaryja.pl/kosciol/homilia-ks-kard-marcello-semerano-wygloszona-podczas-beatyfikacji-ks-kard-stefana-wyszynskiego-i-elzbiety-rozy-czackiej/>,
odczyt: 26 VIII 2020 r.

SPIS TREŚCI

Bazyli Degórski *OSPPE*

IL COMMENTO AL “SIMBOLO APOSTOLICO” NELL’ <i>EXPOSITIO SYMBOLI</i> DI SAN VENANZIO FORTUNATO	5
THE COMMENTARY ON THE “APOSTLES’ CREED” IN THE <i>EXPOSITIO SYMBOLI</i> OF SAINT VENANTIUS FORTUNATUS (<i>Abstract</i>)	23
WYJAŚNIENIE „SKŁADU APOSTOLSKIEGO” W <i>EXPOSITIO SYMBOLI</i> ŚW. WENANCJUSZA FORTUNATA (<i>Streszczenie</i>)	24

Casimir Zielinski *OSPPE*

EARLY CHRISTIAN ASCETICISM IN <i>THE VITA</i> <i>OF ST PAUL THE FIRST HERMIT</i>	25
ASCEZA WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA W ŻYWOCIE ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA (<i>Streszczenie</i>) ..	44

Jan Mazur *OSPPE*

«POPRAWNOŚĆ POLITYCZNA» AFIRMOWANA BŁĘDEM ANTROPOLOGICZNYM	45
«POLITICAL CORRECTNESS» AFFIRMATED BY ANTHROPOLOGICAL ERROR (<i>Abstract</i>)	61

Piotr Gałdyn *OSPPE*

RODZAJE WYROKÓW TRYBUNAŁU KONSTYTUCYJNEGO	62
--	----

TYPES OF JUDGMENTS OF THE CONSTITUTIONAL TRIBUNAL (<i>Abstract</i>)	70
Benedykt Pluta <i>OSPPE</i>	
<i>ORDO MISSAE DEL MISSALE PAULINORUM DEL 1506</i> INTRODUZIONE	71
<i>ORDO MISSAE Z MISSALE PAULINORUM Z 1506 ROKU.</i> WPROWADZENIE (<i>Streszczenie</i>)	83
Mateusz Walczak <i>OSPPE</i>	
CZYSTOŚĆ, UBÓSTWO I POSŁUSZEŃSTWO W PAULIŃSKIM ŻYCIU KONSEKROWANYM	85
CHASTITY, POVERTY AND OBEDIENCE IN A PAULIN CONSECRATED LIFE (<i>Abstract</i>)	96
RECENZJE I OMÓWIENIA	97
List przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski abpa Stanisława Gądeckiego do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec bpa Georga Bätzinga ws. niemieckiej „drogi synodalnej”	104
<i>W poszukiwaniu miłości i dobra</i>	113

Wydawnictwo PLATAN
32-060 Liszki k. Krakowa – Kryspinów 256