

DISSERTATIONES PAULINORUM

TOM
TRZYDZIESTY CZWARTY

Część pierwsza

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA

DISSERTATIONES PAULINORUM

TOM
TRZYDZIESTY CZWARTY

Część pierwsza

KRAKÓW – SKAŁKA 2025

RADA NAUKOWA

- o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE*, Papieski Uniwersytet *Angelicum* (Roma) - przewodniczący
o. dr hab. Michał Legan OSPPE, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
o. dr hab. Henryk Ćmiel OSPPE, Monastero di Prima Porta w Rzymie
o. dr hab. Rafał Kazimierz Wilk OSPPE, Instytut Teologiczny Zakonu Paulinów w Krakowie
o. dr Roman Łaba OSPPE, Instytut Teologiczny św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie (Ukraina)
o. dr Kazimierz Zieliński OSPPE, Catholic Institute Sydney (Australia)

KOLEGIUM REDAKCYJNE

- o. Jan Mazur OSPPE* - założyciel i redaktor naczelny
o. Marek Tomczyk OSPPE - sekretarz
o. Krzysztof Wendlik OSPPE
o. Grzegorz Zakrzewski OSPPE
o. Łukasz Filipiuk OSPPE

RECENZENCI

- ks. prof. dr hab. Piotr Szczur*, KUL
ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, UPJPII
dr hab. Mariusz Zemło, *prof. UwB*
ks. dr hab. Janusz Mieczkowski, UPJPII

Zgodnie z uchwałą Kapituły Generalnej z 2002 r.
rocznik wydaje się pod opieką rektora WSD przy wsparciu
Kurii Generalnej Zakonu Paulinów

Rektor WSD

o. Mariusz Tabulski OSPPE

Cum auctoritatis Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae permissione

ADRES REDAKCJI

Klasztor i WSD Paulinów, ul. Skałeczna 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

Skład komputerowy przygotowano w maju 2025 r.

Druk: Wydawnictwo PLATAN - ul. Bielańska 30, 32-060 Kryspinów k. Krakowa
Wykonano w czerwcu 2025 r.

ISSN 1230-2910

Jan Mazur *OSPPE*

PONOWOCZESNE PRÓBY NEGACJI CZŁOWIEKA JAKO *IMAGO DEI*

1. Uwagi wprowadzające

Niniejsza refleksja pozostaje w bezpośrednim związku z prawdą zapisaną na pierwszych kartach *Biblii*. W *Księdze Rodzaju* widnieją słowa: „Bóg rzekł: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!». Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną» (1, 26-28a).

Zatem człowiek kryje w sobie *imago Dei*. Wedle przekazu biblijnego, został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Kluczowe znaczenie mają w tym przekazie dwa słowa: «obraz» i «podobieństwo». Biblijna prawda o człowieku stworzonym „na obraz Boży”¹ wskazuje na fakt obdarowania człowieka przez Boga. Tym darem jest obraz Boży w człowieku. Innymi słowy, człowiek jest obdarzony obrazem Boga. W tym aspekcie

¹ Wiele cennego światła pod tym względem wnosi opinia, jaką wyraził maronicki patriarcha Antiochii, kard. BÉCHARA BOUTROS RAÏ, w dniu 25 września 2015 r. podczas krakowskiej międzynarodowej konferencji: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*. Wyraźnie zaznaczył, że wedle przekazu biblijnego człowiek nie jest „obrazem i podobieństwem Boga” czyli jego odzwierciedleniem, lecz jest „na obraz i podobieństwo Boga”. Albowiem „Bóg jest cały absolutem: absolutną Wolnością, absolutną Wolą i absolutną Miłością. Jeśli chodzi o człowieka, którego stworzył, podlega on skończoności (...), posiada ograniczoną wolność, wolę i miłość”. Zob. TENŻE, *Granice wolności czy wolność bez granic?*, w: *Godność – wolność – prawa człowieka. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, Wydawnictwo „Wokół nas”, Gliwice 2016, s. 39.

obraz ma sens statyczny, oznacza po prostu dar, jaki otrzymuje człowiek. Natomiast słowo podobieństwo przyjmuje sens dynamiczny. Należy je kojarzyć z zadaniem, albowiem człowiek jest powołany do tego, aby odpowiedzialnie starał się coraz bardziej być do Boga podobny, aby strzegł piękna tego obrazu, który otrzymał w darze.

Spoglądając na hebrajski tekst przywołanego fragmentu Biblii, można by go odczytać jeszcze głębiej. Słowo «obraz» jest tłumaczeniem terminu *selem*, zaś «podobieństwo» przekładem pojęcia *demuth*. Leksykalne znaczenie *selem* to nie tylko «obraz», ale także „coś nierzeczywistego”, jakieś istnienie na granicy tego, co realne i tego, co pozorne. Natomiast *demuth* oprócz «podobieństwa» może również oznaczać „postać”. Tego rodzaju interpretacja pozwala więc **mówić o postaci Boga w człowieku. Nietrudno zauważyć, że postać w gruncie rzeczy znaczy więcej aniżeli tylko obraz**². Ponadto warto uświadomić sobie, że wedle teologii człowiek stworzony na obraz Boży jest *capax Dei* - otwarty na Boga i uzdolniony do podjęcia z Nim personalnej komunikacji³.

Wspaniale tę prawdę wyjaśnia André Frossard (1925-1995), wybitny katolicki intelektualista, pisarz, członek Akademii Francuskiej. Jego zdaniem, które nie sposób nie uznać za wyraz głębokiej mistyki, człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże stanowi tajemnicę dla samego siebie. Nie może w pełni zrozumieć samego siebie, gdyż poznaje on jedynie kopię swojej własnej osoby, zaś oryginał tej kopii jest w Bogu⁴.

Nie oznacza to jednak, że człowiek jest całkowicie bezradny wobec poznania samego siebie i innych ludzi, ale musi mieć on świadomość koniecznego respektu wobec tajemnicy. Chodzi przede wszystkim o tajemnicę, o jakiej mówi mistyka chrześcijańska. Na przykład w pismach św. Katarzyny ze Sieny (1347-1380) widnieje myśl, że warunkiem wstępnym poznania człowieka (kim jest naprawdę w całej pełni) jest uprzednie poznanie Boga. Wystarczy zwrócić uwagę na słowa jej modlitewnego wołania: „W Twojej naturze, Boże Wiekuisty, poznam moją naturę”⁵. Papież Paweł

² Por. J. LISICA, *Sztuczna inteligencja jako wyzwanie dla «imago Dei» w człowieku*, w: *Współczesny atak na człowieka jako «imago Dei»*, red. M. MARCZEWSKI, R. GAWRYCH, P. SKRZYDLEWSKI, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku, Gdańsk 2024, s. 466.

³ Por. tamże, s. 467.

⁴ Zob. A. FROSSARD, *Bronię Papieża*, tłum. J. SOCHOŃ i K. NAUMOWICZ, Wydawnictwo „Palabra”, Warszawa 1995, s. 30 i 53; szerzej na ten temat w: TENŻE, *Człowiek i jego pytania*, tłum. S. Czerwik, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 1994.

⁵ KATARZYNA ZE SIENY, św., *Modlitwy*, tłum. i oprac. L. GRYGIEL, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1990, s. 88.

VI (1897-1978) nawiązując do tej myśli św. Katarzyny ze Sieny, w homilii na ostatniej sesji publicznej Soboru Watykańskiego II powiedział: „Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga”⁶. Ale jednocześnie zaznaczył, że jako chrześcijanie „możemy stwierdzić również: znajomość człowieka jest warunkiem poznania Boga”⁷. Papież Jan Paweł II (1920-2005), przywołując w encyklice *Centesimus annus* wspomniane wypowiedzi Katarzyny ze Sieny i Pawła VI, skonstatował, że zdolność rozumienia człowieka Kościół czerpie z Bożego Objawienia. I zarazem podkreślił to, iż znajomość Boga jest warunkiem poznania człowieka⁸.

Człowiek zatem wpisuje się w tajemnicę Boga. W tym miejscu jakże nie uwzględnić przemyśleń Frossarda! Oto dłuższy *passus* jego wypowiedzi:

„Do Biblii należeć będzie dzisiaj ostatnie słowo, tak jak należało do niej pierwsze; mówi ona, że człowiek - mężczyzna i kobieta - został stworzony przez Boga „na Jego obraz i podobieństwo”. Otóż Bóg nie jest ani widzialny, ani zrozumiały w sposób, w jaki nasza inteligencja mogłaby Go opisać i zasymilować; ów „obraz” i owo „podobieństwo” odnoszą się do bytu, o którym my wiemy tylko tyle, ile On sam zechce nam o sobie powiedzieć. Wskutek tego i w nas, i w Nim istnieje jakaś część nieznaną, która prawdopodobnie jest najlepsza. Można więc ostatecznie powiedzieć, że człowiek, podobnie jak Bóg, jest dla człowieka tajemnicą. Wszystkie błędy i wszystkie ideologiczne szaleństwa polegały zawsze na tym, że negowano tę część tajemnicy albo usiłowano ją zniweczyć”⁹.

Do tych ideologicznych „szaleństw” nie bez uzasadnionych racji można by zaliczyć ateizm i oparte na nim rozmaite ideologie kwestionujące transcendentny charakter osoby ludzkiej, jej nadprzyrodzoną godność. Negacja Boga w oczywisty sposób wyklucza prawdę o człowieku jako *imago Dei*.

⁶ *Wystąpienie papieża Pawła VI na zakończenie Soboru Watykańskiego II*, <https://neokatolik.pl/2021/10/przemowienie-papieza-pawla-vi-na-zakonczenie-soboru-watykanskiego-ii/>, dostęp: 10.01.2025.

⁷ Tamże.

⁸ Myśl tę Papież ograniczył tylko do formuły: „Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga”, pomijając poznanie, które ma odwrotny kierunek: „Aby poznać Boga, trzeba poznać człowieka”. Zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 55.

⁹ A. FROSSARD, *Człowiek i jego pytania*, s. 9.

2. Negacja Boga negacją człowieka

Trzeba przyznać rację Frossardowi. W dzisiejszym świecie negowana jest ta część tajemnicy, wedle której Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Więcej, tzw. ponowoczesność usiłuje zniweczyć tę prawdę o ludzkiej tożsamości ukrytej w Bogu. Frossard wyjaśnia, że w gruncie rzeczy chodzi tu o tajemnicę domagającą się posłuszeństwa temu, co jest najgłębsze w naturze ludzkiej: by być stworzeniem właśnie „na obraz i podobieństwo Boże”¹⁰.

Jednym z przejawów współczesnego ataku na człowieka jako *imago Dei* jest transhumanizm. Wydaje się, że najbardziej podstawowym źródłem tego rodzaju trendu w kulturze jest ateizm. Zdaniem św. Jana Pawła II kryje on w sobie „błędną koncepcję natury osoby ludzkiej i «podmiotowości» społeczeństwa. (...) Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby. Ateizm jest zresztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, pojmującym rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. W ten sposób zostaje zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wolności człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia”¹¹.

Idąc tym tropem, Jan Paweł II daje wyraz przekonaniu, że postawa człowieka wobec tajemnicy Boga jest osią każdej kultury¹². Owa negacja Boga, jaką przyniósł i nadal przynosi duch oświeceniowego racjonalizmu generuje w sferze kultury pustkę duchową w postaci *kwestii kulturowej*. Papież w tym kontekście stwierdza: „W rzeczywistości istotę *kwestii kulturowej* stanowi *zmysł moralny*, którego podłożem i wypełnieniem jest *zmysł religijny*”¹³.

Otóż kryzys zmysłu religijnego powiązany z kryzysem zmysłu moralnego, to wyraz duchowej pustki wytworzonej przez ateizm. Każda tego rodzaju pustka ma to do siebie, iż z natury swej domaga się jakiegoś wypełnienia. Wiadomo przecież, że człowiek jest istotą religijną (*homo reli-*

¹⁰ Zob. A. FROSSARD, *Bronię Papieża*, s. 30.

¹¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 13.

¹² Por. tamże, 24.

¹³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, 98.

giosus)¹⁴, i jeżeli zaneguje on religię jako taką, to wcześniej czy później jej miejsce zajmie jakaś forma „religii zastępczej”. Dziś, w dobie ponowoczesności, takim substytutem religii jest między innymi transhumanizm, usiłujący wypełnić ideową pustkę wytworzoną właśnie przez ateizm. Czyż negacja Boga generująca takie pomysły jak przywołany transhumanizm, nie prowadzi do negacji człowieka jako *imago Dei*? Aby rozważyć tę kwestię, trzeba wprawdzie rozróżnić znaczenie samego terminu, o którym mowa.

3. Twarz transhumanizmu

Czym jest transhumanizm? Otóż w ujęciu leksykograficznym na ogół przyjmuje się, że transhumanizm oznacza ruch intelektualny, kulturowy oraz polityczny postulujący możliwość i potrzebę wykorzystania nauki i techniki do przewyciężenia ludzkich ograniczeń i wzmocnienia czy raczej udoskonalenia kondycji organizmu człowieka. Sam termin „transhumanizm” został ukuty przez angielskiego biologa Juliana Sorella Huxleya (1887-1975) jeszcze w 1957 roku, i można by sprowadzić go do następującego znaczenia: „człowiek pozostający człowiekiem, ale wykraczający poza siebie przez zrealizowanie nowych możliwości odnoszących się do jego natury”¹⁵. Ostatecznie definicja Huxleya nie przyjęła się i znacznie odbiega od ujęć współczesnych, które odznaczają się różnorodnością. Jednak wspólnym ich mianownikiem jest pojęcie przekraczania. Chodzi o przekraczanie nie tyle natury człowieka – bo jej istnienie transhumaności często odrzucają – ile raczej kondycji ludzkiej¹⁶.

Wedle transhumanistów charakterystyczne dla człowieka jest to, że nieustannie stara się korygować swoją kondycję, przekraczając to, co typowo ludzkie. Na tym właśnie - ich zdaniem - opiera się rozwój całej kultury czy nawet cywilizacji. Wyróżnikiem współczesnego transhumanizmu jest

¹⁴ Por. J. MAZUR, *Religia i polityka. Dylematy współczesności*, Difin, Warszawa 2020, s. 15-26.

¹⁵ Cyt. za: K. DUDA, *Wirtualna rzeczywistość świata postnowoczesnego (na przykładzie wybranych utworów współczesnej literatury rosyjskiej)*, „Bibliotekarz Podlaski” 4/2023 (LXI), s. 26, przyp. 10; por. J. HUXLEY, *Transhumanism*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1, s. 12-16; J. KOZUCHOWSKI, *Dlaczego prawo naturalne neguje transhumanizm?*, „Studia Elbląskie” 20 (2019), s. 504.

¹⁶ Zob. B. SKRZYPULEC, M. SONIEWICKA, *Transhumanizm to nowa forma wiary, gdzie nie ma miejsca na ludzką wolność [rozmowa]*, w: <https://klubjagiellonski.pl/2018/03/24/>, dostęp: 26.01.2025.

traktowanie kondycji człowieka głównie w kategoriach biologicznych, psychofizycznych. Teoretycy transhumanizmu postrzegają biologiczne uwarunkowania człowieka jako jego wewnętrzne otoczenie, które może być zobiektywizowane, uprzedmiotowione i tak samo kształtowane jak otoczenie zewnętrzne¹⁷.

Można przyjąć, że istotą transhumanizmu jest jego niezachwiana wiara w możliwości człowieka znajdujące swój wyraz w postępie nauki. Transhumaniści są przekonani, że człowiek nie musi zgadzać się na rolę, jaką na tym świecie przewidziała dla niego natura. Może rzucić jej wyzwanie i być kim tylko zechce. Nie musi cierpieć, umierać ani być mentalnym więźniem jakiegokolwiek ustroju czy systemu. Może żyć w takim świecie, w jakim chce, ma prawo zmieniać świat tak, aby uczynić go najlepszym miejscem egzystencji. Ma prawo do szczęścia, spełnienia i wolności od wszelkich materialnych ograniczeń, a także ponad wszystko do zdrowia i życia tak długiego jak to tylko możliwe¹⁸.

Założenia i cele transhumanizmu na pierwszy rzut oka wydają się być szansą na rozwój ludzkości. Stanowią proklamację nieograniczonych możliwości człowieka, o których twierdzą, że mogą przynieść jego afirmację jako transc człowieka czy postczłowieka. Jednak uważna analiza transhumanizmu każe widzieć w nim nie tylko trend wśród intelektualistów, ale także niebezpieczną ideologię. Ostrzega przed nim chociażby słynny niemiecki socjolog i filozof, wywodzący się ze szkoły frankfurckiej, Jürgen Habermas (ur. 1929). Jego zdaniem, postulat kształtowania wewnętrznego otoczenia człowieka, prowadzi do technicyzacji, optymalizacji i instrumentalizacji ludzkiej egzystencji, co z kolei powoduje zmianę ludzkiej samoświadomości oraz struktury doświadczeń moralnych¹⁹. Z tego powodu transhumanizm należy uznać za zjawisko niebezpieczne dla człowieka.

Podobnego zdania jest także amerykański liberalny filozof i politolog (japońskiego pochodzenia) Francis Fukuyama (ur. 1952), który oskarża transhumanizm o próbę destrukcji pojęcia natury ludzkiej. Według niego każda próba radykalnego przekształcenia biologicznego statusu istot ludz-

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ J. KOŻUCHOWSKI, *Dlaczego prawo naturalne neguje transhumanizm?*, s. 504-508; por. H. TIROSH-SAMUELSON, *Utopianism and Eschatology: Judaism Engages Transhumanism*, w: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, red. C. MERCER i T. J. TROTHEN, Praeger, Santa Barbara 2015, s. 166-167.

¹⁹ Zob. J. HABERMAS, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. ŁUKASZEWICZ, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2003.

kich (a więc proces autoewolucji, klonowanie i inne tego typu formy biotechnologii człowieka) jest absolutnie niemoralna, a to dlatego, że w konsekwencji prowadzi do upadku natury ludzkiej. Dlatego transhumanizm uważa on za zdecydowanie najgroźniejszą ideę obecną we współczesnym świecie²⁰.

Podejmując próbę całościowego spojrzenia na fenomen transhumanizmu, niepodobna pominąć jego definicję opisową, którą zaprezentował angielski filozof Max More (ur. 1964), uważany za jednego z koryfeuszów tego nurtu myślowego. Oto jej dosłowne tłumaczenie:

„Transhumanizm to kategoria (klasa) takich filozofii, które próbują kierować nas w stronę kondycji postludzkiej. Transhumanizm dzieli wiele elementów z humanizmem – przede wszystkim szacunek dla rozumu i nauki, nacisk na postęp i docenianie roli człowieczeństwa (czy transczyćczeństwa) w życiu (raczej doczesnym niż w jakimś nadnaturalnym istnieniu po śmierci). Transhumanizm różni się od humanizmu przez przyzwolenie (a nawet oczekiwanie) na radykalne zmiany w naszej naturze i dostępnych nam możliwościach oferowanych przez różne nauki i technologie, jak neurologia i neurofarmakologia, przedłużenie życia, nanotechnologia, sztuczna ultrainteligencja, zamieszkanie przestrzeni kosmicznej – w zestawieniu z racjonalną filozofią i systemem wartości”²¹.

Nietrudno zauważyć, że przytoczona wyżej definicja, podobnie jak i wiele innych tego rodzaju określeń, odznacza się tak wysokim stopniem ogólności, że w sumie nie sposób wydobyć z niej najbardziej istotnego przesłania transhumanizmu. Stąd wynikają trudności z jego charakterystyką. Zasadniczo jednak jawi się on jako pewna koncepcja filozoficzno-światopoglądowa, którą wielu badaczy uważa za rodzaj utopii²².

Zważywszy na charakter niniejszego tekstu, warto zwrócić nieco uwagi choćby jeden istotny aspekt owej koncepcji filozoficzno-światopoglądowej. W jej przesłaniu stanowi on drogę do osiągnięcia stanu, który można by określić mianem „boskości” czy „przebóstwienia”. Miałoby się ono dokonać dzięki wypieraniu naturalnej kondycji człowieka kosztem co-

²⁰ Zob. F. FUKUYAMA, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. PIETRZYK, Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2004; por. D. KUTYŁA, *Transhumanizm w świetle poglądów Francisa Fukuyamy*, „Amor Fati” 2(6)/2016 - *Cultura animi*, s. 199-200.

²¹ M. MORE, *Transhumanism Towards a Futurist Philosophy* [*Transhumanizm: ku filozofii futurystycznej*], <http://www.maxmore.com/transhum.htm>, dostęp: 30.01.2025.

²² Por. J. KOZUCHOWSKI, *Transhumanizm a godność człowieka*, „Studia Elbląskie” 24 (2023), s. 363.

raz radykalniejszej integracji z technologią. Nic zatem dziwnego, że transhumanizm zaliczany jest do odłamu filozofii materialistycznych i naturalistycznych, a więc wykluczających aprioryczne czy równoległe istnienie rzeczywistości transcendentnej. Z tego względu nie ma on charakteru religijno-scjentystycznego, pomimo że kryje w sobie zasadniczo otwarty na transcendencję immortalizm (nieśmiertelność)²³. Idea immortalizmu, która charakteryzuje nade wszystko religijne ujęcia rzeczywistości, traktowana jest w doktrynie transhumanistycznej jako koncept należący do tzw. filozofii praktycznej, nawiązującej do rozwoju biotechnologii oraz technologii informatycznych względnie informacyjnych²⁴.

W tym miejscu należy podkreślić, że myślenie transhumanistów jest kwintesencją myślenia oświeceniowego. Jest to wizja, w której człowiek kontroluje wszystko dookoła, naturę, a także siebie – własne życie i zdrowie. Koncepcja ta ma w pewnym sensie charakter quasi-religijny, gdyż opiera się na dogmatach darwinizmu i przekonaniu, że obowiązkiem człowieka jest kontrola procesów ewolucji. Nie bez uzasadnionych racji bywa ów nurt postrzegany jako nowa forma wiary, i to wiary, której znaczenie najbliższe jest pojęciu „świeckiej religii”²⁵.

Można zatem stwierdzić, że transhumanizm jako koncepcja filozoficzno-światopoglądowa czy nawet quasi-religijna posiada wiele znaczeń i wywołuje różnorodne skojarzenia. Niektórym przychodzi na myśl sztuczne istoty w rodzaju androidów lub projekty osiągnięcia nieśmiertelności za pomocą transferu świadomości poza ludzkie ciało. Niekiedy kojarzy się także z dążeniem do przedłużania biologicznego życia poprzez eliminację chorób i starości. Aby jednak uświadomić sobie prawdziwe oblicze transhumanizmu, trzeba uwzględnić jego głębszą analizę o charakterze interdy-

²³ W tym kontekście immortalizm winien być określany raczej jako amortalizm (beźśmiertelność).

²⁴ H. RAROT, *Humanizm i transhumanizm w kształceniu technicznym i technice*, w: *Inżynier z duszą humanisty*, red. J. SOŚNICKA, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017, s. 299.

²⁵ Luminarze transhumanizmu nie kryją tego, że ich stosunek do wyznawanej przez nich doktryny ma postać wiary religijnej, choć paradoksalnie jest to wiara nie uznająca Boga - „religia bez Boga” lub „religia przeciwna Bogu”. Podobnie jak marksizm w pewnym sensie stanowi kalkę religii. Świadczą o tym choćby następujące słowa zawarte w *Manifestie transhumanistycznym* z 2008 roku: „Transhumaniści wszystkich krajów, łączcie się! Mamy nieśmiertelność do zdobycia i nic do stracenia oprócz biologii. Razem możemy pokonać okowy biologii i przekroczyć niedostatek, pleć, wiek, etniczność, rasę, śmierć, a nawet czas i przestrzeń”. Cyt. za: J. KOŻUCHOWSKI, *Dlaczego prawo naturalne neguje transhumanizm?*, s. 504.

scyplinarnym, szczególnie z punktu widzenia antropologii integralnej. Tego rodzaju analizę przeprowadzili na przykład niemieccy uczeni: filozof Robert Spaemann (1927-2018) oraz lekarz i filozof Thomas Fuchs (ur. 1958). Obaj są całkowicie zgodni w swojej ocenie transhumanizmu. Ich zdaniem, jest to projekt nie do przyjęcia, gdyż niektóre jego propozycje mają charakter utopijny, a te, które byłyby możliwe do zastosowania - prowadziłyby do zakwestionowania natury człowieczeństwa²⁶.

W antropologii transhumanistów nie ma miejsca na ludzką wolność i godność. Wolna wola ma być jedynie złudzeniem i wymysłem filozofów, a godność człowieka jest odrzucana jako nieuprawniony szowinizm gatunkowy. Tymczasem - jak słusznie podkreśla Spaemann - godność człowieka nierozdzielnie łączy się z jego naturalnym rodowodem, czyli z tym, że ostatecznie jest on stwórczym dziełem Boga. Dlatego o wszelkich próbach przekształcania (przekraczania) ludzkiej natury nigdy nie można założyć, że będą dla jej kondycji bezpieczne, zaś w świetle medycyny kryją w sobie ryzyko poważnych ujemnych następstw²⁷.

Opinii filozofów nie sposób nie uznać za zbieżne ze spojrzeniem teologów²⁸, wszak człowiek został stworzony jako *imago Dei*. Projekty transhumanistów mające na celu przekształcanie ludzkiej natury czy przekraczanie jej praw mają to do siebie, że nie uwzględniają pełnej prawdy o człowieku. Przeważnie odwołują się do założeń filozofii materialistycznych i naturalistycznych, a więc wykluczających aprioryczne czy równoległe istnienie rzeczywistości transcendentnej. Negując istnienie Boga, poddając je w wątpliwość czy wykluczając je z dyskursu naukowego - chcąc nie chcąc uderzają w człowieka, w prawdę o jego podobieństwie do Boga.

Czyż nie mają racji ci, którzy wyrażają przekonanie zawarte w lapidarnym stwierdzeniu, iż „śmierć Boga prowadzi do śmierci człowieka”²⁹? Chodzi bowiem o „śmierć Boga” będącą urojeniem ludzkiego intelektu,

²⁶ Por. J. KOZUCHOWSKI, *Transhumanizm a godność człowieka*, s. 375.

²⁷ Por. R. SPAEMANN, *Über den Begriff der Menschenwürde*, w: TENŽE, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, s. 120; T. FUCHS, *Verteidigung des Menschen Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2022, s. 86-88; J. KOZUCHOWSKI, *Transhumanizm a godność człowieka*, s. 370-374.

²⁸ Zob. M. MACHINEK, *Transhumanizm jako wyzwanie dla teologii. Kilka pytań*, „Teologia i Moralność” 17 (2022), nr 1(31), s. 73-88.

²⁹ Więcej na ten temat zob. *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”*. Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej, red. J. KRASICKI, S. KIJACZKO, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001.

który chciałby w ten sposób wyprzeć się swojej religijnej natury. Wspomniana „śmierć człowieka” w gruncie rzeczy oznacza jego odwrócenie się od Boga i zwrócenie w stronę bezsensownej nicości. W tej całej egzystencjalnej dramaturgii człowiek kwestionujący Boga nigdy bowiem nie przestaje być „na obraz i podobieństwo Boże”. Jako istota obdarzona wolną wolą może jednak w swojej naiwności, pysze czy przewrotności podejmować próby przekraczania siebie, by zająć miejsce Tego, który go stworzył jako *imago Dei*. Czyż nie jest to zuchwałość w najwyższym stopniu?

4. *Homo Deus* czy *homo Dei*?

Już samo pytanie zawarte w tytule niniejszego punktu rozważań może budzić kontrowersje. Z religijnego punktu widzenia odpowiedź wydaje się być oczywista³⁰. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże z natury swej ma status *homo Dei*. Jednak tego rodzaju status kryje w sobie wiele znaków zapytania. Na przykład w chrześcijańskim postrzeganiu stosunku człowieka do Boga mówi się o „pojednaniu” człowieka z Bogiem (w sakramencie Spowiedzi) czy też o ich zjednoczeniu (w sakramencie Eucharystii). W obu przypadkach chodzi o takie upodobnienie między człowiekiem i Bogiem, taką bliskość, dzięki której człowiek jest jak Bóg względnie stanowi jedno z Bogiem.

To, że człowiek jest jak Bóg, bynajmniej nie oznacza, że człowiek jest Bogiem. Dla chrześcijanina jest to zupełnie zrozumiałe, ale niechrześcijanin, zwłaszcza, ateista może mieć poważne problemy z rozeznaniem swej sytuacji wobec Boga. Jeśli w Niego nie wierzy, neguje Jego istnienie lub przyjmuje własną koncepcję bliżej nieokreślonego Absolutu, to jakby skazuje się na egzystencję w nicości, którą usiłuje czymś zapełnić. Jeśli uważa się za ateistę, czyli wierzy w nicość, która staje się dla niego kategorią metafizyczną, to z łatwością ulega pokusie, by tę pustkę wypełnić sobą. Nie wypełni jej przecież prawdziwym Bogiem, gdyż w Niego nie wierzy. Wypełnienie jej sobą w gruncie rzeczy oznacza uznanie siebie za Boga, bo życie w nicości domaga się jakiejś identyfikacji, wszak człowiek z natury swej jest istotą religijną.

Dramat ateizmu czy choćby tylko zachwianej słabej wiary w Boga skutkuje właśnie takimi pomysłami na życie, jak przekraczanie siebie, ulep-

³⁰ Zob. M. ANTONIEWICZ, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, „Teologia w Polsce” 7 (2013), nr 1, s. 16.

szanie kondycji czy natury swojego człowieczeństwa. Idea *homo Dei* zdaje się już nie wystarczać, bo w przypadku niewiary w Boga staje się niezrozumiała. W tej sytuacji trudno się dziwić, że wśród ateistów czy zdecydowanych agnostyków niewątpliwą sympatią cieszy się idea *homo Deus*.

W dyskusję na ten temat usiłują włączyć się ludzie nauki, czego przykładem jest książka Yuvala Noaha Harariego zatytułowana *Homo deus. Krótka historia jutra*. Autor – profesor na Wydziale Historii Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie poruszył w niej szereg zagadnień wpisujących się w analizę szeroko rozumianego transhumanizmu i tzw. dataizmu. Choć z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej w dziele Harariego aż roi się od błędnych poglądów na człowieka i religię, to jego prognozy zasługują na uwagę. Są po prostu interesujące. Zastanawia się on nad tym, do czego może doprowadzić oparty na supertechnologii transhumanizm, odrzucający wiarę w Boga czy negujący istnienie duszy, jaźni i wolnej woli człowieka³¹.

Wedle Harariego na gruzach liberalnego, demokratycznego i humanistycznego świata pojawią się nowe poglądy. W XXI wieku przybiorą one postać „religii” bardziej totalitarnych niż w jakiegokolwiek wcześniejszej epoce. Otóż izraelski historyk przewiduje powstanie dwóch takich „religii” w przyszłości: transhumanizmu (w wersji technohumanizmu) i religii danych czyli tzw. dataizmu. O zwolennikach transhumanizmu, o którym była mowa powyżej, Harari utrzymuje, że nie wyprą się humanistycznego credo wyjątkowości człowieka. Niemniej jednak nie ustaną oni w dążeniach mających na celu doskonalenie *homo sapiens*³².

Analizując założenia transhumanizmu, niepodobna nie odnieść wrażenia, że jest to koncepcja, która całkowicie pomija biblijną prawdę o człowieku jako *imago Dei*. Więcej, nie uwzględnia stwórczego zamysłu Boga względem natury ludzkiej. Kryje w sobie irracjonalne przekonanie, że dzięki technohumanizmowi można wygenerować Boga-człowieka (*homo Deus*) i to bez wchodzenia w jakiegokolwiek relacje z prawdziwym Bogiem. Transhumanizm polegający na doskonaleniu człowieka, dążeniu do jego nieśmiertelności i pełni szczęścia na Ziemi, może być wsparty na zasadzie komplementarności przez inną „religię” przyszłości, do jakiej pretenduje tzw. dataizm³³.

³¹ Przemyślenia tego izraelskiego historyka zostały zreferowane na podstawie książki: YUVAL NOAH HARARI, *Homo deus. Krótka historia jutra*, (tytuł oryginału: *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*), tłum. MICHAŁ ROMANEK, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.

³² Por. tamże, s. 467-469 i 502.

³³ Por. tamże, s. 465-466.

Od zarania swych dziejów człowiek zawsze oddawał się jakiejś filozofii. Jednym z najważniejszych prądów myślowych i kulturalnych ostatnich wieków był i chyba nadal pozostaje humanizm. Choć przybiera on różne oblicza, to jednak postrzega człowieka jako najwyższą wartość na ziemi, jego duchowość i życie stawia na pierwszym miejscu. Jednakże wygląda na to, że humanizm jako filozofia znudził się współczesnym intelektualistom, którzy usiłują go udoskonalić i uczynić zeń transhumanizm. Ale na tym ich pomysły się nie kończą. Jakoś dziwnie negują dotychczasowe przekonanie o centralnej pozycji człowieka we wszechświecie. Czyżby potwierdzała się hipoteza, iż negacja Boga prowadzi do negacji człowieka? W każdym bądź razie wymyślono nową filozofię, będącą także rodzajem „nowej religii”, która zdaje się całkowicie kwestionować to jego centralne miejsce. Według niej najważniejszą wartością nie jest człowiek. Nowa filozofia zakłada, że ważniejsze są zebrane dane i ich przepływ, a człowiek, podobnie jak wszystko wokół niego, jest tylko algorytmem, którego zadaniem jest przekształcanie i interpretacja informacji. Dlatego w tym miejscu warto na tę filozofię zwrócić nieco uwagi. Jej identyfikacją jest bowiem wspomniany wyżej dataizm.

5. Pokusa dataizmu

W ujęciu słownikowym dataizm jest pojęciem filozoficznym, użytym po raz pierwszy przez Davida Brooksa w *The New York Times* w 2013 roku, służącym do opisu sposobu myślenia generowanego przez rosnące znaczenie dużych zbiorów danych. Dataizm stanowi swego rodzaju filozofię, która zakłada, że wszystko czego człowiek doświadcza i co go otacza, to wielki przepływ danych, a wartość każdego zjawiska czy bytu określa jego wkład w przetwarzanie danych³⁴.

Wedle Harariego, dataizm wyraża przekonanie, że wszechświat składa się z przepływu danych. Nawet ekonomię pojmuje się w kategoriach przetwarzania danych. Kapitalizm, komunizm, a także państwa demokratyczne oraz dyktatury, to w gruncie rzeczy rywalizujące ze sobą mechanizmy zbierania i analizowania informacji³⁵. Atrakcyjność tej filozofii polega na poszukiwaniu takiego porozumienia między różnymi dziedzinami wie-

³⁴ Zob. *Dataizm*, hasło w: *Wielki słownik języka polskiego*, https://wsjp.pl/haslo/do_druku/100517/dataizm, dostęp: 11.02.2025.

³⁵ Zob. Y. N. HARARI, *Homo deus. Krótka historia jutra*, s. 469-471.

dzy, aby prowadziło ono do ich spotkania na wspólnym gruncie dla zapewnienia szczęścia ludzkości. Całość tego zamysłu sprowadza się bowiem do gromadzenia, przetwarzania, analizowania i w pewnym sensie także funkcjonowania wielkich zbiorów danych (ang. *Big Data*)³⁶.

Można wyszczególnić dwa imperatywy dataizmu. Pierwszym z nich jest postulat zwiększania do maksimum przepływu informacji. Można to uczynić na wiele sposobów. Niezwykle ważne pod tym względem są badania genetyczne, noszenie urządzeń biometrycznych czy dzielenie się całym swoim życiem z Internetem. Dataizm obiecuje wszakże, iż algorytmy Internetu są w stanie wygenerować najlepsze rozwiązania wszystkich życiowych problemów człowieka (np. kogo poślubić, jaką ścieżkę kariery wybrać, czy rozpocząć konflikt zbrojny itp.). Drugi imperatyw dataizmu polega na podłączeniu wszystkiego do dostępnego dla wszystkich Internetu. Wtedy zaistnieje możliwość, że ta przeogromna koncentracja informacji, swego rodzaju erupcja danych zapewni ludziom długie i szczęśliwe życie, zgodnie zresztą z oczekiwaniami transhumanistów, ale przekraczanie ludzkiej natury na tym się nie zakończy. Ludzie, fauna i flora, a także wszystkie przedmioty ziemskie i pozaziemskie mają stać się częścią tego inteligentnego mechanizmu, któremu na imię *Big Data*³⁷.

W tym miejscu trzeba postawić niemal fundamentalne pytanie: Co stanie się z człowiekiem, jeśli prognoza Harariego się spełni? Człowiek chciałby wszakże zająć miejsce Boga, ale dataizm prowadzi do sytuacji, w której nie człowiek będzie panował nad siecią, lecz sieć zapanuje nad człowiekiem. Niejako poddając się funkcjonowaniu sieci, uświadomi sobie, że nie jest szczytem stworzenia, bo zdegradował się do narzędzia tworzącego Internet „wszystkich rzeczy”. W tym miejscu swoje przewidywania Harari jakby chciał podeprzeć tezą, iż dataizm jest religią, która nie czci ani Boga, ani człowieka, lecz oddaje cześć danym, informacji, algorytmom³⁸.

Gdyby przewidywania Harariego okazały się trafne, to człowiek stworzony przeciw na obraz i podobieństwo Boże, który w swojej zuchwałości usiłuje być *homo Deus*, zostałby niewolnikiem kosmicznego systemu przetwarzania danych i to na własne życzenie. Wraz z całą ludzkością roztopiłby się w tym panteistycznym quasi-bóstwie, wszak nie jest wykluczone, że ów przepływ danych zostanie otoczony istic boskim kultem³⁹. Oby

³⁶ Por. tamże, s. 500-501.

³⁷ Por. tamże, s. 465.

³⁸ Por. tamże, s. 466.

³⁹ Zob. M. JENDRZEJCZAK, *Homo Deus – czyli od ubóstwienia do destrukcji człowie-*

dataizm nie okazał się zapowiedzią sytuacji, w której system przetwarzania danych będzie niczym Bóg! Wedle Objawienia biblijnego przeznaczeniem ludzkości nie jest jakaś forma unifikacji z systemem o wymiarach kosmicznych, lecz zjednoczenie z prawdziwym Bogiem, wszak każdy człowiek stworzony został jako *imago Dei*. Dlatego wszelkie przejawy negacji tej prawdy należy zdecydowanie demaskować, bo w gruncie rzeczy uderzają one w fundamenty każdej humanistycznej antropologii.

6. Konkluzja

Zarówno transhumanizm, jak i dataizm, kwestionują biblijną prawdę o człowieku jako *imago Dei*. Pod tym względem niewiele różnią się od innych rozpoznawalnych dziś ideologii, wśród których dla przykładu można wymienić neomarksizm, genderyzm, wokeizm czy elgiebetyzm. Jednak przywołane w niniejszym tekście idee transhumanizmu i dataizmu wyróżnia cecha szczególna. Mają bowiem charakter bałwochwalczy. Pierwsza z nich ubóstwia nadczłowieka, druga zaś ubóstwia panteistyczny system danych. Jedna i druga okazuje się wrogiem ludzkości, i to wrogiem bardzo groźnym, bo usiłują zamazać w człowieku *imago Dei*.

Transhumanizm i dataizm sprawiają wrażenie, iż w ponowoczesnym świecie pełnią rolę religii przyszłości, które uzasadniają kształtowanie nowego człowieka przekraczającego naturę *homo sapiens*. Obie te „religie” dążą do udoskonalenia stanu świata, a w dalszej perspektywie także wszechświata, czynią to bez Boga, a nawet wbrew Niemu. Jeden z publicystów nie bez racji zauważył, że są to wcielenia starych błędów, będących „miksaturą gnozy i pogaństwa w ładnym opakowaniu”⁴⁰.

Biblijna idea człowieka jako obrazu Boga musi zmierzyć się nie tylko z transhumanizmem czy dataizmem, ale także nie może pozostać bez odpowiedzi na wyzwania, jakie rodzi pojawienie się sztucznej inteligencji. O powadze zagadnienia świadczy chociażby przekonanie jednego z twórców robotów ekstremalnie podobnych do ludzi, że ostatecznym celem wszystkich wysiłków na polu sztucznej inteligencji ma być nieśmiertelność uzyskana przez zastąpienie organizmu ludzkiego materiałami nieorganicz-

ka, w: <https://pch24.pl/homo-deus-czyli-od-ubostwienia-do-destrukcji-czlowieka/>, dostęp: 12.02.2025.

⁴⁰ Tamże.

nymi⁴¹. Czy wobec tego ów nowy nieorganiczny człowiek w dalszym ciągu będzie miał w sobie obraz Boga? A co z jego duszą? Wydaje się, że technohumanizm w ogóle nie interesuje się kwestią *imago Dei w człowieku*. ***W tej perspektywie liczy się tylko człowiek wyposażony w obraz sztucznej inteligencji i sztucznego ducha***⁴². Są to zagadnienia, które bez wątpienia wpisują się we współczesną kwestię kulturową. Z uwagi na ograniczone ramy niniejszego tekstu, problematyka sztucznej inteligencji została jedynie zasygnalizowana.

Z punktu widzenia misji ewangelizacyjnej Kościoła, ale również ze względu na dobro wszystkich ludzi wszelkie próby negacji prawdy o człowieku jako *imago Dei* powinny spotkać się ze stanowczym sprzeciwem tych, którzy uważają się za przedstawicieli *homo sapiens*. W publicznym dyskursie na ten temat ważną rolę do odegrania może mieć antropologia integralna, która łączy w harmonijną całość myśl teologiczną z myślą filozoficzną. Nie traci ona z pola widzenia centralnej prawdy biblijnej o specyficznym, wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju bytowaniu człowieka jako istoty powołanej do życia „na obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1, 27). Człowiek obdarzony owym obrazem i podobieństwem, nie istnieje już „tylko jako jedno ze stworzeń, ale jest stworzeniem wyjątkowym - jest kimś, jest osobą, a zatem podmiotem posiadającym rozum i wolną wolę oraz działającym na mocy swych własnych dobrowolnych decyzji”⁴³.

Antropologia integralna utwierdza w przekonaniu, że „obraz Boży” (*imago Dei*) w człowieku afirmuje prawdę o godności ludzkiej. Najgłębszym uzasadnieniem tej prawdy jest powołanie człowieka do życia wiecznego w Bogu i dla Boga. Należy więc ubolewać nad tym, że teologiczna wizja istoty ludzkiej powołanej do bytu na obraz i podobieństwo Boga jest dziś, w dobie ponowoczesności, szczególnie podważana czy nawet negowana. W tej sytuacji wypada żywić nadzieję, że powyższe rozważania zostaną przyjęte jako głos rozsądku.

⁴¹ Zob. J. LISICA, *Sztuczna inteligencja jako wyzwanie dla «imago Dei» w człowieku*, w: *Współczesny atak na człowieka jako »imago Dei«*, dz. cyt., s. 465.

⁴² Por. tamże, s. 469.

⁴³ *Współczesny atak na człowieka jako »imago Dei«*, dz. cyt., s. 11.

Bibliografia

ANTONIEWICZ M., *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonarność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, „Teologia w Polsce” 7 (2013), nr 1, s. 13-23.

Dataizm, hasło w: *Wielki słownik języka polskiego*, https://wsjp.pl/haslo/do_druku/100517/dataizm, dostęp: 11.02.2025.

DUDA K., *Wirtualna rzeczywistość świata postnowoczesnego (na przykładzie wybranych utworów współczesnej literatury rosyjskiej)*, „Bibliotekarz Podlaski” 4/2023 (LXI), s. 23-34.

FROSSARD A., *Bronię Papieża*, tłum. J. SOCHOŃ i K. NAUMOWICZ, Wydawnictwo „Palabra”, Warszawa 1995.

FROSSARD A., *Człowiek i jego pytania*, tłum. S. Czerwik, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 1994.

FUCHS T., *Verteidigung des Menschen Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag, Berlin 2022.

FUKUYAMA F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. PIETRZYK, Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2004.

HABERMAS J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. ŁUKASZEWICZ, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2003.

HARARI YUVAL NOAH, *Homo deus. Krótka historia jutra*, (tytuł oryginału: *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*), tłum. MICHAŁ ROMANEK, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.

HUXLEY J., *Transhumanism*, „Ethics in Progress” 6 (2015), nr 1, s. 12-16.

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

JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, Pallottinum, Poznań 1993.

JENDRZEJCZAK M., *Homo Deus – czyli od ubóstwienia do destrukcji człowieka*, w: <https://pch24.pl/homo-deus-czyli-od-ubostwienia-do-destrukcji-czlowieka/>, dostęp: 12.02.2025.

KATARZYNA ZE SIENY, św., *Modlitwy*, tłum. i oprac. L. GRYGIEL, Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 1990.

KOŻUCHOWSKI J., *Dlaczego prawo naturalne neguje transhumanizm?*, „Studia Elbląskie” 20 (2019), s. 503-517.

KOŻUCHOWSKI J., *Transhumanizm a godność człowieka*, „Studia Elbląskie” 24 (2023), s. 363-377.

KUTYŁA D., *Transhumanizm w świetle poglądów Francisca Fukuyamy*, „Amor Fati” 2(6)/2016 - *Cultura animi*, s. 187-210.

LISICA J., *Sztuczna inteligencja jako wyzwanie dla «imago Dei» w człowieku*, w: *Współczesny atak na człowieka jako «imago Dei»*, red. M. MARCZEWSKI, R. GAWRYCH, P. SKRZYDLEWSKI, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku, Gdańsk 2024, s. 459-476.

MACHINEK M., *Transhumanizm jako wyzwanie dla teologii. Kilka pytań*, „Teologia i Moralność” 17 (2022), nr 1(31), s. 73-88.

MAZUR J., *Religia i polityka. Dylematy współobecności*, Difin, Warszawa 2020.

MORE M., *Transhumanism Towards a Futurist Philosophy* [*Transhumanizm: ku filozofii futurystycznej*], <http://www.maxmore.com/transhum.htm>, dostęp: 30.01.2025.

Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. *Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*, red. J. KRASICKI, S. KIJACZKO, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001.

RAÏ BÉCHARA BOUTROS, kard., *Granice wolności czy wolność bez granic?*, w: *Godność – wolność – prawa człowieka. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, Wydawnictwo „Wokół nas”, Gliwice 2016, s. 38-41.

RAROT H., *Humanizm i transhumanizm w kształceniu technicznym i technice*, w: *Inżynier z duszą humanisty*, red. J. SOŚNICKA, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017, s. 290-302.

SKRZYPULEC B. - SONIEWICKA M., *Transhumanizm to nowa forma wiary, gdzie nie ma miejsca na ludzką wolność [rozmowa]*, w: <https://klubjagiellonski.pl/2018/03/24/>, dostęp: 26.01.2025.

SPAEMANN R., *Über den Begriff der Menschenwürde*, w: TENZE, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, s. 107-122.

TIROSH-SAMUELSON HAVA, *Utopianism and Eschatology: Judaism Engages Transhumanism*, w: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, red. C. MERCER i T. J. TROTHEN, Praeger, Santa Barbara 2015, s. 161-180.

Współczesny atak na człowieka jako »imago Dei«, red. M. MARCZEWSKI, R. GAWRYCH, P. SKRZYDLEWSKI, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku, Gdańsk 2024.

Wystąpienie papieża Pawła VI na zakończenie Soboru Watykańskiego II, <https://neokatolik.pl/2021/10/przemowienie-papieza-pawla-vi-na-zakonczenie-soboru-watykanskiego-ii/>, dostęp: 10.01.2025.

POSTMODERN ATTEMPTS TO NEGATE HUMAN AS *IMAGO DEI*

A b s t r a c t

Transhumanism, dataism, as well as other postmodern ideologies (e.g. neo-Marxism, genderism, wokeism, or elgiebetism) question the biblical truth about human as *imago Dei*. However, the ideas of transhumanism and dataism are distinguished by their idolatrous nature. They attempt to become “religions of the future”. The former idolizes human (*homo Deus*), while the latter idolizes the pantheistic “data system”. Both are dangerous to humanity because they shape the project of a new man or rather a superman. They do this without any reference to God, or even in spite of God. They completely omit the Christian ideal of the “man of God” (*homo Dei*), and at the same time promise to bring humanity to the state of divinity (*homo Deus*).

From a Christian point of view, any attempts to deny the truth about human as *imago Dei* are unacceptable. In the public discourse on this subject, integral anthropology can play an important role. It combines theological thought with philosophical thought into a harmonious whole. It emphasizes the central biblical truth about man as a being called to life “in the image and likeness of God”.

The analysis of the postmodern attack on human as *imago Dei* was carried out within six points: 1. *Introductory remarks*, 2. *Negation of God as negation of man*, 3. *The face of transhumanism*, 4. «*Homo Deus*» or «*homo Dei*»? , 5. *The temptation of dataism*, 6. *Conclusion*. The considerations included, for example, two “religions of the future” - transhumanism and dataism. They were identified as ideologies that are a mixture of errors already known in the past - gnosis and paganism.

Keywords: human as *imago Dei*, integral anthropology, transhumanism, dataism, *homo Dei*, *homo Deus*

Słowa kluczowe: człowiek jako *imago Dei*, antropologia integralna, transhumanizm, dataizm, *homo Dei*, *homo Deus*

Bazyli Degórski *OSPPE*

**SAN GIROLAMO
E LA SUA *VITA S. PAULI MONACHI THEBAEI*
(UNO SCHIZZO)**

1. L'autore

San Girolamo è un autore più che noto, ma forse non è comunemente del tutto nota la sua dimensione monastica. Erudito nelle lettere classiche, insuperato esegeta, difensore della fede nelle controversie dottrinali del suo tempo, il suo nome è legato soprattutto al servizio della Chiesa e – si potrebbe dire – ad un servizio pubblico, militante. Ma egli aspirò, altresì, alla contemplazione pura. Fu sempre combattuto fra questi due versanti della sua ricca spiritualità: il dibattito aperto e l'ideale eremitico¹.

Molto si conosce della sua opera esegetica, spesso ci si appassiona alle polemiche di cui fu protagonista, di frequente si sottolinea la stima di cui godette presso i papi che lo conobbero. Più di rado, invece, ci si sofferma sulla sua esperienza monastica, sulla sua ricerca di ascesi, sull'importante opera di promozione dell'ideale monastico svolta con successo pari a quello riscontrato nelle altre sue attività ecclesiali². Pertanto, in questa breve introduzione, si tratterà anzitutto il profilo del monaco Girolamo³.

¹ Cf. GIROLAMO, *Ep.* 76, 1; *Ep.* 82, 5; *Ep.* 85, 1; *Ep.* 117. Cf. anche L. MIRRI, *La vita ascetica femminile in san Girolamo* [Diss. Pont. Univ. San Tommaso d'Aquino], Roma 1992, pp. 79-80; EADEM, *La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo*, Comunità di Bose, Magnano 1996 («Spiritualità occidentale»), pp. 15-18.

² Cf. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1947, p. 222.

³ Cf. anche B. DEGÓRSKI, *Le tematiche teologiche delle tre Vitae geronimiane*, in M. STAROWIEYSKI (ed.), *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the*

San Girolamo conobbe il monachesimo in età giovanile, a Treviri, città residenziale dell'imperatore Valentiniano, dove si era recato intenzionato alla carriera politica, accompagnato dall'amico Bonoso. La città di Treviri aveva ospitato il più grande propagatore dell'anacoresi egiziana, sant'Atanasio di Alessandria, il quale, negli anni 335-337, vi era stato esiliato, a motivo della sua difesa in favore del dogma della divinità del Figlio, proclamato nel primo concilio ecumenico, a Nicea nel 325. La memoria della sua figura era ancora viva e vibrante in quella città e vivi coloro che lo avevano conosciuto, le cui testimonianze dovettero colpire il sensibile animo del giovane Girolamo, già incline all'austerità. Conquistato dal carisma monastico, interamente dedito alla contemplazione del Dio sommamente buono e amante degli uomini, Girolamo, assieme al suo amico Bonoso, tornò alla sua città nativa, Stridone, situata ai confini della Dalmazia e della Pannonia⁴, risoluto a intraprendere quella vita. A questo proposito, è stata anche formulata l'ipotesi che proprio Girolamo e Bonoso fossero i due neofiti della vita monastica di cui parla sant'Agostino nelle *Confessiones*⁵. San Girolamo partì, quindi, alla volta di Aquileia, per entrare nel monastero diretto dal vescovo Valeriano. Ivi condivise una vita austera e, nello stesso tempo, gioiosa assieme a Cromazio, Rufino, Bonoso e, forse, anche Evagrio di Antiochia, il traduttore latino della *Vita S. Antonii* di Atanasio⁶.

International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions, Tyniec – Cracow 1995 («Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia» IV/1), pp. 183-196; ID., *Święty Hieronim i jego «Żywoty» mnichów*, in M. STAROWIEYSKI (ed.), *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej, Kraków – Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte*, Tyniec – Kraków 1995 («Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia» IV/2), pp. 87-113; ID. (ed.), *Św. Hieronim. Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona, Malchusa San Girolamo*, Tyniec – Kraków 1995 («Źródła monastyczne» 10), pp. 11-57; ID. (ed.), *San Girolamo. Vite degli eremiti: Paolo, Ilarione, Malco*, Roma 1996 (CTP 126), pp. 7-44; ID., *Wartość Hieronimowej Vita S. Pauli Primi Eremitae dla duchowości Zakonu Paulinów*, «Dissertationes Paulinorum» 10 (1997), pp. 81-110; ID. (ed.), *Św. Hieronim. Żywot św. Pawła tebańskiego pustelnika*, in *Od fenomenu do fundamentu*, Kraków 1999, pp. 183-217 (ripubblicato in J. PACH, *Z głębi pustyni*, Częstochowa 2000 («Biblioteka "Niedzieli"» 93), pp. 85-126); ID., *Życie świętego Pawła Pierwszego Pustelnika w Vita S. Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, «Jasna Góra» 19 (2001), nr 1, pp. 9-11.

⁴ Cf. GIROLAMO, *De uiris inlustribus* 135.

⁵ Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, pp. 181 ss.

⁶ Cf. B. DEGÓRSKI, *I manoscritti delle biblioteche di Roma contenenti le traduzioni latine della "Vita S. Antonii" di sant'Atanasio. Alle origini della letteratura monastica*, in *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichi-*

La gioia di lodare Dio in questa comunità non durò a lungo, perché i suoi membri si dispersero per motivi a noi sconosciuti. Così, Girolamo si recò nel 374 ad Antiochia, passando per la Tracia, la Bitinia, il Ponto, la Galazia, la Cappadocia e la Cilicia. Nella capitale siriana fu ospitato dall'amico Evagrio⁷. Ma presto, fermo nel suo proposito di vivere *solus cum Deo solo*, Girolamo si trasferì prima a Maronia, piccolo villaggio situato a trenta miglia a oriente di Antiochia⁸, e in seguito nel deserto di Calcide ai confini fra la Siria e la zona occupata dalle tribù seminomadi dei Saraceni⁹, ove si stabilì dal 375 al 377 circa¹⁰. Nel deserto di Calcide, Girolamo ebbe modo di conoscere molti anacoreti, che suscitarono in lui un'altissima ammirazione per la loro austerità. Egli stesso riferisce nella *Vita* di aneddoti esemplari di questi uomini eletti, con l'immediatezza e il trasporto di chi ne condivide l'esperienza¹¹. Anche per Girolamo fu un periodo di vita austera e dura¹².

Egli, però, oltre alle penitenze, al digiuno e al lavoro manuale che scandivano le giornate degli anacoreti, non abbandonò lo studio quale forma di liberazione dalle tentazioni dello spirito, e per assecondare la sua sete di sapere, nella quale si era formato¹³. Contrariamente agli altri anacoreti di Calcide che, intenti all'aspra penitenza e alla preghiera, finivano col nutrire un certo disprezzo per la scienza profana, il geniale santo dalmata testimoniò che anche il lavoro intellettuale mortifica le basse tendenze della natura umana e fortifica l'ascesi dell'anima verso Dio.

Vivendo con entusiasmo l'eremitaggio in continuo contatto con asprezze di ogni genere, ma pervaso dalla palpabile presenza dell'amatissi-

tà cristiana, Roma, 7-9 maggio 1992, Roma 1993 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 42), pp. 270-303.

⁷ Cf. GIROLAMO, *Ep.* 3, 1-2.

⁸ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Malchi* 2, 1, in E.M. MORALES (ed.), *Edición crítica de "De Monacho captivo" ("Vita Malchi") de San Jerónimo*, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1991, p. 277: "Maronias triginta ferme milibus ab Antiochia urbe Syriae, haud grandis ad Orientem distat viculus".

⁹ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Pauli* 6: "[...] in ea parte eremi, quae iuxta Syriam Saracenis iungitur [...]".

¹⁰ San Girolamo – scrivendo nel 384 ad una delle sue discepole, Eustochio – fornisce dei particolari sull'esperienza eremitica di quel periodo (cf. *Ep.* 22).

¹¹ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Pauli* 6: "[...] uidisse me monachos, et uidere, e quibus unus triginta iam per annos clausus hordeaceo pane et lutulenta aqua uiuit. Alter in cisterna ueteri [...] quinque caricis per singulos dies sustentatur". Cf. anche B. DEGÓRSKI, *Un nuovo indizio per la datazione della Vita S. Pauli di Girolamo?*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, XXXIII, Leuven 1997, pp. 302-310.

¹² Cf. GIROLAMO, *Ep.* 22, 7,

¹³ Cf. A. PENNA, *S. Gerolamo*, cit., p. 35.

mo Dio, san Girolamo, dunque, non rinunciò alle sue doti intellettuali: perfezionò il greco e cominciò a imparare l'ebraico sotto la guida di un giudeo divenuto cristiano. Fu in questo periodo, che egli acquisì gli strumenti per la sua futura opera di esegeta e traduttore.

A questo momento ideale sopraggiunse, per contro, una delusione: il Dalmata constatò amaramente che non tutti gli eremiti rispondevano in modo degno al carisma monastico. Nella lettera a Rustico, confida il proprio rammarico nell'aver appreso che alla morte di un certo monaco si era scoperto che questi aveva conservato una ricchezza paragonabile al leggendario tesoro di Creso¹⁴. In altre lettere lamenta la rozzezza di molti asceti che senza dubbio ferì il sublime ammiratore dei grandi e raffinati classici¹⁵. Ma ciò che lo amareggiò ancor più, in quegli anni, fu la controversia ariana che, nonostante la condanna di Ario nel 325, mostrava ancora longevità e vigore, tanto che san Girolamo ne udì l'eco nel suo luogo di ritiro monastico.

Furono questi i motivi che lo fecero rientrare dal deserto, dopo due anni, per essere ordinato sacerdote. Ma non si cancellò in lui la ferma volontà di restare monaco. Infatti, quando papa san Damaso gli affidò la revisione e la traduzione latina della Bibbia, riaffiorò in Girolamo il desiderio della vita contemplativa, ma questa volta ne fu promotore, esortando alla vita ascetica i circoli aristocratici romani, soprattutto femminili, invitando ad un profondo studio della Sacra Scrittura¹⁶. Questa fervente opera di Girolamo costituì per l'ascetismo romano un nuovo impulso¹⁷.

Morto il papa Damaso, Girolamo lasciò nuovamente Roma nell'anno 385, ove si era creato molti nemici fra il clero a motivo delle sue graffianti reprimende per il loro stile di vita poco consoni all'ideale cristiano e religioso. Lo seguirono alcune sue discepole e presero insieme la decisione di proseguire il viaggio verso la Palestina e l'Egitto, per venerare i luoghi sacri e godere della viva presenza di eremiti e monaci egiziani.

Dal 386 il Dalmata si stabilì definitivamente in Terrasanta, tornando ai suoi tanto desiderati ideali ascetici. Inizialmente dimorò nella spelonca

¹⁴ Cf. GIROLAMO, *Ep.* 125, 10, CSEL 56, 129: "Vidimus nuper et planximus Croesi opes unius morte deprehensas urbisque stipes quasi in usus pauperum congregatas stirpi et posteris derelictas".

¹⁵ Cf. A. PENNA, *S. Gerolamo*, cit., p. 35.

¹⁶ Riguardo la direzione spirituale alle donne e dell'ascesi femminile in genere in san Girolamo, cf. L. MIRRI, *La vita ascetica femminile in san Girolamo*, cit., *passim*; EADEM, *La dolcezza nella lotta...*, cit., *passim*.

¹⁷ Cf. M.G. MARA, *Paolo di Tarso e il suo Epistolario. Ricerche storico-esegetiche*, L'Aquila 1983, pp. 60-61.

di Betlemme, in seguito nel monastero maschile fatto costruire da santa Paola nella città natale del Signore, nelle vicinanze di quello femminile. Quest'ultimo era più popolato e situato in prossimità della basilica della Natività, mentre quello maschile, meno numeroso, era collocato nella campagna adiacente la città e situato in una posizione dalla quale si poteva scorgere sia la stessa basilica che la tomba di Rachele. Girolamo e Paola costruirono anche un ospizio per i pellegrini.

Quest'ultimo periodo della vita di san Girolamo fu difficile e piuttosto triste, anzitutto a motivo della controversia origenista, che lo turbò a livello personale, oltre che dottrinale ed ecclesiale. Infatti, in passato egli aveva nutrito grande ammirazione verso Origene, ma se ne era discostato in seguito all'amicizia con Epifanio di Salamina, che considerava l'origenismo la più pericolosa eresia; Rufino, invece, suo amico e compagno di vita monastica già dal tempo del soggiorno in Aquileia, rimase vivace estimatore di Origene.

Sempre in questo periodo, fu privato dell'amicizia della stimata e diletta Paola a causa della morte di lei, avvenuta il 26 gennaio 404; fu preso di mira dai monaci pelagiani, contro la cui erronea dottrina aveva combattuto, i quali appiccarono fuoco ad alcune parti del suo monastero; anche alcune difficoltà economiche lo angustiarono, la critica situazione di Roma, minacciata dagli Unni e saccheggiata da Alarico nel 410; ed infine la morte, alla fine del 418, della carissima discepola e figlia spirituale, Eustochio.

La sua vita si spense in questi dolori, il 30 settembre del 419.

2. L'opera

2.1. Il contesto

Questa esperienza eremitica geronimiana si trasfonde nelle tre *Vitae* che egli scrive sui santi del deserto e che sono espressione schietta, entusiastica, viva del suo anelito. Le compone durante i suoi ritiri e, come tali, sono frutto della vita, ma le scrive per immortalarne il fascino e la nobiltà, e, come tali, sono scaturigine di ardore monastico¹⁸.

¹⁸ Per quanto riguarda la bibliografia concernente queste tre *Vitae* geronimiane, cf. B. DEGÓRSKI, *Lo status quaestionis degli studi riguardanti le tre Vitae Sanctorum Patrum Eremitarum composte da san Girolamo*, «Biblica et Patristica Thoruniensia» 14/1 (2021), pp. 9-40.

La *Vita S. Pauli* fu stilata probabilmente nei dintorni della piccola città di Calcide a centocinquanta miglia a sud di Antiochia¹⁹, tra gli anni 375-377 circa, cioè durante lo stesso periodo di ritiro monastico; essa è, pertanto, la prima opera del trittico monastico di Girolamo, e il primo prodotto proprio della tradizione monastica latina.

Si è proposto di proporre la composizione della *Vita* al periodo dell'immediato rientro ad Antiochia, o persino in età matura, cioè nel V secolo²⁰. Ma la *Vita* mostra il suo carattere giovanile, prima ancora di entrare in merito ad argomenti precisi a favore della prima ipotesi, quella, cioè, che colloca lo scritto nell'età giovanile di Girolamo. Indizi ne sono anzitutto l'influenza dei classici a svantaggio della stessa presenza scritturistica, come se Girolamo non ne possedesse ancora quella sicura conoscenza che acquisterà in seguito²¹; oppure quella sorta di concorrenza nei confronti dell'opera atanasiana, che un Girolamo più maturo non presenterà più²²; o l'assoluta solitudine; e, in positivo, la giovinezza dello scritto si ravvisa nella carica spirituale che Girolamo mostra nello scrivere una *Vita* così vigorosa e incisiva; nell'ammirazione incantata verso gli anacoreti che ha appena conosciuto; nella radicalità della solitudine che sperimenta con l'entusiasmo del neofita; nella ricca produzione di una simbologia e un'iconografia monastiche ancora da formare e codificare nella tradizione

¹⁹ Cf. A. PENNA, *S. Gerolamo*, cit., p. 32.

²⁰ Per una rassegna bibliografica sulla discussione circa la composizione della *Vita*, cf. P. HAMBLENNÉ, *Traces de biographies grecques "païennes" dans la "Vita Pauli" de Jérôme?*, in *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 1992, Roma 1993 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 42), p. 210, n. 5; da aggiungere ad essa: A. DE VOGÜÉ, *La "Vita Pauli" de saint Jérôme et sa datation. Examen d'un passage-clé (ch. 6)*, in G.J.M. BARTELINK – A. HILHORST – C.H. KNEEPKENS, *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugis 1991 («Instrumenta Patristica» 24), pp. 395-406; B. DEGÓRSKI, *Un nuovo indizio per la datazione della Vita S. Pauli di Girolamo?*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, XXXIII, Leuven 1997, pp. 302-310.

²¹ In tutta l'opera compare solo una citazione esplicita e precisa, per il resto si tratta di brani evocati liberamente.

²² La concorrenza con sant'Atanasio va svanendo lungo il trittico monastico di Girolamo, ancora presente nella *Vita S. Hilarionis*, non compare più nell'ultimo scritto monastico, la *Vita S. Malchi monachi captivi*, che affronta un tema totalmente svincolato da modelli precedenti. Cf. anche A.J. ROSS, *Eremitic aemulatio. Genesis of Genre in Jerome's Vita Pauli*, in CH. GRAY – J. CORKE-WEBSTER (edd.), *The Hagiographical Experiment. Developing Discourses of Sainthood*, Leiden – Boston 2020, pp. 121-147 («Supplements to Vigiliae Christianae» 158).

occidentale; nella chiusa profondamente suggestiva, che si eleva come una preghiera al lettore o una preghiera per l'autore stesso, appena all'inizio di un lungo cammino di santità²³.

Bisogna, quindi, guardare al deserto di Calcide come al contesto spirituale che produsse lo scritto. L'esperienza personale è certamente l'orizzonte e l'anima della *Vita S. Pauli* e ne rispecchia perfettamente la più alta armonia sperimentata nel contatto assoluto con Dio e con Lui solo. Seppure si voglia discutere circa la contemporaneità di tale esperienza alla redazione dell'opera, non si dovrà disconoscere che essa è comunque dettata dal ritiro eremitico, da quel fecondo periodo di spiritualità.

2.2. Il profilo letterario

2.2.1. La nascita della letteratura monastica latina

Per delineare il profilo di questa nascente letteratura latina, è necessario risalire alla sua ispirazione profonda e ai rapporti con la più sviluppata letteratura monastica orientale.

Perché san Girolamo si cimenta a descrivere la vita di un monaco? Anzitutto per la traboccante carica spirituale che egli ha accumulato nel deserto di Calcide e che ha continuato a nutrire in tutta la sua vita. Egli immortala i grandi maestri dell'ascesi e, attraverso il loro esempio, veicola una sana dottrina ascetica, perché ha conosciuto bene il profitto che può trarre l'anima da questo stato. Ciò che propone ai suoi lettori trabocca dal suo animo con l'esuberanza tipica del suo spirito, ma forse si deve dire con l'entusiasmo di chiunque abbia gustato la vicinanza di Dio e voglia dividerne la gioia. La bellezza della *Vita S. Pauli* proviene dal fatto che essa sia permeata dall'incanto della stessa vita con Dio che trascorre il monaco, dalla suggestione di questa santità, la più limpida che la grazia produca nell'animo perché accolta con la massima disponibilità. La *Vita* punta all'essenziale dell'ideale cristiano, cioè la comunione con Dio, per questo essa appare così semplice e così intensa ad un tempo.

Anche l'assoluta mancanza di letteratura monastica latina deve aver influito sulla decisione di Girolamo di comporre la *Vita*. Il fenomeno monastico occidentale, infatti, dipendeva dalla più antica tradizione orientale

²³ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Pauli* 18, 1.

e attendeva da essa retti insegnamenti e modelli infervoranti. L'unica fonte letteraria circolante era costituita dalla *Vita S. Antonii*, l'opera di Atanasio di Alessandria sul grande maestro di eremitismo, che era stata tradotta in due versioni, una prima anonima²⁴, molto fedele all'originale e per questo poco elegante – soprattutto quando si imbatteva in termini che la lingua latina non aveva ancora codificato, quali ad esempio *anachoreta*, *monachus*, *eremita* –; e una seconda per mano di Evagrio di Antiochia, più elegante²⁵.

San Girolamo era a conoscenza di questo esemplare, probabilmente nella sua versione evagriana, proprio per la sete di letteratura di tal genere che mostrava il monachesimo latino; ma ponendo mano ad una nuova, originale *Vita* sa di dare avvio ad una tradizione letteraria latina, ad un filone proprio del monachesimo occidentale; sa di essere all'origine di un progetto ambizioso e intende che la sua opera, così come la tradizione letteraria che essa inaugura, si imponga per originalità – sceglie di narrare la storia di san Paolo di Tebe, protomonaco, rimasto negletto dalla letteratura orientale –, per esemplarità dei maestri che immortala – san Paolo è il primo eremita, predecessore dello stesso Antonio il Grande –, per veridicità storica – si attiene strettamente a notizie attendibili, senza indulgere a dettagli devozionali –, per bellezza letteraria – l'eleganza stilistica è naturale in Girolamo, per questo la sua raffinatezza non è mai ostentata, non prevale sul contenuto spirituale del testo, ma anzi gli è funzionale²⁶.

San Girolamo, dunque, redige la *Vita* tenendo presente la tradizione orientale e volendo emularne l'importanza. C'è una sorta di concorrenza con la *Vita S. Antonii*, avvertita in passaggi nei quali Girolamo evidenzia la superiorità di Paolo rispetto al grande Antonio e indirettamente anche la *Vita* a lui dedicata rispetto alla *Vita S. Antonii*; ma certamente l'intento principe dell'autore non è quello di offuscare tradizioni precedenti, quanto piuttosto di favorire il monachesimo latino con la costituzione di una tradizione propria, vicina, adatta ai suoi destinatari immediati. Significativa, a questo proposito, è la diffusione vasta e rapidissima della *Vita S. Pauli*,

²⁴ Edita da: G. GARITTE, Bruxelles – Roma 1939; H. HOPPENBROUWERS, Nijmegen 1960; G.J.M. BARTELINK, s.l., 1974 («Vite dei Santi» 1).

²⁵ Pubblicata in PG 26, 837-976; in fondo alle pagine.

²⁶ Cf. B. DEGÓRSKI, *Epilogi "Żywotów" mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, «Dissertationes Paulinorum» 7 (1994), pp. 105-121; ID., *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia*, in *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994*, Istituto Patristico "Augustinianum", Roma 1995 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 50), pp. 193-209.

così come delle due successive *Vita S. Hilarionis* e *Vita S. Malchi monachi captivi* nelle quali Girolamo trasfonderà quanto maturato lungo gli anni circa la vocazione monastica²⁷, e delle altre opere monastiche dell'epoca, quali la *Historia monachorum in Aegypto* di Rufino, e le successive *Conlationes Patrum* e *De institutis coenobiorum* di san Giovanni Cassiano.

Una letteratura, dunque, che nasce da prototipi orientali ma che li lascia presto sullo sfondo a favore di una caratterizzazione propria. È quanto accade allo stesso movimento monastico occidentale che questa letteratura nutre.

L'opera spirituale che Girolamo compì a Roma presso donne e uomini, diffondendo l'entusiasmo per l'ideale ascetico che egli aveva appreso dai maestri orientali, permise il sorgere di comunità monastiche in occidente, caratterizzate dallo stile orientale. Questo travaso di ascesi orientale negli animi latini è l'autentica origine del monachesimo occidentale, di quel monachesimo che fu la culla della codificazione benedettina. Figure quali quella di san Girolamo con i suoi amici e compagni di ascesi si pongono al crocevia tra il monachesimo orientale e quello occidentale. A questo momento non appare chiaramente una specificità spirituale o ascetica rispetto all'oriente; il monachesimo occidentale assunse caratteri propri solo più tardi, determinati dalle condizioni storiche e sociali del mondo latino, fino a sfociare nel monachesimo benedettino, che, comunque, non può essere mai considerato del tutto autonomo dalle forme orientali²⁸. Con il tempo, l'occidente mitigherà il rigore ascetico per la debolezza del mondo latino, abbandonato alla propria decadenza e sopraffatto dai popoli barbari; arric-

²⁷ La *Vita S. Hilarionis* fu scritta all'inizio della permanenza betlemita di Girolamo, dopo i viaggi in Siria e in Egitto, cioè dopo gli anni 386-390, ma non oltre il 396; il protagonista dell'opera è Ilarione, monaco vissuto tra il 291 e il 371, fondatore del monachesimo in Palestina, nativo di Tabatha, vicino a Gaza, città pagana dedita al culto di Marnas e convertita al cristianesimo, intorno al V secolo, grazie alla predicazione di Porfirio.

La *Vita S. Malchi monachi captivi* fu scritta dopo il 390, a Betlemme, durante l'ultimo periodo di ritiro monastico di Girolamo; in questa sua terza impresa monastica, l'autore racconta le vicende di un santo vegliardo-eremita, conosciuto da giovane a Maronia, vicino al deserto di Calcide. Entrambe rivelano forti accenni autobiografici: nella prima, è Girolamo che, essendo ormai un personaggio pubblico, molto più illustre di quanto non fosse al tempo della stesura della *Vita S. Pauli*, sente il disagio della notorietà che contrasta la sua incoercibile aspirazione eremitica; nella seconda, è il monaco Girolamo che ha sperimentato l'arricchimento dell'amicizia castissima con la monaca Paola, sua figlia spirituale.

²⁸ Lo stesso san Benedetto si riconosce innestato nella tradizione orientale, conoscendone bene i testi – le regole di Pacomio, Basilio, Giovanni Cassiano – e raccomandando ai suoi la regola di san Basilio. Cf. BENEDETTO, *Regula* 73, 5.

chirà la severa sapienza dei legislatori orientali con quella più comprensiva del superiore; contrapporrà alla libertà carismatica orientale una regola pratica comunitaria.

Imitazione e specificità sono, dunque, due elementi in equilibrio precario: non si può escludere una specificità latina fin dal suo sorgere, così come non si può marginalizzare l'esemplarità orientale nel monachesimo tardivo. Questo equilibrio verrà a mano a mano codificato in consuetudini e regole, ma nel suo momento sorgivo è ancora affidato alle figure carismatiche e protagoniste di questo movimento; nell'ascesi geronimiana vibra la personalità del Santo, si assapora uno stile personale, si riconosce il piglio tipico del Dalmata, si apprezza la sua abilità letteraria, si ravvisa lo spirito latino.

Bisogna guardare alla *Vita S. Pauli*, dunque, non solo come a una letteratura edificante, ma anche come a una testimonianza storica, e bisogna apprezzare san Girolamo non solo come iniziatore e propagatore del primo ascetismo occidentale, ma anche come promotore del genere letterario monastico latino²⁹.

2.2.2. Lo stile letterario

La letteratura monastica viene generalmente definita divulgativa e lo stesso Girolamo si rammarica di aver dovuto attenersi a uno stile semplice, dato il genere di opera trattata³⁰. Ma affinché la qualifica di «divulgativa» non dia origine ad equivoci, è opportuno guardare attentamente allo scritto sull'eremita Paolo – e in genere alle tre opere monastiche di Girolamo –, che di questo genere fu il capostipite in occidente³¹.

La letteratura orientale nel suo momento sorgivo era mirata piut-

²⁹ Cf. L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36), *passim*.

³⁰ Cf. GIROLAMO, *Ep.* 10, 3, CSEL 54, 38: “misimus interim tibi, id est Paulo seni, Paulum seniore, in quo propter simpliciores quosque multum in deiciendo sermone laborauimus, sed nescio quomodo etiam si aqua plena sit, tamen eundem odorem lagoena seruat, quo, dum rudis esset, inbuta est”.

³¹ Per quanto riguarda la bellezza dello stile latino di san Girolamo, specialmente nelle tre *Vitae Sanctorum Patrum*, cf. ad esempio: B. DEGÓRSKI, *Epilogi «Żywotów» mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, «Dissertationes Paulinorum» 7 (1994), pp. 105-121; ID., *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia*, in *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994*, Roma 1995 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 50), pp. 193-209.

tosto alla edificazione spirituale, restando estranea a fini letterari e a compiacimenti stilistici. Essa era prevalentemente nata dalla sola esigenza di fissare gli esempi dei maestri di ascesi, per tramandarne l'insegnamento. La forma in cui si presentano le prime opere monastiche è, quindi di regola, impersonale, essenziale, quasi scarna, come lo sono le massime. Si pensi agli *apophthegmata Patrum*, quelle brevissime descrizioni della vita e dei detti dei padri del deserto di autori ignoti. L'intento, poi, di divulgare l'esempio dei grandi asceti era per sua natura indirizzato a tutti, per cui teneva conto delle persone ignoranti, che all'epoca erano la maggior parte.

Quando, però, figure di primo piano della società dell'epoca vennero conquistate alla vita monastica, il fenomeno monastico mutò profilo. Inizialmente erano stati i più semplici a saper aderire alla ricchezza di Cristo, ma, con l'andar del tempo, anche le decadenti classi facoltose avevano trovato nell'ideale cristiano una rivitalizzazione delle loro esistenze, e nella radicalità monastica il suo culmine. Queste persone abbienti, dotate di una formazione letteraria oltre che teologica, si dedicarono alla letteratura monastica elevandone la qualità³².

Sant'Atanasio è il primo grande autore che rispecchia questo fenomeno, e la sua *Vita S. Antonii* è un elevato prodotto letterario. Vescovo e scrittore di teologia dogmatica, conobbe la vita eremitica attraverso le comunità monastiche dei dintorni di Alessandria, presso le quali si rifugiava durante le persecuzioni; si entusiasmò tanto a questo stile di vita da considerarlo un possibile baluardo contro l'eresia ariana e da volerlo, perciò, divulgare attraverso la storia del suo esimio rappresentante sant'Antonio. La sua opera si distacca dalle precedenti del medesimo genere: descrive tutta la vita, non solo le massime; affianca al motivo spirituale una valenza

³² Cf. ad esempio: L. MIRRI, *La vita ascetica femminile in san Girolamo* [Tesi dottorale presso la Facoltà Teologica della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino], Roma 1992; EADEM, *La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo*, Comunità di Bose Magnano 1996; 242; B. DEGÓRSKI, *Il pasto per i poveri presso la Basilica Costantiniana di S. Pietro a Roma secondo la lettera di san Paolino di Nola a san Pammachio*, «Biblica et Patristica Thoruniensia» 11 (2018), pp. 229-267; 311; ID., *Retoričke figure u epilogu djela Vita S. Hilarionis i epilozima drugih dviju Jeronimovih Vitae Patrum*, in I. BODROŽIĆ – V. KRAFT SOIĆ (edd.), *Sveti Hilarion u kontekstu svoga vremena. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa „Sveti Ilar u kontekstu svoga vremena”*, Mlini (Dubrovnik), 19-20. listopada 2017, Zagreb 2023, pp. 183-194; B. DEGÓRSKI, *Le figure retoriche nell'epilogo della Vita S. Hilarionis e delle due altre Vitae Patrum geronimiane*, in I. BODROŽIĆ – V. KRAFT SOIĆ (edd.), *Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo. Atti del Convegno scientifico internazionale “Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo”*, Mlini (Dubrovnik), 19-20 ottobre 2017, Zagreb 2023, pp. 439-452.

dottrinale; adotta uno stile elegante. Soprattutto, l'opera inaugura un genere medio tra la letteratura storica e quella allegorica; gli elementi storici che compaiono in essa si fondono con la ricchezza della spiritualità, e, dall'altra parte, gli elementi fantastici non sono vuote composizioni della fantasia, ma sono permeati da un preciso simbolismo. Pertanto, l'opera non va giudicata con criteri meramente storiografici o meramente mitologici, in essa i testimoni storici sono portatori di realtà spirituali.

Così, pur mantenendo un proposito fondamentalmente divulgativo, sant'Atanasio non può prescindere dalla propria formazione e dal nuovo clima monastico e il suo scritto non fu solo conseguenza dell'espansione del fenomeno monastico alle classi elevate, ne divenne a sua volta causa, in quanto la sua bellezza lo introdusse proprio in quegli ambienti signorili, nuova culla di postulanti al monachesimo. Siamo di fronte ad uno stile nuovo, imitato a brevissima distanza in ambiente orientale³³, e costituente l'orizzonte per lo scritto geronimiano.

Le opere monastiche di san Girolamo si inseriscono nel varco già aperto e dipendono molto – per imitazione o per contrasto – dallo scritto atanasiano. Esse rispecchiano pienamente i due caratteri contrastanti di ampia accessibilità e ricercatezza stilistica; di vasta diffusione ed elevatezza degli autori che vi si impegnano. Ma in Girolamo si apprezzano due doti particolari, non presenti nell'antenato atanasiano.

Anzitutto la capacità narrativa. In lui non si avvertono cesure fra l'elemento storico e l'elemento dottrinale, non vi sono paragrafi dedicati all'una o all'altra valenza della *Vita*; tutto è armoniosamente omogeneo: le verità della fede, l'elemento storiografico, la cultura enciclopedica, la rilettura dei classici, la teologia spirituale, la parenesi confluiscono in una linea di sviluppo unica. L'utilizzazione che egli fa della tradizione cristiana è di particolare finezza: le citazioni scritturistiche e i passaggi dottrinali sono sempre nitidi, puntuali, felici, inseriti con estrema naturalezza, anzi con connaturalità. La preparazione storica, geografica, filologica emerge dalle numerose nozioni così raffinate e lievi da non distrarre il lettore dal messaggio principale dello scritto, al quale esse sono funzionali. Si avverte, poi, la cultura classica, dalla quale Girolamo trae espressioni verbali, citazioni e forme stilistiche, come volendo vivificare la sapienza umana con la «follia» cristiana.

Ma tutto converge alla tessitura di una vita, una vita cristiana. Fatta di elementi quotidiani e sentimenti eccelsi, di piccole cose e sublimi aspi-

³³ Si pensi, ad es., alla *Historia Lausiaca* di Palladio.

razioni a Dio, di gesti umili e di alte considerazioni sulla natura e sugli uomini. L'atmosfera che si crea è insieme tangibile e ideale; il monaco che ci viene presentato è vicino a noi per la sua semplicità, e nello stesso tempo ci attira verso l'alto. Questa *Vita* sviluppa due livelli di lettura: uno diretto, fatto per essere esempio di vita, e uno allegorico per veicolare l'insegnamento ascetico. In altre parole, la vita che san Paolo di Tebe conduce è evidente e garantisce una comprensione immediata; ma attraverso la narrazione della vita di Paolo si va tessendo una teoria del monachesimo, e questo si coglie in una lettura in controluce del testo. Così, ai più semplici Paolo si offre quale maestro di prassi ascetica, e ai più eruditi Paolo narra una teologia monastica³⁴.

Con il suo tocco, questo genere letterario diventa una narrazione sottilmente simbolica, come sottile è il discrimine fra universalità della santità e peculiarità della vocazione ascetica.

La seconda dote peculiare della *Vita* è l'apporto autobiografico. L'impetuosa personalità del Dalmata lo porta a mettere tutto se stesso in ogni suo scritto, tanto più in questo, la cui ispirazione corrispondeva all'aspirazione più intima e più alta del suo animo. Paolo viene descritto «dall'interno», in una lettura profonda perché introspettiva, vissuta, gustata in prima persona dal suo autore. Sant'Atanasio, in fondo, si era limitato ad essere spettatore incantato, quasi al pari dei suoi lettori, dell'azione dello Spirito Santo in Antonio; la sua opera raccoglie i dettagli minimi della storia come chi ricostruisce qualcosa di cui non ha pieno possesso e, quindi, opera con meticolosità. Girolamo, invece, crea la *Vita* come chi ne abbia piena familiarità; si immedesima in Paolo, mette del proprio nella sua vita, la rivive. La consonanza con l'esperienza dell'autore permea la *Vita* di fascino. Il personaggio di Paolo di Tebe affascina di per sé per il coraggio e l'intensità del suo amore radicale e unico verso Dio; ma la caratteristica della *Vita* è di renderlo vivo, vicino, palpabile, di far quasi affezionare alla figura di questo eremita così lontano dagli uomini eppure così accessibile. Ciò perché san Girolamo lo sente in questo modo, lo guarda come un compagno di ideali ascetici, come un confidente, come una persona amata, della quale tutto ci parla, l'abitazione, gli oggetti quotidiani, gli animali, i rarissimi discorsi. Questo atteggiamento incantato di Girolamo viene trasfuso nella *Vita* e comunicato al lettore.

³⁴ Cf. ad esempio: B. DEGÓRSKI, *Girolamo al monaco: l'ideale ascetico maschile nel corpus geronimiano*, in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 8-10 maggio 1997, Istituto Patristico «Augustinianum», Roma 1998 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 62), pp. 223-265.

L'atmosfera carica di vitalità e di bellezza della *Vita* non si deve solo alle ricercate figure letterarie e al floritissimo eloquio, ma anche ai sapienti tocchi di spiritualità³⁵.

La fusione fra destrezza letteraria e *pathos* spirituale è particolarmente evidente nell'epilogo, che per ricchezza di giochi retorici e per densità teologica è altamente rappresentativo dell'intero scritto; giunti alla fine dell'opera, infatti, l'autore vuole maggiormente destare l'attenzione dell'uditore, con un vivace ricorso all'arte retorica, per ottenere una maggiore incisività.

Non è sempre facile stabilire le figure retoriche che percorrono lo scritto geronimiano, poiché esse si classificano per leggerissime differenze, come i sentimenti dell'animo umano che intendono rendere³⁶. Bisogna, inoltre, considerare che i giochi stilistici perdono la loro efficacia e vivacità in una lettura silenziosa, essendo nati per essere pronunciati e accompagnati dall'*actio*; per essere pienamente apprezzate bisognerebbe entrare in tale sintonia con la sensibilità e lo stile degli autori, da far rivivere la loro stessa voce in questi scritti.

In linea generale, si nota una tendenza di base a ripetere i concetti ritenuti più utili riguardo la vita monastica, secondo un procedimento spontaneo dell'uomo, che fa parte di una retorica perenne. Ciò fa della *Vita* un'opera pedagogica, dalla quale trapela la sollecitudine verso gli adepti della vita ascetica. Si nota, altresì, l'impronta prettamente biblica: la familiarità con le Scritture Sacre plasmava non solo il pensiero ma anche la forma espressiva di san Girolamo, di modo che nei suoi scritti continua a riecheggiare la parola di Dio, attraverso i medesimi schemi retorici. È idea comune che la stessa Scrittura utilizzi schemi retorici spontanei per l'uomo, che come tali appartengono ad ogni cultura ed ogni epoca, e che gli autori monastici, avendo saputo cogliere questa connaturalità dello stile biblico rispetto all'animo umano, l'abbiano utilizzata per ottenere un'immediatezza e un'efficacia notevoli. Molto opportunamente è stato notato che la letteratura patristica null'altro è che un'*auxesis*, un'amplificazione dell'insegna-

³⁵ Cf. ad esempio: B. DEGÓRSKI, *I primissimi monaci egiziani quali radici della spiritualità dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita*, «Vox Patrum» 18 (1998), fasc. 34-35, pp. 357-388; ID., *Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo*, «Vox Patrum» 38 (2018), fasc. 70, pp. 119-150.

³⁶ Cf. A. QUACQUARELLI, «*Labores fructuum*» Ps. 128 (127) 2, in ID., *Saggi patristici (Retorica ed esegesi biblica)*, Bari 1971, p. 232.

mento scritturistico nel contesto di una ineffabile esperienza spirituale³⁷.

Siamo di fronte, insomma, ad una prosa d'arte, in cui la forma è elegante e ricercata, ma funzionale al messaggio che intende trasmettere; la cui matrice è specificamente biblica, il cui effetto è indubbio e profondamente convergente: nel lettore cresce la nostalgia dell'amore verso Dio e di una vita orientata a lui.

Cultura, gusto, intuito, impeto ed esperienza personale sono gli ingredienti di questa *Vita* e confermano Girolamo come un maestro indiscusso della letteratura monastica.

2.3. Il contenuto della *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*

2.3.1. L'esile trama

La *Vita S. Pauli* narra la vocazione eremitica di san Paolo. Di famiglia agiata, durante le persecuzioni di Decio e Valeriano, perpetrate contro i cristiani nel terzo secolo, si rifugiò dapprima in una sua casa, ma poi, minacciato dalla brama di ricchezza del cognato che voleva denunciarlo per ereditarne i beni, fu costretto a addentrarsi nel deserto di Tebe, ove restò per tutta la vita presso una caverna abbandonata, che anticamente era una zecca clandestina. Nella solitudine umana rafforzò la comunione con Dio e accettò deliberatamente una condizione inizialmente forzata. Trascorse la vita in severa penitenza – nonostante la delicatezza del corpo – a contatto con Dio e con il creato; si copriva di foglie di palma, si dissetava ad una sorgentina, si nutriva con frutti di palma e con un mezzo pane portatogli quotidianamente da un corvo, inaugurando una «vita paradisiaca in terra», come la definisce Girolamo³⁸.

Non sappiamo di più della sua vita, perché lo stesso san Girolamo lamenta la mancanza di fonti riguardo questo grande amante di Dio, che, da vero eremita, non ebbe comunicazione con alcuno³⁹. Si sa, però, che verso la fine della sua vita, quando era ormai giunto all'età di centotredici anni, venne onorato da sant'Antonio. Girolamo, infatti, scrive che quest'eremita,

³⁷ Cf. A. QUACQUARELLI, *Una difesa retorica di Tertulliano: l'auxesis di Virgilio Aen. 4, 174*, in ID., *Saggi patristici (Retorica ed esegesi biblica)*, Bari 1971, p. 62.

³⁸ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Pauli* 7: "[...] beatus Paulus coelestem vitam ageret in terris [...]".

³⁹ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Pauli* 1, 4: "Quomodo autem in media aetate vixerit, aut quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur".

ispirato in sogno da Dio circa l'esistenza di un altro santo, molto migliore di lui, si mise in viaggio per conoscerlo. L'incontro fra i due è descritto soavemente, Girolamo con pochi dettagli crea un'atmosfera di comunione, carità e umiltà soprannaturali: un saluto, un ringraziamento a Dio, la domanda di Paolo circa il mondo, abbandonato ma non disprezzato, il miracolo del pane raddoppiato. Infine, Paolo, presentando la morte, chiese di avere sepoltura avvolto nel manto di sant'Atanasio di Alessandria, questo per essere al momento della propria dipartita. Infatti, quando Antonio tornò con il manto trovò il cadavere di Paolo, ancora con le braccia elevate al cielo in preghiera. Saranno due docili leoni a scavare la fossa al santo corpo.

La narrazione, dunque, ruota attorno alla figura di questo grande eremita, il primo eremita, di cui lo stesso sant'Antonio fu araldo.

È difficile dare un giudizio sicuro sul fondamento storico della *Vita S. Pauli*, sebbene Girolamo spesso lo ribadisca. Si può ammettere che lo Stridonense si fosse ispirato a racconti leggendari diffusi tra i monaci egiziani intorno a un Paolo di Tebe, ammirato per la sua vita eremitica⁴⁰. La sua identità, però, non è stata delineata con sicurezza. Girolamo, evidentemente, sposa l'ipotesi che egli sia il primo e il più grande eremita, e che, nonostante non esistano testimonianze se non circa l'inizio e la fine della sua vita⁴¹, egli sia una figura storica⁴².

Alcuni hanno proposto di identificare san Paolo di Tebe con il personaggio che compare nello scritto intitolato *Libellus precum* dei cosiddetti luciferiani Marcellino e Faustino⁴³: un certo Paolo «che visse nello stesso tempo in cui visse anche il famosissimo Antonio»⁴⁴, il quale provocò

⁴⁰ Cf. A. PENNA, *S. Gerolamo*, cit., p. 49. Cf. soprattutto il più fondamentale studio in proposito: Cf. L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert*, cit., *passim*.

⁴¹ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Pauli* 1, 4: "[...] pauca de Pauli principio et fine scribere disposui; magis quia res omissa erat, quam fretus ingenio. Quomodo autem in media aetate uixerit, aut quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur".

⁴² Cf. S. REBENICH, *Inventing an Ascetic Hero. Jerome's Life of Paul the First Hermit*, in A. CAIN – J. LÖSSL (edd.), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Abingdon 2009, pp. 13-27.

⁴³ A proposito di questi personaggi, cf. M. SIMONETTI, *Note su Faustino*, «Sacris Erudiri» 14 (1963), pp. 50-98; ID., *Faustino*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, col. 1335 (anche in A. DI BERARDINO, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, col. 1911); ID., *Lucifero (luciferiani)*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, coll. 2047-2049 (anche in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, coll. 2935-2937).

⁴⁴ MARCELLINO E FAUSTINO, *Libellus precum*, CSEL 35, 33: "[...] qui isdem fuit temporibus, quibus et famosissimus ille Antonius".

uno scisma nella città di Ossirinco. La questione se il Paolo di Ossirinco si debba identificare con il Paolo eremita rimane aperta. Gli studiosi, infatti, si dividono tra le due ipotesi: soprattutto H. Delehaye afferma l'identità dei due Paolo, sostenendo che non è difficile riconoscere nell'eremita di Ossirinco lo stesso Paolo di cui racconta san Girolamo nella *Vita S. Pauli*, a maggior ragione che il brano del *Libellus precum* mostra che nella seconda metà del IV secolo esisteva a Ossirinco una festa liturgica in onore di san Paolo di Tebe, il quale sarebbe uno dei primi santi non martiri festeggiato liturgicamente⁴⁵.

Quale che sia la reale identità di Paolo, resta indubbio che san Girolamo non intendeva scrivere un'opera storica; egli insiste sulla storicità di Paolo per sottolineare la reale possibilità di una vita eremitica e come tale offrirla al lettore. Siamo di fronte a uno scritto spirituale, la cui narrazione è tesa a suscitare santità, attraverso un delicato simbolismo; Girolamo parte da un nucleo storico (almeno io ne sono convinto!), ma lo rielabora e lo arricchisce in modo tale che «storia» non sia sinonimo di «documento» ma significhi «realtà» dello Spirito.

2.3.2. L'insegnamento spirituale

L'intento di Girolamo è eminentemente spirituale, l'edificazione è la chiave di lettura più fedele della *Vita*, un'edificazione assaporata e corroborata dalle gigantesche figure di eremiti, che rimangono quali patroni di ogni asceta. Gli elementi storici della *Vita* sono minimi, i dettagli narrativi sono relativamente pochi, eppure lo scritto risulta ricco, proprio perché vibra di emozioni, di carica spirituale, di santità palpabile.

In questa ottica, acquistano luce diversa i passaggi della *Vita*, che, ad una lettura storica appaiono vacui. Ciascun frammento dello scritto di Girolamo è carico di un tema monastico.

Il primo grande tema è quello della solitudine. Il deserto, si sa, è un luogo ambiguo nella tradizione biblica, e tale rimane anche nella letteratura monastica. Da un lato, esso è condizione privilegiata dell'incontro con Dio, condizione indispensabile di silenzio interiore e di meditazione

⁴⁵ Cf. H. DELEHAYE, *La personnalité historique de Saint Paul de Thèbe*, «Analecta Bollandiana» 44 (1926), pp. 67-69; ID., *Saint Paul de Thèbes*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris 1926, pp. 27-28; H. DELEHAYE ET SOCI (edd.), *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*, Bruxelles 1940, p. 14.

sulla propria realtà. L'intimità con Dio che il monaco riesce a stabilire nel deserto è fatta di preghiera e di lode, ma soprattutto di costante presenza a Dio; il monaco sente accanto a sé il suo Signore, lo conosce e sa di essere da Lui conosciuto, lo ama e sa di essere da Lui riamato. A questo Dio, che è il suo Salvatore, il monaco non ha pudore di mostrare la propria debolezza, la propria vulnerabilità. La nudità, una figura classica della letteratura e dell'iconografia monastica, è segno della pochezza, della propria povertà che il monaco esibisce a Dio con sincerità, attendendo dalla sua provvidenza tutto quanto gli serve per la vita del corpo e dello spirito. È, questa, una certezza incrollabile per il monaco: la salvezza e la cura dei figli è la prerogativa del Dio cristiano; perciò il monaco è provveduto di ogni cosa da Dio e gli basta invocare il suo nome per essere liberato dalle tentazioni. Il fulcro del monachesimo orientale è proprio l'unione con Dio, che si esprime nel totale abbandono in lui.

Il deserto, però, è anche il luogo del maligno, della ribellione a Dio, della desolazione, dell'aridità della natura. Il monaco sceglie il luogo ostile, dunque, non solo per allontanarsi dal mondo, ma anche per portare la presenza di Dio negli anfratti più reconditi, per santificare ogni angolo della terra. Infatti, riesce a riportare l'armonia del creato precedente al peccato. La natura, stravolta dalla colpa dell'uomo, è restaurata nel suo equilibrio dall'umile sottomissione del monaco al Creatore. Le fiere e le figure della mitologia pagana che popolano la *Vita*, per quanto spaventose nell'aspetto, si rivelano sottomesse al Dio cristiano.

Nella descrizione del commiato di san Paolo da questa vita è riposto un altro insegnamento prezioso sulla vita monastica: la morte celebra quell'incontro personale e unico dell'anima con Dio che l'eremita ricerca e pregusta nel suo deserto terreno; come termine della vita terrena, essa è il culmine della sua scelta di essere con Dio ed è premio della sua perseveranza; ma come inizio della vita finalmente gloriosa, essa è liturgia eterna che il santo raffigura con le braccia levate al cielo. Il monaco, che non si assoggetta al peccato, vive la morte unito a Cristo sommo sacerdote e perfetto mediatore, e anticipa la «terra nuova» nel suo piccolo angolo di deserto, ove istaura l'armonia con il creato⁴⁶.

Le parole di chiusura esprimono il *contemptus* delle ricchezze di questo mondo⁴⁷. L'abbandono di tutto quel che il mondo può offrire per

⁴⁶ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Pauli* 16.

⁴⁷ Cf. B. DEGÓRSKI, *Epilogi "Żywotów" mnichów IV wieku...*, cit., pp. 109-113; Id., *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo...*, cit., pp. 197-201.

amore verso Dio, tema ricorrente già nel Nuovo Testamento che diventa elemento dominante nella scelta monastica. Nella *Vita* la rinuncia alle ricchezze gioca quasi da inclusione: il racconto prende avvio dalla rinuncia da parte di Paolo alle proprie ricchezze, come condizione previa per la santità e si chiude con la condanna delle stesse, attraverso le antitesi fra i fatui averi di questo mondo e le preziose privazioni del santo. Il segreto della vita monastica è racchiuso nel distacco dalle sicurezze umane per l'abbandono a Dio, dalla vita mondana per la vita con lui, incommensurabilmente superiore. Si potrebbe esprimere questa rinuncia anche in termini di «sapienza»: ciò che gli uomini si affannano a procurarsi, secondo una sapienza umana, non vale agli occhi di colui che coltiva la vera sapienza che è il bene divino. L'eremitismo originale, quello del primo eremita Paolo, per Girolamo è una testimonianza di «follia» cristiana, di sovvertimento dei valori e della logica mondana.

La povertà non è esaltata per se stessa, bensì in modo funzionale alla provvidenza di Dio. È questa che si affianca alla descrizione di Paolo, e che si oppone ai lussi dei ricchi; la povertà esemplare di Paolo attrae come risposta all'amore di Dio, che si prende cura dei suoi figli, e come gioiosa esperienza della sua vicinanza. Ecco il cuore della vita eremitica: l'abbandono totale di tutto lo *humanum* per aderire a Dio solo.

La chiusa della *Vita* offre ancora un prezioso dettaglio: l'appello di san Girolamo a «chiunque legga» di elevare una preghiera in suo favore. In queste poche righe comprendiamo quali sono i destinatari della *Vita* e, in essa, quali sono gli invitati alla vita eremitica: ogni uomo. Il modello di san Paolo è, sì, elevatissimo, ma è, nello stesso tempo, possibile a tutti, e san Girolamo lo racconta per esortare alla sua imitazione; divulgare l'esempio dei santi non serve se non per spronare alla santità. In questo senso si può ammettere che la letteratura monastica nasca da un intento divulgativo, seppure non riesca sempre ad esserlo quanto alla confezione letteraria, erudita e aulica.

Infine, le parole conclusive della *Vita*: «[Girolamo] molto più sceglierebbe la tunica di Paolo con i suoi meriti, che le porpore dei re coi loro regni»⁴⁸, rispecchiano lo spirito monastico dell'autore che, sprezzante delle ricchezze, anela alla veste spirituale di Paolo, pur ritenendosene indegno.

⁴⁸ GIROLAMO, *Vita S. Pauli* 18, 1: "[Hieronymus] multo magis eligeret tunicam Pauli cum meritis eius, quam regum purpuras cum regnis suis".

La *Vita* è essenziale, sì, ma fornisce i tratti salienti dell'eremitismo. Poco altro resterà da aggiungere nelle successive *Vitae* geronimiane che seguiranno questa prima purissima intuizione del monachesimo. Esse ne svilupperanno soltanto i presupposti. La *Vita S. Hilarionis* sarà caratterizzata dalla manifestazione esterna dell'unione con Dio: l'operazione di miracoli. Il monaco può dominare le infermità e i terrori di questo mondo perché partecipa profondamente della grazia di Dio che lo colloca in un altro mondo, quello redento, quello sottomesso a Cristo, protetto dal Suo amore salvifico, escatologico. Egli non prova timore per i fenomeni anche terribili perché è unito a Dio e sa che Egli non riserva che bene per colui che ha salvato; suscita la fede di quanti accorrono da lui perché la sua persona non è mai schermo a Dio, ma al contrario rivela la bellezza della vita in Lui. Non inganni la popolarità di cui gode Ilarione, perché essa è indesiderata e rifuggita dal santo, la solitudine che egli ricerca e salvaguarda talvolta in modo persino rocambolesco è il filo conduttore della *Vita S. Hilarionis*, in perfetta sintonia con la precedente *Vita*. Perciò, pur nella diversità del tracciato, la protagonista resta la medesima della *Vita S. Pauli*: la presenza di Dio e a Dio, che è causa del miracolo e che è finalizzata ad una crescita della presenza di Dio fra gli uomini. Anche la *Vita S. Malchi monachi captivi* introduce un elemento assolutamente nuovo, perché lo stesso Girolamo approfondì continuamente la sua esperienza e la sua concezione del monachesimo, però esso è sempre uno sviluppo di quei tratti presentati nella *Vita S. Pauli*. Si esalta l'amicizia spirituale e castissima di un monaco costretto a vivere nel mondo con una donna, datagli in moglie dal comune padrone. Ma anche in questa singolare situazione, sono l'intimità con Dio e il desiderio insopprimibile di stare con Lui solo, aspirazioni che accompagnano Malco dall'adolescenza, a rendergli possibile trasformare un matrimonio coatto in connubio di pudicizia. Solitudine eremitica ma anche Provvidenza – binomio inscindibile della *Vita S. Pauli* – predispongono, così, per Malco una vita di castità, una castità comunio-nale, vissuta in armonia con un'altra anima a Dio consacrata.

In questo senso, le due *Vitae* sono da considerarsi come la continuazione della precedente per formare con essa un trittico meraviglioso; le note autobiografiche di Girolamo sono da considerarsi come una fase successiva della sua maturazione di monaco, dal giovane ritirato nel deserto di Calcide all'uomo maturo tentato da sottili forme di orgoglio e di onore, al monaco, infine, che vive il suo stato di castità come una profonda libertà e una serena capacità di amicizia e comunione.

Un trittico meraviglioso, dunque, in cui a ciascuna *Vita* è affidato un tratto peculiare.

3. Per uno sguardo d'insieme

Grazie al momento storico, che vedeva fiorire il monachesimo in occidente, la *Vita S. Pauli* incontrò l'immediato favore dei lettori, ma il suo successo deve ascriversi senza dubbio anche alla sua bellezza e alla fama dell'autore.

Delle tre *Vitae* monastiche scritte da Girolamo, fu proprio la *Vita S. Pauli* quella che venne accolta più favorevolmente e che restò anche agli occhi del suo autore la più cara.

Questa opera giovanile, così espressiva pur nella sua essenzialità, così consonante con i sentimenti dell'autore, così nuova e indispensabile per gli ardenti neofiti della vita ascetica, resta il capolavoro della letteratura monastica occidentale. Basti ricordare che ci sono pervenute due recensioni greche⁴⁹, una siriana⁵⁰, una copta⁵¹, una georgiana⁵², una armena⁵³, una cop-

⁴⁹ Cf. F. NAU, *Le text grec original de la Vie de S. Paul de Thèbes*, in AB 20 (1901), pp. 121-157; S.T. COREY, *The Greek Versions of Jerome's Vita Sancti Pauli*, in W.A. OLDFATHER, *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's «Vitae Patrum»*, Urbana 1943, pp. 143-250; T. VIVIAN, *The First Greec Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 82-163 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36); T. VIVIAN, *The Second Greec Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 165-221 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

⁵⁰ Cf. R. KITCHEN, *The Syriac Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 223-245 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

⁵¹ T. VIVIAN, *The Bohairic Coptic Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 247-281 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36). Cf. anche S.J. DAVIS, *Jerome's Life of Paul and the Promotion of Egyptian Monasticism in the West*, in W. LYSTER (ed.), *The Cave Church of Paul the Hermit at the Monastery of St. Paul, Egypt*, New Haven – Cairo 2008, pp. 24-41.

⁵² TH. GOMELAURI, *The Georgian Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 283-321 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

⁵³ Cf. A. HILKENS, *The Armenian Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 323-411 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

ta-araba⁵⁴, una recensione paleoslava⁵⁵, una etiopica⁵⁶, che le copie manoscritte sono numerose, e altrettanto numerosi gli editori⁵⁷.

La figura del santo tebano non fu mai ritoccata nella letteratura latina posteriore, tutti i testi patristici che ne parlano la presentano esattamente come Girolamo. Certo, il Dalmata aveva posto particolare cura nel raccogliere notizie attendibili sul suo eroe, ma il valore di questa biografia non è certamente riposto nella sua attendibilità storica, quanto piuttosto nella sua profondità spirituale, nell'acuto intuito con il quale Girolamo ha colto i tratti essenziali dell'eremitismo. Da ciò la *Vita* trae la sua intensità, e resta scolpita nell'immaginazione del lettore, così come restò indelebile nella memoria dello stesso Girolamo. Egli tornerà, lungo la sua vita, a questo scritto, ne ripeterà i contenuti, ne terrà viva la presenza del suo protagonista; così, ad esempio, quando, rivolgendosi ad un anziano monaco, inneggerà alla longevità come frutto della virtù monastica⁵⁸; oppure quando, scrivendo per la sua giovane figlia spirituale Eustochio un trattato sulla castità, presenta Paolo di Tebe come modello eccelso di vita in Dio⁵⁹; o ancora quando incita Paolino da Nola, giovane scrittore animato di zelo contemplativo, alla vita del deserto, della quale il primo fra i principi è Paolo⁶⁰. Quest'«uomo di straordinaria santità»⁶¹ sarà molto citato

⁵⁴ Cf. S. KHALIL, *Arabic Sources for Early Egyptian Christianity*, in A. BIRGER – J.E. GOEHRING (edd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, pp. 82-97; L. AGAIBY, *The Copto-Arabic Tradition*, in EADEM (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 413-546 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

⁵⁵ Cf. N. TUMARA, *The Old Church Slavonic Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 549-591 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36). Cf. anche: Д. БУЛАНИН [Bulanin], *Житие Павла Фивейского – болгарский перевод X века* [La Vita di Paolo di Tebe – la traduzione bulgara del X secolo], «Кирило-Методиевски студии» 10 (1995), pp. 5-21; N. TUMARA, *St. Paul of Thebes among the Serbs. Hierotopy and the Translation of the Holy Land of Egypt into the Visual Culture of Medieval Serbia*, «Journal of the Canadian Society for Coptic Studies» 14 (2022), pp. 45-69.

⁵⁶ Cf. R. KITCHEN, *The Ethiopic Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 593-631 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36). Cf. anche B. DEGÓRSKI, *Święty Paweł Pierwszy Pustelnik w świetle tekstów patrystycznych* [San Paolo Primo Eremita nei testi patristici], «Studia Claromontana» 6 (1985), pp. 115-116.

⁵⁷ Per quanto riguarda le più antiche edizioni della *Vita S. Pauli*, cf. *ibidem*, p. 116.

⁵⁸ Cf. GIROLAMO, *Ep.* 10.

⁵⁹ Cf. ID., *Ep.* 22.

⁶⁰ Cf. ID., *Ep.* 58.

⁶¹ ID., *Chronicon* a. 356 p.Chr., GCS 47, 240: “Antonius Monachus xCVx aetatis

nelle opere successive di Girolamo, più di altri dei quali fa menzione solo raramente e in modo occasionale.

Anche i posterì predilessero la prima *Vita* di Girolamo, onorando in Paolo l'iniziatore del carisma eremitico. Nel XIII secolo fu fondato in Ungheria, dal beato Eusebio di Esztergom, l'Ordine dei Monaci di San Paolo Primo Eremita, tuttora esistente⁶².

Girolamo ha raggiunto pienamente il suo intento: la *Vita* è un eminente esempio del genere agiografico monastico, che porta a compimento quei caratteri della letteratura monastica appena inaugurati da Atanasio e li permea di specificità occidentale⁶³.

San Paolo di Tebe vi si staglia come un gigante dell'anacoresi: il primo e il principe degli eremiti e di tutti i monaci, ieratico e capace di Dio in assoluta solitudine. Girolamo ne è il degno corifeo.

Opera testimone del monachesimo occidentale nascente, opera didattica, opera letteraria, la *Vita* è anche un'opera eucologica. Al di là degli intenti dichiarati e al di là delle analisi storico-teologiche, al di là dell'insegnamento sulla scelta monastica, la *Vita* è una lode a Dio che opera grandi cose in chi si affida a lui, è confessione della sua grazia che non si lascia sopraffare da alcuna lusinga mondana, è un sussurrato richiamo alla conversione. Se sfugge la sua natura profondamente eucologica si rischia di impoverirla o persino banalizzarla, e si è tentati di liquidarla con una sentenza di anacronismo: «oggi è impossibile e inaccettabile vivere quell'eremitismo»; ma lo scritto è un inno a Dio, e come tale è di per sé attuale, qualunque sia il modo concreto e storico in cui la Sua grazia suscita santi. La sensazione che la *Vita* sia inverosimile o inattuabile in altre epoche storiche o che essa sia incomprensibile ai giorni odierni non è data dalla distanza temporale, ma è causata dall'incapacità di credere che Dio possa operare fino a tal punto. Prova ne è il fatto che anche all'epoca ven-

anno in heremo moritur solitus multis ad se uenientibus de Paulo quodam Thebaeo mirae beatitudinis uiro referre, cuius nos exitum breui libello explicuimus”.

⁶² Cf. J. ZBUDNIEWEK, *Monaci di San Paolo Primo Eremita, o Paolini*, in DIP VI, coll. 25-43; K. ELM (ed.), *Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens*, Berlin 2000 («Berliner Historische Studien» 32; «Ordensstudien» 14); C. HOPÂRTEAN, *The Order of St Paul the Hermit in the Hungarian Kingdom: The order's remains in Păuca, Sibiu Country*, in I.M. ȚIPLIC – M. CRÎNGĂCI ȚIPLIC (edd.), *ArhIn I: Medieval Changing Landscape. Settlements, Monasteries ad Fortifications*, Sibiu 2016, pp. 163-168.

⁶³ Cf. K. PAPADOPOULOS, *Paul's Traveling Memory*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 634-661 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

nero ritenute impossibili da quanti non credevano nella potenza di Dio⁶⁴. Girolamo tiene a sottolineare la verità di questi esempi, perché li fonda sulla grazia divina.

Il modo di vivere il cristianesimo di Paolo può cambiare nelle diverse epoche storiche e nei diversi individui, ma la totalità di cui essi sono espressione resta e chiede di essere imitata ancor oggi, all'interno e all'esterno della vocazione monastica.

Nella presente traduzione ci si è attenuti quanto più possibile alla *littera* geronimiana, cercando di renderne la bellezza e l'efficacia sia nei raffinati giochi stilistici, sia nella voluta essenzialità.

Bibliografia

1. Fonti patristiche

BENEDICTUS NURSIENSIS, *Regula*, PL 66, coll. 215-930; edizioni critiche: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 75; *Sources Chrétiennes* 181-186.

HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Chronicon*, in B. DEGÓRSKI (ed.), *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris illustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio*, Roma 2014, pp. 246-307 («Hieronymi opera» 15).

HIERONYMUS STRIDONENSIS, *De uiris illustribus*, PL 23, coll. 631-759 (2^a ed., coll. 625-760); G. HERDING (ed.), *Hieronymi de uiris illustribus liber*, Leipzig 1879 («Bibliotheca Teubneriana»; rist. 1924); Sti. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri, *De Viris Illustribus Liber ad Dextrum Praetorio Praefectum*, in S. VON SYCHOWSKI, *Hieronymus als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des H. Hieronymus «De Viris Illustribus»*, Münster i.W 1894 («Kirchengeschichtliche Studien» 2/2), pp. 74-194; Biblioteca de Autores Cristianos 624, pp. 639-747; K. ΣΙΑΜΑΚΗ (ed.), 'ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De Viris Illustribus*. Πηγές και πρότυπα. Κείμενο – Μετάφραση και Σχόλια, Θεσσαλονίκη 1992 («Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται» 23); M.E. BOTTECCHIA DEHÒ (ed.), GIROLAMO, *Scritti vari / 1: Apologia contro Rufino, Prologhi, Gli uomini illustri*, Aquileia – Roma 2009 («Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis» 6/1), pp. 267-385; C. BARTHOLD (ed.), Hieronymus, *De uiris illustribus – Berühmte Männer. Mit umfassender Werkstudie herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, Mülheim 2010, 2011²; B. DEGÓRSKI (ed.), *Hieronymi*

⁶⁴ Cf. GIROLAMO, *Vita S. Hilarionis* 1.

historica et hagiographica, cit., pp. 328-447; edizioni critiche: *Texte und Untersuchungen* 14/1; *Texte und Untersuchungen* 14/1b; C.A. BERNOULLI (ed.), *HIERONYMUS, De viris illustribus*, in C.A. BERNOULLI (ed.), *HIERONYMUS UND GENNADIUS. De viris illustribus*, Freiburg i.Br. – Leipzig 1895 («Sammlung ausgewählter kirchen – und dogmengeschichtlicher Quellschriften» 11), pp. 1-57; *Bibliotheca Patristica* 12.

HIERONYMUS, *Epistulae*, PL 22, coll. 325-1224; edizione critica: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54-56.

HIERONYMUS, *Vita Malchi monachi captiui*, PL 23, coll. 55-62; B. DEGÓRSKI (ed.), *Hieronymi historica et hagiographica*, cit., pp. 182-205; edizioni critiche: E.M. MORALES, *Edición crítica de «De Monacho captivo» («Vita Malchi») de San Jerónimo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1991; *Sources Chrétiennes* 508, pp. 184-211.

HIERONYMUS, *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, PL 23, coll. 17-30; B. DEGÓRSKI (ed.), *Hieronymi historica et hagiographica*, cit., pp. 72-115; edizioni critiche: R. [R. = B.] DEGÓRSKI, *Edizione critica della «Vita Sancti Pauli Primi Eremitae» di Girolamo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1987; *Sources Chrétiennes* 508, pp. 144-183.

MARCELLINUS ET FAUSTINUS, *Libellus precum*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 35, Vindobonae 1895, pp. 5-44,

2. Studi

AGAIBY L. (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

AGAIBY L., *The Copto-Arabic Tradition*, in EADEM (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 413-546 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

БУЛАНИН [Bulanin] Д., *Житие Павла Фивейского – болгарский перевод X века* [La Vita di Paolo di Tebe – la traduzione bulgara del X secolo], «Кирило-Методиевски студии» 10 (1995), pp. 5-21.

COREY S.T., *The Greek Versions of Jerome's Vita Sancti Pauli*, in W.A. OLDFATHER, *Studies in the Texte Tradition of St. Jerome's «Vitae Patrum»*, Urbana 1943, pp. 143-250.

COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950.

DAVIS S.J., *Jerome's Life of Paul and the Promotion of Egyptian Monasticism in the West*, in W. LYSTER (ed.), *The Cave Church of Paul the Hermit at the Monastery of St. Paul, Egypt*, New Haven – Cairo 2008, pp. 24-41.

DEGÓRSKI B., *Święty Paweł Pierwszy Pustelnik w świetle tekstów patrystycznych*, «Studia Claromontana» 6 (1985), pp. 115-116.

DEGÓRSKI B., *I manoscritti delle biblioteche di Roma contenenti le traduzioni latine della «Vita S. Antonii» di sant'Atanasio. Alle origini della letteratura monastica*, in *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 1992, Roma 1993 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 42), pp. 270-303.

DEGÓRSKI B., *Epilogi «Żywotów» mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, «Dissertationes Paulinorum» 7 (1994), pp. 105-121.

DEGÓRSKI B., *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teo-*

logia, in *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994*, Istituto Patristico "Augustinianum", Roma 1995 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 50), pp. 193-209.

DEGÓRSKI B., *Le tematiche teologiche delle tre Vitae geronimiane*, in M. STAROWIEYSKI (ed.), *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions*, Tyniec – Cracow 1995 («Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia» IV/1), pp. 183-196.

DEGÓRSKI B., *Święty Hieronim i jego «Żywoty» mnichów*, in M. STAROWIEYSKI (ed.), *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej, Kraków – Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte*, Tyniec – Kraków 1995 («Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia» IV/2), pp. 87-113.

DEGÓRSKI B. (ed.), *Św. Hieronim. Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona, Malchusa San Girolamo*, Tyniec – Kraków 1995 («Źródła monastyczne» 10), pp. 11-57.

DEGÓRSKI B. (ed.), *San Girolamo. Vite degli eremiti: Paolo, Ilarione, Malco*, Roma 1996 (CTP 126), pp. 7-44.

DEGÓRSKI B., *Un nuovo indizio per la datazione della Vita S. Pauli di Girolamo?*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica, XXXIII*, Leuven 1997, pp. 302-310.

DEGÓRSKI B., *Wartość Hieronimowej Vita S. Pauli Primi Eremitae dla duchowości Zakonu Paulinów*, «Dissertationes Paulinorum» 10 (1997), pp. 81-110.

DEGÓRSKI B., *Girolamo al monaco: l'ideale ascetico maschile nel corpus geronimiano*, in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 1997*, Istituto Patristico «Augustinianum», Roma 1998 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 62), pp. 223-265.

DEGÓRSKI B., *I prmissimi monaci egiziani quali radici della spiritualità dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita*, «Vox Patrum» 18 (1998), fasc. 34-35, pp. 357-388.

DEGÓRSKI B. (ed.), *Św. Hieronim. Żywot św. Pawła tebańskiego pustelnika*, in *Od fenomenu do fundamentu*, Kraków 1999, pp. 183-217 (ripubblicato in J. PACH, *Z głębi pustyni*, Częstochowa 2000 («Biblioteka "Niedzieli"» 93), pp. 85-126).

DEGÓRSKI B., *Życie świętego Pawła Pierwszego Pustelnika w Vita S. Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, «Jasna Góra» 19 (2001), nr 1, pp. 9-11.

DEGÓRSKI B., *Il pasto per i poveri presso la Basilica Costantiniana di S. Pietro a Roma secondo la lettera di san Paolino di Nola a san Pammachio*, «Biblica et Patristica Thoruniensia» 11 (2018), pp. 229-267.

DEGÓRSKI B., *Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo*, «Vox Patrum» 38 (2018), fasc. 70, pp. 119-150.

DEGÓRSKI B., *Lo status quaestionis degli studi riguardanti le tre Vitae Sanctorum Patrum Eremitarum composte da san Girolamo*, «Biblica et Patristica Thoruniensia» 14/1 (2021), pp. 9-40.

DEGÓRSKI B., *Le figure retoriche nell'epilogo della Vita S. Hilarionis e delle due altre Vitae Patrum geronimiane*, in I. Bodrožić – V. Kraft Soić (edd.), *Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo. Atti del Convegno scientifico internazionale "Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo"*, Mlini (Dubrovnik), 19-20 ottobre 2017, Zagreb 2023, pp. 439-452.

DEGÓRSKI B., *Retoričke figure u epilogu djela Vita S. Hilarionis i epilozima drugih*

dviju Jeronimovih Vitae Patrum, in I. Bodrožić – V. Kraft Soić (edd.), *Sveti Hilarion u kontekstu svoga vremena. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa „Sveti Ilar u kontekstu svoga vremena”*, Mlini (Dubrovnik), 19-20. listopada 2017, Zagreb 2023, pp. 183-194.

DELEHAYE H., *La personnalité historique de Saint Paul de Thèbe*, «Analecta Bollandiana» 44 (1926), pp. 67-69;

DELEHAYE H., *Saint Paul de Thèbes*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris 1926, pp. 27-28.

DELEHAYE H. ET SOCII (edd.), *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*, Bruxelles 1940.

ELM K. (ed.), *Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens*, Berlin 2000 («Berliner Historische Studien» 32; «Ordensstudien» 14).

GOMELAURI TH., *The Georgian Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 283-321 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

HAMBLENNÉ P., *Traces de biographies grecques «païennes» dans la «Vita Pauli» de Jérôme?*, in *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 1992, Roma 1993, pp. 209-234 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 42).

HILKENS A., *The Armenian Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 323-411 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

HOPÂRTEAN C., *The Order of St Paul the Hermit in the Hungarian Kingdom: The order's remains in Păuca, Sibiu Country*, in I.M. ȚIPLIC – M. CRÎNGĂCI ȚIPLIC (edd.), *ArhIn I: Medieval Changing Landscape. Settlements, Monasteries ad Fortifications*, Sibiu 2016, pp. 163-168.

KHALIL S., *Arabic Sources for Early Egyptian Christianity*, in A. BIRGER – J.E. GOEHRING (edd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, pp. 82-97.

KITCHEN R., *The Syriac Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 223-245 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

KITCHEN R., *The Ethiopic Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 593-631 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

MARA M.G., *Paolo di Tarso e il suo Epistolario. Ricerche storico-esegetiche*, L'Aquila 1983.

MIRRI L., *La vita ascetica femminile in san Girolamo* [Diss. Pont. Univ. San Tommaso d'Aquino], Roma 1992.

MIRRI L., *La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo*, Comunità di Bose, Magnano 1996 («Spiritualità occidentale»).

NAU F., *Le text grec original de la Vie de S. Paul de Thèbes*, «Analecta Bollandiana» 20 (1901), pp. 121-157.

PAPADOPOULOS K., *Paul's Traveling Memory*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 634-661 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).

POURRAT P., *La spiritualité chrétienne*, Paris 1947.

- QUACQUARELLI A., *Saggi patristici (Retorica ed esegesi biblica)*, Bari 1971.
- REBENICH S., *Inventing an Ascetic Hero. Jerome's Life of Paul the First Hermit*, in A. CAIN – J. LÖSSL (edd.), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Abingdon 2009, pp. 13-27.
- ROSS A.J., *Eremitic aemulatio. Genesis of Genre in Jerome's Vita Pauli*, in CH. GRAY – J. CORKE-WEBSTER (edd.), *The Hagiographical Experiment. Developing Discourses of Sainthood*, Leiden – Boston 2020, pp. 121-147 («Supplements to Vigiliae Christianae» 158).
- SIMONETTI M., *Note su Faustino*, «Sacris Erudiri» 14 (1963), pp. 50-98.
- SIMONETTI M., *Faustino*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983, col. 1335 (anche in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova – Milano 2007, col. 1911).
- SIMONETTI M., *Lucifero (luciferiani)*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983, coll. 2047-2049 (anche in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova – Milano 2007, coll. 2935-2937).
- TUMARA N., *The Old Church Slavonic Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 549-591 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).
- TUMARA N., *St. Paul of Thebes among the Serbs. Hierotopy and the Translation of the Holy Land of Egypt into the Visual Culture of Medieval Serbia*, «Journal of the Canadian Society for Coptic Studies» 14 (2022), pp. 45-69.
- VIVIAN T., *The Bohairic Coptic Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 247-281 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).
- VIVIAN T., *The First Greec Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 82-163 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).
- VIVIAN T., *The Second Greec Tradition*, in L. AGAIBY (ed.), *First in the Desert. St. Paul the Hermit in Text and Tradition*, Leiden – Boston 2025, pp. 165-221 («Texts and Studies in Eastern Christianity» 36).
- VOGÜÉ A. DE, *La "Vita Pauli" de saint Jérôme et sa datation. Examen d'un passage-clé (ch. 6)*, in G.J.M. BARTELINK – A. HILHORST – C.H. KNEEPKENS, *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugis 1991 («Instrumenta Patristica» 24), pp. 395-406.
- ZBUDNIEWEK J., *Monaci di San Paolo Primo Eremita, o Paolini*, in G. Pelliccia – G. Rocca (edd.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VI, Roma 1980, coll. 25-43.

ŚWIĘTY HIERONIM
I JEGO *VITA S. PAULI MONACHI THEBAEI*
(SZKIC)

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

Spośród trzech monastycznych *Vitae* napisanych przez Hieronima, *Vita S. Pauli* jest tą, która cieszyła się największym uznaniem i była najbardziej ceniona przez samego autora.

To wczesne jego dzieło, jakże klarowne w swojej treści, odpowiadające osobistym odczuciom autora, inspirujące żarliwych neofitów życia ascetycznego, pozostaje arcydziełem zachodniej literatury monastycznej. Wystarczy przypomnieć, że do naszych czasów zachowały się dwie recenzje greckie, jedna syryjska, jedna koptyjska, jedna gruzińska, jedna ormiańska, jedna koptyjsko-arabska, jedna wczesnosłowiańska, jedna etiopska. W sumie kopii rękopisów jest wiele, a także wydawców jest niemało.

Wizerunek św. Pawła z Teb nigdy nie został skorygowany w późniejszej literaturze łacińskiej. Wszystkie teksty patrystyczne, które o nim wspominają, przedstawiają go dokładnie tak, jak to uczynił św. Hieronim. Z pewnością Dalmatyńczyk zadbał o zebranie wiarygodnych informacji o swoim bohaterze, niemniej wartość tej biografii nie tyle polega na jej historycznej wiarygodności, ile raczej na jej duchowej głębi, na przenikliwym wglądzie, z jakim Hieronim uchwycił istotne cechy pustelnicstwa. Na tym założeniu opiera się wewnętrzna spójność *Vitae*, która głęboko wpisuje się w wyobraźnię czytelnika, podobnie jak pozostała niezatarta w pamięci samego Hieronima. Przez całe swoje życie powracał on do tego dzieła, powtarzał jego treść, nawiązywał do ideału życia pustelniczego związanego z postacią św. Pawła. Daje temu wyraz na przykład wtedy, gdy zwracając się do starszego mnicha, chwali długowieczność jako owoc cnoty monastycznej; lub gdy pisząc traktat o czystości dla swojej młodej duchowej córki Eustochium, przedstawia Pawła z Teb jako wzniosły wzór życia w Bogu; lub gdy namawiając Paulina z Noli, młodego pisarza ożywionego kontemplacyjnym zapalem, do życia na pustyni, wskazuje na Pawła jako pierwszego wśród książąt eremityzmu. Ten „człowiek o niezwyklej świętości” będzie często cytowany w późniejszych dziełach Hieronima, częściej niż inni, o których wspominał rzadko i sporadycznie.

SAINT JEROME
AND THE *VITA S. PAULI MONACHI THEBAEI*
(A SKETCH)

A b s t r a c t

Of the three monastic *Vitae* written by Jerome, the *Vita S. Pauli* was the one that was most favourably received and also remained the most cherished in the eyes of its author.

This early work, so expressive even in its essentiality, so consonant with the author's sentiments, so new and indispensable for the ardent neophytes of the ascetic life, remains the masterpiece of Western monastic literature. Suffice it to recall that two Greek, one Syriac, one Coptic, one Georgian, one Armenian, one Coptic-Arabic, one Early Slavonic, one Ethiopian reviews have come down to us, that the manuscript copies are numerous, and the publishers equally numerous.

The figure of the Theban saint was never retouched in later Latin literature, all patristic texts that mention him present him exactly as Jerome. Certainly, the Dalmatian had taken special care in gathering reliable information about his hero, but the value of this biography is certainly not to be found in its historical reliability, but rather in its spiritual depth, in the acute insight with which Jerome grasped the essential traits of hermitism. From this the Life draws its intensity, and remains sculpted in the reader's imagination, just as it remained indelible in the memory of Jerome himself. Throughout his life, he would return to this writing, repeat its contents, keep its protagonist's presence alive; thus, for example, when, addressing an elderly monk, he praises longevity as the fruit of monastic virtue; or when, writing a treatise on chastity for his young spiritual daughter Eustochium, he presents Paul of Thebes as a lofty model of life in God; or again when he incites Paulinus of Nola, a young writer animated by contemplative zeal, to the life of the desert, of which the first among the princes is Paul. This 'man of extraordinary holiness' will be much quoted in Jerome's later works, more so than others of whom he makes mention only rarely and occasionally.

Keywords: Jerome of Stridon, the *Vita Pauli Monachi Thebaei*, ancient monasticism, hermits, spirituality

Słowa kluczowe: Hieronim ze Strydonu, *Vita Pauli Monachi Thebaei*, monastycznym starożytny, pustelnicy, duchowość

Parole chiave: Girolamo di Stridone, *Vita Pauli Monachi Thebaei*, monachesimo antico, eremiti, spiritualità

Hyacinth Kwain Ngeh *OSPPE*

**KWESTIA WYCHOWANIA W ŚWIETLE
ADHORTACJI *AFRICAЕ MUNUS* BENEDYKTA XVI
NA PRZYKŁADZIE KAMERUNU¹**

1. Wprowadzenie

Posynodalna adhortacja apostolska *Africae munus* jest dokumentem podpisanym przez papieża Benedykta XVI w Ouidah w Beninie w dniu 19 listopada 2011 roku. Dokument przedstawia owoce, które wyłoniły się z Drugiego Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów Afryki dla Kościoła powszechnego², a w szczególności dla Afryki i jej wysp. Synod odbył się w Rzymie w dniach od 4 do 25 października 2009 roku. Temat przewodni Synodu widnieje w podtytule adhortacji: „O Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju. *Wy jesteście solą dla ziemi [...] Wy jesteście światłem świata* (Mt 5, 13-14)”. Dokument składa się z wprowadzenia otwie-

¹ Tekst niniejszy stanowi nowelizację wybranych fragmentów, zwłaszcza części rozdziału 2.1, pomyślnie obronionej pracy magisterskiej pt. *Problem wychowania, zdrowia, informacji i komunikacji w Kamerunie a przesłanie adhortacji apostolskiej «Africae munus» Benedykta XVI - The problem of education, health, information and communication in Cameroon and the message of the apostolic exhortation «Africae munus» of Benedict XVI* (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (UPJPiI), Kraków 2024; promotor: o. dr hab. Jan Mazur OSPPE, prof. UPJPiI).

² W rozumieniu chrześcijańskim pojęcie „Kościół” oznacza zgromadzenie liturgiczne, a także wspólnotę lokalną lub całą powszechną wspólnotę wierzących w Chrystusa. Te trzy znaczenia są zresztą nierozłączne. „Kościół” jest ludem, który Bóg gromadzi na całym świecie. Istnieje on we wspólnotach lokalnych i urzeczywistnia się jako zgromadzenie liturgiczne, przede wszystkim eucharystyczne. Kościół żyje słowem i Ciałem Chrystusa, sam stając się w ten sposób Jego Ciałem. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, [Poznań] 2002, dalej cyt. KKK, 752; A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 206.

rającego całość rozważań, dwóch części i zakończenia. Pierwsza część składa się z dwóch rozdziałów: 1. *W służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* oraz 2. *Obszary pojednania, sprawiedliwości i pokoju*. Druga część składa się z trzech rozdziałów: 1. *Członkowie Kościoła*; 2. *Główne pola apostolstwa* i 3. *«Wstań, weź swoje łoże i chodź!» (J 5, 8)*. *Africae munus* jest kontynuacją posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*, opublikowanej w 1995 roku w Jaunde (Kamerun) przez św. Jana Pawła II po Pierwszym Specjalnym Zgromadzeniu Synodu Biskupów dla Afryki³. Dokument Benedykta XVI mocno zakotwiczony jest w Ewangelii, która z kolei inspirowała naukę społeczną Kościoła. Cały tekst pełen jest odniesień do Pisma Świętego. Stanowi wezwanie chrześcijan do bycia solą ziemi i światłością świata (por. Mt 5, 13-14).

Benedykt XVI wniósł osobisty wkład do dokumentu, co trafnie wpisuje się w specyfikę jego charyzmatu Piotrowego. Świadczą o tym liczne cytaty z jego słów i pism, wypowiedzianych podczas Synodu, a także w czasie jego pontyfikatu. W adhortacji *Africae munus* Papież zajmuje się głównie społecznymi wartościami takimi jak: pojednanie, sprawiedliwość i pokój. W każdym społeczeństwie istnieją struktury z różnymi instytucjami, które są postrzegane jako czynniki zmiany społecznej i rozwoju. Nie inaczej jest też w społeczeństwach Afryki. Otóż adhortacja definiuje te instytucje jako główne obszary apostolatu. Dokument stwierdza, że Jezus Chrystus powierzył Kościołowi konkretną misję i daje mu środki do jej realizacji z pomocą działającego *Ducha Świętego*, który jest najdoskonalszym darem dla Kościoła⁴. Należy podkreślić, że nawet najlepsze struktury zależą od tego, kto z nich korzysta lub sprawia, że funkcjonują. Dlatego analizując dążenie do pojednania, sprawiedliwości i pokoju w Afryce, a zwłaszcza w Kamerunie, warto uświadomić sobie, jakie *Africae munus* nadaje znaczenie edukacji, ponieważ jest ona jednym z podstawowych i niezbędnych czynników funkcjonowania i rozwoju każdego społeczeństwa.

Według Ryszarda Adrjanka edukacja zawsze zakłada określoną antropologię i staje wobec problemu: kim jest człowiek⁵. Oparte na edukacji wychowanie – będące pierwszym i podstawowym wyzwaniem i zadaniem każdego człowieka – jest podstawą kształtowania relacji międzyludzkich i społecznych. W kościelnym dyskursie zarówno edukacja jak i wychowanie przeważnie ro-

³ Por. BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Africae munus*, dalej cyt. AM, 2.

⁴ Por. AM 132.

⁵ Por. R. ADRIANEK, *Wychowanie moralne w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawca: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków 2003, s. 13.

zumiane są w sensie słownikowym. Wychowanie oznacza całokształt sposobów i procesów pomagających człowiekowi urzeczywistniać swoje człowieczeństwo, głównie poprzez interakcję z innymi ludźmi. Wśród tych „sposobów i procesów” centralne miejsce zajmuje edukacja będąca synonimem wykształcenia. Na ogół przyjmuje się, że jest ona nauczaniem o wartościach, sposobach ich traktowania, wartościowania, uzasadniania, a także o uwarunkowaniach i konsekwencjach różnych postaw wobec wartości⁶.

W wychowaniu/edukacji chodzi przede wszystkim o to, żeby człowiek „był”, a nie tylko „więcej miał”, oraz żeby mógł „być” bardziej nie tylko „z innymi”, ale także „dla innych”. Praca wychowawcza nie może być wykonywana przez samą instytucję, nawet jeśli ma dobrą organizację i wystarczającą ilość zasobów materialnych. Niezbędna jest kompetentna i dobra osoba pełniąca rolę wychowawcy, ciesząca się autorytetem moralnym i akceptacją wychowanków⁷.

2. Religijny aspekt wychowania

Prawdziwe wychowanie ma na celu kształtowanie osobowości człowieka, aby mógł dążyć do swego ostatecznego celu. Jaki jest ten ostateczny cel? Czyż nie do człowieka należy poznanie Boga, kochanie Go, służenie Mu i bycie z Nim w całym swoim istnieniu i wszystkich działaniach?⁸. Niemniej jednak w ten podstawowy cel wpisują się także cele społeczne, w tym dążenie do dobrobytu społeczeństwa, w którym człowiek żyje i które nakłada na niego obowiązki. Powinien je wypełniać każdy dojrzały, będący w pełni sił członek społeczeństwa. Wcześniej jednak powinien nauczyć się tego wypełniania⁹. W tym kontekście Papież odwołuje się do św. Ireneusza z Lyonu, który w dziele *Adversus haereses* (IV, 20, 7) pisał: *Chwałą Boga jest żyjący człowiek (...). Życiem człowieka jest oglądanie Boga*¹⁰.

⁶ Zob. M. ŚNIEŻYŃSKI, *Wychowanie*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. ZWOLIŃSKI, PWE „Polwen”, Radom 2003, s. 588; K. CHAŁAS, *Edukacja aksjologiczna*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. CHAŁAS i A. MAJ, PWE „Polwen”, Radom 2016, s. 334.

⁷ Por. JEAN-PAUL II, *Discours à l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO)*, Paris (2 juin 1980), AAS 72 (1980), s. 742.

⁸ Por. KKK 1721.

⁹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, dalej cyt. GE, 1.

¹⁰ Cyt. za: AM 15.

Papież, kontynuując tę myśl, pisze, iż dzisiaj podstawowym zadaniem Kościoła jest niesienie orędzia Ewangelii do serc społeczeństw afrykańskich, prowadząc Afrykańczyków do ujrzenia Boga. Aby tak się stało, trzeba, aby orędzie chrześcijańskie pełniło rolę bardzo ważnego narzędzia, zwłaszcza dla tych, którzy słuchają słowa Bożego i wprowadzają je w życie (por. Łk 8,21). W rzeczywistości Synod przypomniawszy najważniejszy obowiązek ucznia: słuchać Chrystusa, który woła przez swoje słowo. Słowo Boże jest formatorem i wychowawcą, ponieważ słuchanie i rozważanie słowa Bożego oznacza pozwolić mu przenikać i kształtować ludzkie życie, pojednać człowieka z Bogiem, pozwolić Bogu prowadzić go do pojednania z bliźnim. Jest to konieczna droga do budowania wspólnoty osób i narodów¹¹.

Wychowanie, zwłaszcza wychowanie religijne, trzeba oprzeć na mocnym fundamencie. Tak jak mądry człowiek buduje swój dom na litej skale, tak też jest z osobą, która w wychowaniu stawia Boga na pierwszym miejscu. Bóg powinien być w centrum wychowania. Natomiast wychowanie bez Boga jest sytuacją człowieka, który buduje swój dom na piasku (por. Mt 7, 24-29; Łk 6, 46-49).

2.1. Wychowanie sumienia

Papież naucza, że jednym z ważnych zadań Kościoła w Afryce jest kształtowanie prawego sumienia, otwartego na wymagania sprawiedliwości, kształcenie mężczyzn i kobiet, którzy chcą i potrafią budować sprawiedliwy ład społeczny poprzez przyjęcie odpowiedzialnej postawy moralnej. Albowiem według Katechizmu Kościoła Katolickiego: „wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia. Od najmłodszych lat wprowadza ono dziecko w poznawanie i praktykowanie prawa wewnętrznego, rozpoznawanego przez sumienie. Roztropne wychowanie kształtuje cnoty, chroni lub uwalnia od strachu, egoizmu i pychy, fałszywego poczucia winy i dążeń do upodobania w sobie, zrodzonego z ludzkich słabości i błędów. Wychowanie sumienia zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca”¹².

Odnosząc się do encykliki *Caritas in veritate*, Papież pisze: „Kościół nie ma do zaoferowania rozwiązań technicznych i nie twierdzi, że

¹¹ Por. AM 15-16.

¹² KKK 1784.

w jakikolwiek sposób ingeruje w politykę państw. Ma jednak misję prawdy, aby wypełnić [...] misję, której Kościół nigdy nie może się wyrzec. Jego nauka społeczna stanowi szczególny element tego głoszenia: jest ona służbą prawdzie, która wyzwala”¹³.

Kontynuując powyższą myśl, Papież pisze, iż kościelne organy troszczące się o sprawiedliwość i pokój zajmują się także formacją obywatelską ludzi, a tym samym przyczyniają się do wychowania narodów, budząc ich sumienia i odpowiedzialność obywatelską. Kościół musi także umożliwiać ludziom poszukiwanie najwyższej prawdy o ich najgłębszej tożsamości. Więcej, ma pomóc im znaleźć sprawiedliwe rozwiązania swoich problemów¹⁴.

Mając tę myśl na uwadze, biskupi prowincji kościelnej Bamenda wystosowali w sierpniu 2019 roku apel do wszystkich zainteresowanych stron trwającego konfliktu, wzywając do zaprzestania akcji strajkowej zarządzanej przez nauczycieli i prawników, aby dzieci mogły wrócić do szkół i kontynuować nagle przerwana naukę¹⁵. Edukacja bowiem jest ogromnie ważna, gdyż przy jej pomocy dzieci kształtują nie tylko swój intelekt, ale także swoje sumienia.

2.2. Prawdziwe nawrócenie

Jedną z głównych trosk ojców Synodu było znalezienie sposobów na rozpalenie w sercach Afrykańczyków – uczniów Chrystusa – pragnienia efektywnego życia Ewangelią w życiu osobistym i społecznym. Jednym z tych sposobów, jak wspomniano w *Lineamenta*, było przypomnienie ludowi Bożemu o potrzebie prawdziwie *osobistego nawrócenia*¹⁶. Takie nawrócenie jest możliwe tylko wtedy, gdy opiera się na przekonaniu wpływającym z wiary popartym autentyczną nauką Kościoła. W wyjątkowy

¹³ BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 9; por. AM 22.

¹⁴ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 40; por. AM 23.

¹⁵ BISHOPS OF THE BAMENDA PROVINCIAL EPISCOPAL CONFERENCE (BAPEC), *An open letter from the bishops of the Bamenda Provincial Episcopal Conference on the resumption of schools in the North West and South West Regions of Cameroon*, Archbishop's House, Bamenda 2019.

¹⁶ II SPECJALNE ZGROMADZENIE SYNODU BISKUPÓW POŚWIĘCONE AFRYCE, *Lineamenta. Synod Biskupów Specjalne Zgromadzenie dla Afryki: Kościół w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* (2006), 48, cyt. za: AM 32.

sposób przeżywane jest przez sakrament pojednania, który wymaga szczególnej uwagi, aby był prawdziwą *szkołą serca*¹⁷. W tej szkole uczeń Chrystusa stopniowo rozwija dojrzałe życie chrześcijańskie, naznaczone troską o duchowy i moralny wymiar swojej egzystencji.

Dzięki owemu nawróceniu i mądrości nabytej w szkole serca uczeń Chrystusa staje się zdolny do konfrontacji z trudnościami życia społecznego, politycznego, ekonomicznego i kulturalnego poprzez swoją aktywność przepojoną duchem Ewangelii. Zdaniem ojców Synodu, chrześcijanie w Afryce wniosą decydujący wkład w tę metanoję tylko wtedy, gdy ich rozumienie wiary będzie skutecznie kształtować ich rozumienie nauki katolickiej, a także rozumienie świata¹⁸. Dlatego konieczne jest wychowanie w wierze, aby Chrystus nie stał się tylko imieniem zdobiącym nasze wyobrażenia. Nie można zapomnieć, że słowo Boże i świadectwo życia idą ze sobą w parze¹⁹.

3. Misja wychowawcza rodziny

Głównym miejscem, w którym ma się odbywać wychowanie człowieka jest rodzina. Przywołując dokument Kongregacji Nauki Wiary, Papież naucza: „Rodzina jest *sanktuarium życia* oraz żywotną komórką społeczeństwa i Kościoła. Właśnie w niej przede wszystkim formuje się oblicze całej osoby, bo to tutaj jej członkowie otrzymują podstawowe wykształcenie. W rodzinie uczą się kochać tak, jak są kochani, czyli bezinteresownie. Uczą się szanować siebie nawzajem tak bardzo, jak oni sami są szanowani; uczą się poznawać oblicze Boga w taki sam sposób, w jaki otrzymują pierwsze objawienie Boga od matki i ojca, którzy ich wychowują. Jeśli brakuje tej podstawowej edukacji rodzinnej, cierpi całe społeczeństwo, co z kolei powoduje różne formy przemocy”²⁰.

Papież nawiązuje do nauczania Soboru Watykańskiego II, który dobitnie przypomina, że „rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być

¹⁷ AM 32.

¹⁸ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, 15.

¹⁹ Por. tamże, 14; AM 32.

²⁰ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (31 maja 2004), 13; por. AM 42.

uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”²¹. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych potrzebną wszystkim wspólnotom²².

Ponadto misja wychowawcza rodziny chrześcijańskiej jest prawdziwą posługą, poprzez którą Ewangelia jest przekazywana w taki sposób, aby samo życie rodzinne stawało się drogą wiary i niejako chrześcijańską inicjacją oraz szkołą naśladowania Chrystusa. Wszyscy członkowie rodziny - jak zauważył Paweł VI - powinni być świadomi tego, że sami ewangelizują i są ewangelizowani. Rodzice poprzez swoją posługę wychowawczą i przykład własnego życia, są pierwszymi głosicielami Ewangelii swoim dzieciom, „stają się rodzicami w pełni, nie tylko rodzicielami życia fizycznego, ale i tego, które przez odrodzenie z Ducha Świętego płynie z Krzyża i zmartwychwstania Chrystusa”²³.

4. Kościół a edukacja

Ojcowie Synodu zauważyli, że Afryka (w tym również Kamerun), podobnie jak reszta świata, przeżywa dziś kryzys edukacji²⁴. Edukacja jest złożonym, rozległym i pilnym zadaniem, zaś pole edukacji jest naprawdę ogromne²⁵. Misjonarze w Afryce wykorzystywali formalną edukację jako środek ewangelizacji we wszystkich krajach afrykańskich. Sobór Watykański II promuje i zachęca do wychowania jako prawdziwego narzędzia ewangelizacji. Jest bowiem szczególną troską Kościoła, jako matki i nauczycielki, zapewnić swoim dzieciom wychowanie, przez które całe ich życie może być inspirowane duchem Chrystusa. Jednocześnie oferuje swoją pomoc wszystkim narodom w promowaniu rozwoju osobowości ludzkiej dla dobra społeczeństw. Wtedy można mieć nadzieję, że świat coraz bardziej będzie człowiekowi przyjazny, będzie kształtować się na miarę godności człowieka²⁶. Nietrudno uświadomić sobie, że ta zachęta Kościoła w szczególności odnosi się do Kamerunu.

Kościół uznaje, że największy wpływ edukacji na wychowanka to z pewnością coś więcej niż tylko nabywanie przydatnych umiejętności.

²¹ GE 3.

²² Por. AM 43; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 36.

²³ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 39; AM 46.

²⁴ Por. AM 75.

²⁵ Por. O. ERNEST, *Christian Education in Nigeria and Ethical Challenges; Context of Enugu Diocese*, „Globethics.net Theses” No. 28; 2018, s. 82.

²⁶ Por. GE 3

Obejmuje postawy moralne, religijne, społeczne, zawodowe i kulturowe. Dotyczy wszystkich aspektów życia i rozwoju całej osoby ludzkiej²⁷. Wychowanie usilnie winno dążyć do rozwoju tego, co wpisuje się w poszanowanie godności i wyjątkowości każdej osoby ludzkiej.

Sobór Watykański II podkreśla i potwierdza troskę Kościoła o wychowanie, mówiąc, że wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku mają, jako cieszący się godnością osoby, nienaruszalne prawo do wychowania odpowiadającego ich własnemu celowi²⁸, dostosowanego do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczystych tradycji, a równocześnie nastawionego na braterskie z innymi narodami współżycie dla wspierania prawdziwej jedności i pokoju [w Kamerunie] i na ziemi²⁹.

5. Spojrzenie w przyszłość

W *Africae munus* Papież potwierdza troskę Kościoła o wychowanie, zachęcając biskupów i instytuty osób konsekrowanych do umożliwienia edukacji dzieciom w odpowiednim wieku: jest to kwestia *sprawiedliwości* dla każdego dziecka i od tego zależy *przyszłość* Afryki. Zachęca także chrześcijan, zwłaszcza młodych, do studiowania nauk o wychowaniu w celu przekazywania prawdziwej wiedzy: nie tylko wiedzy teoretycznej, ale autentycznego sposobu życia przepełnionego prawdą. Chodzi o nabycie umiejętności i przyjęcie postaw ożywianych chrześcijańskim sumieniem, ukształtowanym w świetle moralnego i społecznego nauczania Kościoła. Należałoby również - jak sugeruje adhortacja - czuwać nad zapewnieniem sprawiedliwego wynagrodzenia personelowi instytucji wychowawczych Kościoła i całemu personelowi struktur Kościoła, aby wzmocnić jego wiarygodność³⁰.

Instrumentum laboris i *Lineamenta* potwierdzają, że katolickie uniwersytety, katolickie instytucje akademickie i inne instytucje edukacyjne odgrywają ważną rolę w poszukiwaniu światła pochodzącego z *Prawdy*³¹, która przewyższa ludzką miarę, niesie pokój między ludźmi i pojednanie społeczeństwa. Pomaga społeczeństwom afrykańskim w lepszym zro-

²⁷ Por. AM 74.

²⁸ Por. PIUSA XI, Encyklika *Divini illius Magistri* (31 grudnia 1929 r.), 6.

²⁹ GE 1.

³⁰ AM 134.

³¹ AM 135.

zumieniu aktualnych wyzwań, jak również pozwala zmierzyć się z tymi wyzwaniem w kontekście Ewangelii³². Dlatego Papież zachęca, aby nowe uniwersytety katolickie powstawały tam, gdzie jeszcze ich nie ma³³.

Aby wnieść solidny i odpowiedni wkład w rozwój społeczeństwa afrykańskiego, konieczne jest nauczanie studentów społecznej nauki Kościoła. Pomoże to Kościołowi lokalnemu w Afryce w pogodnym przygotowaniu planu duszpasterskiego, który przemówi do serc Afrykanów i umożliwi im pojednanie się z samym sobą poprzez naśladowanie Chrystusa. Do biskupów należy wspieranie duszpasterskiego zaangażowania w wymiarze intelektualnym, aby wykształcić nawyk racjonalnego dialogu i krytycznej analizy w sprawach społecznych i kościelnych. Kontynuując tę myśl, Papież przypomniał to, co powiedział w Jaunde³⁴, że dzięki łasce Bożej katolickie uniwersytety i wyższe instytuty w Afryce mogą odtworzyć na kontynencie, choć w nowej i innej formie, prestiżową szkołę aleksandryjską. Mogłaby ona wykształcić współczesnych Afrykańczyków na wielkich teologów i mistrzów duchowych Kościoła powszechnego, którzy w ten sposób wywarliby znaczący wpływ na uświęcenie ludu Afryki i całego Kościoła³⁵.

Dobrze jest, gdy biskupi wspierają duszpasterstwo na uniwersytetach i w instytucjach wychowawczych Kościoła oraz organizują je w publicznych placówkach wychowawczych. Kaplica duszpasterstwa niechaj będzie ich sercem. Pozwoli studentom spotykać się z Bogiem i stawać przed Jego obliczem. Pozwoli również kapelanowi, starannie dobranemu ze względu na jego cnoty kapłańskie, pełnić swą duszpasterską posługę nauczania i uświęcania³⁶.

Na koniec warto zauważyć, że studenci z racji posiadanego statusu społecznego są zobowiązani do wykorzystywania zdobytej wiedzy i rozwijanych umiejętności w celu przekształcenia społeczeństwa w bardziej

³² Por. II SPECJALNE ZGROMADZENIE SYNODU BISKUPÓW POŚWIĘCONE AFRYCE, *Instrumentum laboris. Synod Biskupów Specjalne Zgromadzenie dla Afryki: Kościół w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* (2009), 97, 135-137; a także: II SPECJALNE ZGROMADZENIE SYNODU BISKUPÓW POŚWIĘCONE AFRYCE, *Lineamenta. Synod Biskupów Specjalne Zgromadzenie dla Afryki: Kościół w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* (2006), 60.

³³ Por. AM 135-137.

³⁴ Jaunde (ang. Yaounde, fr. Yaoundé) – stolica i drugie co do wielkości miasto Kamerunu. Podróż apostolska Benedykta XVI do Kamerunu i Angoli odbyła się 17–23 marca 2009 roku.

³⁵ Por. BENEDYKT XVI, *Przemówienie do członków Rady Specjalnej dla Afryki Synodu Biskupów*, Jaunde, 2009, cyt. za: AM 137.

³⁶ Por. AM 138.

humanitarną i demokratyczną społeczność. Oznacza to, że edukowaną młodzież nie powinna zadowalać obecnie istniejąca sytuacja (*status quo*), ale należy stworzyć takie warunki, by obudzić w niej wrażliwość na rozwiązywanie ważnych problemów społecznych. Szczególnej wrażliwości wymaga troska o tych, którzy doświadczają cierpienia, żyją w nędzy, są zmarginalizowani czy wykluczeni społecznie.

6. Konkluzja

Na przestrzeni dziesięcioleci system edukacji Kamerunu ewoluował stopniowo, ale we właściwym kierunku, nie tylko pod względem kształtowania zasad i wdrażania różnych struktur, ale także pod względem nauczania, szkolenia zawodowego i modernizacji sektora edukacyjnego. Według badania Banku Światowego z 2020 roku wskaźnik alfabetyzacji w Kamerunie wynosił: 41,2% w 1976 roku, ale już 78% w 2020 roku. Wzrost ten nastąpił dzięki wprowadzeniu nowych zasad i programów w edukacji³⁷. Na przykład prawo do edukacji jest jednym z praw podstawowych, które doskonale łagodzi sytuację społeczną i jest skutecznym narzędziem rozwoju i osiągania wzrostu gospodarczego włączającego i zrównoważonego. Rząd jest świadomy tej konieczności, dlatego konstytucja gwarantuje dziecku prawo do nauki i nakłada obowiązek nauki w wieku od 6 do 14 lat. Usługi edukacyjne zapewniają rząd, misjonarze i osoby prywatne. Nauka w szkołach publicznych jest bezpłatna, zgodnie z decyzją, którą ogłosił prezydent Paul Biya w lutym 2000 roku³⁸. Oczywiście w szkołach prywatnych obowiązuje inna struktura opłat. Jednakże ci, którzy pozwolą swoim dzieciom uczęszczać do tych szkół, mogą być pewni, że ich dziecko otrzyma edukację wysokiej jakości, co oznacza, że będzie to opłacalna inwestycja. W rezultacie zapewnia się wszystkim ubogim dzieciom równe szanse uczęszczania do szkoły, co prowadzi do wzrostu poziomu umiejętności czytania i pisanie w kraju.

Oprócz ogólnych instrukcji i niezbędnych szkoleń, rząd Kamerunu utworzył kilka instytucji eksperckich w celu rozwijania konkretnych kursów, takich jak projektowanie, medycyna, budownictwo itp. W dawnych czasach edukacja była ważna, ale nie funkcjonowały jakieś powszechnie

³⁷ WORLD BANK: Education Statistics (EdStats), w: <https://datatopics.worldbank.org/education/country/cameroon>, dostęp: 22.10.2023.

³⁸ UNITED KINGDOM: HOME OFFICE, *Cameroon Assessment*, October 2001, s. 9.

uznane i wypracowane jej formy czy schematy uczenia się. Dziś edukacja jest postrzegana jako godna szacunku i bardzo ważna pod względem życiowym. Nauczyciele i wychowawcy ze wszystkich środowisk uważają, że dzieci powinny uczęszczać na zajęcia i dobrze sobie radzić w szkole. Dla niektórych opuszczenie zajęć szkolnych jest niebezpiecznym źródłem społecznej degradacji.

Nauczyciele korzystają obecnie z nowych, ulepszonych sposobów przekazywania wiedzy dzieciom. Najnowocześniejsze kampusy szkolne oferują równie nowoczesne przestrzenie, które umożliwiają dzieciom udział w bardziej praktycznej ścieżce edukacyjnej, pozwalającej na szybsze, bardziej efektywne opanowanie wiedzy. Pandemia Covid-19 spowodowała istną rewolucję w obszarze edukacji. Pojawiły się nowe i innowacyjne platformy, na których można zdobywać wykształcenie wyższe, a ograniczenia geograficzne nie mają już znaczenia. Technologia umożliwiła prowadzenie zajęć wirtualnych, zapewniając studentom terminowość ukończenia studiów.

Kamerun może dziś poszczycić się szeroką gamą dobrych instytucji akademickich, w tym jedenastoma uniwersytetami państwowymi, a każdy region kraju ma jeden uniwersytet, z wyjątkiem regionu centralnego, w którym działają dwa uniwersytety państwowe. W kraju działa także kilkanaście prywatnych uczelni. W tym miejscu warto wymienić chociażby takie, jak: Uniwersytet ICT w Yaounde; Katolicki Instytut Uniwersytecki w Buea; Wyższy Instytut Rozwoju Zawodowego i Szkoleń w Bamenda; Wyższy Instytut Studiów Menedżerskich w Buea; Międzynarodowy Uniwersytet Amerykański w Buea; Uniwersytet Saint Louis w Bamenda; Amerykański Instytut Kamerunu w Ngoketunjia; Uniwersytet Adwentystów Cosendai w Nanga Eboko; Międzynarodowy Uniwersytet w Bamenda; Wyższy Instytut Nauk Biomedycznych i Zarządzania Redemption w Muyuka; Katolicki Uniwersytet Afryki Środkowej w Yaounde; Uniwersytet Katolicki Saint-Jérôme de Duala; Protestantcki Uniwersytet Edwina Cozzensa w Elat (UPEC) w Ebolowa; Katolicki Uniwersytet Kamerunu (CATUC) w Bamenda³⁹.

Można jedynie powiedzieć, że szkolnictwo podstawowe, średnie i wyższe w Kamerunie zaczęło odnosić sukcesy od czasu uzyskania niepodległości, a tysiące absolwentów ukończyło studia, z których więk-

³⁹ Por. K. C. KEPSEU, *The Determinants of Students Choice of University in Cameroon*, praca licencjacka (w posiadaniu H. K. N.), Cameroon 2016, s. 2-3.

szość pracuje w służbie cywilnej. Tak więc edukacja, o której mowa, w oczywisty sposób wywiera wpływ na proces wychowania dzieci i młodzieży. Wydaje się, że wychowanie to nie stanowi już kwestii społecznej w znaczeniu socjologicznym, ale jako problem coraz bardziej traci na ostrości. W jego przezwyciężaniu niemałą rolę odgrywa Kościół katolicki, dla którego ważnym odniesieniem jest właśnie adhortacja *Africae munus*.

Bibliografia

ADRIANEK R., *Wychowanie moralne w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawca: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków 2003.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Wydawnictwo AA, [Kraków 2009].

BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Africae munus*, Wydawnictwo AA, [Kraków 2011].

BENEDYKT XVI, *Przemówienie do członków Rady Specjalnej dla Afryki Synodu Biskupów*, Jaunde, 2009, w: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20090319_instrlabor-africa_en.html, data odczytu: dotęp: 12.11.2021.

BISHOPS OF THE BAMENDA PROVINCIAL EPISCOPAL CONFERENCE (BAPEC), *An open letter from the bishops of the Bamenda Provincial Episcopal Conference on the resumption of schools in the Nort West and South West Regions of Cameroon*, Archbishop's House, Bamenda 2019.

CHAŁAS K., *Edukacja aksjologiczna*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. CHAŁAS i A. MAJ, PWE „Polwen”, Radom 2016, s. 334-336.

ERNEST O., *Christian Education in Nigeria and Ethical Challenges; Context of Enugu Diocese*, „Globethics.net Theses” No. 28; 2018, s. 82.

II SPECJALNE ZGROMADZENIE SYNODU BISKUPÓW POŚWIĘCONE AFRYCE, *Instrumentum laboris. Synod Biskupów Specjalne Zgromadzenie dla Afryki: Kościół w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* (2009), w: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20090319_instrlabor-africa_en.html, data odczytu: dotęp: 12.11.2021.

II SPECJALNE ZGROMADZENIE SYNODU BISKUPÓW POŚWIĘCONE AFRYCE, *Lineamenta. Synod Biskupów Specjalne Zgromadzenie dla Afryki: Kościół w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* (2006), w: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20060627_ii-assembly-africa_en.html, dotęp: 12.11.2021.

JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Kraków 1982.

JEAN-PAUL II, *Discours à l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO)*, Paris (2 juin 1980), AAS 72 (1980), s. 735-752.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, [Poznań] 2002.

KEPSEU K. C., *The Determinants of Students Choice of University in Cameroon*, praca licencjacka (w posiadaniu H. K. N.), Cameroon 2016.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (31 maja 2004), Wydawnictwo M, Kraków 2004.

NAPIÓRKOWSKI A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

PIUSA XI, Encyklika *Divini illius Magistri* (31 grudnia 1929 r.), AAS 22 (1930), s. 49-86.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, [Poznań] 2002, s. 314-324.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 433-471.

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

Śnieżyński M., *Wychowanie*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. ZWOLIŃSKI, PWE „Polwen”, Radom 2003, s. 588-593.

UNITED KINGDOM: HOME OFFICE, *Cameroon Assessment*, October 2001, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/ukho/2002/en/97128>, dostęp: 22.10.2023.

WORLD BANK: Education Statistics (EdStats), w: <https://datatopics.worldbank.org/education/country/cameroon>, dostęp: 22.10.2023.

THE QUESTION OF EDUCATION IN THE LIGHT OF THE EXHORTATION *AFRICAE MUNUS* OF POPE BENEDICT XVI AS EXAMPLED BY CAMEROON

A b s t r a c t

The Post-Synodal Apostolic Exhortation *Africae munus* was promulgated by Pope Benedict XVI as a result of the Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops, held from 4 to 25 October 2009. The author of the Exhortation emphasises that the evangelisation of Africa is a precious treasure entrusted to Bishops, priests, permanent deacons, consecrated persons, catechists and the lay faithful. The present text contains an analysis of the question of education in the light of the assumptions made in the Exhortation. This analysis focuses more on the situation of education in Cameroon.

Education provides individuals with the skills and knowledge necessary for effective participation in social life. It promotes social mobility and reduces inequalities. The Post-Synodal Apostolic Exhortation *Africae Munus* identifies education as a field of evangelisation. The document recalls that Jesus Christ has entrusted the Church with a specific mission, and that the implementation of this mission requires a systemic approach that includes recourse to pastoral programmes and initiatives that promote reconciliation, justice and peace in Africa. Such actions must take into account the broadly understood field of education.

This theme is reflected in six points. Their titles are as follows 1. Introduction; 2. The religious aspect of education; 3. The educational mission of the family; 4. The Church and education; 5. Looking to the future; 6. Conclusion. The context of each point is the exhortation *Africae munus*, subtitled: "On the Church in Africa at the service of reconciliation, justice and peace".

Keywords: Exhortation *Africae munus*, Pope Benedict XVI, education, upbringing, Cameroon

Słowa kluczowe: adhortacja *Africae munus*, papież Benedykt XVI, edukacja, wychowanie, Kamerun

Leopold Bodetić *OSPPE*

CISZA W LITURGII JAKO PRZESTRZEŃ SPOTKANIA CZŁOWIEKA Z BOGIEM¹

1. Wprowadzenie

Dzisiejszy świat techniki i postępu opanowany jest tym, co kardynał Robert Sarah w swojej książce „Moc milczenia” nazywa *dyktaturą hałasu*². Współczesny człowiek coraz bardziej pogrążony jest w hałasie maszyn, nieustannego ruchu oraz natłoku informacji, a w codziennym życiu jest już niewiele miejsca na ciszę, spokój czy osobistą refleksję.

Taka rzeczywistość doprowadza do tego, że coraz więcej ludzi poszukuje takich oaz spokoju jak klasztory, pustelnie i kościoły, by chociażby przez chwilę się zatrzymać, zastanowić i zreflektować. Jednakże człowiek oderwany od realnej ciszy, już się w niej nie potrafi odnajdywać. Gdy mimo wszystko przez chwilę jej doświadcza, budzi się w nim niepokój i lęk; więc stara się go jak najszybszej zagłuszyć poprzez muzykę, rozmowy czy jakieś prace, byleby tylko nie pozostać samemu w tej „pustej” przestrzeni milczenia.

Podobnie rzecz się ma z milczeniem obecnym w liturgii; z jednej strony się go pragnie, a z drugiej nie wiadomo co z nim zrobić. Liczne dokumenty Kościoła związane z liturgią wskazują na wielką potrzebę, konieczność i właściwą obecność ciszy w liturgii. Wyraźnie wzywają do tego, by jej uczestników formować do właściwego przeżywania momentów milczenia. Chodzi o to, aby cisza nie pozostawała pustką czy przerwą w akcie

¹ Tekst niniejszy jest znowelizowaną wersją 2 punktu 3 rozdziału pomyślnie obronionej pracy magisterskiej pt. *Cisza w liturgii* (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024; promotor: ks. dr hab. Janusz A. Mieczkowski).

² Por. R. SARAH, *Moc milczenia*, tłum. A. KURYŚ, Warszawa 2017, s.121.

celebracji, ale by się stała elementem aktywnego uczestnictwa wiernych w sprawowanych misteriach.

W rozważaniach na temat milczenia w liturgii często wskazuje się na analogię, wedle której cisza w celebracjach liturgicznych postrzegana jest jako pewna przestrzeń. Nie jest to analogia bezpodstawna. Przestrzeń w znaczeniu słownikowym oznacza jakiś obszar trójwymiarowy, gdzie zachodzą zjawiska fizyczne³. Otóż mówiąc o milczeniu jako przestrzeni, chcemy wyrazić, że cisza tworzy obszar w liturgii, w którym zachodzą zjawiska duchowe, takie jak działanie Bożego Ducha, aktywne uczestnictwo wiernych czy dialog człowieka z Bogiem.

Cisza od zarania dziejów ludzkości była rzeczywistością głębokich przeżyć człowieka. Wiązała się także z kultem religijnym i relacją do Boga, i to nie tylko w chrześcijaństwie. Niewątpliwie była obecna w kultach starożytnych i zawsze oznaczała spotkanie człowieka z pewnym misterium (tajemnicą), czymś, co go przewyższa. Widać to bardzo wyraźnie na kartach Pisma Świętego, gdzie właśnie milczenie i cisza stanowią zasłonę czegoś dla człowieka niepojętego.

Wobec tajemnicy Boga człowiek staje w ciszy. Jest niezdolny, by cokolwiek powiedzieć w obliczu Bożego majestatu, więc trwa w milczącym zachwycie pięknem Bożej miłości i potęgi. Taka cisza nie jest zatem tylko brakiem słów czy dźwięków, ale jest pełnią przeżycia spotkania z *sacrum*. Nie jest pustką przebywania ze samym sobą, ale przestrzenią szczególnego spotkania z Bogiem i jako taka staje się elementem kultu wobec Boga, zwłaszcza kultu chrześcijańskiego.

Liturgia chrześcijańska od samych swych początków zawiera w sobie jakieś elementy milczenia. Pomagają one jej uczestnikom stanąć wobec Boga, który przewyższa ludzkie możliwości zrozumienia majestatu Stwórcy. Cisza przez to otrzymuje swoje właściwe miejsce w obrzędach liturgicznych Kościoła i staje się równorzędnym znakiem z innymi gestami i słowami, którymi liturgia się posługuje do ukazania rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaką wyrażają sprawowane misteria.

Swoje właściwe miejsce w liturgii cisza zachowała, a można nawet stwierdzić, że na nowo odkryła, także po reformie Soboru Watykańskiego II. Ojcowie soborowi w konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* określili milczenie jako jeden ze znaków pozwalających uczestnikom na

³ Por. *Przestrzeń*, hasło w: *Słownik Języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/przestrzen;2511263.html> (dostęp: 20.03.2024).

szczególny rodzaj aktywnego uczestnictwa w sprawowanych obrzędach⁴. Ten głos Kościoła potwierdzali także papieże doby soborowej i posoborowej w licznych dokumentach odnoszących się do liturgii, zachęcając do zachowania ciszy w odpowiednich momentach celebracji, aby wejść w głębię przeżywanych tajemnic.

Niestety, coraz szybciej rozwijający się świat techniki i postępu informatycznego pogrążył człowieka w całkowicie innej atmosferze wypełnionej ogólnym hałasem, ciągłym natłokiem informacji i szturmem licznych zajęć i aktywności. Doprowadziło to do potrzeby ponownego odkrycia piękna milczenia i ciszy oraz radości ze skupienia i wewnętrznego spokoju, jaki się rodzi w milczeniu. Kościół stanął w ten sposób przed nowym wyzwaniem na wskroś praktycznym. Potrzebne jest wskazanie właściwego miejsca ciszy w celebracjach, ale samo stwierdzenie konieczności milczenia to nie wszystko. Ważne jest odkrycie głębi tego milczenia, jego znaczenia, roli i co więcej, jego nieodzowności w przeżywaniu liturgii. Problematyka ta zostanie podjęta w niniejszym artykule w ramach spojrzenia na trzy przestrzenie obecne w liturgii, które milczenie otwiera przed każdym, kto świadomie i konsekwentnie wejdzie we właściwe jej przeżywanie.

2. Przestrzeń działania Ducha Świętego

Liturgia jest wydarzeniem, w którym w sposób wyjątkowy współdziałają Trójjedyny Bóg i człowiek. Konstytucja soborowa *Sacrosanctum Concilium* określa liturgię jako „wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa”⁵, poprzez którą Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół, sprawuje kult Trójjedynego Boga, uwielbiając Ojca przez Syna w Duchu Świętym.

Sprawowane misterium liturgii Kościoła ma charakter niewidzialny i nadprzyrodzony, z czego wypływa istotna rola, jaką pełni Trzecia Osoba Trójcy Świętej. Duch Święty jest tym, dzięki któremu w liturgii zachodzi współpraca pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie, tym, co niewidzialne, a tym, co jest

⁴ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (nowe tłumaczenie), Pallottinum, Poznań 2002, dalej cyt. KL, 30 i 48.

⁵ KL 7.

widzialne. Za Jego sprawą nieskończoność Bożego Majestatu staje się obecna w skończoności naszego świata⁶. Tajemnicę tę najwyraźniej widać w misterium Wcielenia, gdy za sprawą Ducha Świętego Bóg stał się człowiekiem. Właśnie tę tajemnicę uobecnia liturgia, która działa w mocy Ducha Świętego⁷.

Działanie Ducha Świętego w celebracji liturgicznej ukazywane jest poprzez różne wyrazy, takie na przykład jak „umocnić”, „napełnić”, „przeniknąć”. a także poprzez znaki i gesty, takie jak: nałożenie rąk, dotknięcie ciała, namaszczenie itp. Tym znakom najczęściej towarzyszy milczenie umożliwiające otwarcie się na obecność i działanie Trzeciej Osoby Boskiej. Przykładem tego jest chociażby bezwzględna cisza w czasie nakładania rąk w sakramencie święceń⁸.

Jednakże milczenie nie jest tylko znakiem towarzyszącym. Stanowi element liturgii na równi z innymi znakami i jako takie samo posiada swoją treść i rolę, w której szczególnie miejsce zajmuje właśnie funkcja przestrzeni dla działania Ducha Świętego. Z tego powodu chwile ciszy przewidziane w liturgii nigdy nie mogą być traktowane jako przerwy w akcji liturgicznej, ale stanowią one część celebracji, wpisaną w aktywne uczestnictwo w sprawowanych misteriach⁹, które dokonuje się za sprawą Ducha Świętego.

Milczenie liturgiczne przekracza niejako widzialne znaki i prowadzi do bardziej wewnętrznego oddziaływania Boga, który działa w człowieku poprzez Ducha Świętego, przez co pozwala mu bardziej świadomie i realnie uczestniczyć w rzeczywistości sprawowanego misterium. Milczenie zatem nie jest przerwą, ale punktem kulminacyjnym, szczytem działania Ducha, który uczy nas się modlić (por. Rz 8, 26). Dzięki Duchowi Świętemu milczenie to staje się wypełnione zbawczym działaniem Boga, poprzez które nabiera rangi milczenia liturgicznego¹⁰.

Milczenie liturgiczne tworzy sprzyjającą przestrzeń niewypowiedzianego działania Trzeciej Osoby Boskiej. Dokonuje się to poprzez umożliwienie zgromadzonym uczestnikom liturgii, by pozwolili prowadzić się Duchowi Świętemu w oddawaniu chwały Bogu i sprawowaniu kultu du-

⁶ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 59 (2006), nr 2, s. 105.

⁷ Por. KL 6.

⁸ Por. J. ŁUCZAK, *Rola milczenia w liturgii*, „Communio” 3 (1994), s. 95.

⁹ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii specyficzną „przestrzenią” uczestnictwa w misterium*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. ŻĄDŁO, Katowice 2011, s. 79-87.

¹⁰ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, s. 109.

chowego. Właśnie dzięki ciszy Duch pomaga zgromadzeniu liturgicznemu usłyszeć słowo Boże, zrozumieć je i wprowadzać w życie. Słowo to prowokuje do osobistej odpowiedzi i zaangażowania w sprawowane misterium oraz do wiernego trwania w Chrystusie i w Kościele¹¹.

Każdy obecny na zgromadzeniu liturgicznym wezwany jest do tego, by wobec sprawowanych tajemnic przyjąć odpowiednią postawę. Cisza stanowi właściwą postawę wobec działania Bożego Ducha, który zwraca się do człowieka w sposób niewidzialny poprzez nadprzyrodzone czucie, wewnętrznym skupieniem i otwartością na Boże prowadzenie. Milczenie czyni zdolnym do adoracji i uwielbienia, a także kontemplacji, co daje zapewnienie głębszego przyjęcia i wejścia w Boże słowo. Można powiedzieć, że milczenie jest pierwszym warunkiem życia słowem Bożym. To właśnie w liturgii, co więcej, w milczeniu liturgicznym dokonuje się niejako epifania Ducha Świętego. Dlatego chwila milczenia liturgicznego nie jest pustką, lecz pełnią Bożego daru. Podnosi akcję liturgiczną na poziom wyższy niż poziom samych tylko widzialnych gestów lub wypowiedzianych słów¹².

Naturalnym środowiskiem działania Ducha Świętego jest więc cisza¹³. Dlatego liturgia przewiduje chwile milczenia, by stworzyć przestrzeń do współdziałania Boga i człowieka pod kierownictwem Bożego Ducha, będącego inicjatorem nowego kultu w „duchu i prawdzie” (J 4, 23). O Nim właśnie mówi Jezus w Ewangelii¹⁴. To dzięki Jego kierownictwu milczenie staje się dynamiczną akcją, rodzajem najsubtelniejszej czynności, która przygotowuje i usposabia zgromadzoną wspólnotę do współdziałania z Bogiem w Jego zbawczym misterium¹⁵.

Liturgia Kościoła jest dziełem Ducha Świętego i synergią wspólnoty Kościoła z Nim, a milczenie liturgiczne stanowi uprzywilejowaną przestrzeń tego działania¹⁶. Więcej, Duch jawi się w swojej służebnej roli wobec Ludu Bożego. Słowem jest Chrystus-Logos, zaś Ducha możemy określić

¹¹ Por. P. DESTHIEUX, *Milczenie w liturgii*, tłum. A. KUŹMA, Kraków 2021, s. 202.

¹² Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, s. 109.

¹³ Por. P. GABARA, *Pojęcie milczenia i jego funkcja w relacji między Bogiem a człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 85.

¹⁴ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii specyficzną „przestrzenią” uczestnictwa w misterium*, s. 84.

¹⁵ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, s. 109.

¹⁶ Por. J. CORBON, *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. FOLTAŃSKA, Poznań 2005, s. 94.

mianem milczenia, uniwersalnego i pozawerbalnego objawienia się Boga. On doprowadza uczniów do pełni prawdy (por. J 16, 13), a Jego służebna rola najlepiej objawia się podczas sprawowanych misteriiów pozwalając, by zgromadzeni mogli z wyznawanej wiary przechodzić w czyn¹⁷.

Podsumowując możemy stwierdzić, że milczenie stanowi szczególną przestrzeń działania Ducha Świętego. Przestrzeń ta nie jest żadną chwilą pustki lub przerwy, ale szczytowym punktem całej akcji liturgicznej pozwalającym samemu Bogu działać w duszy ludzkiej. Zatem wszelkie słowa i gesty stanowią tylko zapowiedź albo inicjację wobec działania Ducha w chwilach milczenia liturgicznego¹⁸.

3. Przestrzeń rzeczywistego uczestnictwa

Participatio actuosa, czyli aktywne uczestnictwo wiernych w sprawowanej liturgii Kościoła, było jednym z przewodnich tematów soborowej odnowy liturgicznej¹⁹. Dlatego ojcowie soborowi w konstytucji *Sacrosanctum Concilium* wskazują również na milczenie jako przejaw tego aktywnego udziału²⁰, odrzucając równocześnie taką ciszę, która jest wyrazem biernego uczestnictwa²¹.

Człowiek jest istotą cielesno-duchową. Ta integralna jedność człowieka, potwierdzona także przez współczesną naukę, wskazuje, że to co zewnętrzne czy materialne wpływa i oddziałuje na to co duchowe w człowieku i odwrotnie. A zatem, liturgia musi uwzględniać tę jedność człowieka, by nie popaść w skrajności akcentowania wyłącznie tego, co jest przeżyciem duchowym, albo w skrajność nadmiernego uwydatniania zewnętrznej formy kultu, popadając w rytualizm. Dlatego dokumenty Kościoła unikają podziału uczestnictwa na wewnętrzne i zewnętrzne, lecz mówią o czynnym uczestnictwie całego człowieka²².

¹⁷ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, s. 110.

¹⁸ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii specyficzną „przestrzenią” uczestnictwa w misterium*, s. 87.

¹⁹ Por. B. MOKRZYCKI, *Święta liturgia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 188.

²⁰ Por. KL 30.

²¹ Por. KL 48; CH. BUSZ, *Milczenie jako forma czynnego uczestnictwa w liturgii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 20/1 (1982), s. 53.

²² Por. H. SOBECZKO, *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy świętej*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 42 (1989), s. 208.

Aktywne czy czynne uczestnictwo w liturgii charakteryzuje się aktywnym zaangażowaniem w akcję liturgiczną wykonywaną przez wspólnotę, a także poprzez pełnienie wyznaczonych funkcji w zgromadzeniu liturgicznym. Tak rozumiane uczestnictwo czyni wiernych podmiotami wykonywanych czynności kultu, a nie tylko „milczącymi widzami”²³. Staje się to możliwe poprzez wspólnie wypowiedane słowa, aklamacje i odpowiedzi lub przez wspólne gesty (siadanie, klęczenie, pochylenie głowy itp.), a także, jak już zostało zaznaczone, poprzez święte milczenie²⁴.

Participatio actuosa domaga się zatem, by liturgii nie sprowadzać do zewnętrznego działania, ruchu i aktywizmu, ale by każdy uczestnik sprawowanych misterii wszedł w ich wewnętrzną istotę²⁵. Staje się to możliwe dzięki zachowaniu i wprowadzaniu w odpowiednim czasie chwil milczenia, które pozwolą zgromadzonym na liturgii wnikać w głębię będącą tajemnicą naszej wiary²⁶. Dlatego niezbędne jest zachowanie równowagi pomiędzy aktywnym działaniem poprzez gesty i słowa a milczeniem, by osiągnąć pełny i owocny, a przede wszystkim świadomy udział w akcie liturgicznym²⁷.

Prawdziwe uczestnictwo nie oznacza przecież ciągłego mówienia lub poruszania się, ale jest ono przede wszystkim wejściem w głąb przeżywanych tajemnic. Wyraża się w skupieniu, aktywnym słuchaniu, odnoszeniu tego co się dzieje do siebie, do swojego życia, a także w ofiarowaniu siebie jako odpowiedzi na Boże wezwanie. Dokonuje się to w milczeniu, które tworzy przestrzeń takiego uczestnictwa. Sens ciszy liturgicznej znajduje się w wewnętrznej otwartości do słuchania i złączeniu się z celebrowanym misterium²⁸.

Milczenie jest tym, co niejako wiąże postawę człowieka z jego czynami. Można zatem powiedzieć, że nie stanowi ono pustej przestrzeni, lecz pełnię świadomej obecności²⁹. Tak rozumiana cisza nie izoluje jednostki od sprawowanej liturgii, lecz pozwala jej świadomie jednoczyć się z Bogiem, działającym

²³ Por. KL 48; R. PIERSKAŁA, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 372.

²⁴ Por. KL 30.

²⁵ Por. H. SOBECZKO, *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy świętej*, s. 209.

²⁶ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii specyficzną „przestrzenią” uczestnictwa w misterium*, s. 81.

²⁷ Por. CH. BUSZ, *Milczenie jako forma czynnego udziału w liturgii*, s. 59.

²⁸ Por. P. DESTHIEUX, *Milczenie w liturgii*, s. 200.

²⁹ Por. J. CHRYSSAVHIS, *W sercu pustyni. Duchowość ojców i matek pustyni*, tłum. M. CHOJNACKI, Kraków 2007, s. 43.

w sprawowanych obrzędach. Umożliwia ona poznanie swojej głębszej tożsamości, która jest owocem obecności, czyli osobowej relacji z Bogiem³⁰.

Liturgia jest szczególnym miejscem, w którym Bóg obdarowuje wiernych swoimi łaskami, a przede wszystkim największą z nich – samym sobą. Udział w tym dziele Bożej dobroci polega na gotowości do przyjęcia tego wielkiego daru oraz na odpowiedzi nań przez pełną miłości wdzięczność i oddanie się Bogu. Milczenie tworzy przeto przestrzeń niezbędną do aktywnego przeżywania liturgii przez postawę oczekiwania i gotowości, która dokonuje się w ciszy. Aby uczestnik świętych obrzędów mógł przyjąć Boży dar i odpowiedzieć na Boże wezwanie, potrzebuje milczenia, z którego rodzą się słowa i czyny³¹.

Sposób, w jaki tworzy się ta szczególna przestrzeń uczestnictwa w liturgii poprzez milczenie zależy od funkcji pełnionej przez samą chwilę ciszy i jej umiejscowienia w obrzędach. Jak to już, głównie w poprzednim rozdziale, zostało ukazane, w każdej z tych chwil milczenie liturgiczne pełni specyficzną i niezastąpioną rolę i tworzy przestrzeń konkretnego zaangażowania. W tym kontekście można mówić o milczeniu skupienia, milczeniu medytacyjnym i milczeniu uwielbienia.

Milczenie skupienia, zwłaszcza to powiązane z obrzędami wstępnymi Mszy świętej, chociaż nie tylko, gdyż ten typ liturgicznej ciszy spotykamy także w innych częściach Eucharystii, jak również w innych sakramentach, najczęściej pełni rolę uświadamiającą i interioryzującą. Przez takie działanie otwiera ono przestrzeń pozwalającą w ogóle przystąpić do sprawowania świętych czynności, gdyż ułatwia ono wyjście niejako z hałasu dzisiejszego świata i wejście do przestrzeni Bożego *sacrum*³².

Drugi typ milczenia, tzw. milczenie medytacyjne, które najczęściej pełni funkcję medytacyjną w sposób szczególnie związaną z każdym momentem proklamowania Bożego słowa, stwarza szczególną przestrzeń, w której to słowo może rozbrzmiewać. Słowo bowiem rodzi się z milczenia i może być usłyszane tylko w milczeniu. Zatem dzięki ciszy medytacyjnej każdy wierny ma możliwość aktywnie włączyć się w słuchanie głosu Bożego, który przemawia do nas w ciszy³³.

³⁰ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii specyficzną „przestrzenią” uczestnictwa w misterium*, s. 76.

³¹ Por. J. GRZEŚKOWIAK, *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987, s. 90.

³² Por. R. SARAH, *Moc milczenia*, s. 173.

³³ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii specyficzną „przestrzenią” uczestnictwa w misterium*, s. 85.

Trzeci rodzaj milczenia, jakim jest milczenie uwielbienia, najwyraźniej widoczne w obrzędach Komunii świętej, pozwala tworzyć wyjątkową przestrzeń spotkania Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Poprzez adorację, która staje się możliwa dzięki milczącej obecności, każdy uczestnik ma sposobność stanąć wobec Boga w postawie uwielbienia. Wedle Objawienia chrześcijańskiego, uwielbienie Boga jest przecież celem sprawowanego kultu oraz życia wszelkiego stworzenia³⁴.

Można zatem stwierdzić, że milczenie liturgiczne konstruuje wyjątkową i specyficzną przestrzeń aktywnego uczestnictwa w liturgii. Tej jego roli nie da się zastąpić żadnym innym gestem lub słowem, gdyż ono właśnie pozwala duchowo, głęboko i osobiście wejść w wypowiedane słowa i czynione gesty liturgiczne³⁵. W sumie daje możliwość prawdziwego uczestnictwa poprzez zjednoczenie z jedynym Liturgiem - Jezusem Chrystusem. Na tym właściwie polega rola milczenia, wszak prowadzi ono do prawdziwej akcji liturgicznej, do owego *participatio actiosa*, na jakie wskazywali ojcowie Soboru.

4. Przestrzeń dialogu z Bogiem

W dotychczasowych rozważaniach zostało ukazane milczenie liturgiczne w aspekcie przestrzeni działania Bożego Ducha oraz miejsca właściwego uczestnictwa w sprawowanych tajemnicach. Mając na uwadze aktywnego Uczestnika tego bosko-ludzkiego spotkania oraz rzeczywistą przestrzeń tego wydarzenia, pozostaje na koniec do omówienia w kontekście liturgicznym dialogu człowieka z Bogiem. Jest to konieczne do prawidłowego zrozumienia tego szczególnego współoddziaływania, jakie zachodzi w liturgii za sprawą milczenia, które jest, jak to zostało wcześniej ukazane, niezbędnym jej elementem.

Liturgia jest wielką modlitwą całego Kościoła i każdego z jego członków. Poprzez liturgię Kościół i każdy wierny z osobna uwielbia Ojca za sprawą Ducha Świętego przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem. Dlatego można powiedzieć, że liturgia jest zarówno modlitwą wspólnotową, jak i indywidualną, bo każdy uczestnik sprawowanych misterii staje przed Bogiem jako pojedyncza osoba, szczególnie umiłowana i osobiście

³⁴ Por. J. RATZINGER, *Na początku Bóg stworzył...*, tłum. J. MERECKI, Kraków 2006, s. 37.

³⁵ Por. P. DESTHIEUX, *Milczenie w liturgii*, s. 200.

zaproszona do tego spotkania, ale także jako członek Mistycznego Ciała Chrystusa, we wspólnocie zgromadzonej w jedno³⁶.

Modlitwa chrześcijańska, mająca swoje źródło w tradycji biblijnej, jest relacją, czyli dialogiem między Bogiem a człowiekiem. Bóg jest tym, który pierwszy przemawia, a człowiek jest tym, który słucha i odpowiada. Dialog ten najdoskonalej dokonuje się w liturgii, która pozwala na integrację owej modlitwy publicznej z modlitwą indywidualną. Taka modlitwa ma strukturę trynitarną, ponieważ to Duch Święty zamieszkujący w nas, który wstawia się za nami w naszych błaganiach (por. Rz 8, 26), odpowiada Ojcu przez Jezusa Chrystusa, co dokonuje się w sercu każdego uczestnika sprawowanych obrzędów. Aby tego rodzaju zharmonizowana modlitwa była w ogóle możliwa, aby ów dialog wewnętrzny stworzenia ze Stwórcą mógł zaistnieć, potrzebne jest milczenie, pełniące rolę, jak to już była o tym mowa, integrującą to, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne, scalającą modlitwę indywidualną ze wspólnotową³⁷.

Liturgia jest bramą, przez którą sam Bóg przychodzi do ludzkiego serca, ale jest także bramą, przez którą człowiek przychodzi do swego Pana; jest bramą otwartą przez Jezusa Chrystusa w ramach misterium paschalnego. Wymaga ona, by człowiek wszedł niejako w siebie, w głąb swojego serca, by spotkać tam samego Boga. Jest to przeciwne temu co, szczególnie w dzisiejszych czasach, proponuje świat wzywający do nieustannego wychodzenia z siebie w przeżycia zmysłowe i materialne. W ten sposób człowiek naraża się na utratę tego, co najważniejsze, co nadaje sens wszystkiemu innemu, a mianowicie spotkania z Stwórcą³⁸.

Spotkanie z Bogiem domaga się wejścia w ciszę i skupienia, ponieważ Bóg mówi w milczeniu. Jest ono warunkiem wstępnym, bez którego staje się niemożliwy dialog, który jest jednoczesnym mówieniem i słuchaniem. Bo prawdziwe słowo rodzi się w ciszy i tylko w ciszy może być usłyszane. Dlatego potrzebne jest wejście w skupienie i tzw. milczenie fizyczne, czyli oderwanie się od hałasu świata zewnętrznego, by w rezultacie wejść w milczenie duchowe, tę szczególną przestrzeń dialogu z Bogiem³⁹.

Milczenie jest konieczne w relacji z Bogiem. Będąc jakby „matką mowy”⁴⁰, pozwala nam odkryć jedyne Słowo wypowiedziane przez Ojca,

³⁶ Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Mistrzu, gdzie mieszkasz?*, Sandomierz 1994, s. 187.

³⁷ Por. J. ŁUCZAK, *Rola milczenia w liturgii*, s. 96.

³⁸ Por. R. SARAH, *Bóg albo nic*, tłum. A. KURYŚ, Warszawa 2016, s. 400.

³⁹ Por. P. M. DELFIEUX, *Źródło na pustyni miast*, tłum. K. STRZELECKA, Warszawa 1991, s. 47.

⁴⁰ T. MERTON, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. MORSTIN-GÓRSKA, Kraków 1989, s. 355.

gdyż: „jedno Słowo wypowiedział Ojciec, którym jest Jego Syn i to Słowo wypowiada nieustannie w wieczystym milczeniu; w milczeniu też powinna słuchać go dusza”⁴¹. W ten sposób przemówienie Boga rozciągnięte w dziejach zbawienia człowieka osiąga swój szczyt w Jezusie Chrystusie. A każde nasze spotkanie z tajemnicą Bożej miłości, które się dokonuje w sposób szczególny i wyjątkowy podczas liturgii, domaga się od nas wejścia w tę ciszę. Tylko w ten sposób możemy wejść w kontakt z misterium i *sacrum* Boga⁴².

Wejście w modlitwę stanowi przede wszystkim rodzaj spotkania człowieka z *sacrum* Boga. Człowiek staje wobec Boga, który jest całkowicie „inny” - jest Stwórcą, Wszechmogącym i Wszechogarniającym Panem wszystkiego. Dlatego ze strony człowieka konieczne jest przyjęcie odpowiedniej postawy pokory. Przed obliczem Boga winien on uznać swoją małość i nicość. Wydaje się, iż w sposób najbardziej przejrzysty można to wyrazić przez milczenie⁴³. Człowiek wobec Bożego majestatu jakby traci mowę, a wszelkie słowa stają się zbędne. Podczas modlitwy, czyli tego szczególnego dialogu z Bogiem, ludzka mowa staje się sprawą wtórną wobec postawy słuchania i przyjęcia Bożego słowa. Przyjęcie to dokonuje się w milczeniu będącym jedyną właściwą postawą wobec przemawiającego do nas Boga⁴⁴.

Silentium sacrum jest jedyną właściwą chrześcijaninowi postawą wobec wejścia Boga w ludzkie życie. Pozwala ono opuścić hałas tego świata, wyjść z *profanum*, niekończącego się zamętu tego świata, by otworzyć się na Boga i z Nim się spotkać. Cisza jest zatem miejscem, przestrzenią spotkania i dialogu z Bogiem. Stanowi postawę zachwyty, pełnej bojaźni dystansu, a równocześnie wyraz prawdziwego zaufania i nadziei pokładanej w Bożej miłości⁴⁵.

Milczenia nie należy zatem mylić z osamotnieniem⁴⁶, które oznacza przebywanie z samym sobą. Cisza z tym związana, pusta i martwa sama w sobie, staje się raczej piekłem aniżeli spotkaniem. Milczenie potrzebuje

⁴¹ JAN OD KRZYŻA, św., *Zasady miłości*, nr 99, <https://www.zwola-old.karme-licibosi.pl/p/z/formacja/jan-od-krzyza.pdf> (dostęp: 17.01.2024).

⁴² Por. W. STINISSEN, *Panie, naucz nas modlić się*, tłum. J. IWASZKIEWICZ, Poznań 2003, s. 102.

⁴³ Por. R. SARAH, *Moc milczenia*, s. 171.

⁴⁴ Por. M. KOLBUS, *Milczenie a słowo – wiecznotrwała relacja*, „Życie Konsekwane” 3 (149) 2021, s. 30.

⁴⁵ Por. R. SARAH, *Moc milczenia*, s. 173.

⁴⁶ Por. C. H. DOHERTY, *Milczenie*, tłum. K. DUDEK, Kraków 2011, s. 19.

owej nadziei i ufności, która ożywia. Musi ono mieć cel, być wypełnione treścią spotkania z Bogiem żywym⁴⁷.

Spotkanie człowieka z *sacrum* Boga naturalnie prowadzi do kultu, czyli liturgii będącej miejscem szczególnego spotkania z Bogiem na modlitwie. Podczas liturgii sam Bóg jest obecny w zgromadzeniu, w przewodniczącym, w proklamowanym słowie, a zwłaszcza w Eucharystii, kiedy staje wobec swego ludu prawdziwie obecny w Najświętszym Sakramencie pod postacią chleba i wina.

Liturgia domaga się milczenia. Wprawdzie uczestnictwo w świętych misteriach, jakie się dokonuje podczas sprawowanych obrzędów przetrasta człowieka⁴⁸, jednak cisza ułatwia wejście w kontakt z tą tajemnicą Bożego samoobjawienia. Jest ona tym, co pozwala człowiekowi wyrazić zachwyt wielkością Boga. Tworzy przestrzeń do dialogu z Nim. Liturgia ziemską jest uczestnictwem, czy „przedsmakiem” tej liturgii, jaka dokonuje się w niebie, a milczenie jest drogą prowadzącą od tego, co ziemskie, ku temu, co niebieskie⁴⁹. Poprzez własne milczenie człowiek niejako naśladuje milczenie Boga⁵⁰; milczenie, które jest właściwym językiem relacji między osobami Trójcy Świętej⁵¹ i Jej szczególnym darem.

Liturgia, jaką sprawuje Kościół, ma charakter mistyczny⁵². Jej celem jest oddawanie Bogu należytego kultu, które wyraża się w adoracji Boga i prowadzi do kontemplacji, czyli najwyższej formy modlitwy chrześcijańskiej, będącej niezwykłym darem Bożej łaski. Cała liturgia zbudowana jest w ten sposób, by doprowadzić człowieka do owego najgłębszego spotkania ze swoim Stwórcą, a milczenie już nie staje się metodą dojścia, ale owocem tego daru Bożego⁵³.

Milczenie kontemplacyjne jest czymś większym niż początkowe milczenie spotkania człowieka z *sacrum* Boga, o czym już była mowa. Owo początkowe milczenie wynikało z różnicy między wielkością Boga a nicością człowieka, milczenie zaś kontemplacyjne jest wypełniającym całego człowieka uczuciem zachwytu popychającym do trwania w milczącej obecności, stanowiącej język najwyższej miłości, jaką stworzenie może okazać

⁴⁷ Por. E. DZIAŁA, *W milczeniu i nadziei*, Poznań 1982, s. 176.

⁴⁸ Por. R. SARAH, *Moc milczenia*, s. 187.

⁴⁹ Por. KL 8; A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii specyficzną*, s. 73.

⁵⁰ Por. M. ZAWADA, *Zasłubiny z samotnością*, Kraków 1999, s. 94.

⁵¹ Por. A. DONGHI, *Gesty i słowa*, tłum. A. HAJDUK, Kraków 1999, s. 34.

⁵² Por. R. SARAH, *Moc milczenia*, s. 187.

⁵³ Por. A. GRUN, *Potrzeba milczenia*, Kraków 1996, s. 70.

swojemu Stwórcy. W kontemplacji człowiek niejako powraca do owej milczącej miłości, z jakiej wyłonił go Bóg, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26)⁵⁴.

Można zatem mówić o niezwykle bogactwie na nowo odkrytego w liturgii znaku, jakim jest milczenie. Jest ono bogate w swojej treści, funkcji i roli. Żaden inny gest nie jest w stanie go zastąpić. Stanowi bowiem niezbędny element tego bosko-ludzkiego publicznego kultu całego Kościoła. Dzięki ciszy w celebracji liturgicznej możliwe jest skuteczne włączenie się w przeżywanie wielopostaciowego działania Ducha Świętego, który pragnie każdego uczestnika liturgii doprowadzić do zjednoczenia z Sobą w intymnej komunii miłości, z jaką Bóg stworzył człowieka i z jaką go nieustannie zbawia⁵⁵.

5. Zakończenie

Wśród hałasu ciągle rozwijającej się techniki i natłoku licznych informacji współczesny człowiek już nie potrafi odnaleźć się w przestrzeni ciszy, a hałas pragnie wchodzić tam, gdzie go wcześniej nie było. Tym szczególnym miejscem ciszy w naszym codziennym życiu powinna być liturgia. Jednakże z powodu braku zrozumienia tego wyjątkowego znaku, bywa on odrzucany i pomijany.

Kościół w swojej mądrości wielokrotnie wzywał do praktykowania milczenia i skupienia podczas zebrań liturgicznych, podkreślając przy tym jego niezastąpioną rolę w tym szczególnym spotkaniu Boga z człowiekiem, jakie się dokonuje przy sprawowaniu zbawczych tajemnic. Cisza afirmuje sytuację, która sprzyja nawiązaniu szczególnej relacji człowieka z Bogiem. Może być ujmowana w aspekcie trzech przestrzeni obecnych w liturgii. Są to: przestrzeń działania Ducha Świętego, przestrzeń rzeczywistego uczestnictwa oraz przestrzeń dialogu z Bogiem.

Aby jednak znak ten cieszył się właściwym zrozumieniem i uznaniem, potrzebna jest odpowiednia formacja zarówno duchowieństwa jak i wiernych świeckich. Cały Kościół winien uświadomić sobie wartość milczenia liturgicznego, gdyż cisza to rzeczywistość, w której rozwija się dialog człowieka z Bogiem.

⁵⁴ Por. K. WENCEL, *Życie pustelnicze*, Kraków 2000, s. 46.

⁵⁵ Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Dies Domini*, 52, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1998.

Bibliografia

- BUSZ CH., *Milczenie jako forma czynnego uczestnictwa w liturgii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 20/1 (1982), s. 47-68.
- CHRYSSAVHIS J., *W sercu pustyni. Duchowość ojców i matek pustyni*, tłum. M. CHOJNACKI, Kraków 2007.
- CORBON J., *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. FOLTAŃSKA, Poznań 2005.
- DELFIÉUX P. M., *Źródło na pustyni miast*, tłum. K. STRZELECKA, Warszawa 1991.
- DESTHIEUX P., *Milczenie w liturgii*, tłum. A. KUŹMA, Kraków 2021.
- DOHERTY C. H., *Milczenie*, tłum. K. DUDEK, Kraków 2011.
- DONGHI A., *Gesty i słowa*, tłum. A. HAJDUK, Kraków 1999.
- DZIAŁA E., *W milczeniu i nadziei*, Poznań 1982.
- GABARA P., *Pojęcie milczenia i jego funkcja w relacji między Bogiem a człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Kraków 2013.
- GRÜN A., *Potrzeba milczenia*, tłum. BENEDYKTYNI TYNIECCY, Kraków 1996.
- GRZEŚKOWIAK J., *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987.
- JAN OD KRZYŻA, św., *Zasady miłości*, nr 99, <https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/jan-od-krzyza.pdf> (dostęp: 17.01.2024).
- JAN PAWEŁ II, List apostolski *Dies Domini*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1998.
- KOLBUS M., *Milczenie a słowo – wiecznotrwała relacja*, „Życie Konsekrowane” 3 (149) 2021, s. 19-36.
- Łuczak J., *Rola milczenia w liturgii*, „Communio” 3 (1994), s. 83-98.
- MERTON T., *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. MORSTIN-GÓRSKA, Kraków 1989.
- MOKRZYCKI B., *Święta liturgia Kościoła*, Warszawa 1986.
- PIERSKAŁA R., *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 371-384.
- Przestrzeń*, hasło w; *Słownik Języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/przestrzen;2511263.html> (dostęp: 20.03.2024).
- RATZINGER J., *Na początku Bóg stworzył...*, tłum. J. MERECKI, Kraków 2006.
- SARAH R., *Bóg albo nic*, tłum. A. KURYŚ, Warszawa 2016.
- SARAH R., *Moc milczenia*, tłum. A. KURYŚ, Warszawa 2017.
- SIELEPIN A., *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 59 (2006), nr 2, s. 105-113.
- SIELEPIN A., *Milczenie w liturgii specyficzną „przestrzenią” uczestnictwa w misterium*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. ŻĄDŁO, Katowice 2011, s. 70-88.
- SOBECZKO H., *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy świętej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989), s. 207-224.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (nowe tłumaczenie), Pallottinum, Poznań 2002, s. 48-78.
- STINISSEN W., *Panie, naucz nas modlić się*, tłum. J. IWASZKIEWICZ, Poznań 2003.
- Świerżawski W., *Mistrzu, gdzie mieszkasz?*, Sandomierz 1994.
- WENCEL K., *Życie pustelnicze*, Kraków 2000.
- ZAWADA M., *Zaślubiny z samotnością*, Kraków 1999.

SILENCE IN THE LITURGY AS A SPACE OF MAN'S ENCOUNTER WITH GOD

A b s t r a c t

After the Second Vatican Council, silence in the liturgy has retained, and perhaps even rediscovered, its proper place. This happened thanks to the guidelines contained in the conciliar constitution „Sacrosanctum Concilium”. In this document, silence was recognized as one of the signs that allows the participants of the liturgy to participate in a special kind of active participation in the rites being performed.

These considerations, in addition to the introduction and conclusion, contain three basic paragraphs. They present liturgical silence in three spaces: the space of the Holy Spirit's action, the space of the real participation of the people of God and the space of the dialogue of the participants of the liturgy with God.

Entering into this reality, and thus maintaining silence and concentration during liturgical gatherings, leads to an encounter with God, which takes place during the celebration of the saving mysteries. To make this possible, both the clergy and the lay faithful need to be trained to understand the value of liturgical silence.

Keywords: conciliar constitution «Sacrosanctum Concilium», liturgy, silence in liturgy, liturgical space

Słowa kluczowe: konstytucja soborowa «Sacrosanctum Concilium», liturgia, cisza w liturgii, przestrzeń liturgiczna

Casimir Peter Zielinski *OSPPE*

CANONICAL STATUS OF THE PRIOR GENERAL IN THE PAULINE ORDER

Introduction

The Conventual Prior is the first in the community, the Prior Provincial is the first in the Province, and the Prior General is the first in the Order. In the continual reform of religious life from the 11th Century, particularly in those Orders of eremitical origins, the Superiors have chosen to avoid the title *Abbas* or Abbot and its connotation with governance and interaction of with the world, and have preferred to use the title Prior, which in the rule of St. Benedict is given to the one second in rank in the abbey¹

This short paper will present and comment upon the Office of Prior General in the Order of St. Paul the First Hermit. The term *Priore Generalis* appears mostly in the official documentation of the Order, whilst more frequently the Prior General, is known as the Father General or simply the General. His Office will be examined in three parts, firstly, a general overview of the history of the office will be offered. Next, the Universal Law regarding the Supreme Moderator or the highest office in an institute of religious life will be presented. Then, the Particular law of the Order of St. Paul the First Hermit regarding its Supreme Moderator or Prior General will be offered. Then there will follow a presentation regarding the historical privileges, particularly that of the use of *pontificalia* granted to the General by the Apostolic See.

¹ Cf: BENEDICT, *The Rule of St. Benedict*: translated with an introduction by Cardinal Gasquet. (London, 1925). But if local conditions call for it, or the community makes a reasonable and humble request, and the abbot judges it best, 15 then let him, with the advice of God-fearing brothers, choose the man he wants and himself make him his prior. 16 The prior for his part is to carry out respectfully what his abbot assigns to him and do nothing contrary to the abbot's wishes or arrangements. Chapter 65.

Historical Overview

Alibi scriptum est, quod anno Domini 1262 Eusebius supradictus prior provincialis assumptis secum quibusdam fratribus adiit Urbanum quartum, petiitque eis dari regulam beati Augustini. Sanctus quoque Thomas de Aquino fertur eorum fuisse coadiutor in curia Romana².

Blessed Eusebius, the Founder of the Order, used the title *Priore Provincialis* as Superior of the Monastery of the Holy Cross and that of St. James. Naturally, as Superior of the Monastery of the Holy Cross, he was known as *Priore*. Eusebius was succeeded by Benedict³ and then Stephen⁴ as superiors of the Order, both of whom used the title *Priore Provincialis*. The first Superior of the Order to use the title *Priore Generalis* is Laurence of Esztergom in 1300⁵. From that point on, until the dissolution of the Order in Hungary in 1778 and the removal of the Polish Province from the jurisdiction of the Prior General, the Supreme Superior of the Order was known as the Prior General. The Polish Province, which survived in the two Polish Houses of Jasna Góra and Skalka, continued with a superior known as the Pro-General⁶, who was usually one and the same as the Prior of Jasna Góra. At times, the office of Prior General was held by a Provincial, most often the Prior Provincial of the Hungarian Province. The Prior General has also historically enjoyed the

² GREGORIUS GYÖNGYÖSI, *Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, Edidit: FRANCISCUS K. HERVAY, Budapest 1988, 45. From here on: *Vitae Fratrum*.

³ Frater Benedictus prior de Sancta Cruce eligitur in priorem provincialem anno Domini 1270 Obeunte viro Dei Eusebio venerabilis pater Benedictus, quem supra memoravimus, re et nomine totus virtuosus, meritis insignis, sapientiae ac doctrinae opinione celebris ac totius perfectionis exemplar, monasterii Sanctae Crucis regimen post patrem filius, post magistrum discipulus, per octennale spatium tenuit, et tanquam almificus pastor serenissimo regi Belae quarto ob vitae meritum admodum charus et familiaris errat, *Vitae Fratrum*, 48.

⁴ De electione et vita fratris Stephani prioris provincialis et confirmatione modi vivendi alias traditi. Frater Stephanus primus, nobilis genere, sed nobilior morum elegantia fuit. Qui liberalibus studiis non mediocriter initiatus, sacris tamen literis ardentiori semper desiderio inhaesit. Et quicquid proficiebat discendo et legendo non solum scripturarum fidelibus apotecis commendabat, sed perpetuae memoriae committebat, simulque prae oculis et manibus incessanter habebat. Qui nec in refectorio, nec extra sine divina lectione discumbere volebat. Hic cum esset subditus in Sancta Cruce, et tamen in provincialem, decedente piae memoriae fratre Benedicto, fuisset., *Vitae Fratrum* 51-52,

⁵ Frater Laurentius Strigoniensis eligitur in priorem generalem anno Domini 1300, *Vitae Fratrum*, 56,

⁶ Cf: MARCIN STESKA OSPPE, *Roczniki Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, vol II, z uzupełnieniami obejmujący lata od 1727 do 1786, księga III, Częstochowa 2008, 710.

title *Reverendissimus* or Most Reverend⁷. Universal Law refers to the highest superior of an Institute of Religious life as the *Supreme Moderator* to allow for various Orders, Congregations and Religious families to give the office their own proper title. Some of these are Abbot General⁸, *Prepostio Generale*, *Abate Presidente*, *Maestro Generale*, *Ministro Generale*, *Rettore Generale*⁹.

A Supreme Moderator

Can. 620: Those who govern an entire institute, a province of an institute or part equivalent to a province, or an autonomous house, as well as their vicars, are major superiors. Comparable to these are an abbot primate and a superior of a monastic congregation, who nonetheless do not have all the power which universal law grants to major superiors¹⁰.

Can. 622 The supreme moderator holds power over all the provinces, houses, and members of an institute; this power is to be exercised according to proper law. Other superiors possess power within the limits of their function.

The Supreme Moderator is the Supreme Superior of an Institute and governs it and all its parts, be they houses or even individual members. A Supreme Moderator is by definition a Major Superior, and if he is the moderator of a Clerical Institute of Pontifical Rite¹¹ Then he, too, is an Ordinary. The vicar of the Supreme Moderator is also a Major Superior and is an Ordinary if the Supreme Moderator is one. If their Institute is not divided into parts, like Provinces, then the Supreme Moderator is the only level above the local Superior. Likewise, if the Institute is composed of only one house, then the Local Superior is the Supreme Moderator. The Proper Law of the Institute and Universal Law limits the authority and power of a Supreme Moderator.

Can. 623 In order for members to be appointed or elected validly to the function of superior, a suitable time is required after perpetual or definitive profession, to be determined by proper law, or if it concerns major superiors, by the constitutions.

Can. 624 §1. Superiors are to be constituted for a certain and appropriate period of time according to the nature and need of the institute, unless the constitutions determine otherwise for the supreme moderator and for superiors of an autonomous house.

⁷ Cf: EMIL KISBAN, *Historia Zakonu Paulinów – Macierzystej Prowincji Węgierskiej*, vol 2, Jasna Góra 2009, 304.

⁸ Cf: *Codex Iuris Canonici* [CIC], Can. 620.

⁹ Cf: SEGRETERIA DI STATO VATICANO, *Annuario Pontificio per L'anno 2021*, Città del Vaticano 2021.

¹⁰ The English translation of the Code in this work is taken from: CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Code of Canon Law: Latin New English Translation*, Washington 2020.

¹¹ Cf: CIC, Can. 134, §1.

§2. Proper law is to provide suitable norms so that superiors, constituted for a definite time, do not remain too long in offices of governance without interruption.

§3. Nevertheless, they can be removed from office during their function or be transferred to another for reasons established in proper law.

Can. 625 §1. The supreme moderator of an institute is to be designated by canonical election according to the norm of the constitutions.

As with any Superior within an institute, it is required that the Supreme Moderator is definitively incorporated into the Institute and has been so for a suitable time. The Proper Law of the Institute determines this time. Like all superiors, the Supreme Moderator is usually in office for a set period of time and cannot exceed this time without a period out of office. A Supreme Moderator can be removed from office before their terms end, which is to be provided for in the Proper Law of the Institute. A Supreme Moderator, unlike other superiors, can only be elected and not appointed by the Institute, as they are the Personal Supreme Authority within the Order¹² as opposed to the Supreme Collegiate Authority, which is the General Chapter. The primary function of the General Chapter within an institute is to elect the Supreme Moderator¹³.

The Prior General

The Constitutions of the Order of St. Paul the First Hermit provide for the Office of Prior General primarily in 9 articles and 1 point of the General Directory. In these points, they apply and fulfil that which Universal Law leaves to Particular Law.

Article 115: The highest Superior of the Order, namely the Father-General, is chosen at Electoral Chapter. His term of office extends to the following General Electoral Chapter to which he is able to be elected a second time. He is not eligible for election for a third consecutive term. Beside the conditions laid down in Canon Law he must be forty years of age and ten years solemnly professed¹⁴.

The term of Office of the Prior General runs for six years, from General Chapter to General Chapter. If the chapter is delayed, he continues

¹² Cf. CIC, Can. 622.

¹³ Cf. CIC, Can. 631, §1.

¹⁴ All texts of the Order's Constitutions in this work are from: AUSTRALIAN PROVINCIAL CURIA OF THE ORDER OF ST. PAUL THE FIRST HERMIT, *The Rule, Constitutions and General Directory of the Order of St. Paul the First Hermit*, Penrose Park 2019.

in the office until the next chapter takes place¹⁵. A General may have two consecutive terms but no more without a break. To be elected Prior General, a monk must be at least 40 years old and be 10 years solemnly professed.

The Prior General has jurisdiction over the whole Order. Canon Law, the Constitutions, and the General Directory limit his authority¹⁶. In the Order, he is the only one who may receive the profession of monks, although he may delegate this to other monks and usually does so to Provincials¹⁷. He is responsible for communicating to the monks of the Order the will and direction of the Church regarding letters, decrees and documents. The reverse is true as well; he submits reports to the Holy See regarding the state of the Order¹⁸. With great power comes great responsibility; therefore, he must set a good example for the monks of the Order in terms of love for the Church, the Order and Almighty God. He must be a man of prayer and charity¹⁹. A man who loves the Order and its brethren. To assist him, the Prior General has a council.

Article 119: In more serious matters, especially those defined by law, the Father General makes decisions together with the Definitorium. He takes care of material matters through the administrator-General in accordance with the Constitutions and the articles of Universal Law.

¹⁵ Cf: CIC, Can. 186.

¹⁶ **Article 116:** The authority of the Father-General extends to the entire Order as well as to each of its parts: provinces, monasteries, and individuals. His authority includes that of commanding and leading the entire Order in matters both spiritual and material in accordance with the Rules of Canon law, the Constitutions, and the Directory.

¹⁷ Cf: Article 6, §1 e, §3 c, in *The Rule, Constitutions and General Directory of the Order of St. Paul the First Hermit*. Cf: Dekret z dnia 18.06.2014 (L.dz. 318/14): *N.O. General Arnold Chrapkowski udzielił delegacji na czas pełnienia urzędu Prowincjałowi o. Piotrowi Dusiowi do przyjmowania profesji zakonnej, zarówno czasowi jak i wieczystej, swoich podwładnych*, in *ZAKON ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, Biuletyn Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika*, Rok XLV, Częstochowa 2014.

¹⁸ **Article 117:** The Father General should be distinguished by a great love for obedience to and loyalty to the Church and the Holy See. It should be his concern that the Monastic Community be truly dedicated to the Church. Consequently, it will be his concern to inform the entire Order as to decrees, recommendations and documents coming forth from the Holy See especially those which concern religious life. At the required time he will also submit a report to the Apostolic See regarding the status and life of the Order (Can. 592, §2). It is his obligation also to see that all observe the decrees of the Episcopal Conference according to precepts of law.

¹⁹ **Article 118:** The Father General should further distinguish himself by a great love for the Order which is seen not only in his fervent prayer for its development but also in his concern for unity and charity among the members of the Order, the cultivation of new vocations, concern for solid formation of young Monks, as well as by faithfulness to our vocation, the living out of the Evangelical Counsels and concern for our mission and especially the preservation of its Marian character.

The members of the General's Council are elected by the General Chapter. In the tradition of the Order, these councillors are known as *Definitors* and collectively as the *Definitorium*. Both Universal Law and the Law of the Order require the General to either seek their consent or opinion in order to do certain things. They express this opinion or consent by voting. Due to its long tradition, the Order has the privilege of the General being able to cast a vote in these votes. This is not the case in Universal Law²⁰. The First Definitor is also the Vicar of the Order, meaning he is the General's chief assistant and, like the General, a Major Superior and an Ordinary.

The Administrator General assists the General in managing the temporal goods of the Order. The Secretary General acts as the General's chief notary and manages the General's Curia, which strictly speaking is the chancery or the office of the Prior General. The Secretary General may also have other monks assigned to assist him.

Article 123: The permanent residence of the Father General during his term of office is the principal Monastery of our Order as Jasna Góra, in Częstochowa, unless the General Chapter decides otherwise giving due notification to the Apostolic See.

By Law, the General and his Curia reside at Jasna Góra. Although within the same property, his residence and curia are a separate entity from the Monastery, the Shrine, and the Monks of Jasna Góra. The General Curia has its own budget, accounts, and temporal goods, which are owned by the Order and administered by the Administrator General. Historically, the Prior Generals of the Order have resided in the following places:

1. The Monastery of St. Laurence in Buda, Hungary, 1300-1525.
2. Elefant in Elefantowce, Slovakia, 1525-1577.
3. Lepoglava, Croatia, 1577-1663.
4. Maria Thal, Marianka, Slovakia, 1663-1786.
5. Jasna Góra in Częstochowa, Poland, 1786-today²¹.

The General Curia and the Definitorium are the chief bodies of monks that assist the General, but there he may also create others.

Article 120: In his concern for the good of the Order and its development, the Father General calls together and supports those commissions already existing and to whose competence fall matters regarding religious life and the activities of the Order.

²⁰ **Article 113, §2:** Superiors in our Order are to have their own councils, in accordance with the constitutions. In accordance with the traditions of the Order, to them belongs the right to vote with them (*The Rule, Constitutions and General Directory of the Order of St. Paul the First Hermit*).

²¹ Cf. MARCIN STESKA OSPPE, *Roczniki Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, vol II, z uzupełnieniami obejmujący lata od 1727 do 1786, księga III, Częstochowa 2008, 715.

The General may also create commissions regarding various areas of importance in the life of the Order, such as Liturgy and formation. These commissions are composed of monks freely appointed by the General, who advise the General regarding the competence of the Commission and undertake projects entrusted to them by the General.

Article 121: In his concern for executing the mission of the Order in the Church, the Father General should conduct a visitation of all our Houses either personally or through a delegate at least twice during his tenure of office. Each year he will call for a report from Provincials and Priors as to the state of the Province and individual Houses according to a previously compiled questionnaire.

The Prior General is obliged to visit all the Houses of the Order at least twice during his term of office, therefore every three years. He may do this personally or by another, usually members of the Definitorium. The General also presides over the Provincial Chapters of the Order, chairing them from their beginning until their end. He may do this personally or through another²². There is nothing stopping the General from delegating the outgoing Provincial to chair the chapter. Each year, Provincials and Priors are to send him a report regarding the state of their house or province. Through these reports and visitations, he gains a deep knowledge of the Order, its monks and their states, which allows him to rule the Order more efficiently and properly. The General does all this in the framework of Canon Law, the Constitutions and the General Directory.

Article 122: The Father General is able to grant a temporary dispensation from any statutes of the Constitutions which concern solely religious discipline. This applies to communities as well as to individuals. In agreement with the Definitorium, it is within his competence to set forth practical explanations of specific rules as well as to issue decrees concerning persons, monasteries or material goods. By the very manner of his personal life he should encourage all members to a faithful observance of the Constitutions.

Dispensations in Canon Law are a temporary relaxation of the

²² Cf: Norma 3: 1. *Przewodniczącym Kapituły prowincjalnej będzie aż do jej zakończenia Ojciec General lub jego delegat. "Statuty Prowincji Amerykańskiej Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika", in Biuletyn Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, Rok XXXIX, Częstochowa 2008, 23-29.*

Cf: Norm 3; The Provincial Chapter.....The Chairman of the Provincial Chapter, up until its conclusion, will be the Superior General or his delegate. "The Statutes of The Australian Province of the Order of St. Paul the First Hermit", in AUSTRALIAN PROVINCIAL CURIA OF THE ORDER OF ST. PAUL THE FIRST HERMIT, *The Rule, Constitutions and General Directory of the Order of St. Paul the First Hermit*, Penrose Park 2019, 174-186.

Cf: Art. 138; Norm 138 and 142, in *The Rule, Constitutions and General Directory of the Order of St. Paul the First Hermit*.

Law²³. In General, the ability to dispense is in the power of him who made the Law. The Pope may dispense from Canon Law, he usually does this through the various dicasteries and congregations of the Holy See²⁴. A Bishop may dispense from the Law he creates and also from Universal Law²⁵. Divine and Natural Law were legislated by Almighty God, and only He may dispense from it, which means neither the Pope nor a Bishop may dispense from them. By approving the Constitutions of the Order, the Church allows the Prior General to temporarily dispense from laws found in the Constitutions regarding religious discipline, such as fasts and prayers, etc. He may not dispense from Procedural Laws²⁶, Penal Laws²⁷, or those which constitute the essence of a thing²⁸. The General may also explain the meaning of the words of the Constitution and issue instructions on how the Constitutions are to be applied and live. He may not add to these nor are his explanations an authentic interpretation of the Constitutions²⁹.

²³ CIC, Can. 85: A dispensation, or the relaxation of a merely ecclesiastical law in a particular case, can be granted by those who possess executive power within the limits of their competence, as well as by those who have the power to dispense explicitly or implicitly either by the law itself or by legitimate delegation.

²⁴ The Congregation for Institutes of Consecrated life and Societies of Apostolic Life usually has competence in regards to the Constitutions of Religious Orders.

²⁵ Cf: CIC. Can. 87 §1: A diocesan bishop, whenever he judges that it contributes to their spiritual good, is able to dispense the faithful from universal and particular disciplinary laws issued for his territory or his subjects by the supreme authority of the Church. He is not able to dispense, however, from procedural or penal laws nor from those whose dispensation is specially reserved to the Apostolic See or some other authority.

²⁶ Procedural laws have to do with the series of acts required in a procedure.

²⁷ Penal laws regard crimes, penalties and the procedures regarding trials, punishments and defense.

²⁸ Cf: CIC, Can. 86: Laws are not subject to dispensation to the extent that they define those things which are essentially constitutive of juridic institutes or acts.

²⁹ **Article 199:** The Apostolic See is the competent authority in interpreting the Constitutions. In individual cases of doubt, the General Chapter or the Father General together with his council can give practical clarifications.

Cf: CIC, Can. 16 §1: The legislator authentically interprets laws as does the one to whom the same legislator has entrusted the power of authentically interpreting.

§2. An authentic interpretation put forth in the form of law has the same force as the law itself and must be promulgated. If it only declares the words of the law which are certain in themselves, it is retroactive; if it restricts or extends the law, or if it explains a doubtful law, it is not retroactive.

§3. An interpretation in the form of a judicial sentence or of an administrative act in a particular matter, however, does not have the force of law and only binds the persons for whom and affects the matters for which it was given.

Norm 147: The Father General is expected to have an accurate knowledge as to the state and problems of our Religious Community. Therefore, he should demand from the Provincials and Priors a report as to the state of their monasteries drawn up according to a previously prepared questionnaire. Likewise, it is his obligation to inform the Community of current affairs in the Church and the Order. He does this through general letters sent out at least once a year as well as through his special informational organ called 'the Bulletin of the Order of St. Paul the First Hermit' edited under the leadership of the Secretary- General.

The General communicates with the Order usually through Priors and Prior Provincials. He is to inform monks about what is going on in the Church in general and in the Order in particular. To do this, he sends letters, at least once a year, to the whole Order. At the present moment, the General writes these letters for Christmas, the Feast of St. Paul the First Hermit and Easter. Each year the General Curia publishes an address and personal book of the whole Order³⁰. Once in a while, the General Curia publishes a book containing details, names and most importantly, the faces of all the monks in the Order³¹. Employing the General Secretary and through the General Curia, he publishes the bulletin of the Order. This bulletin contains the public acts of the Curia, that is, letters, decrees, and personal transfers of the whole Order. It also contains speeches and homilies of the General, as well as the more important public correspondence. The physical copy is published yearly³². An electronic summary of a given month is emailed out monthly. The General being both a Major Superior and an Ordinary, as well as the Supreme Superior of Monastic Order has great power in Order to serve his monks and the Order, in ages past, the General also enjoyed the privileges of *Pontificalia*, that is ornaments and vestments of a Bishop, in a similar way to Benedictine abbots.

Pontificals

In 1770 Pope Clement XIV granted the Prior General Paul Eszterhazy and all his successors the privilege of Pontificals, that is the liturgical vestments of a Bishop, the choral habit of a bishop in white, the ability to

³⁰ KURIA GENERALNA ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, *Adresy i Skład Personalny Klasztorów i Placówek Paulińskich*, vol 21, Częstochowa 2020.

³¹ Cf: ZAKON ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, *Stan Personalny na dzień 01.06.2019*, Częstochowa 2019.

³² ZAKON ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, *Biuletyn*, Rok LI, Częstochowa 2020.

Tonsure his monks, to ordain them to the four minor orders and to bless various liturgical objects that are usually reserved to Bishops.

Eidem Paulo et Successoribus suis Ordinis Monachorum Sancti Pauli Primi Eremitae prioribus Generalibus quodcumque, existentibus, ut in Monasteriis ejusdem Ordinis Mitra, et Baculo, ac Annulo Pastoralibus, et etiam Cruce, ac Sandaliis, et aliis ornamentis, quibus Pontificali Dignitate praediti utuntur et cum quibus sacra facientes incedunt, ad instar (...) ³³.

The Prior General was able to wear a Mitre and carry a Crosier. He could wear a ring and a Pectoral Cross, presumably on a white and gold cord with vestments or over his choir dress or on a chain over his habit. The decree explicitly allows the Prior General to wear Pontifical sandals, that is the liturgical shoes of a bishop, presumably with the appropriate buskins or liturgical socks. The decree allows the General to use other ornaments and vestments of Pontifical dignity, among which would be Pontifical gauntlets or gloves for celebrating Mass and perhaps the Cappa Magna as well. The decree allows the General to use all these only within Monasteries or Houses of the Order and the Churches attached to them. Moreover, the decree gives particular times that the General may use them.

(...) seu eodem prorsus modo aliorum Generalium Ordinum Monachorum hujus modi in diebus Festis solemnioribus, nempe Nativitatis, et paschalis Resurrectionis Domini Nostri Jesu Christi, Pentecostes, Assumptionis Beatae Mariae Virginis ac in die Sancti Pauli Primi Eremitae uti, ac etiam post nocturnas, seu matutinas horas, nec non Missam decantatam, et Vesperas benedictionem solemnem post Missarum, Vesperarum, Matutinationum, et aliorum divinorum solemnium supra Populum tunc interessentem, dummodo inibi Diocesansum seu alius Antistes, aut aliquis Apostolicae Sedis Legatus praesens non sit, vel si praesens fuerit. Ejus ad id expressus accedat assensus, largiri (...).

The Prior General was allowed to Pontificate only on certain more solemn feasts, they are Christmas, Easter, Pentecost, and the Assumption of the Blessed Virgin Mary ³⁴, and the day of the feast of St. Paul the First Hermit. He could celebrate Matins, Lauds, Mass and Vespers Pontifically in the presence of the faithful.

³³ The text of this decree is taken from: CLEMENS PP. XIV, Lettera Apostolica, *Decet Romanum Pontificem*, Apostolicae quibus Paulo Eszterhazii Priori Generali Ordinis Monachorum S. Pauli Primi Eremitae, suisque in Generalis Prioratus Officio Successoribus, Indultum Pontificalium, et facultas utendi Habitu ad instar Praelatorum, etiam in Urbe, necnon Monachis professis Tonsuram, et quatuor minores Ordines conferendi, alique Privilegia perpetuo conceduntur, 23 Julii, 1770, in PAPA BENEDICTUS XIV, *Opera omnia: in tomos XVII distributa. Bullarii Romani Continuatio summorum pontificum*; 5: *Clementis XIII. continens pontificatum*, Volume 19, LXXXII, Roma 1847, 221-222.

³⁴ The assumption of the Blessed Virgin Mary was the Principal Feast of Jasna Gora, before the Feast of Our Lady of Czestochowa was established in 1931.

(...) et singulos Ordinis praedicti Monachos professos ad hoc idoneos Clericali charactere insignire, et ad quatuor Ordinis simul, vel successive, prout expediens fuerit, quibusvis Festivitatibus promovere, ac Ordines eis conferre (...).

The Prior General was also allowed to tonsure his monks, that is, admit them to the clerical state. By being able to ordain his monks to the four minor orders, which before the Second Vatican Council were considered part of the Sacrament of Holy Orders, he was also an extraordinary minister of the Sacrament³⁵. He could only do so to his own monks and was not able to tonsure or ordain others.

(...) nec non vestes, undamenta, ornamenta, et paramenta Ecclesiastica, libros imagines, Cruces, Campanas Calices, vasa et tabernacula quaecumque Ecclesiarum, et Monasteriorum diciti Ordinis, ac Altaria eorum, et Monteriorum dicti Ordinis, ac Altaria eorum benedicere, easdemque Ecclesias, vel earum Coemeteria, et alia Loca Ecclesiastica quovis modo pollutas, vel polluta, aqua tamen per aliquem Catholicum Antistitem (...).

The General was allowed to bless Sacred Vestments, Books, Icons, Crosses, Bells, Tabernacles, Altars, the Churches of the Order, and connected cemeteries. Interestingly, he was also given the privilege of consecrating chalices, which was not permitted to non-bishops.

(...) ut moris est, benedicta, reconcillare, habitumque Praelatorum more coloris albi cum Mozzetta, et Mantelletta, eitam in Romana Curia gestare ipse Paullus Prior Generalis libere, et licite possit, et valeat, ejusdemque Pauli Priores Generales Sucessores praedicti Ordinis perpetuis futuris temporibus respective possiut, et valeaut auctoritate apostolica tenore praesentium concedimus, et indulgemus.

The Prior General was also permitted to dress in the prelatial habit, that is, the same dress as bishops, including the cassock, fascia, etc. He could wear this not only in the monasteries and churches of the Order, or before he was to Pontificate, but everywhere, even within the city of Rome. This prelatial habit was also of the same colour as the habit, that is, white. The Prior Generals did not enjoy the use of these privileges for very long.

Loss and restoral

Since the Office of Prior General disappeared as such in 1788, the privileges of *Pontificalia* had no one to make use of them. Eusebiusz Rejman, (1903-1910) the Prior of Jasna Gora and then the 75th Prior General

³⁵ Cf: CIC [promulgated in 1917], Can. 951: Sacrae ordinationis minister ordinarius est Episcopus consecratus; extraordinarius, qui, licet charactere episcopali careat, a iure vel a Sede Apostolica per peculiare indultum potestatem acceperit aliquos ordines conferendi.

of the Order resumed the use of them. This caused some doubts amongst the hierarchy, faithful and even monks regarding if he could in fact make use of them. The Congregation of Rites was asked this *dubia* and gave a response in the affirmative. This response referred to the earlier apostolic letter of Clement XIV and clarified that the General could make use of a white zucchetto and a white biretta. In addition, the Congregation permitted the Prior General to Pontificate on the celebration of the feast of Our Lady of Czestochowa and the Sunday within the Octave of Corpus Christi³⁶. After the, at the time controversial, Generalate of Eusebiusz Rejman and his exile to Rome³⁷, no other Prior General has made use of Pontificals. When the Prior General Jerzy Jan Tomziński as a Council Father, was asked to celebrate during the Second Vatican Council, he declined to use any form of *Pontificalia*, preferring to sing a Solemn Mass as a simple priest. There was an attempt to restore the privilege during the Generalate of Stanisław Turek (1996-2002) but it was unsuccessful.

Conclusion

The Prior General is the First in the Order. He is the successor of Blessed Eusebius the founder of the Order and the first Prior Provincial. With Laurence of Esztergom the 3rd Successor of Eusebius, did the Supreme Superior of the Order adopt the title *Piore Generalis*. The title continued to be used to this day, except during the period between the dissolution of the Order in Hungary and the restoration of the title at the beginning of the 20th Century. Historically, the Office of Prior General has even been held by a Provincial simultaneously. The Prior General is the Supreme Moderator of the Order of St. Paul the First Hermit.

Universal Law defines the Supreme Moderator as the figure who governs an entire institute, all its parts, houses, and members. They are a Major Superior and, if it is a Clerical Institute of Pontifical Rite, an Ordinary as well. The Supreme Moderator's term in office is usually limited by the proper law of the institute, and they may only be elected to the Office by the members of the Institute in the General Chapter.

³⁶ CONGREGATIONE RITUUM, *Circa Pontificalia peragenda a Priore S. Pauli Primi Eremitae in Polonia*, 3 Februarii 1907, in *Acta Sanctae Sedis* 41, 1908, 344-345.

³⁷ JÓZEF STANISŁAW PŁATEK OSPPE, *Przełożeni generalni Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, Częstochowa 1988, 59-82.

The Prior General is elected by the ordinary General Chapter which is held every six years. He may have two consecutive terms, without a break. To be elected he needs to be at least 40 years old and 10 years in Solemn Vows. He receives the profession of monks either personally or through a delegate. A council of monks known as the *Definitorium* assist him, the first of which is also the Vicar of the Order. He administers the temporal goods of the Order through the General Administrator, and the General Secretary manages his Curia.

The Prior General and his curia reside at Jasna Gora but are not a part of its convent or shrine. By the annual reports of Priors and Prior Provincials as well as the two visitations to each house of the Order that must do in his term in office, the Prior General has the information necessary to govern the Order. The General also presides over the Provincial chapters, from start to finish. The General may temporarily dispense from articles of the Constitution relating to Religious Observance. The public acts of the General and his Curia are published in the Bulletin of the Order.

In 1770, as the Superior of a Monastic Order, the Prior General was granted the privileges of Pontificals, tonsuring, ordaining his monks to the minor orders, giving reserved blessings, and wearing a prelatial habit in white. These privileges were not used for very long on account of the dissolution of the Order in Hungary and the period of Pro-Generals in the Polish Province. At the start of the 20th century, Eusebius Rejman resumed them and had them reconfirmed by the Holy See. No Prior General has used them since, despite an effort on the part of Prior General Stanisław Turek to have them reconfirmed by the Holy See.

Bibliography

Sources

“Statuty Prowincji Amerykańskiej Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika,” in *Biuletyn Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika*, Rok XXXIX, Częstochowa 2008, 23-29.

“The Statutes of The Australian Province of the Order of St. Paul the First Hermit”, in AUSTRALIAN PROVINCIAL CURIA OF THE ORDER OF ST. PAUL THE FIRST HERMIT, *The Rule, Constitutions and General Directory of the Order of St. Paul the First Hermit*, Penrose Park 2019, 174-186.

CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Code of Canon Law: Latin New English Transla-*

tion, Washington 2020.

CLEMENS PP. XIV, *Lettera Apostolica, Decet Romanum Pontificem*, Apostolicae quibus Paulo Eszterhazii Priori Generali Ordinis Monachorum S. Pauli Primi Eremitae, suisque in Generalis Prioratus Officio Successoribus, Indultum Pontificalium, et facultas utendi Habitu ad instar Praelatorum, etiam in Urbe, necnon Monachis professis Tonsuram, et quatuor minores Ordines conferendi, alique Privilegia perpetuo conceduntur, 23 Julii, 1770, in PAPA BENEDICTUS XIV, *Opera omnia: in tomos XVII distributa. Bullarii Romani Continuatio summorum pontificum; 5: Clementis XIII. continens pontificatum*, Volume 19, LXXXII, Roma 1847, 221-222.

Codex Iuris Canonici - Kodeks Prawa Kanonicznego. Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, Pallottinum 1984.

Codex iuris canonici, Pii Pontificis Maximi Iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, in *AAS* 9 (1917/II), 1-521.

CONGREGATIO RITUUM, *Circa Pontificalia peragenda a Priore S. Pauli primi Eremitae in Polonia*, 3 Februarii 1907, in *Acta Sanctae Sedis* 41, 1908, 344-345.

STESKA, MARCIN, *Roczniki Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, vol II, z uzupełnieniami obejmujący lata od 1727 do 1786, księga III, Częstochowa 2008.

ZAKON ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, *Biuletyn Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika*, Rok LI, Częstochowa 2020.

Commentaries

BENEDICT, *The Rule of St. Benedict*: translated with an introduction by Cardinal GASQUET, London 1925.

GYÖNGYÖSI GREGORIUS, *Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, Edidit FRANCISCUS K. HERVAY, Budapest 1988.

KISBAN EMIL, *Historia Zakonu Paulinów – Macierzystej Prowincji Węgierskiej*, vol 2, Jasna Góra 2009.

KURIA GENERALNA ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, *Adresy i Skład Personalny Klasztorów i Placówek Paulińskich*, vol 21, Częstochowa 2020.

PLATEK JÓZEF STANISŁAW OSPPE, *Przełożeni generalni Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, Częstochowa 1988.

SEGRETERIA DI STATO VATICANO, *Annuario Pontificio per L'anno 2021*, Città del Vaticano 2021.

ZAKON ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA, *Stan Personalny na dzień 01.06.2019*, Częstochowa 2019.

APPENDIX

PISMO APOSTOLSKIE PAPIEŻA KLEMENSA XIV

z 23 lipca 1770 roku

(tłum. Bazyli Degórski *OSPPE*)

IX. Najświętobliwszego Pana naszego Papieża Klemensa XIV Pismo Apostolskie, poprzez które na zawsze udziela się Pawłowi Eszterhaziemu, Przeorowi Generalnemu Zakonu Mnichów św. Pawła Pierwszego Pustelnika oraz jego następcom na urzędzie przeorstwa generalnego, pozwolenie na pontyfikalia i możliwość używania szat na podobieństwo prałatów, także w Rzymie, jak i udzielania tonsury i czterech niższych święceń mnichom profesom i inne przywileje.

PAPIEŻ KLEMENS XIV
na wieczną rzeczy pamiątkę:

§.1. Przystoi Biskupowi Rzymskiemu, któremu z woli Bożej została powierzona władza udzielania [dóbr duchowych], chętnie spieszyć, by odpowiadać na te prośby, dzięki którym pomnażają się owoce Osób pozostających pod słodkim jarzmem zakonu Najwyższego, i mnożą się owoce obfitych dobrych uczynków [w oliczu] Tego, od którego jako dawcy pochodzą wszystkie dobra usilnie pracujących dla piękna i użyteczności, i włączyć łaskawie w obowiązki pasterskie, jak to wypada dostrzec zbawiennie w Panu.

§.2. Niedawno bowiem umiłowany syn Paweł Eszterhazii, Przeor Generalny Zakonu Mnichów św. Pawła Pierwszego Pustelnika, przedstawił nam prośbę, iż ponieważ tenże Instytut na mocy naszego autorytetu apostolskiego został uznany za należący do Zakonów Mniszych, a generałowie innych tego rodzaju Zakonów cieszą się pewnymi łaskami i przywilejami udzielonymi im na mocy takiego samego autorytetu, to tenże Paweł te same prerogatywy i uprawnienia ku czci i ozdobie swojego Zakonu, ku pożytkowi duchowemu swoich mnichów, bardzo pragnie posiadać dla siebie i dla jego następców na urzędzie przeora generalnego. Prosi więc nas pokornie, byśmy odnośnie do tego właściwie postąpili, i abyśmy zechcieli z łaskawości Apostolskiej na to się zgodzić.

§. 3. My więc, chcąc obdarzyć tegoż Pawła specjalnymi względami i łaskami, i od jakichkolwiek kar ekskomuniki, suspensy i interdyktu, i innych kościelnych wyroków, cenzur z prawa lub od człowieka z jakiegokolwiek powodu lub przyczyny, nałożonych, jeśliby w jakimkolwiek sposób w nich się znalazł, by jedynie uzyskać skutek niniejszego pisma, z tychże wymienionych rozgrzeszając i uznając za uwolnionego [od nich], przychylając się do próśb, temuż Pawłowi i jego jakimkolwiek istniejącym następcom przeorom generalnym Zakonu Mnichów św. Pawła Pierwszego Pustelnika, aby w klasztorach tegoż Zakonu używali [oznak] pasterskich: mitry i pastorału i pierścienia, a także krzyża i sandałów i innych ozdób, których używa się w Godności Biskupiej i z którymi przystępują do sprawowania czynności świętych na wzór, czyli całkowicie w taki sam sposób, jak to czynią generałowie innych zakonów mniszych w dni bardziej uroczystych świąt, mianowicie Bożego Narodzenia i paschalnego Zmartwychwstania naszego Pana Jezusa Chrystusa, Pięćdziesiątnicy, Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i w dniu św. Pawła Pierwszego Pustelnika, a także pozwala się na udzielanie obecnemu ludowi uroczystego błogosławieństwa po nokturnach, czyli godzinach porannych, jak i odśpiewaniu mszy, i po nieszporach, po mszach, nieszporach, matutinach, i innych nabożeństwach, gdyby tam nie było Biskupa diecezjalnego albo jakiegoś legata Stolicy Apostolskiej lub gdyby był. Do tego dochodzi wyraźna zgoda, by udzielić także wiernym, którzy są obecni podczas tego błogosławieństwa, odpustu dziesięciu dni i odpuszczenia grzechów, czyli dziesięciu dni z tych, które im zostały zadane [jako pokuta] lub zwolnienie z innych jakichkolwiek nałożonych pokut, i wydać we właściwej Kościołowi formie; a poszczególnych mnichów profesów tegoż Zakonu do tego usposobić klerykalnym charakterem, i promować do czterech święceń jednocześnie lub po kolei [stopniowo, z przerwami], jak będzie najwygodniej, w jakimkolwiek święto, i święceń im udzielić, oraz szaty, ubiory, ozdoby i paramenty kościelne, księgi, obrazy, krzyże, dzwony, kielichy, naczynia i tabernakula w jakimkolwiek kościele i klasztorze tegoż Zakonu i ich ołtarze poświęcać i także kościoły lub ich cmentarze i inne miejsca kościelne w jakimkolwiek sposób skażone, wodą tylko poświęconą przez jakiegoś biskupa katolickiego, jak jest to w zwyczaju, pogodzić, i strój, na podobieństwo prałatów, koloru białego z mucetem i pelerynką, także w Kurii Rzymskiej tenże Paweł Przeor Generalny może i ma prawo swobodnie i prawnie nosić, i tegoż Pawła poszczególni następcy przeorzy generalni rzeczzonego Zakonu na zawsze po wieczne czasy mogą używać

i mają do tego prawo na mocy autorytetu apostołskiego, na mocy brzmienia niniejszego pisma udzielamy i łaskawie pozwalamy na to.

§.4. Uważając niniejsze pismo za zawsze trwałe, ważne i skuteczne, i za mające uzyskać i otrzymać swoje skutki w pełni i całkowicie dla tych, których ono dotyczy, i na jakikolwiek czas ono się rozciąga, i we wszystkim wspomagające, przez nich [niech będzie] zachowywane nienagannie. Ze względu na to, co zostało powiedziane, [niech będzie] uważane za zwyczajne dla jakiegokolwiek sędziego i dla oddelegowanych audytorów dla spraw pałacu apostołskiego i świętego Kościoła Rzymskiego kardynałów, także legatów *de latere*, i nuncjuszy Stolicy Apostolskiej, pozbawiwszy ich mocy i jakiegokolwiek sądzenia kogokolwiek w inny sposób i interpretowania i władzy osądzania i określania, i nieważne i niewłaściwie, jeśli byłoby to inaczej, przez jakąkolwiek władzę w tych sprawach, czy będzie to świadomie lub nieświadomie usiłowane.

§5. To jest ważne i ponowione na mocy potwierdzenia apostołskiego pomimo tego, co nasz poprzednik śp. Papież Benedykt XIV powiedział na temat podziału spraw i innych apostołskich i ogólnokościelnych i prowincjalnych edyktów ogólnych i synodalnych lub szczegółowych konstytucji oraz, jeśli by to dotyczyło, także ślubów rzeczonego zakonu, lub pomimo mocy wypracowanej przez jakiekolwiek statuty i zwyczaję także przywileje i jakiekolwiek pisma apostołskie przeciwne [temu rozporządzeniu]. Odnosnie do wszystkich i poszczególnych słów wyrażonych w tym piśmie, całkowicie i wystarczająco i dokładnie wypisanych, postanawiamy dokładnie i wyraźnie, że ma utracić swą moc to wszystko, co jest przeciwne temu, [co się tu postanawia]; także to wszystko, co się temu przeciwi [to wykluczamy, odrzucamy].

Dan w Rzymie u św. Maryi Większej, pod pierścieniem rybaka, w dniu 23 lipca 1770 roku, w drugim roku naszego pontyfikatu.

Cyt. za: Papa Benedictus XIV, *Opera omnia: in tomos XVII distributa. Bullarii Romani Continuatio summorum pontificum; 5: Clementis XIII. continens pontificatum*, Volumen 19, 221-222.

RESKRYPT
ŚWIĘTEJ KONGREGACJI OBRZĘDÓW
z 3 lutego 1907 roku
odnośnie do pontyfikaliów
używanych przez Przeora [Zakonu] św. Pawła Pierwszego Pustelnika
w Polsce
(tłum. Bazyli Degórski *OSPPE*)

Papież Klemens XIV swoim Listem Apostolskim z dnia 23 lipca 1770 roku udzielił czasowo Przeorowi generalnemu Zakonu **św. Pawła Pierwszego Pustelnika** pozwolenia [używania] pontyfikaliów i możliwości używania stroju prałatów białego koloru, także w Rzymie [dosłownie: w Mieście], jak i udzielania swoim mnichom tonsury i niższych święceń, i [udzielił] innych przywilejów. Ponieważ jednak powstały pewne wątpliwości co do pozwolenia na pontyfalia, obecny Przeor Euzebiusz przedstawił je do rozstrzygnięcia **św. Kongregacji Obrzędów**, która dała następujące odpowiedzi:

I. Przewielebny Przeor [Zakonu] św. Pawła Pierwszego Pustelnika może używać szat prałackich białego koloru, nie wyłączając tu piuski i biretu tego samego koloru.

II. Nic nie przeszkadza, aby Przeorowi, gdy wchodzi do kościoła w celu uroczystej celebracji, towarzyszyli jego zakonnicy, jak jest to w zwyczaju mnichów św. Benedykta, pod warunkiem, że zakonnicy nie będą ubrani w święte szaty [= w szaty liturgiczne].

III. Jeśli tron [= chodzi o to, na czym się siedzi] opacki lub przeorski jest przenośny, to po zakończeniu celebracji pontyfikalnych, musi być zabrany. Jeśli natomiast nie można go zabrać, gdyż jest przymocowany [na stałe], wówczas wystarcza, aby po tych wszystkich celebracjach pontyfikalnych pozostał ogołocony ze wszystkich ozdób.

IV. Zabrania się opatom [używania] ozdobionej mitry, chyba że zostało im udzielone specjalne pozwolenie Apostolskie [na jej noszenie; = specjalny indult].

V. Przeor Zakonu św. Pawła może używać pontyfikaliów w dniach ustalonych przez Klemensa XIV, jak również w święto N.M.P. Częstochowskiej oraz w Niedzielę w Oktawie Bożego Ciała, jeśli ma miejsce procesja, zgodnie z dekretem **św. Kongregacji Obrzędów** z dnia 22 sierpnia 1906

roku, która także i to na nowo napisała [= potwierdziła; wydała reskrypt] dnia 3 lutego 1907 roku.

S. Kard. Cretoni, prefekt
D. Panici, Arcybiskup Laodycei, sekretarz

Cyt. za: *Acta Sanctae Sedis* 41, 1908, 344-345.

STATUS KANONICZNY PRZEORA GENERALNEGO W ZAKONIE PAULINÓW

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

Przeor generalny (general) jest pierwszym wśród zakonników. W Zakonie Paulinów jest następcą bł. Euzebiusza, założyciela Zakonu i pierwszego przeora prowincjalnego. Trzeci następca bł. Euzebiusza, Wawrzyniec z Ostrzyhomia, ówczesny najwyższy przełożony Zakonu przyjął w 1300 roku tytuł *Prior Generalis*. Tytuł ten jest używany do dziś, z wyjątkiem okresu między kasatą Zakonu na Węgrzech a przywróceniem tytułu na początku XX wieku. W przeszłości urząd przeora generalnego był nawet sprawowany łącznie z urzędem prowincjała. Przeor generalny jest najwyższym reprezentantem Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika.

Prawo powszechne definiuje urząd sprawującego najwyższą władzę jako tego, który zarządza całym instytutem, wszystkimi jego częściami, domami i członkami. Ma on kanoniczny status wyższego przełożonego, a w przypadku instytutu kleryckiego na prawie papieskim, także status ordynariusza. Kadencja najwyższego przełożonego jest zwykle ograniczona przez prawo własne instytutu i może on zostać wybrany na ten urząd wyłącznie przez członków instytutu na kapitule generalnej.

W Zakonie Paulinów przeor generalny jest wybierany przez zwyczajną kapitułę generalną, która odbywa się co sześć lat. Może on sprawować urząd bez przerwy przez dwie kolejne kadencje. Aby zostać wybranym, musi mieć co najmniej 40 lat i 10 lat profesji wieczystej. W sprawowaniu urzędu wspomagany jest przez radę mnichów zwaną definitorium. Pierwszy z definitorów występuje w roli wikariusza generalnego zakonu. Przeor generalny zarządza dobrami doczesnymi Zakonu za pośrednictwem administratora generalnego, zaś kurią generalną kieruje sekretarz generalny.

Przeor generalny wraz z kurią rezyduje na Jasnej Górze. Dysponuje on wiedzą niezbędną do zarządzania Zakonem dzięki rocznym sprawozdaniom przeorów i prowincjałów, a także w oparciu o wizytacje każdego domu zakonnego, które musi przeprowadzić przynajmniej dwa razy w trakcie swojej kadencji. Generał przewodniczy również kapitułom prowincjalnym, od początku do końca. Może on tymczasowo dyspensować od przepisów Konstytucji dotyczących przestrzegania zasad życia zakonnego. Do ważniejszych jego prerogatyw należy przyjmowanie profesji mnichów osobiście lub za pośrednictwem delegata. Publiczne akty generała i jego kurii są publikowane w specjalnym biuletynie zakonnym.

W 1770 roku przeor generalny Paulinów otrzymał przywileje używania pontyfikaliów, udzielania tonsury i niższych święceń swoim mnichom, a także udzielania zarezerwowanych błogosławieństw i noszenia białego habitu prałackiego. Z przywilejów tych nie korzystano zbyt długo ze względu na kasatę Zakonu na Węgrzech i okres Pro-Generałów w Prowincji Polskiej. Na początku XX wieku, gdy przeorem był ojciec Euzebiusz Rejman, przywileje te zostały wznowione i ponownie potwierdzone przez Stolicę Apostolską. Jednakże następcy ojca Rejmana, odstąpili od korzystania z tych przywilejów i taki stan rzeczy utrzymuje się do dnia dzisiejszego.

Słowa kluczowe: przeor generalny, Zakon Paulinów, generał Zakonu, konstytucje paulińskie, urząd generała w świetle prawa kanonicznego, pontyfikalia

Keywords: prior general, Pauline Order, general of the Order, Pauline constitutions, office of general in the light of canon law, pontificals

**JASNOGÓRSKIE SANKTUARIUM
WOBEC DZIECI NIENARODZONYCH
ZAGROŻONYCH ABORCJĄ**

JASNA GÓRA SANCTUARY
TOWARDS UNBORN CHILDREN
AT RISK OF ABORTION

Wywiad (Interview)¹, który przeprowadził ojciec **Łukasz Filipiuk OSPPE** z ojcem **Samuelem Pacholskim OSPPE**, przeorem klasztoru na Jasnej Górze
Częstochowa - Jasna Góra, 29 listopada 2024 r.

Jest Ojciec przeorem klasztoru odpowiedzialnego za narodowe sanktuarium, o którym często się mówi „duchowa stolica Polski”. Jakie znaczenie w obecnych czasach ma to centralne miejsce Jasnej Góry na duchowej mapie Polski?

Termin „duchowa stolica Polski” pojawił się i nabrał szczególniego znaczenia w czasach zaborów. Przez ten czas pielgrzymowali Polacy z zaboru rosyjskiego, pruskiego i austriackiego. Tutaj wpatrywali się w pamiątki świadczące o wielkości narodowego ducha, który wyrażał się w dobrach kultury, języka, religii. Tutaj dbano o ich zachowanie i przypominano o wielkości narodu polskiego i prawach do własnej ziemi oraz niepodległości i suwerenności. Można zaryzykować stwierdzenie, że im bardziej naród był podzielony, tym bardziej wzrastało znaczenie Jasnej Góry jako duchowej stolicy wszystkich Polaków.

Skoro dzisiaj widzimy straszliwie pogłębiające się podziały społeczne, polityczne, światopoglądowe wśród Polaków i Polek, to idąc tym tropem, wzrasta też znaczenie tego miejsca jako skarbnicy polskości.

Miejsca, z którego mówi się otwarcie i prawdziwie o narodowych cnotach, ale i narodowych słabościach i wciąż odwołuje się do Jasnogórskich

¹ Tekst autoryzowany.

Ślubów Narodu jako (jak to określił św. Jan Paweł II) polskiej „Karty Praw Człowieka”.

Czytając historię Jasnej Góry, postrzegamy ją jako miejsce odnowy wiary i moralności narodu polskiego. Jak w kontekście dzisiejszych zmagañ o obronę życia poczętego wygląda jasnogórska promocja godności ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci?

Ta promocja odbywa się na kilku płaszczyznach. Pierwszą i najważniejszą jest płaszczyzna modlitwy za dzieci nienarodzone oraz ich rodziców, a także środowisko medyczne. Jest to również modlitwa o utrzymanie prawodawstwa sprzyjającego ochronie każdego życia. Te intencje towarzyszą nam codziennie podczas Eucharystii, modlitwy różańcowej oraz modlitwy Apelu Jasnogórskiego.

Druga płaszczyzna ma wymiar formacyjny i związana jest z krzewieniem ***Dzieła Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego***. Na Jasnej Górze znajduje się Centralny Ośrodek Duchowej Adopcji, gdzie można się wszystkiego dowiedzieć na temat tego dzieła. Tutaj odbywa się coroczna pielgrzymka obrońców życia i przy okazji wielu uroczystości maryjnych ślubowanie Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego. Także podczas peregrynacji Obrazu Nawiedzenia, która trwa (przypomnę) od 1957 roku wiele się mówi na ten temat, bo przecież ochrona życia wpisana jest we wspomniane już Śluby Jasnogórskie. Nie brakuje również tematycznych audycji emitowanych przez Radio „Jasna Góra” oraz na naszym jasnogórskim portalu.

Nie jest możliwym wyobrażenie sobie Jasnej Góry bez sprawowanych w niej sakramentów i głoszonego słowa Bożego. Jaką więc rolę możemy przypisać tym posługom pełnionym przez ojców na rzecz obrony życia?

Wydaje mi się, a to moje przekonanie popieram licznymi świadectwami wiernych, którzy o tym wspominają, że słowo Boże głoszone z Jasnej Góry ma nie tylko coraz większe zasięgi, m. in. dzięki stałym transmisjom przez TVP, TV Trwam, katolickie stacje radiowe i przekaz internetowy, ale jest także przyjmowane w sposób bardziej otwarty, z wyraźną wrażliwością sumień i gotowością do wejścia w perspektywę nawrócenia. Nie chcę powiedzieć, że to wynik znakomitego kaznodziejstwa jasnogórskich paulinów (choć wielu cieszy się szczególnie estymą z tego powodu), ale na pewno jest w tym szczególna interwencja Matki Bożej, cieszącej się niezwykle autorytetem wśród polskich katolików.

Obok głoszonego Słowa, drugim równie ważnym miejscem jest konfesjonał. To tutaj wiele osób, noszących bagaż dzieciobójstwa, zostało uwolnionych od tego grzechu. Liczni spośród nich są teraz gorliwymi obrońcami życia poczętego. To jest naprawdę wielka tajemnica Bożego Miłosierdzia, w udzielaniu którego pośredniczymy, przywracając także pełnię życia tym, których zraniły grzechy aborcji.

O jakich innych przestrzeniach zaangażowania w obronę życia możemy mówić, kiedy myślimy o Jasnogórskim Sanktuarium Matki Bożej?

Ewangelia Jezusa Chrystusa, to jest po prostu *Evangelium vitae* - Ewangelia życia. Bóg tylko jest samym Życiem, jego Pełnią. Bez domieszki niedoskonałości i choćby cienia śmierci. To nigdy nie jest naszym doświadczeniem tutaj na ziemi. Rodzimy się w grzechu pierworodnym, a to oznacza, że nosimy w sobie zarzewie śmierci. Dlatego we wszystkim, co dotyczy życia musimy/powinniśmy zaufać całkowicie Chrystusowi. Bo tylko On wie czym jest prawdziwe życie. Życie bez grzechu. I stąd słyszymy ciągle ten sam postulat ze strony Kościoła. Głosi on, że prawo do życia jest wartością fundamentalną i nikogo nie wolno tego prawa pozbawiać, niezależnie od tego jak kruche czy obciążone niedoskonałością jest konkretne ludzkie życie. To zostało zapisane nie tylko w Dekalogu, ale znajduje swoje odbicie także w prawie naturalnym, co do istnienia którego zgadza się znakomita większość ludzkości.

A o jakich kolejnych przestrzeniach zaangażowania w obronę życia warto jeszcze pomyśleć? Także tutaj na Jasnej Górze?

Z pewnością trzeba podejmować rozmaite inicjatywy, by pomagać duchowo i materialnie wszystkim ubogim, samotnym, starym i chorym osobom. W ten sposób udowadniamy, że nie ideologizujemy problemu ochrony życia, sprowadzając go jedynie do samych jego początków, czy ostatniego etapu przed naturalną śmiercią, ale że opowiadamy się za każdym życiem i pomagamy ludziom na każdym etapie ich egzystencji. Staraliśmy się to robić w ostatnim czasie pomagając uchodźcom wojennym z Ukrainy. Tutaj mogli na wiele miesięcy znaleźć dach nad głową, pożywienie, a dzieci edukację. Stale pomagamy ubogim przez nasz punkt charytatywny oraz wsparcie udzielane różnym ośrodkom wychowawczym, na przykład placówkom wychowującym niepełnosprawne dzieci.

Ojcie przeorze, ostatnio słyszałem, że Poradnia Rodzinna, która funkcjonowała na Jasnej Górze przez wiele lat została zamknięta. Mógłby Ojciec przybliżyć ten problem?

Rzeczywiście, Poradnia Życia Rodzinnego, jak również Zdrowia Psychicznego, które były na Jasnej Górze od wielu lat, bo pierwsza bodajże od początku lat 60. XX wieku, zostały zamknięte. Wiąże się to z dwiema kwestiami. Pierwszą jest ta, że służyła ona udzielaniu pomocy w sprawach życia rodzinnego ludziom najczęściej pochodzącym z Częstochowy i okolic. Kiedyś brakowało takich miejsc, a i świadomość w sprawach małżeństwa i rodziny była mniejsza, więc prowadzenie poradni, które powierzono paniom z Instytutu Prymasa Wyszyńskiego, było nieodzowne. Dzisiaj sytuacja się zmieniła. Tylko na terenie miasta działa kilka takich ośrodków. Wystarczy wskazać na Archidiecezjalny Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin NAZARET, Specjalistyczną Poradnię Rodziną MACIERZ czy też inne działające przy parafiach poradnie rodzinne. Ponadto, bywa i tak, że pielgrzymom przybywającym do Matki Bożej często już nie starcza czasu, aby dłużej zatrzymać się przy omawianiu złożonych problemów ich życia, które nierzadko wymagają większej ilości spotkań.

Niemniej jednak Jasna Góra nieustannie pozostaje miejscem, gdzie niezbędna pomoc w tym zakresie jest i będzie udzielana. Wierzymy, że inicjatywy prowadzone w ramach duszpasterskiego zaangażowania Jasnogórskiego Sanktuarium wychodzą naprzeciw oczekiwaniom wiernych. Warto wymienić chociażby Telefon Zaufania czy też rekolekcje i formacyjne spotkania prowadzone w ramach Bractwa Królowej Polski, które formuje młodych ludzi do zawierania chrześcijańskich małżeństw i rodzin oraz odbywające się raz w miesiącu zawierzenia Rodzin.

Jakie znaczenie wśród tych posług ma Dzieło Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego? Jakie są perspektywy rozwoju Dzieła na Jasnej Górze na przyszłość?

Jak już wspomniałem obrona życia poczętego w Jasnogórskim Sanktuarium przebiega na kilku płaszczyznach, a Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego jest kluczowym dziełem w ramach formacji wiernych na temat początków życia człowieka. Wyszczególnienie inicjatywy wydaje się być konieczne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, duchowa adopcja zrodziła się w Kościele pw. Świętego Ducha w Warszawie, a więc w miejscu, gdzie posługują paulini. Następnie na Jasnej Górze utworzono Centralny Ośrodek będący spoiwem wszelkich działań związanych z krze-

wieniem obrony życia w ramach Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego. Paulini, którzy z ramienia Konferencji Episkopatu Polski powoływani są na krajowych moderatorów tego dzieła, nieustannie głoszą Ewangelię życia wszędzie tam, gdzie pełnią swoje zadania jako zakonnicy. Dlatego dzieło to, chociaż nie jest paulińskie (bo pragniemy, aby wszyscy się w nie angażowali), to z nami bardzo mocno związane od samego początku. Po drugie, wierzymy, że to nie jest nasze, ludzkie tylko dzieło, ale Matki Bożej. Dlatego jako stróże tego miejsca nie możemy nie posługiwać tam, gdzie nas Maryja posyła. Duchowa adopcja jest właśnie jednym z takich miejsc.

Odpowiadając na drugą część pytania, nasuwają mi się przynajmniej dwie kwestie. Od kilku lat podnoszony był głos, aby siedziba Ośrodka powróciła na swoje pierwotne miejsce, tj. na dziedziniec jasnogórski. I tak się stanie. Umieszczenie go w samym centrum sanktuarium sprawi, że będzie łatwiej widoczny dla pielgrzymów przybywających do Matki Bożej. Dzięki temu łatwiej będzie trafić tam nie tylko zainteresowanym duchową adopcją, ale także tym, których chcemy zainteresować tą problematyką. Co więcej, w zeszłym roku, z okazji 20. rocznicy powstania Ośrodka jako odrębnej/samodzielnej jednostki zajmującą się Dziełem Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego zorganizowane zostało sympozjum poświęcone jasnogórskiemu zaangażowaniu w obronę życia dzieci poczętych. Liczymy na kolejne edycje tego wydarzenia.

Ojciec Jerzy Tomziński powiedział kiedyś, że „sercem, największym skarbem i tajemnicą Jasnej Góry jest Obraz Matki Bożej”. Jak w kontekście zmagania o życie poczęte możemy patrzeć na obecność Maryi w tym miejscu? Jaką rolę pełni Jej obecność, gdy idzie o jasnogórską służbę życiu?

Maryja w Ikonie Jasnogórskiej przedstawiona jest z Dzieciątkiem Jezus na lewej ręce. Ona wskazuje na Jezusa, który nie pojawił się na świecie jako dorosły mężczyzna, ale począł się w Jej łonie i przechodził okres dorastania w domu w Nazarecie. Ten Obraz mówi wiele o tajemnicy Wcielenia i (użyję takiego wyrażenia) „sakralizuje” w pewien sposób każdy etap ludzkiego życia, łącznie z tym prenatalnym. Zanim Jezus stał się dorosłym Żydem, był wcześniej młodzieńcem, dzieckiem i embrionem. Jako embrion nie był kimś innym niż potem. Zawsze posiadał to samo DNA. Musiał się narodzić, żeby przeprowadzić misję, którą wyznaczył Mu Ojciec Niebieski. Nie inaczej jest z nami. Musimy się narodzić, aby żyć i wypełnić powierzone nam powołanie. To jest prawda wpisana w naturę stworzenia. Nikt poza samym Stwórcą nie ma prawa tego zmieniać. Kto by usiłował

to robić, byłby chyba największym barbarzyńcą. W podobnym sposób trzeba spojrzeć także na problem aborcji. Kto głosi poglądy proaborcyjne, ten bluźni przeciw Bogu i próbuje czynić Go kłamcą. Ikona Jasnogórska przywraca nam właściwą hierarchię osób i wartości ludzkich. Pierwszy jest Bóg, na którego zawsze wskazuje Maryja. To Chrystus, który oddał swoje życie za nas, abyśmy nie zginęli na wieki.

Tak na koniec. Ojcie Przeorze, jakie słowa pokrzepienia i zachęty skierowałby Ojciec do wiernych, aby odważnie angażowali w obronę życia dzieci poczętych?

Najpierw chcę z serca podziękować tym, którzy nieustraszenie i bez względu na niezrozumienie, a nawet drwiny, z jakimi się spotykają, trwają w dziele obrony życia. Jesteście wielcy. Jesteście aniołami, których Bóg posyła do świata straszliwie dotkniętego skutkami dzieciobójstwa. Nie ustawajcie ani na moment i zawsze miejcie w sercu przeświadczenie, że to co robicie jest sercem, centrum Ewangelii Jezusa.

Chcę także dodać, że jako jasnogórski paulin, przeor tego klasztoru, zawsze jestem i będę otwarty na wszelkie inicjatywy *pro-life*. Będę wam pomagał na każdy możliwy sposób, a jeśli coś wyda się niemożliwe, to ogłoszę szturm modlitewny, żeby stało się możliwe, jeśli to będzie zgodne z wolą Pana Boga.

Ojciec przeorze, za poświęcony czas, otwarte serce na kwestię obrony życia dzieci nienarodzonych oraz gotowość pomocy, serdecznie dziękuje!

Również dziękuję!

RECENZJE I OMÓWIENIA

Mariusz Zemło, *Socjologiczny portret młodzieży szkolnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2024, 316 stron (ISBN 978-83-7431-782-5)

Chociaż tytuł książki sugeruje, że ma ona socjologiczny charakter, to jednak jej treść nie może nie zainteresować także teologa, pedagoga czy badacza szeroko pojętej kultury. Autor publikacji, doświadczony socjolog, profesor Uniwersytetu w Białymstoku, kreśli socjologiczny portret młodzieży szkolnej. Terenem realizacji jego przedsięwzięcia badawczego jest Białystok. Wizerunek młodzieży powstał na podstawie danych, które zostały pozyskane w badaniach przeprowadzonych wśród uczniów szkół białostockich w listopadzie i grudniu 2022 roku.

W próbie badawczej, stosując dobór warstwowo-losowy, uwzględniono 29 placówek edukacyjnych, w tym 13 szkół podstawowych, 3 szkoły branżowe, 7 techników i 6 liceów ogólnokształcących. Cały projekt badawczy ukierunkowany jest na uzyskanie odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: 1) Jaki jest system aksjologiczny portretowanej młodzieży? i 2) Jaka jest świadomość norm moralnych tej grupy społecznej. Kolejne pytania, wyznaczające w pewnym sensie aspektowość prezentowanego portretu, są następujące: 3) Jakie zachowania obserwuje się wśród młodzieży w środowisku szkolnym (ze szczególnym zwróceniem uwagi na zachowania naganne)? i 4) W jaki sposób młodzież wypełnia swój czas wolny; w jakich proporcjach spżytkowuje go na aktywności cieszące się jej największą akceptacją? Ostatnie pytanie, będące niejako podsumowaniem analizowanego materiału badawczego, przyjmuje postać: 5) Jakie znaczące elementy środowiska wychowawczego mogą kształtować formację osobowościową młodzieży oraz inspirować do podejmowania konkretnych aktywności?

Interpretacja danych uzyskanych w badaniu pozwala na uchwycenie spójnego rysu charakterologicznego obrazowanej grupy społecznej, jaką jest młodzież szkolna w Białymstoku. Ponadto interpretacja ta wskazuje na priorytety młodzieży, jej wizję porządku społecznego i cechy przejawiające się w konkretnym działaniu. Analiza całego projektu badawczego obejmuje pięć rozdziałów. Ich tytuły, ujęte w zgrabne formuły słowne, w sposób klarowny oddają treść poruszanych zagadnień. W tym miejscu

wypada je przynajmniej wymienić: I. *Wartości w świadomości młodzieży*, II. *Normy moralne w świadomości młodzieży*, III. *Młodzież w środowisku szkolnym*, IV. *Młodzież w czasie wolnym*, V. *Młodzież a elementy środowiska wychowawczego*.

Chociaż każdy rozdział zawiera interesujące analizy wyników badań, to jednak w ramach niniejszego omówienia nie sposób omówić wszystkiego. Z konieczności trzeba ograniczyć się do jakichś przykładów. Niech to będzie zawarty w rozdziale pierwszym portret religijności młodzieży oraz widniejący w rozdziale drugim wizerunek moralny świadczący o stosunku młodzieży do faktu społecznego, jakim są rozwody.

Jeśli chodzi o religijność, to nie ulega wątpliwości, że jest ona istotnym elementem integralnie związanym z aksjologią, która nadaje zasadniczy kierunek mentalności światopoglądowej, preferencjom, dokonywanym wyborom, sposobom działania, planom życiowym. Religijność pozwala rozstrzygnąć chociażby taką ważną kwestię: Czy świat, w jakim funkcjonujemy jest uporządkowany względem trwałego punktu odniesienia, czy też pozostaje w bliżej nieokreślonym chaosie? Badania socjologiczne mogą wiele powiedzieć na ten temat. Dlatego warto na nie zwrócić uwagę. W przeprowadzonych badaniach białostockiej młodzieży wyznanie wiary wyraża się w następujących wielkościach: głęboko wierzący - 9,2 %, wierzący - 34,5 %, niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej - 20,0 %, obojętny w sprawach wiary - 18,9 %, niewierzący - 17,4%. Można zatem stwierdzić, że 43,7 % respondentów jednoznacznie utożsamia się z wiarą, a 17,4 % jednoznacznie deklaruje brak tej identyfikacji, wszak określają się jako niewierzący (zob. s. 54-55).

Odnosnie do rozwodu, to - jak wiadomo - uderza on w jedność rodziny. Nie jest to fakt społeczny dotyczący tylko małżonków, ale także dzieci przynależące do takich rodzin. Gdy do niego dochodzi, zostaje zniszczona stabilizacja podstawowego czynnika umacniającego człowieka w społecznym świecie. Tymczasem wedle przeprowadzonych badań negatywnie nastawionych do rozwodów było tylko 37,2 % uczniów (całkowicie negatywnie - 18,4 %, raczej negatywnie - 18,8 %), zaś pozytywnie 15,8 % (raczej pozytywnie - 6,2 %, całkowicie pozytywnie - 9,6 %). Pozostali uczniowie wykazali obojętne nastawienie do rozwodów (zob. s. 85-86). Widać więc, że dla młodzieży troska o środowisko dające jednostce gwarancję stabilizacji psychicznej i społecznej nie stanowi już szczególnie ważnego priorytetu.

Trzeba przyznać, że to socjologiczne sportretowanie młodzieży białostockich szkół odznacza się profesjonalizmem, który uwzględnia niezbędne wymogi powszechnie przyjmowanej metodologii. Autor nie ogranicza się do najbardziej podstawowych ujęć ilościowych czy nawet jakościowych, bo i takie analizy mają zastosowanie, ale posługuje się także zaawansowaną statystyką chi-kwadrat. Jak wiadomo, test chi-kwadrat służy do wnioskowania o niezależności dwóch zmiennych, przy założeniu, że wartości wygenerowanych zmiennych są niezależne i każda z nich ma takie samo prawdopodobieństwo wystąpienia. Wykorzystany w badaniach statystyczny test niezależności chi-kwadrat Pearsona okazuje się przydatny w ustaleniu, czy między dwiema zmiennymi jakościowymi występuje istotna statystycznie zależność. Test opiera się wszakże na porównywaniu ze sobą liczebności obserwowanych (uzyskanych w badaniu) z liczeb-

nościami oczekiwanymi (zakładanymi w teście). Badanie tej różnicy pomiędzy liczebnościami obserwowanymi a oczekiwanymi daje możliwość bardziej wnikliwej interpretacji otrzymanych wyników. Jeśli bowiem owa różnica jest istotna statystycznie, to można stąd wywnioskować, że zachodzi zależność między zmiennymi.

Nie sposób w niniejszym omówieniu dokonać streszczenia książki, gdyż chodzi w nim głównie o spowodowanie zainteresowania tego rodzaju analizą. Może ona stanowić cenną inspirację dla teologów, filozofów, pedagogów, psychologów, a także dla tych wszystkich, którym leży na sercu portret młodzieży ukształtowany na miarę antropologicznej prawdy o człowieku. Omawianą książką powinni zainteresować się przede wszystkim ci, którzy z racji swoich społecznych funkcji ponoszą współodpowiedzialność za kształt owego portretu.

Autor dokonując analizy socjologicznej, dostrzega swego rodzaju rysy, jak sam je nazywa, które pojawiają się na wizerunku młodzieży. Wydaje się, iż na zakończenie niniejszej prezentacji, by zachęcić potencjalnych czytelników do lektury książki, warto przywołać charakterystykę jednej z takich rys. Zdaniem Autora, pojawia się ona na skutek „braku spójności w obrębie ocen wybranych norm moralnych o charakterze małżeńsko-rodzinnym. W sposób ewidentny jest to widoczne, gdy zestawimy ze sobą mały odsetek głosów świadczących o braku akceptacji dla współżycia seksualnego przed ślubem (13,3 %) z bardzo dużym odsetkiem głosów mówiących o braku akceptacji dla zdrady małżeńskiej (78,4 %). Tak duża rozbieżność między oceną owych praktyk dowodzi, że młodzież nie dostrzega związków między nimi. Nie widzi, że akt ślubny nie jest w stanie przemienić jednostki nie respektującej norm w jednostkę bezwzględnie podporządkowującą się normom. Takie przeobrażenie [po prostu] nie jest realne” (s. 271).

Jan Mazur *OSPPE*

Agnieszka Huf, Szczeliny. *Bóg w popękanej psychice*, słowo wstępne: bp Edward Dajczak, Biblioteka „Gość Niedzielny”, Katowice 2025, 288 stron (ISBN: 978-83-68348-09-5)

Autorem prezentowanej publikacji jest dziennikarka „Gościa Niedzielnego”, redaktorka portalu gosc.pl, która porusza kwestie społeczne, pisząc o problemach i zagadnieniach z pogranicza psychologii i duchowości. Posiada wykształcenie w zakresie psychologii i pedagogiki specjalnej. Pracowała w placówkach medycznych i oświatowych. Inspiracją do napisania książki było świadectwo zmagającego się z depresją ks. bpa Edwarda Dajczaka. W 2023 roku podjął on decyzję, wedle której przeszedł na wcześniejszą emeryturę, ponieważ depresja uniemożliwiała mu kierowanie diecezją. On też napisał słowo wstępne pod dającym wiele do myślenia tytułem: *Ostrożnie, to człowiek*.

Celem jaki przyświecał Autorce do napisania książki było pokazanie ludziom, którzy zmagają się z cierpieniem psychicznym, że nie pozostają z tym doświadczeniem sami. Stan chorobowy nie jest dowodem braku wiary czy słabego życia duchowego. Jest to doświadczenie, w którym Bóg nie opuszcza człowieka. Zebrane opisy trudnych doświadczeń psychicznych wielu osób pozwalają odkryć, że z nawet z najczarniejszego dna można się odbić i wrócić do pełni życia. Potrzebne jest jednak połączenie psychoterapii z działaniem łaski Bożej. Podejmowana problematyka wydaje się zasadna, ponieważ - jak utrzymuje Agnieszka Huf - „co czwarty Polak w którymś momencie swojego życia doświadcza problemów ze zdrowiem psychicznym. I nie ma nigdzie żadnej gwiazdki, że nie dotyczy to wierzących, praktykujących katolików... Ludzie z depresją, zaburzeniami lękowymi, dystymią, schizofrenią, chorobą afektywną dwubiegunową siedzą obok nas w kościelnych ławkach albo stoją po drugiej stronie ołtarza. Najczęściej nie mamy pojęcia, jaki dramat przeżywają” (s. 13).

Struktura treści jest logiczna i przejrzysta. Wypada o niej pokrótce wspomnieć. Część pierwsza, nosząca tytuł: *Popękane naczynia*, składa się z piętnastu wywiadów z osobami, które doświadczyły różnych stanów, zaburzeń czy chorób psychicznych: *Dlaczego płaczesz?* (o. Przemysław Wysogład SJ – depresja), *Dorysowanie kreski* (Joanna Kojda – zaburzenia psychotyczne), *Głosy w głowie* (Marek – schizofrenia), *Umierałam codziennie* (Aleksandra Pietryga – depresja), *Byle nie grzeszyć* (Wojtek – zaburzenia obsesyjno-kompulsywne), *Bóg na parapecie* (Justyna – depresja), *Rozbita szklanka* (ks. Sławek – depresja), *Balam się szczęścia* (Kinga – zaburzenia lękowe), *Milczymy z Bogiem* (Błażej Kmiecik – zaburzenia o charakterze depresyjno-lękowym), *Zdezelowana maszyna* (Natalia – depresja), *Byłem szczęśliwym księdzem* (ks. Michał – depresja), *W klatce smutku* (Ula – dystymia, ADHD), *Na huśtawce* (Adam – choroba afektywna dwubiegunowa), *Siostra Pinokia* (Anna – zaburzenia o charakterze depresyjno-lękowym), *Mam prawo cierpieć* (Kamil Gąszowski – depresja, ADHD).

Część druga, zatytułowana: *Przestrzenie pomagania* prezentuje miejsca i ośrodki, gdzie ludzie w trudnych sytuacjach życiowych mogą uzyskać pomoc specjalistyczną w zakresie duchowości, psychologii i psychoterapii. Sugerowane ośrodki, które pomagają osobom w trudnych stanach psychicznych, to: Manresa – Dom Formacji Stałej (scharakteryzowany w tekście pt. *Zrozumieć siebie*), Źródło – Jezuicki Ośrodek Pomocy Psychiczej i Duchowej (*Bukłak na ły*), Szpital Kliniczny im. J. Babińskiego w Kobierzynie (*Kosmos w głowie*). Swoiste zwieńczenie książki stanowi *Epilog*, którym jest wywiad z ks. Tomaszem Trzaską na temat pierwszej pomocy emocjonalnej u osób doświadczających kryzysów psychologicznych.

Omawianą pozycję mogą, a nawet powinni zainteresować się szczególnie studenci psychologii i teologii. Wychodzi bowiem naprzeciw oczekiwaniom seminarzystów w okresie formacji i uczestniczących w wykładach z psychologii pastoralnej, która ma na celu przygotowanie absolwentów do rozeznania problemów psychicznych osób spotkanych w posłudze kapłańskiej. Ponadto może być pomocna w świadczeniu adekwatnej pomocy duszpasterskiej.

Z pewnością zaprezentowane wywiady i opisy doświadczeń psychicznych można rekomendować wszystkim, którzy niosą pomoc ludziom obciążonym tego rodzaju problemami. Poznanie świata wewnętrznego i psychicznego poszerza spectrum ujmowania tajemnicy ludzkiego cierpienia i nie pozwala kierować się krzywdzącymi i utartymi schematami. Szczere, pokorne i odważne wywiady o bardzo osobliwych przeżyciach mogą stać się źródłem nadziei dla wielu osób w trudnych sytuacjach życiowych.

Zachętą do lektury omawianej pozycji wydawniczej niechaj będą słowa psychoterapeutów (Moniki i Marcina Gajdów) umieszczone na tylnej stronie okładki: „*Szczeliny* to książka, która wypełnia lukę w dyskusji o zdrowiu psychicznym osób wierzących. Dzięki odwadze bohaterów i wnikliwemu podejściu autorki staje się zarówno źródłem wsparcia dla cierpiących, jak i wezwaniem dla kościelnej wspólnoty do zrozumienia i akceptacji. Poruszająca, autentyczna i pełna nadziei – przypomina, że nawet przez największe rany może przenikać światło łaski”.

Marek Tomczyk *OSPPE*

[Bp] Domenico Sorrentino, *Ekonomia człowieka. Wykładnia i prorocтво Józefa Toniolo - systematyczne odczytanie na nowo (tytuł oryginalu: *Economia umana. La lezione e la profezia di Giuseppe Toniolo: una rilettura sistematica*, tłum. z wł. Krystyna Kozak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2023, 452 strony (ISBN 978-83-211-2065-2)*

Giuseppe (Józef) Toniolo (1845-1918), beatyfikowany w 2012 roku, salezjanin, ekonomista i socjolog, należy do grona koryfeuszy katolickiej nauki społecznej. Prezentowana monografia stanowi studium jego myśli społecznej, które jest dziełem biskupa Domenico Sorrentino, posiadającego wykształcenie teologiczne i politologiczne. Autor monografii z ogromną wnikliwością analizuje *Traktat o ekonomii społecznej* i inne pisma Toniolo, tworząc swego rodzaju syntezę jego wizji życia ekonomicznego i społecznego, i jednocześnie uzasadniając nazywanie go „prorokiem” encykliki *Rerum novarum*. Nicią przewodnią tej wizji jest bowiem etyka postrzegana jako wewnętrzny czynnik praw ekonomicznych. Wedle Toniolo, nie istnieje *homo oeconomicus* jako kategoria odrębna, wszak każda autentyczna gospodarka domaga się afirmacji integralnej antropologii.

Wydaje się, że bp Sorrentino z niemalą starannością odczytał myśl Toniolo, akcentując w niej niezwykle znaczenie związku między etyką a ekonomią. Swoją analizę zawarł w dwudziestu trzech rozdziałach, poprzedzonych oczywiście *Wprowadzeniem* i zwieńczonych *Podsumowaniem*. Dla ułatwienia lektury książki, której

głównym zamysłem jest „systematyczne odczytanie na nowo” przesłania społecznego Toniolo, zamieszczona została przedmowa nosząca tytuł: *Prezentacja*. Napisał ją Stefano Zamagni, profesor ekonomii na Uniwersytecie Bolońskim, prezes Papieskiej Akademii Nauk Społecznych. Uwagi Zamagniego są bardzo cenne, gdyż ukazują ścieżki, którymi należy pójść, aby właściwie zrozumieć treść książki. Niejako podpowiada potencjalnemu czytelnikowi, że jej Autor, podejmując na nowo z krytyczną wnikliwością myśl Toniolo, apeluje o przywrócenie w sferze publicznej zasady daru jako bezinteresowności. W jego przekonaniu kultura obdarowywania jest jedną z przesłanek koniecznych, aby państwo i rynek mogły funkcjonować w służbie dobra wspólnego. Zamagni kończy swoją przedmowę bardzo interesującym spostrzeżeniem, które niewątpliwie świadczy o doniosłości wizji życia ekonomicznego i społecznego w ujęciu Toniolo. Autor *Prezentacji* pisze bowiem co następuje:

„Wiek XX wszystko miał sprowadzić albo do rynku kapitalistycznego albo do państwa lub też co najwyżej do połączenia działań tych dwóch podstawowych instytucji, w zależności od sympatii ideologiczno-politycznych różnych aktorów społecznych. Dzisiaj mamy już świadomość, że dwubiegunowy paradygmat państwo-rynek zakończył swój historyczny bieg, a my kierujemy się ku modelowi porządku społecznego trójbiegunowego: państwo-rynek-wspólnota, czyli: publiczne-prywatne-obywatelskie. Nowoczesność opierała się na dwóch filarach: zasadzie równości, zapewnianej i legitymizowanej przez państwo, oraz zasadzie wolności, którą umożliwiał rynek. Ponowoczesność spowodowała wyłonienie się trzeciego filaru - wzajemności, która w praktyce przekłada się na zasadę braterstwa” (s. 11).

Nie bez słusznych racji można w rozważaniach bpa Sorrentino widzieć nie tylko swego rodzaju relekturę pism Toniolo, ale także ich treściowe rozwinięcie w kontekście ponowoczesności. Poszczególne rozdziały podejmują między innymi takie tematy, jak: *Motywy działalności ekonomicznej*, *Ekonomia chrześcijańska*, *Logika ekonomii*, *Podstawy ekonomii społecznej*, *Polityka ekonomiczna czy zagadnienia: wytwórczości przemysłowej, dystrybucji wyprodukowanych dóbr, obiegu bogactwa, historyczno-geograficznego rozwoju handlu*. Dla katolickiej nauki społecznej ważne są również problemy poruszane w rozdziałach opatrzonych tytułami: *Od ekonomii monetarnej do ekonomii kredytowej*, *Socjalizm między protestem a ideologią*, *Demokracja chrześcijańska* (chodzi o jej społeczną wizję w politycznym ujęciu) i *Program społeczny* (dotyczy reform ekonomicznych i etyczno-obywatelskich).

Toniolo może być uznany za proroka na wskroś etycznych zasad niezbędnych dziś w życiu ekonomicznym: równości, wolności i wzajemności. W tym kontekście Autor książki konstatuje, że wedle Toniolo, etyka chrystologiczna czy przynajmniej chrystotypiczna, jest po to, by pozytywnie wpływać na całokształt zdrowia procesów ekonomicznych. Dalej można przeczytać opinię o przekonaniu, jakie żywił Toniolo, że chrześcijańska wizja życia prowadzi do pełni wizję człowieka i obiektywną etykę uniwersalną. Ta prawda jest dla bpa Sorrentino „wielką tajemnicą inspirującą również do odnowy ekonomii. Stanowi dzisiaj wartościowe

dziedzictwo i nie ma powodów, by z niego rezygnować. Wizja ta jest ciągle możliwa do wykorzystania z mocą pewności, że nie tylko należy do wiary, ale jest również racjonalna i historyczna, byleby była wyrażona w pokorze dialogu konsekwentnego i szczerego” (s. 432-433).

Chociaż omawiana książka posiada niekwestionowane walory naukowe, zasługujące na uznanie, zwłaszcza na niwie katolickiej nauki społecznej, to jednak - jak jest to przyjęte w recenzjach/omówieniach - trzeba także wspomnieć o jej słabych stronach. Należy od razu zaznaczyć, że pod względem redakcyjnym nie budzi ona zastrzeżeń. Nie mogło być inaczej, wszak edycją książki zajęło się doświadczone wydawnictwo, jakim jest Instytut Wydawniczy PAX. Ale można mówić o pewnych niedociągnięciach. „Pechowa” okazała się strona 95, na której widnieją błędy. Zawiera ona informację, że w XIX wieku prekursorem niemieckiej szkoły etyczno-społecznej był Gotthard Kettler, biskup Moguncji. Jest to oczywiście pomyłka. Powinno być: Wilhelm Emanuel von Ketteler. Przywołany Gotthard Kettler, żył w XVI wieku i należał do inflanckiego Zakonu Krzyżackiego. Jego bratem był Wilhelm Kettler, biskup Münster. Ponadto wśród działaczy i teoretyków katolickiej szkoły etyczno-społecznej wymieniony został: le Mun. A powinno być: Albert de Mun. Na tej samej stronie widnieje błędna pisownia nazwiska: Le Pley, gdyż ma być: Le Play. W sumie są to drobne potknięcia, ale mogłoby ich nie być, gdyby Wydawnictwo dokonało bardziej wnikliwej korekty.

W sumie można odnieść wrażenie, że polskie wydanie książki zostało przygotowane w pośpiechu. Zaje się, że przekładu z języka włoskiego dokonano na przysłowiowym kolanie, więc trudno się dziwić, iż w tekście pojawiły się pewne przeoczenia względnie usterki. Od razu jednak należy zaznaczyć, że wspomniane niedociągnięcia w niczym nie osłabiają wartości książki, jej etycznego przesłania. Zachęca ona i przynagla do odnowy ekonomii w duchu solidarności i braterstwa. Józef Toniolo należy do grona inspiratorów takiej właśnie ekonomii. Powinni więc zainteresować się nią przede wszystkim młodzi ekonomiści, przedsiębiorcy i ci wszyscy, którzy mają realny wpływ na działalność gospodarczą.

Książkę warto przeczytać tym bardziej, iż wpisuje się ona w obecnie realizowaną inicjatywę o nazwie «Ekonomia Franciszka». Chodzi o nieformalny międzynarodowy ruch młodych (poniżej 35 roku życia) ekonomistów, przedsiębiorców, aktywistów i promotorów zrównoważonego rozwoju gospodarczego. «Ekonomia Franciszka» (nazwa dotyczy św. Franciszka z Asyżu) powstała w następstwie listu otwartego papieża Franciszka z 1 maja 2019 roku, skierowanego do młodych ekonomistów i przedsiębiorców, w którym wskazał na potrzebę nowego sposobu rozumienia gospodarki w duchu św. Franciszka z Asyżu. List papieski był zaproszeniem młodych do Asyżu, by wzięli udział w spotkaniu zatytułowanym: *Ekonomia Franciszka. Młodzi ludzie, pakt, przyszłość – Asyż 2020*. Ze względu na pandemię Covid-19 spotkanie nie odbyło się w pierwotnym terminie, tj. w 2020 roku, lecz dopiero w dniach 22–24 września 2022 roku. Dzięki tej inicjatywie, będącej międzynarodowym ruchem społecznym ludzi młodych, podejmowane są próby zawarcia

„paktu” na rzecz ekonomii tak przeprojektowanej, by stała się wrażliwa na dramatyczne problemy, takie jak nierówność, ubóstwo i niestabilność ekologiczna. O takiej właśnie ekonomii, ekonomii człowieka, marzył ks. Józef Toniolo. Dobrze się stało, że jego myśl doczekała się pogłębionej analizy, o czym świadczy niniejsza książka.

Jan Mazur *OSPPE*

Współczesny atak na człowieka jako «imago Dei», red. Marek Marczewski (red. naczelny), Roman Gawrych, Paweł Skrzydlewski, Wydawca: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku, Gdańsk 2024, 476 stron (ISBN 978-83-67808-00-2)

Zawartość książki poprzedzona jest specjalną stronicą zawierającą informację, że jest ona poświęcona upamiętnieniu *czterdziestej rocznicy (1984-2024) porwania i zamordowania przez funkcjonariuszy SB [Służby Bezpieczeństwa] bł. ks. Jerzego Popiełuszki*. To skojarzenie treści książki z męczeństwem duszpasterza ludzi pracy wydaje się być zamysłem ze wszech miar trafnym. Bł. Jerzy walczył wszakże o szacunek dla «imago Dei» w każdym człowieku, a szczególnie w człowieku wykonującym pracę, która jest (być powinna) udziałem w pracy stwórczej Boga.

Prezentowana publikacja stanowi interesujące studium antropologiczne z wyraźnym ukierunkowaniem na antropologię integralną. Łączy w harmonijną całość myśl teologiczną z myślą filozoficzną, nie tracąc z pola widzenia centralnej prawdy biblijnej, która w dobie ponowoczesności została jakoś szczególnie zaatakowana. Chodzi bowiem o specyficzne bytowanie człowieka jako istoty powołanej do życia „na obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1, 27). Z tej właśnie racji, że człowiek został obdarzony owym obrazem i podobieństwem, nie istnieje on już „tylko jako jedno ze stworzeń, ale - jak piszą autorzy *Wstępu* - jest stworzeniem wyjątkowym - jest kimś, jest osobą, a zatem podmiotem posiadającym rozum i wolną wolę oraz działającym na mocy swych własnych dobrowolnych decyzji” (s. 11).

Lektura książki utwierdza w przekonaniu, że „obraz Boży” (*imago Dei*) w człowieku afirmuje godność ludzką, której najgłębszym uzasadnieniem jest wyjątkowość człowieka, jego dusza nieśmiertelna, jak również powołanie go do życia wiecznego w Bogu i dla Boga. Teologiczna wizja istoty ludzkiej powołanej do bytu na obraz i podobieństwo Boga jest dziś, w dobie ponowoczesności, szczególnie podważana czy nawet negowana. O tym właśnie ataku na człowieka jako *imago Dei* podejmują rozważania Autorzy niniejszej publikacji.

W sumie zawiera ona 21 oddzielnych artykułów, które Redaktorzy umieścili w ramach sześciu rozdziałów. Chociaż w każdym z nich zasadniczo dominuje aspekt teologiczny, to jednak poszczególni Autorzy kategorię *imago Dei* starają się ukazać

w świetle szeroko rozumianej refleksji humanistycznej. W tej perspektywie znalazło się miejsce także dla rozważań filozofów, etyków, socjologów, pedagogów, a nawet badaczy zagadnień związanych z antropologią medycyny czy ekologią.

Wszystkie teksty mają przeważnie charakter ściśle naukowy, ale niekiedy - ze względu na specyfikę tematu głównego zawartego w tytule książki - przybiera ją postać eseju bądź też stanowią dyskurs popularnonaukowy. Każdy z nich wart jest lektury, niemniej jednak w ramach niniejszej prezentacji nie sposób nie zwrócić szczególnej uwagi przynajmniej na niektóre. Interesujący jest na przykład tekst prof. Wojciecha Świątkiewicza z Uniwersytetu Śląskiego zatytułowany: *Człowiek w świecie aksjologicznej wichrowatości (popękana godność)*. Autor posługuje się metaforą „aksjologiczna wichrowatość”, za pomocą której charakteryzuje kondycję kulturową współczesnego społeczeństwa ery globalizacji. Już na wstępie zaznacza, że globalizacja kultury niesie ze sobą nowe, dotąd nieznane relacje międzyludzkie, wpisując je w postać „globalnej wioski”, czy „globalnego peronu”, albo nawet „airport culture”. Na ogół są to relacje przelotne, „bez zaciągania hipoteki emocjonalnych zobowiązań, z zaznaczającą się dominującą funkcją pop-kultury dość często podejmującą rolę dawnej karczmy w tradycyjnej wiosce” (s. 77). Owa aksjologiczna wichrowatość w globalizującym się czy zglobalizowanym już świecie wyraża się w rozbracie między kulturą a wiarą. W tym kontekście prof. Świątkiewicz przywołuje nauczanie Jana Pawła II wskazujące na konieczność właściwych relacji między kulturą i religią. Zdaniem Papieża, „synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary (...). Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie” (s. 99). Synteza, o której mowa, wciąż stanowi szansę na to, iż człowiek - pomimo panowania w świecie aksjologicznej wichrowatości - odnajdzie swoją tożsamość jako *imago Dei*.

Zagadnienie aksjologii w kontekście prawdy o człowieku podejmuje także ks. prof. Janusz Mariański z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (KUL), wielokrotnie cytowany przez prof. Świątkiewicza. W swoim artykule noszącym tytuł: *Godność ludzka jako wartość teologiczna*, ks. Mariański konstatuje, że „specyfikę godności człowieka dobrze oddaje twierdzenie, że osoba ludzka jest podmiotem autonomicznym, rozumnym, wolnym, duchowym i transcendentnym. Osobliwą rację godności człowieka stanowi powołanie go do uczestnictwa w życiu Boga. Oznacza to, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże został wyniesiony do nadprzyrodzonych przeznaczeń, przekraczających wymiary życia ziemskiego” (s. 341).

Autor artykułu w *Uwagach końcowych* postuluje, aby właśnie z uwagi na godność osoby ludzkiej respektować w szeroko rozumianym życiu społecznym religijną prawdę odwołującą się „do rzeczywistości *imago Dei* człowieka i jego powołania do wolności” (s. 372). Jednak *imago Dei* odnosi się nie tylko do poszczególnych osób ludzkich; także rodzinę można postrzegać jako «obraz Boga». Autorem rozważań na ten temat jest dr hab. Zbigniew Pańpuch, prof. KUL. Tytuł jego artykułu brzmi: *Współczesne deformacje rozumienia rodziny jako «obrazu Boga»*.

Przywołany tekst odznacza się wysokim poziomem kompetencji w rozeznawaniu aktualnych tendencji kulturowych, które z natury swej prowadzą do destabilizacji i dezintegracji życia rodzinnego. Wskazuje on na szereg deformacji zagrażających rodzinie. Dla przykładu można wspomnieć o jednej z nich. Niewątpliwie mogą przyczyniać się do deformacji rodziny (choć nie bezpośrednio i nie wprost) deklaracje zwolenników „wielkiego resetu” kultury i cywilizacji, którego celem jest również jakaś forma resetu samego człowieka, a więc przemodelowanie go w duchu transhumanizmu. W tym miejscu Autor stawia pytanie: Czy ów „nowy człowiek” będzie jeszcze zdolny do życia w tradycyjnej [naturalnej] rodzinie? Czy potrafi on realizować wzniosłe cele związane z samym jego sposobem istnienia, którego nie da się przecież zmienić, bo wynika on z niezmiennej natury podstawowej zasady jego bytu, czyli nieśmiertelnej duszy? Od razu należy zaznaczyć, iż Autor przyjmuje tezę o płciowości duszy ludzkiej, zaś samo rozumienie duszy opiera na przemysłeniach św. Tomasza z Akwinu, wedle którego jest ona nośnikiem jednostkowego istnienia i zasadą płciowości. W tym przedmiocie odwołując się do tomizmu, podejmuje prezentację i analizę argumentacji ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka (1950-2020). Są to rozważania niezwykle cenne, gdyż zdecydowanie korygują niektóre zwodnicze koncepcje teologiczne zacierające jasne pojęcie nieśmiertelnej duszy ludzkiej.

Zbigniew Pańpuch nie jest oczywiście jedynym autorem, którego tekst warto przeczytać, ale niewątpliwie podejmuje on temat najbardziej newralgiczny na planie współczesnych wyzwań cywilizacyjnych. Trudno o bardziej przekonującą afirmację biblijnej prawdy o człowieku jako «imago Dei», jak właśnie ta, która wyraża się w prawdzie o rodzinie. Zagrożenie naturalnego rozumienia rodziny wynika wszakże z deformacji rozumienia człowieka jako «obrazu Boga».

Wydaje się, że niemałą zachętę do przeczytania omawianej książki, wszystkich jej rozdziałów, stanowią słowa recenzenta, prof. Grzegorza Kucharczyka z Polskiej Akademii Nauk, widniejące na tylnej stronie okładki. Jego zdaniem, publikacja przynosi wnikliwą analizę narodzin i kryzysu wizji człowieka jako «imago Dei» i zarazem jest „zaproszeniem do dalszych pogłębionych studiów (teologicznych, filozoficznych, historycznych i socjologicznych) nad kryzysem zachodniej cywilizacji; kryzysem, którego prawdziwym źródłem (...) jest kryzys wiary i rozumu (ten pierwszy warunkuje drugi)”.

Na koniec można by więc skonkludować, że warto sięgnąć po tę książkę choćby tylko dlatego, by osłabić czy nawet przezwyciężyć wspomniany kryzys wiary i rozumu. Czyż nie jest to szansa, którą pozostawił Kościołowi i Polsce w swoim duchowym testamentie bł. Jerzy Popiełuszko, duszpasterz i i męczennik głoszący «ewangelię pracy»? Albowiem wiara i rozum podpowiadają, że «ewangelię pracy» niejako konstrykuje prawda o człowieku jako «imago Dei».

Jan Mazur *OSPPE*

SPRAWOZDANIA

Andrzej Napiórkowski *OSPPE*¹

Sprawozdanie z interdyscyplinarnego sympozjum ogólnopolskiego (XVI editio Cracoviensis Cogitationis Ecclesialis): *Kościół a Kościoły* (Lublin, ul. Zamkowa 9, Kaplica Trójcy Świętej, 3 marca [poniedziałek] 2025 r.)

Problematyka „Kościół a Kościoły” to przewodnia myśl ogólnopolskiego sympozjum organizowanego przez pracowników naukowych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a w szczególności przez członków Katedry Eklezjologii. Odbło się ono 3 marca 2025 r. w Lublinie.

Właściwym otwarciem tego sympozjum była piękna liturgia eucharystyczna, kiedy zgromadziliśmy się w małym kościółku pod wezwaniem św. Wojciecha przy *Domu Na Podwalu* nr 15. Modlitwie przewodził ks. abp Stanisław Budzik, metropolita lubelski. W homilii oparł się na tekstach biblijnych z dnia (Syr 17, 24-29; Mk 10, 17-27), wzywających do porzucenia wszystkiego, aby w sposób wolny podążać za Jezusem. Przy okazji przywołał na myśl Romana Brandstaettera. Pasterz Kościoła lubelskiego zakończył swoją refleksję poetyckim przesłaniem: „Nie możesz dać, czego nie posiadasz. Jeśli nie możesz czegoś dać, to to posiada ciebie”.

Dzięki życzliwości dr Katarzyny Mieczkowskiej, dyrektor Muzeum Narodowego w Lublinie, mogliśmy zgromadzić się w kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Królewskim w tym mieście nad Bystrzycą. Miejsce okazało się wręcz mistyczne. Nie można tu nie napisać kilku słów więcej o tej kaplicy, gdyż powstała ona jeszcze przed rozdarciem Kościoła w Europie, do jakiego doszło w XVI wieku na skutek ruchów reformacyjnych. Dlatego stanowiąc widzialny znak jedności, doskonale nadawała się na przestrzeń dla naszych intelektualnych i duchowych wysiłków, skupiających się w obradach o znamienym tytule „Kościół a Kościoły”.

¹ Autor, profesor nauk teologicznych, jest kierownikiem Katedry Eklezjologii oraz dyrektorem Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (przyp. red.).

Zatem nasze „Krakowskie Medytacje o Kościele” (*Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*) odbywały się w unikalnej kaplicy Trójcy Świętej, integrującej w sobie malarską kulturę Rusi oraz gotycką architekturę Zachodniej Europy. Ta kaplica bowiem to jeden z najcenniejszych zabytków sztuki średniowiecznej w Polsce, łączący gotycką architekturę z bizantyńsko-ruską polichromią. Jest to niepowtarzalne miejsce, gdzie zachodnia forma budowli harmonijnie współistnieje z wschodnimi freskami. Już sama przestrzeń jakby wymuszała kontemplację tajemnicy Kościoła, będącego wydarzeniem Trójosobowego Boga i człowieka wiary, ucząc wrażliwości na eklezjalną jedność. Ten *locus sacer* to świadectwo wielokulturowości średniowiecznej Polski i najlepszy przykład sztuki sakralnej spajającej tradycje wschodnie i zachodnie.

Kaplica Trójcy Świętej została wzniesiona w XIII wieku, prawdopodobnie z inicjatywy księcia Leszka Czarnego. W XV wieku, za panowania króla Władysława Jagiełły, wnętrze kaplicy pokryto malowidłami w stylu bizantyńsko-ruskim. Prace te wykonali prawdopodobnie artyści sprowadzeni z Rusi, co wpisywało się w politykę unii polsko-litewskiej otwartej na obecność sztuki orientalnej na ziemiach Rzeczypospolitej. Freski – ukończone 8 lat po bitwie pod Grunwaldem, a więc w roku 1418 – przedstawiają sceny biblijne, wizerunki świętych oraz samego Władysława Jagiełłę klęczącego przed Chrystusem Pantokratozem. Ich styl nawiązuje do sztuki bizantyńskiej, ale wiąże ją z lokalnymi elementami. To sprawia, że kaplica jest wyjątkowym przykładem przenikania kultur w Europie Środkowo-Wschodniej.

Obrady cieszyły się nie tylko dużą frekwencją uczestników, ale wzbogacone zostały patronatami honorowymi: ks. kard. prof. Grzegorza Rysia - metropolity łódzkiego, należącego do Rady ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski oraz do Międzynarodowego Zespołu ds. Karty Ekumenicznej; ks. prof. dra hab. Roberta Tyrały - rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; ks. prof. dra hab. Mirosława Kalinowskiego - rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Wypada też wspomnieć o skierowanym do nas liście, jaki wyszedł spod pióra ks. kard. José Tolentino de Mendonça, prefekta Dykasterii ds. Kultury i Edukacji. W duchu wdzięczności dla Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenizmu i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wyraził „serdeczne podziękowanie za tę cenną inicjatywę naukową. Z przyjemnością przesyłam - jak czytamy w liście - serdeczne pozdrowienia prelegentom i uczestnikom Konferencji, poświęconej tak ważnym i obiecującym tematom. Dialog ekumeniczny w doktrynie i praktyce ekumenicznej Soboru *Vaticanum II*, nabrał charakteru wspólnego poszukiwania prawdy, zwłaszcza o Kościele. Jak stwierdza Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*: «w dialogu ekumenicznym teologowie katoliccy, wierni doktrynie Kościoła, zgłębiając wraz z braćmi odłączonymi Boskie tajemnice, winni postępować z umiłowaniem prawdy, z miłością i pokorą» (art. 11; por. art. 3 soborowej Deklaracji *Dignitatis humanae* o wolności religijnej)».

Ponadto kard. J. T. de Mendonça napisał: „Dłatego mam nadzieję, że ta konferencja będzie momentem inspiracji i refleksji w poszukiwaniu prawdy poprzez dialog, wzajemne zrozumienie i współpracę, i pozwoli nam pogłębić to wszystko, co nas łączy

w tej samej wierze chrześcijańskiej, rozumiejąc w najlepszy możliwy sposób uzasadnione różnice”.

Merytorycznego otwarcia sympozjum „Kościół a Kościoły” – po słowie wstępnym dr Katarzyny Mieczkowskiej – dokonał ks. prof. dr hab. Robert Tyrała, rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, który przybył na tę okazję do Lublina. W swoim wystąpieniu podkreślił znaczenie dialogu między Kościołami oraz potrzebę refleksji nad współczesnymi wyzwaniami ekumenicznymi. Rektor naszego Uniwersytetu zwrócił też uwagę na znaczenie współpracy między uniwersytetami, które kierują się katolicką doktryną. Po nim głos zabrał piszący te słowa [o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski], który powitał gości imiennie oraz dokonał krótkiego wprowadzenia teologicznego.

Następnie przedłożyli 15-minutowe referaty następujący prelegenci: dr Andrzej Frejlich, Muzeum Narodowe [MN] Lublin (*Kulturowe spotkanie Zachodu i Wschodu w kaplicy Trójcy Świętej*), ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel, KUL Lublin (*Prototypy Kościoła w Starym Testamencie*); Rabin Icchak Chaim Rapoport, Szwecja / Warszawa (*Synagoga i jej misja*); ks. dr hab. Marek Ławreszuk, Białystok (*Istota i natura Cerkwi*); dr hab. Rafał Leszczyński, prof. ChAT Warszawa (*Kościół powszechny a Kościoły w ujęciu ewangelicko-reformowanym*); ks. prof. dr hab. Kazimierz Pek MiC, KUL Lublin (*Maryja Matka jedności*); prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE, UPJPII Kraków (*Ludzki Kościół Trójcy Świętej jako sakramentalne misterium*); ks. dr Adam Sejbuk CM, Kraków (*Główne metody w eklezjologii*); ks. dr hab. Jacenty Mastej, prof. KUL Lublin (*Wiarygodność Kościoła*); Msgr dr Michael Kahle, Dicastero per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Watykan (*Geistlicher Ökumenismus: Die Einheit der Kirche entsteht im Gebet [Ekumenizm duchowy: jedność Kościoła powstaje na modlitwie]*); ks. dr hab. Janusz Lewandowicz, Łódź (*Kościół a Kościoły w łódzkiej perspektywie historyczno-teologicznej*).

Na uwagę zasługuje również prowadzenie sympozjum, które w swojej pierwszej części było moderowane przez prof. dr hab. Ewę Siemienieć-Gołaś z Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w drugiej części przez prof. dr hab. Ewę Okoń-Horodyńską także z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Warto też dopowiedzieć, że to lubelskie spotkanie – zorganizowane przez krakowską Katedrę Eklezjologii UPJPII – połączyło aż 7 różnych ośrodków naukowych z Polski i z zagranicy. Nie można też przy tym pominąć prelegentów spoza Kościoła rzymsko-katolickiego. W obradach brali bowiem udział przedstawiciele Cerkwi prawosławnej oraz Kościoła ewangelicko-reformowanego. Był także obecny rabin jako reprezentant judaizmu, który – po naszej chrześcijańskiej modlitwie „Ojczy Nasz”, otwierającej obrady – pomodlił się po hebrajsku. A z kolei na zakończenie, kiedy uwielbiliśmy Tróję Świętą, Icchak Chaim Rapoport odśpiewał po hebrajsku psalm.

Przejdźmy teraz do treści obrad, aby wgłębić się w tę problematykę, która im towarzyszyła. Pierwszy kontakt z tym określeniem „Kościół a Kościoły” winniśmy odnieść do rzeczywistości jednego Kościoła powszechnego, który istnieje i realizuje się w Kościołach partykularnych (np. patriarchatach, diecezjach czy parafiach).

W swoim studium „Kościoły partykularne w Kościele powszechnym” Henri de Lubac stwierdzał, że Kościół partykularny jako taki jest zawsze uniwersalistyczny i dośrodkowy. Kościół partykularny to nie jest jedynie okręg administracyjny całego Kościoła. W sercu każdego Kościoła partykularnego zasadniczo jest obecny cały Kościół powszechny².

Niedawno byliśmy też świadkami poważnego sporu teologicznego na temat pierwszeństwa między Kościołem uniwersalnym a Kościołami partykularnymi. W tę debatę teologiczną byli zaangażowani kard. Joseph Ratzinger, kard. Walter Kasper, kard. Avery Dulles, kard. Marc Quillet oraz wielu innych teologów (np. J. R. Villar, J. Bujak, P. Rodriguez, E. Lanne, H.-J. Schulz). Niektórzy teologowie, inspirując się ideami minimalizacji rzymskiego centralizmu i usuwania przerostu instytucjonalności nad duchowością, postawili pod znak zapytania wyższość Kościoła powszechnego nad Kościołami partykularnymi. Broniąc ontologicznej uprzedniości jednego i jedynego Kościoła powszechnego, Ratzinger odwołuje się do kategorii Oblubieńca i Oblubienicy. Nawiązując do słów Księgi Rodzaju, że mężczyzna i kobieta stają się „dwoje jednym ciałem” (Rdz 2, 24), dowodzi, że idea Oblubienicy stopiła się z ideą Kościoła jako Ciała Chrystusowego, którego sakramentalny fundament stanowi Eucharystia. Ofiarowane zostaje jedno jedyne Ciało Chrystusa; Chrystus i Kościół stają się „dwoje jednym ciałem”, a Bóg w ten sposób staje się „wszystkim we wszystkich”. Ta ontologiczna uprzedność Kościoła uniwersalnego, jednego i jedynego Kościoła oraz jednego i jedynego Ciała oraz jednej i jedynej Oblubienicy, w stosunku do konkretnego empirycznego urzeczywistnienia w poszczególnych Kościołach lokalnych jest dla Ratzingera aż nadto ewidentna³. Natomiast W. Kasper zauważa, że pierwotna jerozolimska gmina była w rzeczywistości jednocześnie Kościołem uniwersalnym i Kościołem lokalnym. Z historycznego punktu widzenia, przypuszczalnie od samego początku, obok gminy jerozolimskiej istniało bowiem kilka innych gmin, na przykład gminy w Galilei. Dlatego Kościoły partykularne według tego stanowiska muszą zostać dowartościowane.

Relacje między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi zdefiniował już wcześniej Katechizm Kościoła Katolickiego, gdzie czytamy: „Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica Wieczery Pańskiej. W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubogie albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą gromadzi się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”⁴.

² Por. H. DE LUBAC, *Kościoły partykularne w Kościele powszechnym*, przeł. M. Spyra, Kraków 2004, s. 42.

³ Por. J. RATZINGER, „Fragen zur Kirche. Ekklesiologie der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*“, „Die Tagespost“, März, Jahr 2000.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, [Poznań 2002], nr 832. Warto też

Kolejny poziom określenia „Kościoł a Kościoły” nabiera kolorytu ekumenicznego i będzie odniesiony do rozróżnienia między powszechnym jednym chrześcijańskim Kościołem a jego indywidualnymi, lokalnymi przejawami lub denominacjami czy kongregacjami, których jest wiele. Światowa Rada Kościołów, która ma swoją siedzibę w Genewie, skupia przecież aż 352 Kościoły i reprezentuje więcej niż 500 milionów wierzących w Chrystusa. Na ogół każdy z tych Kościołów ma odrębnie ujęte prawdy wiary, tradycje, struktury przywódcze i sposoby sprawowania liturgii, choć wszystkie uznają Jezusa Chrystusa za Boga i Odkupiciela.

Chociaż z pozycji rzymsko-katolickiej – słysząc określenie „Kościoł a Kościoły” – nie bez podstaw myślimy o Kościele katolickim jako tym jednym i właściwym, który swój widzialny znak jedności upatruje w Biskupie Rzymu jako następcy świętego Piotra, to jednak przez Kościoły rozumiemy wszystkie inne chrześcijańskie wspólnoty, które są poza nim. Stąd ze względów doktrynalnych, Kościół rzymsko-katolicki nie jest członkiem Światowej Rady Kościołów, jakkolwiek przynależy on do jednego z pionów struktury ŚRK, czyli do „Wiary i Ustroju” (*Faith and Order*).

W wyznaniu wiary, jak to ma miejsce w Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskim, znajduje się wyrażenie „jeden święty katolicki i apostołski Kościół”, gdzie „katolicki” oznacza powszechny (uniwersalny), co nie odnosi się konkretnie do Kościoła rzymskokatolickiego. W całej historii chrześcijaństwa nieustannie pojawiała się napięcie między uniwersalną naturą Kościoła a różnorodnością widoczną w poszczególnych Kościołach. Odrębności wyznaniowe, spory doktrynalne i odmienne style nabożeństw mocno odzwierciedlają tę różnorodność, podczas gdy ideałem jest często jedność w wierze w Chrystusa.

Wyrażenie „jeden, święty, powszechny (katolicki) i apostołski Kościół” jest kluczową częścią Nicejskiego Wyznania Wiary, jednego z najważniejszych stwierdzeń wiary chrześcijańskiej, szczególnie dla tradycji katolickiej, prawosławnej, anglikańskiej i wielu protestanckich. A zatem, pomimo różnorodności chrześcijańskich tradycji i wyznań, chrześcijanie wierzą w jeden powszechny Kościół. Idea ta opiera się na nauczaniu, że wszyscy wierzący w Chrystusa są duchowo zjednoczeni, niezależnie od tego, gdzie i jak oddają Bogu cześć. Tak więc rozumiany jest jeden Kościół jako powszechny, czyli katolicki (*Ecclesia catholica / katholon*). Termin ten odnosi się przede wszystkim do uniwersalności Kościoła chrześcijańskiego w znaczeniu „obejmujący cały świat”, a nie zarezerwowany jest wyłącznie do Rzymu czy do rytu bądź sposobu

uwzględnić nr 834 *Katechizmu*: „Kościoły partykularne są w pełni powszechne przez jedność z jednym z nich - z Kościołem rzymskim, «który przewodniczy w miłości» (Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*). «Dlatego z tym Kościołem, na mocy jego wyjątkowego pierwszeństwa, musiały zawsze zgadzać się w sposób konieczny wszystkie Kościoły, to znaczy wierni całego świata» (Ireneusz, *Przeciw herezjom*). «Istotnie, od zstąpienia do nas Słowa, które stało się ciałem, wszystkie Kościoły chrześcijańskie na całym świecie uznały i uznają wielki Kościół, który jest tutaj (w Rzymie), za jedyną podstawę i fundament, ponieważ zgodnie z obietnicą samego Zbawiciela, bramy piekielne nigdy go nie przemogą» (Maksym Wyznawca, *Opuscula theologica et polemica*)”.

sprawowania liturgii. W sensie katolickim Kościół jest przeznaczony dla wszystkich ludzi, we wszystkich miejscach i przez cały czas. Stąd pierwotnie nie odnosił się on konkretnie do Kościoła rzymsko-katolickiego. O Kościele w tym znaczeniu naucza Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*: „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28, 18 nn), i który założył na wieki jako «filar i podwalinę prawdy» (1 Tm 3, 15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”⁵. A zatem Kościół Chrystusowy to prawomocna jedność w różnorodności, gdzie Kościół, choć jeden, to obejmuje ogromną różnorodność kultur, języków i praktyk. Jest jednak zjednoczony w swoich podstawowych treściach wiary, liturgii i misji. Katolickość jest bowiem uniwersalna i ma na celu dotarcie z Ewangelią do wszystkich ludzi.

Docieramy zatem do kolejnego, trzeciego, poziomu refleksji „Kościół a Kościoły”. Określenie to – jak widać z powyższej prezentacji – zawiera w sobie nie tylko poziom stosunku Kościoła powszechnego do Kościołów partykularnych czy poziom jednego Chrystusowego Kościoła powszechnego do różnych wyznaniowo (konfesyjnie) Kościołów. Istnieje poziom tzw. Kościołów siostrzanych. Co to są Kościoły siostrzane? Zagadnienie to wiąże się ze starożytnością chrześcijańską. Kościoły te wywodzą się od apostołów. Charakteryzują się tym, że posiadają sukcesję apostołską i dzięki temu ważnie sprawują misterium Eucharystii. Ta ciągłość apostołska gwarantuje zachowanie wierności nauce Apostołów, co jest kluczowe dla zachowania autentyczności przesłania i misji Kościoła.

„Po II Soborze Watykańskim przywrócono nazwę «Kościół siostrzany» Kościołom partykularnym lub lokalnym, zgromadzonym wokół swojego biskupa. Z kolei odwołanie wzajemnych ekskomunik [między Wschodem a Zachodem w roku 1965] usunęło bolesną przeszkodę natury kanonicznej i psychologicznej i stało się ważnym krokiem naprzód na drodze do pełnej komunii. Tradycyjne określenie «Kościół siostrzany» powinno nam nieustannie towarzyszyć na tej drodze. W ostatnim okresie Międzynarodowa Komisja Mieszana uczyniła ważny krok naprzód w bardzo delikatnej debacie na temat metody, jaką należy stosować w dążeniu do pełnej komunii Kościoła katolickiego z Kościołem prawosławnym; kwestia ta często powodowała napięcia między katolikami i prawosławnymi. Komisja stworzyła doktrynalne podstawy do pozytywnego rozstrzygnięcia problemu, które opiera się na doktrynie Kościołów

⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 8, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 110.

siostrzanych”⁶. Dlatego określenie „Kościoły siostrzane” we właściwym znaczeniu, zgodnie ze wspólną tradycją Wschodu i Zachodu, może być stosowane jedynie do tych wspólnot kościelnych, które zachowały ważny episkopat i ważną Eucharystię.

Uwagę i zadziwienie wielu osób przykuwał fakt, że wraz z obradami była już dostępna publikacja posympozjalna. Książka pod tytułem *Kościół a Kościoły*, wydana przez Wydawnictwo Naukowe UPJP2 wraz z Wydawnictwem «scriptum» (Kraków 2025, 336 stron), to owoc szesnastej edycji owych krakowskich rozmyślań o Kościele. Kolegium redakcyjne tego szesnastego tomu serii wydawniczej *Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis* tworzą: Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, Adam Sejbuk CM, ks. Piotr Szczur. Z kolei jego naukowymi recenzentami wydawniczymi są ks. prof. dr hab. Przemysław Artemiuk z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz ks. prof. dr hab. Jan Klinkowski z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Ta wielopoziomowa problematyka „Kościół a Kościoły” posiada naturalnie jeszcze sporo innych wątków. Jej poszerzenie stanowią z pewnością refleksje autorów, pochodzących z różnych środowisk akademickich; refleksje, jakie znalazły się w tomie będącym poświadczeniem omawianego tu lubelskiego sympozjum. Przy okazji warto nadmienić, że w ramach serii *Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis* dotychczas ukazały się następujące pozycje: T. I: *Kapłaństwo zakonników. Refleksja teologiczna w Roku Kapłańskim*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Unum, Kraków 2010; T. II: *Dialog ekumeniczny a missio Ecclesiae*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2011; T. III: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2012; T. IV: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2013; T. V: *Piękno Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2014; T. VI: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2015; T. VII: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2016; T. VIII: *Reformatory a Kościół rzymski*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2017; T. IX: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2018; T. X: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2019; T. XI: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2020; T. XII: *Kościół i człowiek*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2021; T. XIII: *Eucharystyczna wspólnota*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2022; T. XIV: *Kościół i świat*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2023; T. XV: *Kościół i kultura*, red. A. A. Napiórkowski, Wy-

⁶ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota o określeniu Kościoły siostrzane*, 8 (Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2000); por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint*, 56 i 60 (Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1995).

dawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2024; T. XVI: *Kościół a Kościoły*, red. A. A. Napiórkowski, A. Sejbuk CM, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2025.

Lubelskie obrady nabrały jeszcze innego kolorytu, a mianowicie od godziny 17-tej byliśmy uczestnikami niezapomnianego, trwającego 38 minut, spektaklu pt. „Odys płaczący”. To widowisko kierowane przez ks. dra Mariusza Lacha, przygotowali studenci KUL. Odkonalo się ono w sali teatralnej (CTW-02) tegoż Uniwersytetu. Prelegentów i uczestników sympozjum „Kościół a Kościoły” powitał ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prorektor KUL. Następnie głos zabrał reżyser widowiska, wspomniany ks. Mariusz Lach. Tak oto kultura stała się przedłużeniem i nośnikiem naszego intelektualnego dyskursu.

W naszych sympozjalnych obradach znów więc pojawiło się nazwisko Romana Brandstaettera, gdyż to on jest autorem sztuki „Odys płaczący”. Dzieło to jest dramatem podejmującym kwestie filozoficzne, egzystencjalne i biblijne. Opowiada o powrocie Odyseusza do Itaki po wieloletniej tułaczce. Jednak w odróżnieniu od klasycznej wersji mitu, bohater nie jest zwycięskim i triumfującym władcą, lecz postacią pełną wewnętrznych rozterek, zmęczoną życiem i poszukującą sensu swoich doświadczeń. Odyseusz przeżywa głębokie rozczarowanie, gdy okazuje się, że świat, do którego wrócił, nie jest już taki sam, jakim go opuszczał. W jego postaci Brandstaetter ukazuje człowieka rozdartego między przeszłością a teraźniejszością, między mitem o wielkim bohaterze a jego rzeczywistym, ludzkim obliczem.

Brandstaetter, jako znawca kultury antycznej i Biblii, często reinterpretował znane motywy mitologiczne. W „Odysie płaczącym” przełamuje schemat herosa, pokazując go w świetle, jakim jest Nowym Testament. Można w tym dostrzec konfrontację wpływów XX-wiecznych kryzysów egzystencjalnych i filozofii egzystencjalistycznej wobec postulatów chrześcijańskich. Zamyśl litaracki pisarza – polskiego Żyda, który przyjął chrzest w 1947 r. – w pewnym sensie stanowi dopełnienie wizji Homera. Odys Brandstaettera – będący jakby przeciwieństwem bohatera ukazanego w *Iliadzie* – jest zdolny do miłosierdzia, gotów przebaczenia, usposobiony pokojowo, gdyż niesie ze sobą już świat wartości, jaki wypływa z orędzia Jezusa z Nazaretu.

Ostatnim akcentem sympozjum – po obradach i teatrze – był raut w uniwersyteckiej stołówce „Kuluary Smaków”, gdzie nie brakowało ani przysmaków ani wina. Ten wieczór integrujący środowisko teologów zawdzięczaliśmy wspaniałomyślności Jego Magnificencji, ks. prof. dr. hab. Mirosława Kalinowskiego. Lubelski *rector magnificus* okazał się wspaniałym gospodarzem, za co składamy mu podziękowania.

Z ekumeniczną wrażliwością podchodzimy zatem do sprawy jedności Kościoła, gdzie z jednej strony mamy dziś tak wiele wysiłków dla jego zjednoczenia, a z drugiej – istnieją wciąż smutne podziały i rozdarcia. W swojej encyklice poświęconej ekumenizmowi święty Jan Paweł II pisał:

„Pan świata, który mądrze i cierpliwie dotrzymuje tego, co nam grzesznikom łaskawie obiecał, ostatnimi czasy wlewa skrucę w rozdzielonych chrześcijan, obficie napęlnia ich tęsknotą za zjednoczeniem. Łaska ta porusza bardzo wielu ludzi na całym świecie, a także pod tchnieniem łaski Ducha Świętego wśród naszych braci

odłączonych powstał i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan. W tym ruchu ku jedności, który zwie się ruchem ekumenicznym, uczestniczą ci, którzy wzywają Boga w Trójcy Jedynego, a Jezusa wyznają Panem i Zbawcą; i to nie tylko każdy z osobna, lecz także wspólnie w społecznościach, w których Ewangelię usłyszeli i o których każdy mówi, że to jego własny i Boży Kościół. Prawie wszyscy jednak, chociaż w różny sposób, *tęsknią za jednym i widzialnym Kościołem Bożym*, który by był naprawdę powszechny i miał posłannictwo do całego świata, aby ten świat zwrócił się do Ewangelii i w ten sposób zyskał zbawienie na chwałę Bożą⁷.

Jan Mazur *OSPPE*

Sprawozdanie z konferencji: Św. Stanisław ze Szczepanowa – dlaczego święty wyjątkowy? (Kraków – Skalka, 7 kwietnia 2025 r.)

W dniu 7 kwietnia 2025 roku w auli paulińskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie przy ul. Skalecznej 16 odbyła się interesująca konferencja poświęcona kwestii: Dlaczego św. Stanisław, biskup i męczennik może być postrzegany jako święty wyjątkowy? O tej wyjątkowości Męczennika ze Skalki debatowało właśnie grono historyków, których duchowo i w pewnym sensie także teologicznie wspierał sam metropolita krakowski, ks. abp prof. Marek Jędraszewski. W swoim wystąpieniu podczas otwarcia konferencji dokonał swego rodzaju wprowadzenia do podejmowanych zagadnień. Od razu można było odnieść wrażenie, iż uczestnicy przybyli na to spotkanie powodowani nie tyle chęcią prezentacji swoich zainteresowań naukowych, ile potrzebą serca wywołaną głębszą refleksją nad tym, co wyraża łacińska fraza: *factum sancti Stanislai*.

Aby właściwie rozeznać klimat tej refleksji, warto uświadomić sobie słowa modlitwy brewiarzowej, przeznaczonej na uroczystość ku czci św. Stanisława: „Padł pasterz pośrodku owczarni; spoczywa już Oblubieniec na łonie Oblubienicy; płacze wprawdzie Matka-Kościół, ale z radości za Synem; z radości, bo ten, który padł pod mieczem, jest zwycięzcą i żyje!”¹. Otóż wydaje się, że uczestnicy konferencji potrafili uradować się tym, że Męczennik ze Skalki „jest zwycięzcą i żyje”, chociaż padł pod mieczem królewskim.

⁷ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint*, 7.

¹ Cyt. za: *Skalka: kościół i klasztor Paulinów w Krakowie*, red. J. MAZUR OSPPE, Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków 1999, s. 5.

W sumie zrealizowano cztery wystąpienia ściśle związane z ogólnym tematem spotkania. Dr Mateusz Kosonowski z Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego (UJ) przedłożył referat pt. „*Sprawa*” biskupa krakowskiego Stanisława (1079) i najdawniejsze świadectwa jego czci w świetle źródeł. Prof. dr hab. Jerzy Rajman, mediewista z UJ poruszył temat: *Kult św. Stanisława Biskupa przez wieki - średnie i nowe*. Dr hab. Konrad Meus, prof. Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UKEN) wygłosił prelekcję nt. *Kult św. Stanisława ze Szczepanowa w okresie niewoli narodowej i jego znaczenie w kształtowaniu tożsamości narodowej Polaków*. Dr hab. Krzysztof Kloc, prof. UKEN miał wystąpienie zatytułowane: *Spory o Stanisława ze Szczepanowa w polskiej myśli historycznej, politycznej i kulturze XX wieku*. Konferencję prowadził i dokonał jej podsumowania prof. dr hab. Włodzimierz Bernacki, historyk doktryn politycznych i prawnych w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Nad całością tego wydarzenia czuwali: Ryszard Pagacz, wicemarszałek Województwa Małopolskiego i oczywiście gospodarz miejsca, dr Mariusz Tabulski OSPPE, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów (i zarazem przeor klasztoru skałecznego). Inicjatorem konferencji był jednak Wicemarszałek, który w ramach swoich kompetencji i możliwości nie ustaje w wysiłkach, by ożywić zainteresowanie papieskim Krakowem, głównie na niwie turystycznej, nie wyłączając turystyki religijnej. Pod tym względem znalazł on zrozumienie u ojca przeora Mariusza Tabulskiego, któremu się marzy, aby w Krakowie jak najwięcej turystów poczuło się pielgrzymami. Stąd wspólne działania polegające na promocji zabytkowych sanktuariów. W tej strategii nie mogła być wszakże pominięta bazylika na Skałce. Dobrze, iż do tego porozumienia doszło, o czym świadczy omawiana konferencja, bo Skałka to nade wszystko *factum sancti Stanisłai*.

Należy przypuszczać, iż teksty wystąpień poszczególnych prelegentów zostaną w jakiejś formie opublikowane drukiem, więc nie ma potrzeby, aby je streszczać w niniejszym sprawozdaniu. Niemniej jednak wypada przywołać kilka wybranych myśli, swego rodzaju „wyimków” z wygłoszonych referatów, które można by uznać za najbardziej charakterystyczne dla przesłania konferencji. Wydaje się, że pod tym względem w miarę reprezentatywne będą następujące wypowiedzi:

Metropolita krakowski, ks. abp Marek Jędraszewski w swoim wspaniałym wprowadzeniu do tematyki sympozjum, odnosząc się do istoty sporu pomiędzy biskupem Stanisławem a królem Bolesławem, przywołał na myśl poemat kard. Karola Wojtyły (św. Jana Pawła II) pt. *Stanisław*. Zwrócił uwagę na głębię teologiczną tegoż utworu poetyckiego, notabene niedokończonego, który kryje w sobie opis męczeństwa, nawiązuje do istoty sporu i zawiera duchowe przesłanie dla Kościoła w Polsce. Z niezwykłą atencją uczestnicy wysłuchali fragmentu wiersza: *Myślał może Stanisław: słowo moje zaboli ciebie i nawróci, przyjdiesz do bram katedry jak pokutnik, przyjdiesz postem wycieńczony, prześwietlony wewnętrznym głosem... I dołączysz się do Stołu Pańskiego jak marnotrawny syn. Słowo nie nawróciło, nawróci krew - nie zdążył może pomyśleć biskup: odwróć ode mnie ten kielich. Na głębię naszej wolności*

*upada miecz. Na głębę naszej wolności upada krew. Który ciężar przeważy?*². Dramat, jaki wydarzył się pod koniec XI stulecia - jak słusznie zauważył Arcybiskup - ma swoje symboliczne odniesienia w całej historii Polski. Ciągłe trzeba zmagać się o to, co przeważy: miecz czy krew męczeńska? Chociaż jest to tylko „wyimek” prezentowanej wypowiedzi, to jednak stanowi przykład interesującej interpretacji, która podejmuje historiozoficzną i zarazem teologiczną aktualizację *factum sancti Stanisłai*.

Prowadzący konferencję, prof. Włodzimierz Bernacki w zagajeniu do części stricte historycznej zwrócił uwagę na fakt, że prawda o św. Stanisławie wciąż należy do „białych plam” w polskiej historii, szczególnie tej, która jest przedmiotem edukacji narodowej. Nadal istnieją przekłamania, bezkrytycznie powtarzane do dnia dzisiejszego, jak chociażby to, iż król Bolesław Szczodry (Popędliwy) stał po stronie papieża Grzegorza VII w przeciwieństwie do biskupa Stanisława, który należał do obozu cesarza Henryka IV. Źródła historyczne - jak zaznaczył Profesor - nie potwierdzają tej opinii, a raczej wskazują, że było akurat odwrotnie. Ciekawe jest jego stwierdzenie odnośnie do kulturowej i religijnej rangi świętości biskupa Stanisława. Wyraził bowiem przekonanie, iż nie obchodzono by dziś tysięcznej rocznicy koronacji Bolesława Chrobrego na króla Polski - bez biskupa Stanisława; jego świętość przyczyniła się do tego, że polska państwowość trwa. Swego rodzaju konkluzją inspirującą obrady stały się przywołane przez prof. Bernackiego słowa bł. Stefana kard. Wyszyńskiego: *My wszyscy - biskupi, kapłani i Lud wierny - od wizji św. Stanisława wyzwolić się nie możemy, co więcej: wyzwolić się nie chcemy*.

Wystąpienie dra Mateusza Kosonowskiego odznaczało się wysokim stopniem profesjonalizmu. Stał bowiem na gruncie źródeł historycznych. Przy ich pomocy usiłował uzasadnić rolę i znaczenie kultu św. Stanisława w kształtowaniu tożsamości narodowej Polaków. Wiele patosu kryło w sobie cytowanie tych źródeł w ich oryginalnym brzmieniu, czyli po łacinie, z dołączaniem oczywiście tłumaczenia na język polski. Jego narracja nawiązywała do najbardziej kluczowych przekazów historycznych. Wspaniale zinterpretował na przykład nie istniejące już XII-wieczne epitafium św. Stanisława z katedry wawelskiej, a które ocalił od zapomnienia w swoich zapiskach słynny kanonik Jan Długosz. Ów napis nagrobny w sposób lapidarny wyraża prawdę o męczeństwie św. Stanisława. Zawiera w sobie takie bogactwo treści, iż niepodobna nie przytoczyć go tu w całości: *Grób ten kryje prochy błogosławionego Stanisława, który nie chcąc się pogodzić z bezbożnymi czynami króla Bolesława, odszedł do niebiańskich pałaców, na które zasłużył męczeństwem. Szczęśliwy jest ten, komu Bóg jest nagrodą a niebo mieszkaniem*.

Na specjalną uwagę zasługują także pozostali referenci. Można by skonstatować, iż zaangażowali się w dzieło afirmacji prawdy o świętości Męczennika ze Skalki. Wedle prof. Jerzego Rajmana, nie ma innego świętego, który by tak ściśle związał się z dziejami Polski; dzieje te nacechowane są przecież jego patronatem. Dokonując

² JAN PAWEŁ II, *Wstańcie, choćmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004, s. 156-157.

starannego wglądu w dzieje kultu św. Stanisława, niejako przy okazji wtrącił kapitalną uwagę, że w XIII wieku powiązanie podania o zrośnięciu się porąbanego ciała Biskupa z ideą zjednoczenia państwa rozbitego na dzielnice było arcydziełem myśli politycznej w Polsce. Zdaniem Profesora, nie da się zrozumieć dziejów Polski bez uwzględnienia postaci św. Stanisława, bez uznania jego kultu za wyraz wyjątkowej świętości.

Z kolei prof. Konrad Meus, jakby kontynuując myśl Poprzednika, skupiając rozważania na okresie niewoli narodowej, wyakcentował rolę kultu św. Stanisława w kształtowaniu tożsamości Narodu, z którym w coraz większym stopniu zaczęła identyfikować się warstwa chłopów polskich. Podejmując tę problematykę, wspominał między innymi o niezwyklej znaczeniu wydanych po raz pierwszy w 1816 roku *Śpiewach historycznych* Juliana Ursyna Niemcewicza. Dzieło to, potraktowane z uznaniem przez Adama Mickiewicza w jego słynnych wykładach (prelekcjach) paryskich, składa się z 32 rozdziałów poświęconych ważniejszym postaciom historycznym oraz istotnym wydarzeniom z historii Polski. Jeden z rozdziałów, w którym jest mowa o Bolesławie Śmiałym, zawiera treści ukazujące moc kultu św. Stanisława w budzeniu świadomości narodowej Polaków.

Natomiast prof. Krzysztof Kloc zwracając uwagę na obecność św. Stanisława ze Szczepanowa w polskiej myśli historycznej, politycznej i kulturze XX stulecia, dokonał jakby rekapitulacji sporów na temat świętości Biskupa. Miał wszakże zadanie niełatwe, bo - jak sam zaznaczył - wiek XX w kontekście dyskusji o św. Stanisławie przyniósł silne zetknięcie się, jeśli nie zderzenie, *sacrum* z profanum, ducha z materią, „żywota” z biografią, legendy z polityką, idei z konkretem. Co więcej, ta swego rodzaju konfrontacja przejawiała się na wielu polach myśli ludzkiej, wykraczając oczywiście daleko poza historiografię. Zdaniem Profesora, w XX wieku, naznaczonym okrucieństwem wojen światowych, sprawa św. Stanisława budzi nowe skojarzenia i ponadczasowe symbole. Niemniej jednak Męczennik ze Skałki nie przestaje być swego rodzaju historycznym znakiem dojrzałości wiary w wiośnię Narodu swojej epoki. Pod tym względem jego świętość ma znaczenie jakby ponadczasowe. Jest wołaniem o dojrzałość wiary w każdym czasie, także obecnym XXI stuleciu.

Mając na uwadze temat konferencji, będącej próbą ustosunkowania się do kwestii, na ile świętość biskupa Stanisława Szczepanowskiego odznaczała się wyjątkowością, nie sposób nie zauważyć, że wszystkie rozważania pozytywnie weryfikujące to stwierdzenie cechuje ideowa zbieżność z treścią bulli Innocentego IV *Olim a gentiliu oculis* z 17 września 1253 roku. Jest to wszakże dokument kanonizacyjny Męczennika ze Skałki, którego świętość została w tej uroczystej enuncjacji wyrażona językiem wiary charakterystycznym dla Kościoła wieków średnich. W tym miejscu trzeba uświadomić sobie, że każdy papież choć mówi do swojej epoki, to jednak jego wypowiedź w pewnym sensie odnosi się do wszystkich epok, wszak taka jest natura Urzędu Piotrowego w Kościele. Tkwi w tych papieskich bullach jakaś ponadczasowość, o której z punktu widzenia wiary katolickiej można by skonstatować, że jest transhistoryczna i profetyczna zarazem.

Stąd też w ramach podsumowania wyników konferencji, niechaj będzie wolno posłużyć się słowami przywołanej bulli Innocentego IV. Jak nietrudno zauważyć, prelegenci w swoim dyskursie naukowym zdają się afirmować to, o czym mówi Papież. Oto wybrane jego wypowiedzi:

„Gdy przed oczyma pogan przetarły się ongiś mroki ciemności, a z ich serc ustąpiły lody zimnej niewiary, wtedy nastąpiła uroczna wiosna, zdobna świeżością wonnego kwiecica, ponieważ Kościołowi, dotąd samotnemu i bezpłodnemu, rodzą się synowie o wyjątkowej pobożności i niezłomnej stałości, którzy niby pierwsze wiosenne kwiaty roztaczają wokół upojną woń i z łaskowości Bożej wydają dlań owoc dojrzałej szlachetności (...)

Ażeby jednak z powodu tak wzbierającej radości nikt nie mógł sobie obiecywać nieprzerwanego pokoju na ziemi, na tym nieszczęsnym padole śmierci, gdzie życie ludzkie to jeden obóz wojskowy na wypadek wojen wznieconych [przez] zewnętrznych wrogów, i aby wspomniany Kościół, matka wszystkich wiernych, nie była pozbawiona doli macierzyństwa, gdyby podczas porodu, zwłaszcza niektórych swoich synów, nie doświadczyła boleści zwyczajnych rodzącym matkom, [przeto] czasem spada na nią pewna zbawienna przeciwność losu, jak to okazało się wyraźnie w męce czcigodnej pamięci błogosławionego Stanisława, biskupa krakowskiego, przez którego zasługi słynie tenże Kościół [krakowski]. On bowiem, wezwany przez Pana do godnego [sprawowania] biskupiej posługi, kiedy roztoczył roztropną pieczę nad powierzoną sobie trzodą, przezornie wykrywał zasadzki [szykowane przez] wrogów, uprzedzał zamysły niegodziwców, a znajdując sidła [zastawione przez] naszego współzawodnika [tj. szatana], zręcznie rozplątywał ich pętle. Rzeczywiście, od samego początku całym sercem poświęcił się on czuwaniu nad swoją owczarnią, aby wylewnością pociechy niezwłocznie podnieść na duchu kogo tylko napotkał udręczonego w opuszczeniu przez wielką pokusę, kogo zaś zauważył postępującego w dobrym, tego natychmiast umocnił szczerymi pochwałami, aby w ten sposób dać poddanym wyraźny dowód, że jest niby matka zarówno dla upadających, jak i dla postępujących [w dobrym]. Kiedy zaś spostrzegł nie bez wewnętrznej trwogi, że król Polski imieniem Bolesław pogrąży się w strasznej rozpuszcie (...), wówczas ten biskup, aby się nie wydawało, że sprzyja złu czynionemu przez króla i pobłażaniem zachęca [go] do [dalszej] nieprawości, skoro szczerym ojcowskim upomnieniem nie zdołał go odwieść od wspomnianych zbrodni, po namyśle, w duchu łagodności wyciągnął przeciwko niemu zbawczy miecz Piotrowy, ufając, że [król] uderzony [nim] boleśnie powróci pokornie do uderzającego [i] błagając gorąco [o przebaczenie] odzyska Pana zastępów. Lecz on odrzucając w zatwardziałości serca [to] lekarstwo (...), rozkazał swojej straży przybocznej porąbać biskupa [stojącego] w stroju pontyfikalnym, zadawszy mu okrutne męczarnie, nie dbając ani na [jego] stan [kapłański], ani na miejsce [tj. świątynię], ani na czas [tj. porę mszy św.]. (...) Tenże król, ulegając gwałtowności własnej tyranii, podniósł nań świętokradzkie ręce, odrywa oblubienca od łona oblubienicy, pasterza od owczarni, oblubienca od łona oblubienicy, pasterza od owczarni, [aż wreszcie] zabił go niemal [tak, jak się zabija] ojca w objęciach córki, syna w matczynym żywocie (...).

Kiedy zaś [Biskup] spełnił w końcu gorzki kielich męki w obronie sprawiedliwości i sądzono, że tenże tyran całkowicie go unicestwił, wówczas on wschodzi jak jutrzienka i roztacza na nieboskłonie blask niczym słońce w południe, co sprawia, że niektórzy zanoszą w potrzebie pobożne błaganie przed jego oblicze. On zaś (...) ozdobiony koroną chwały i czci mieszka w tym królestwie, gdzie pobyt jest beztroski, gdzie lud się nie burzy, gdzie jest ojczyzna wszelkiej szczęśliwości. Lecz aby Kościół wojujący nie zanosił się od płaczu, zrozpaczony, że tak okrutnie wydarto mu takiego patrona nim łagodny potok jego łask nie spłynął obficie na [tenże] Kościół, oto chwalebny w swoich świętych Pan, pragnąc w widomych znakach ukazać pełnię chwały tegoż ojca i przez to przynieść oczekującemu Kościołowi krzepiącą pociechę, sprawił, że ten [Męczennik] promieniuje tyloma tak głośnymi cudami, co do których nam i naszym braciom stosowni Świadkowie złożyli zgodnie z prawem wiarogodne świadectwo, tak że uznaliśmy za równie godne błaganie go o pomoc, jak i innych świętych. Albowiem na wezwanie jego imienia prawica Boża natychmiast przywraca życie umarłym, wzrok ślepym, słuch głuchym, mowę niemym, władzę chodzenia chromym, zdrowy mózg epileptykom, a wytechnienie cielesne opętanym, uwalniając ich od duchów nieczystych. Aby więc przypadkiem bez pożytku nie ukryto pod korcem tej gorejącej pochodni, którą przez tyle przedziwnych znaków sam Bóg słusznie nakazał umieścić ze czcią na świeczniku Kościoła, zwłaszcza że [ona] rozprasza ciemności [w jakich błądzą] nieznający Boga, bez osłonek ujawnia przewrotną naukę odszczepieńców, rozpala zbawienną wiarę [w sercach] wierzących, my (...), uznaliśmy za godne wpisać wspomnianego błogosławionego biskupa Stanisława w poczet świętych”³.

Kończąc obrady, prof. Włodzimierz Bernacki wyraził nadzieję, iż kwestie sporne, o których była mowa, w niczym nie osłabiają nadprzyrodzonego wpływu św. Stanisława na losy państwa i Kościoła w Polsce. Można przyjąć, że wyjątkowa świętość Męczennika ze Skałki jawi się jako fundament jedyny, właściwy i możliwy, na którym powinny być budowane wzajemne relacje pomiędzy władzą świecką a władzą duchowną.

Zamykając konferencję, o. Mariusz Tabulski, przeor krakowskich paulinów, zaprosił wszystkich uczestników do zapoznania się ze skałecznym zespołem architektonicznym. Osobiście zajął się oprowadzaniem po zabytkowym terenie, barokowym kościele, Krypcie Zasłużonych czy tworzącym się „parku archeologicznym”. W tej posłudze budzenia zainteresowań turystycznych i być może także pielgrzymkowych, Przeora wsparli zawodowi przewodnicy. Zwieńczeniem programu tej stanisławowskiej sesji była dziękczynno-błagalna Msza św. sprawowana w bazylice na Skałce. W okolicznościowej homilii wybrzmiała lapidarna interpretacja jednego z wezwań litanii do Męczennika ze Skałki: Święty Stanisławie, ozdobo Narodu Polskiego, módl się za nami!

³ INNOCENTY IV, Bulla kanonizacyjna św. Stanisława *Olim a gentiliū oculis* (17 września 1253), tłum. R. ZAWADZKI, w: *Święty Stanisław w życiu Kościoła w Polsce. 750-lecie kanonizacji*, praca zbiorowa, red. A. A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE, Wydawnic-two i Poligrafia Pijarów, Kraków-Skałka 2003, s. 17-20.

W poszukiwaniu miłości i prawdy...

**Fragment rozważań o Kościele
sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego
(1921-1987)**

Obrazem wiodącym soborowej wizji Kościoła, przenikającym wszystkie dokumenty i wskazującym na właściwą treść kryjącą się we wszystkich innych stosowanych przez Sobór obrazach i określeniach Kościoła (lud Boży, ciało Chrystusa, oblubienica Chrystusa, świątynia Ducha Świętego), jest pojęcie Kościoła – Wspólnoty, określone bliżej przez pojęcie sakramentu. Kościół jest Wspólnotą – Sakramentem, to znaczy wspólnotą będącą znakiem, zapowiedzią i początkiem wspólnoty eschatologicznej, ostatecznej, oraz sakramentem wspólnoty, to znaczy jej skutecznym znakiem (lub znakiem i narzędziem) w odniesieniu do tych, którzy są do niej powołani, a znajdują się jeszcze poza zasięgiem jej widzialnej realizacji. Kościół jest taką Wspólnotą - Sakramentem, o ile jest faktycznie realizowana w Duchu Świętym koinonia [wspólnota] ludzi (osób) z Chrystusem i pomiędzy sobą, nie tylko wewnętrznie, ale [także] w sposób zewnętrzny i widzialny. Urzeczywistnianie tak pojętej wspólnoty jest zasadą życia i działania Kościoła oraz teologii urzeczywistniania się Kościoła (...).

Cyt. za: Ks. Franciszek Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2015, s. 493.

SPIS TREŚCI

Jan Mazur *OSPPE*

PONOWOCZESNE PRÓBY NEGACJI CZŁOWIEKA JAKO <i>IMAGO DEI</i>	5
POSTMODERN ATTEMPTS TO NEGATE HUMAN AS <i>IMAGO DEI</i> (<i>Abstract</i>)	21

Bazyli Degórski *OSPPE*

SAN GIROLAMO E LA SUA <i>VITA S. PAULI</i> <i>MONACHI THEBAEI</i> (UNO SCHIZZO)	23
ŚWIĘTY HIERONIM I JEGO <i>VITA S. PAULI</i> <i>MONACHI THEBAEI</i> (SZKIC) (<i>Streszczenie</i>)	51
SAINT JEROME AND THE <i>VITA S. PAULI</i> <i>MONACHI THEBAEI</i> (<i>Abstract</i>)	52

Hyacinth Kwain Ngeh *OSPPE*

KWESTIA WYCHOWANIA W ŚWIETLE ADHORTACJI <i>AFRICAЕ MUNUS</i> BENEDYKTA XVI NA PRZYKŁADZIE KAMERUNU	54
THE QUESTION OF EDUCATION IN THE LIGHT OF THE EXHORTATION <i>AFRICAЕ MUNUS</i> OF POPE BENEDICT XVI AS EXAMPLED BY CAMEROON (<i>Abstract</i>)	66

Leopold Bodetić *OSPPE*

CISZA W LITURGII JAKO PRZESTRZEŃ SPOTKANIA CZŁOWIEKA Z BOGIEM	68
SILENCE IN THE LITURGY AS A SPACE OF MAN'S ENCOUNTER WITH GOD (<i>Abstract</i>)	82

Casimir Peter Zielinski *OSPPE*

CANONICAL STATUS OF THE PRIOR GENERAL
IN THE PAULINE ORDER 83

STATUS KANONICZNY PRZEORA GENERALNEGO
W ZAKONIE PAULINÓW (*Streszczenie*) 101

Samuel Pacholski *OSPPE* – Łukasz Filipiuk *OSPPE*

JASNOGÓRSKIE SANKTUARIUM
WOBEC DZIECI NIENARODZONYCH
ZAGROŻONYCH ABORCJĄ (*Wywiad*)
JASNA GÓRA SANCTUARY
TOWARDS UNBORN CHILDREN
AT RISK OF ABORTION (*Interview*) 103

RECENZJE I OMÓWIENIA
REVIEWS AND DISCUSSIONS 109

SPRAWOZDANIA
REPORTS 119

W poszukiwaniu miłości i prawdy 133

Wydawnictwo PLATAN
32-060 Kryspinów k. Krakowa – ul. Bielańska 30