

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 34

rok 2025

nr 1

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), prof. dr Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. dr Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa), prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), prof. dr Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin) ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. prof. UKSW dr hab. Krzysztof Stępiak (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFMConv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief ks. dr Tomasz Liszewski (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

Redaktorzy/Editors ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcyjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa),
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), dr Krzysztof Kamiński (Akademia
Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa),
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr hab. Arnold Zawadzki
(KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak
(UKSW, Warszawa, WSD, Łódź), ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6648800

e-mail: rafalles@vp.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

- Tomasz Gałkowski CP, *Charyzmat założycielski św. Pawła od Krzyża* 5
- Kamil Gregorczyk, *Głębia liturgicznego znaku pokoju i jego stosowania* 21
- Alicja Janiak, *Wilhelm Hosenfeld jako „homo viator”* 29
- Kasper Mariusz Kaproń OFM, *Ubodzy jako „miejsce teologiczne” (locus theologicus).
Chrystologiczne fundamenty posługi ubogim* 45
- Nikita Lubińska-Spica, *Acedia jako degeneracja duszy w wyniku utraty nadziei* 63
- Karolina Marek, *„Zabawa w chowanego” Olgi Sipowicz Kory jako manifest artystyczny.
Na podstawie materiałów biograficznych, tekstów prasowych z lat 2010–2020
i badań własnych* 77
- Mateusz Pakuła, *Kult św. Ottona z Bambergu jako przedmiot katechezy* 113
- Sara Paszko, *Perswazyjność komunikowania politycznego. Analiza wystąpienia sejmowego
marszałka Szymona Hołowni (10.04.2024)* 123
- Hubert Siepert, *Konieczność odnowy przepowiadania homilijnego w świetle polskiej i europejskiej
syntezy synodalnej. Wybrane refleksje teologiczne* 135
- Przemysław Skąpski ISCHP, *Księdza Józefa Kentenicha koncepcja praktycznej wiary
w Opatrzność Bożą* 143
- Konstancja Zegartowska, *Kryteria człowieczeństwa i kryteria bycia osobą* 159

Z ŻYCIA SEMINARIUM

- Diariusz wydarzeń seminaryjnych rok akademicki 2023/2024 181
- Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi 186

*

- Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 187

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

- Tomasz Gałkowski CP, *Founding charism of St. Paul of the Cross* 5
- Kamil Gregorczyk, *The meaning of the liturgical sign of peace and a history of its use* 21
- Alicja Janiak, *Wilhelm Hosenfeld as a „homo viator”* 29
- Kasper Mariusz Kaproń OFM, *The poor as a (locus theologicus). Christological fundaments of ministry to the poor* 45
- Nikita Lubińska-Spica, *Acedia as a degeneration of the soul due to loss of hope* 63
- Karolina Marek, *Olga Kora's Sipowicz the song Zabawa w chowanego as an artistic manifesto Based on biographical materials, press texts from 2010–2020 and own research* 77
- Mateusz Pakuła, *The cult of Saint Otto of Bamberg as a subject of catechesis* 113
- Sara Paszko, *Persuasive political communication. Analysis of the sejm speech marshal Szymon Hołownia (10.04.2024)* 123
- Hubert Siepert, *The Necessity of Renewing Homily Preaching in the Light of the Polish and European Synod Synthesis. Selected Theological Reflections* 135
- Przemysław Skąpski ISCHP, *Joseph Kentenich's concept of practical faith ISCHP in Divine Providence* 143
- Konstancja Zegartowska, *Criteria of humanity* 159

FROM THE LIFE OF THE SEMINARY

- A chronicle of Seminary events 2023/2024 181
- A list of master degree theses which were written in the Higher Theological Seminary in Łódź 186

*

- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 187

TOMASZ GAŁKOWSKI CP

*Wydział Prawa Kanonicznego**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

CHARYZMAT ZAŁOŻYCIELSKI ŚW. PAWŁA OD KRZYŻA

1. Wprowadzenie. 2. Święty Paweł na drodze rozeznania woli Bożej. 3. Znaki Opatrzności na drodze do zatwierdzenia Reguły oraz Zgromadzenia. 4. Święty Paweł – ojciec w braterskiej wspólnoty

Słowa kluczowe: św. Paweł od Krzyża, rozeznanie, charyzmat, wspólnota, zgromadzenie

1. WPROWADZENIE

Święty Paweł od Krzyża (Paweł Danei), jak zostało ujęte w pierwszym zdaniu Konstytucji Zgromadzenia Pasjonistów z 1984 r., „zgromadził towarzyszy, aby, żyjąc wspólnie, głosili ludziom Ewangelię Chrystusa”¹. Takie sformułowanie odbiega zasadniczo w swym brzmieniu od pierwszego numeru wszystkich poprzednich Reguł zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską, w którym Paweł przedstawił cel istnienia Zgromadzenia². Między dwoma ujęciami istnieje wewnętrzna jedność. Gromadził w jakimś konkretnym celu. Cel nadawał sens działaniu. Zgromadził towarzyszy, by nadać ich życiu sens i trwałą formę, która ten sens wyraża i podtrzymuje. Temu zadaniu poświęcił niemal całe swoje życie, dążąc do zatwierdzenia stylu

¹ *Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa 1984*, w: *Reguła i Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa*, Rzym 1984, n. 1.

² Najstarszy zachowany tekst Reguł z 1736 r. (tzw. *textus Altieri*) oraz ostatni tekst zaaprobowany za życia św. Pawła przez Piusa VI (1775), zawierają jednakowe sformułowanie: „To Zgromadzenie ma ten sam cel, jaki ma każdy chrześcijanin, a tym bardziej duchowny: mianowicie dokładne zachowanie tak przykazań Bożych jak też i rad ewangelicznych stosownie do sił każdego i wymagań własnego stanu”; *Reguła i Konstytucje Zgromadzenia Kleryków Bosych Najświętszego Krzyża i Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa 1775*, rozdz. I, w: *Reguła i Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa*, dz.cyt., 7. Synopsa tekstów Reguł Zgromadzenia została opublikowana przez F. Giorgini, *Regulae et Constitutione Congr. SS.mae Crucis et Passionis D.N.J.C. Editio Critica Textuum*, Romae 1958.

życia wspólnoty jako stabilnej formy w Kościele. Do całego tego procesu celowo stosuję określenie „zatwierdzenie” (aprobata) zamiast powszechnie używanego „założenie”, które sprawiło, że w historii życia zakonnego i duchowego św. Paweł powszechnie uważany jest za założyciela pasjonistów.

Przez członków Zgromadzenia jest natomiast wzywany w modlitwach jako „ojciec”, który „gromadził towarzyszy” i szukał rozproszonych dzieci. Sformułowanie „ojciec” bardziej niż „założyciel” odzwierciedla nie tylko stosunek (zwyczajowy) zakonników do św. Pawła, lecz wskazuje na charakter wspólnoty wynikający z inspiracji, które stały u początków Zgromadzenia. Sam św. Paweł nigdy nie nazywał siebie założycielem. Podkreślał, że Zgromadzenie jest dziełem Boga, a on sam jest jedynie wykonawcą Jego woli. Dążył do utwierdzenia i zatwierdzenia tego, co Bóg postanowił (założył) w swoim zamyśle. Zadaniem Pawła było podjęcie działań zmierzających do urzeczywistnienia woli Boga w Kościele. Paweł nie zakładał wcześniej (miał pomysł), że coś założy. Nie zakładał, gdyż nie miał takiej władzy. Zatwierdzenie Zgromadzenia było rozpoznaniem autentyczności stylu życia, którego św. Paweł nie wiązał ze swoją osobą.

Pierwsze zdanie obowiązujących Konstytucji Zgromadzenia dokładnie określa zadanie, przed którym stanął św. Paweł. Miał on zgromadzić towarzyszy. Gromadzenie nie polega jedynie na zebraniu w jednym miejscu wielu elementów (współistnienie, życie wspólne), ale uczynienie z nich całości. Paweł gromadził towarzyszy jego drogi, idących nie obok niego, ale dzielących z nim określony styl życia (życie braterskie we wspólnocie). Jego centrum stanowi obecność *memoria Passionis*, a formę nadaje mu stabilna struktura Zgromadzenia, którego członkowie postępują zgodnie z Regułą zaaprobowaną przez Kościół. Z pełnym przekonaniem św. Paweł nazywany jest przez pasjonistów ojcem, „który rozproszone dzieci Boże zgromadził w jedno” (J 11, 52).

Akcentowanie elementu założycielskiego odsuwa na dalszy plan postać i postawę ojca. Ogranicza również pojmowanie więzów istniejących pomiędzy synami, a więc braćmi, i w konsekwencji ztraca rzeczywistość wspólnoty (stąd życie braterskie – życie braci we wspólnocie, a nie życie wspólne). Dodatkowo kwestią wątpliwą jest uznanie odpowiedniego momentu założycielskiego Zgromadzenia: czy jest nim fakt obłóczyn św. Pawła w Castellazzo (21.11.1720), kiedy wokół nie było zgromadzonych towarzyszy, czy śluby prywatne św. Pawła złożone w 1721 r. w Rzymie, czy pozwolenia na gromadzenie towarzyszy wydane przez Benedykta XIII w 1725 r., czy pierwsze zatwierdzenie Reguł przez Benedykta XIV w 1741 r., czy oficjalne zatwierdzenie Zgromadzenia przez Klemensa XIV w 1769 r.? Odpowiedź na to pytanie uzależniona jest od kryteriów, które się stosuje. Proponuję przedstawić dzieło Pawła nie w kluczu założycielskim, opartym na spełnieniu formalnych wymagań, lecz w odniesieniu do boskiego nakazu gromadzenia towarzyszy. Oba te wymiary w życiu Pawła współlistnieją i się przenikają.

W tradycji Zgromadzenia uważa się za jego początek dzień obłóczyn św. Pawła, w którym rozpoczyna w samotności czterdziestodniowe rekolekcje. To statyczne ujęcie bliskie jest historykom i statystykom³. W momencie obłóczyn Paweł nie ma

³ W życiu Pawła w odniesieniu do jego działalności założycielskiej odróżnia się kilka charaktery-

jasno określonej wizji swojego przyszłego życia, a tym bardziej przyszłego zgromadzenia zakonnego. Podczas rekolekcji spisuje nieoczekiwanie i bez żadnego wcześniejszego planu Regułę przyszłego zakonu, której autorstwa sobie nie przypisuje. Odczuwa wewnętrzny głos, który mu ją dyktuje. Kolejne lata życia Pawła ukazują jego działania zmierzające do urzeczywistnienia konsekwencji wynikających z opisanego w Regule stylu życia i gromadzenia towarzyszy. Dzięki Regule życie Pawła nabiera jasno określonego wymiaru. Wie, jak ma wyglądać i wie, że nie w samotności, lecz w towarzystwie braci. Jest to jeden i ten sam styl życia przenikający tych, którzy się wokół niego zgromadzą.

2. ŚWIĘTY PAWEŁ NA DRODZE ROZEZNANIA WOLI BOŻEJ

Święty Paweł nie od razu zrozumiał i odczytał zadanie, jakie Bóg mu zlecił. Bóg objawiał je stopniowo i nie zawsze było ono dla Pawła jednoznaczne. Na jego życie realizowane we wspólnocie wywarły wpływ dwa wydarzenia. Pierwszym było wewnętrzne oświecenie, którego doznał w 1713 r. Rezultatem tego wydarzenia było doświadczenie – w sensie biblijnym – poznanie Boga, które dokonuje się w pełni w miłości przez zjednoczenie z misterium paschalnym Chrystusa. Mistyczne doświadczenie zmienia jego styl życia codziennego. Jest to nadal życie rodzinne, w którym modlitwa i pokuta przenikają codzienność i w przyszłości, choć Paweł nawet o tym nie myśli, staną się elementami wyznaczającymi życie wspólnoty zakonnej. Elementy spójne przyszłej rodziny zakonnej kształtują swoją formę w najbliższym środowisku rodzinnym, nawet jeśli to było wbrew woli Pawła (chęć uczestnictwa w krucjacie Wenecji przeciw Turkom w 1715–1716⁴), a wynikało z potrzeb rodziny. Obecność „przemienionego” Pawła wpływała znacznie na sposób życia jego rodziny, która, przekonana o nadzwyczajności wydarzeń w jego życiu, czerpała z postawy Pawła pewność Bożej opieki nad nią. Dla rodzeństwa nie był tylko bratem, ale i mistrzem, którego życie wpłynęło później na wybór drogi zakonnej przez dwóch braci (Jana Chrzyciciela, Antoniego)⁵. Środowisko rodzinne ubogaca się postawą Pawła, ale nie ingeruje w jego wybory i nie steruje jego życiem. Paweł żyje świadomością niezależności. Przenika rodzinę swoim duchem i spełnia swoje obowiązki rodzinne. Początek nowego życia w środowisku rodzinnym, chociaż znacznie ograniczający chęć życia Pawła, porzucającego wszystko dla swojego Boga, jest drogą, po której

stycznych dla rozwoju Zgromadzenia etapów: eremicki (1720–1726), prawny (1727–1775) i rozwoju Zgromadzenia (1737–1775); J. Mead, *St. Paul of the Cross. A Source / Workbook for Paulacrucian Studies*, New Rochelle, New York 1983, 12.

⁴ Podjęcie decyzji o walce przeciw Turkom i zaciągnięcie się do wojska ukazuje kolejny rys postawy i duchowości św. Pawła. Decyzja oddania życia w obronie wiary podjęta pod wpływem nawrócenia jest konsekwencją wzrastającego poczucia powagi zagrożenia Chrystusowego krzyża, ale też kształtuje w Pawle świadomość Kościoła, przez który przemawia Chrystus i którego należy zawsze słuchać. Ta postawa będzie stale obecna w trakcie starań Pawła o zatwierdzenie Reguł i dokonywania w nich zmian; F. Giorgini, *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo, vol. I. L'epoca del Fondatore (1720–1775)*, Pescara 1981, 61.

⁵ E. Zoffoli, *S. Paolo della Croce. Storia Critica*, vol. 1, Roma 1963, 127.

Bóg go prowadzi, a której ostatecznym rezultatem ma być braterska wspólnota żyjąca w kontekście społeczno-kulturowym.

Święty Paweł nabywa doświadczenia życia modlitwą i pokutą w gronie rodzinnym. Ta forma życia pośród najbliższych łączy podziw i akceptację rodziny wraz z uznaniem słuszności obranej drogi oraz utwierdza Pawła w przekonaniu o możliwości jej realizacji wraz z innymi. Nie jest na niej sam. Poza rodziną i zaangażowaniem w działalność konfraterni Paweł nie ma żadnego doświadczenia życia we wspólnocie. Zdaje sobie jednak sprawę, że życie w podobnej wspólnocie rodzinnej, za którą będzie odpowiedzialny jako mąż i ojciec, stoi w sprzeczności z możliwością oddania się całkowicie Bogu. Odrzuca możliwość dziedziczenia dóbr związaną z koniecznością zawarcia małżeństwa.

Zdecydowane podjęcie przez Pawła nowego życia w środowisku rodzinnym kształtuje dwa wymiary jego powołania: doświadczenie jedności mimo różnorodności przy jednoczesnym doświadczeniu inności w nowej i poszukiwanej formie jedności. Między środowiskiem rodzinnym a przyszłym zakonnym pojawia się linia demarkacyjna. Więzy tworzące nową rodzinę będą oparte na całkiem innym jednoczącym spoiwie.

Dwudziestokilkuletni okres życia Pawła w rodzinnym gronie, a także działalność Pawła po nawróceniu i podjęciu prezesury w konfraterni św. Antoniego⁶ ukształtowała w nim cechy typu przywódczego. Jednak predyspozycje ku temu można już dostrzec w dziecięcych latach życia Pawła w jego zażyłości z rodzeństwem, zwłaszcza z bratem Janem Chrzycielem, który potwierdzał jego wybory i duchową drogę, stając się ostatecznie drugim po Pawle pasjonistą. Biograf Pawła stwierdza, że „Paweł był zawsze przywódcą. Nie zawsze udawało mu się realizować swe przywództwo, ale nigdy się nie zdarzyło, by z tego powodu stał się szeregowcem”⁷. Charakterystycznym rysem tej zdolności była umiejętność gromadzenia wokół siebie towarzyszy oraz organizowanie życia opartego na równości i braterstwie. Miał liczne grono przyjaciół, z których kilku wybrało następnie stan życia kapłańskiego lub zakonnego.⁸ Wynikało to z faktu, że przez innych był uznawany za nosiciela i gwaranta jednoczącej inspiracji. Bóg wybrał w Pawle właściwą osobę do realizacji swojego dzieła, a naturalne predyspozycje Pawła przeradzały się stopniowo w duchowe ojcostwo.

Drugim elementem, który wpłynął na dalsze losy Pawła, była seria wydarzeń doświadczonych przez niego w latach 1717–1720. Poprzez wewnętrzne natchnienia i wizje intelektualne wykrystalizowały się następne cechy duchowości Pawła, na których jak na fundamencie, utworzy się przyszłe Zgromadzenie. Podczas pierwszego doświadczenia wewnętrznego, doznanego w 1717 r. (nieprzypadkowo dokonało się w pobliżu samotnie stojącego kościółka S. Madonna del Gazzo), Paweł odczuł wielkie

⁶ Pius od Imienia Maryi, *Żywot św. o. Pawła od Krzyża założyciela Zgromadzenia Św. Krzyża i Męki P. N. Jezusa Chrystusa OO. Pasjonistów*, Kraków 1929, 18.

⁷ A. Lippi, *Sylwetka duchowa św. Pawła od Krzyża*, tłum. z wł. W. Linke, w: *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa 1999, 49.

⁸ P.F. Spencer, *As a Seal Upon Your Heart. The Life of St Paul of the Cross Founder of the Passionists*, Rome 1994, 29–30.

pragnienie usunięcia się w samotność. Żyjąc nadal pośród rodzinnych obowiązków, owo pragnienie samotności rozwija się coraz mocniej i przechodzi od izolacji geograficznej ku samotności wewnętrznej, możliwej do realizacji w jakimkolwiek miejscu. Urzeczywistnia się jednak nadal w życiu rodzinnym. Do wcześniejszych wyznaczników życia Pawła, modlitwy i pokuty, dołącza aspekt samotności. Pragnienie życia pokutnego zostaje wzmocnione przez kolejne natchnienie (koniec 1717 r.), w którym Paweł doświadcza iluminacji odzienia w postaci czarnej i ubogiej tuniki i życia w całkowitym ubóstwie. Pokuta i ubóstwo, wyrażone w postaci tuniki, modlitwa i samotność są dla Pawła wyraźną wskazówką opuszczenia świata i oddalenia się w samotność. Wie z pewnością, że jego przyszłe życie wymaga porzucenia świata. Nie wie jednak, w jakiej formie: życie pustelnicze czy w jednym z istniejących zakonów. Nie pojawia się żadna idea ani natchnienie sugerujące powołanie do życia nowego instytutu zakonnego.

W następnym ze znanych impulsów duchowych Paweł odczytuje, że jego przyszłość nie będzie związana z żadnym z istniejących instytutów zakonnych. Nie do końca jednak rozumie natchnienie gromadzenia towarzyszy, by wspólnie z nimi ożywiać w duszach świętą bojaźń Bożą. Jak sam pisze, nie zdawał sobie sprawy z tego natchnienia, choć zawsze pozostawało w jego sercu. Kolejne boskie interwencje w życiu Pawła pozwalają mu coraz lepiej odczytywać wolę Boga względem siebie. W wewnętrznym widzeniu dostrzegł siebie odzianego w czarną tunikę, na której było wypisane imię *Jezus*. Nie wiadomo, czy Paweł był w stanie zrozumieć, że jest to kolejne, ale nie ostateczne objawienie. Imię Jezusa wypisane było w formie dopełniacza (*Jesu*), co sugerowałoby brakującą część, której Paweł jeszcze nie poznał. Ujrzał następnie siebie w duchu obleczonego w czarną tunikę z białym krzyżem (znak męki), pod którym było wypisane święte imię Jezusa. Ostateczne oświecenie wewnętrzne dało Pawłowi duchową wizję siebie obleczonego w czarny habit z imieniem Jezusa i znakami Jego Męki (krzyż powyżej serca). Dla Pawła ten znak był jednoznaczny. Zadaniem, które będzie ogniskowało jego życie, jest zgromadzenie towarzyszy, którzy wraz z nim będą nosić czarny habit żałobny na pamiątkę Męki Jezusa i ożywiać wdzięczną o niej pamięć (*memoria passionis*). Paweł oraz pierwsi jego towarzysze mają pełną świadomość, że dzieło, do którego został powołany i jego rezultat, który nabiera kształtów nie jakiejkolwiek grupy, lecz zakonu, jest wynikiem boskiej inspiracji i nakazu. Sam Paweł uwydatnia, iż po tych wewnętrznych wizjach Bóg wszczepił w niego coraz większe pragnienie zgromadzenia towarzyszy, by za zgodą Stolicy Apostolskiej dążyć do założenia w Kościele nowego zgromadzenia. Dodatkowo sam Bóg wlał w jego serce formę Reguły, której mają przestrzegać Ubodzy Jezusa⁹.

⁹ Powyższe natchnienia i wizje zostały przez Pawła przedstawione głównie w jego listach. Opisane zostały przez niemal wszystkich jego biografów. Szczegółowo zostały usystematyzowane z odwołaniem się do poszczególnych zapisów Pawłowych przez G.A. De Sanctis, *L'avventura carismatica di S. Paolo della Croce*, Roma 1975, 25–27; F. Giorgini, *Storia della Congregazione...*, dz.cyt., 61–69; E. Zoffoli, dz.cyt., 134–165.

Dość długi okres, w którym wyklarowało się powołanie Pawła, został zakończony. Rozpoczął się kolejny, który praktycznie trwa do jego śmierci w 1775 r., a śledząc kolejne zatwierdzenia Reguł aż po ostatek z 1984 r. trwa nieustannie. Ważne podkreślenia jest, iż nie chodzi jedynie o Zgromadzenie, które jest stabilną strukturą w życiu Kościoła, zatwierdzoną za życia św. Pawła, lecz o jego vitalność, którą wyrażają Reguły, o których aktualność dbał św. Paweł i po nim jego synowie, wzywając go zawsze jako ojca. Traktowanie Pawła w kategoriach jedynie założyciela może dać wrażenie odnoszenia jego osoby do postaci historycznej, wspominanej z okazji różnych rocznic i uroczystości, a do Reguły jako dokumentu o historycznych walorach deklaracji.

3. ZNAKI OPATRZNOŚCI NA DRODZE DO ZATWIERDZENIA REGUŁY ORAZ ZGROMADZENIA

Troska o wypełnienie woli Bożej poprzez organizację i zatwierdzenie Zgromadzenia przeplatała się w życiu św. Pawła z nieustanną troską o rozwój wspólnoty. Dwie rzeczy wzajemnie się warunkują. Nie można zatwierdzić Zgromadzenia, jeśli nie ma odpowiedniej liczby członków. Ale trudno jest również zgromadzić towarzyszy, jeśli siłą jednoczącą jest jedynie inspiracja osoby, wokół której podejmują oni formę życia niepoświadczoną wolą Kościoła. Ponadto nowa wspólnota w swych założeniach wykraczała poza przyjęte i akceptowalne formy życia zakonnego w Kościele ówczesnych czasów.

Wszystkie te trudności stanęły na drodze św. Pawła. Z większości z nich nie zdawał sobie sprawy. Ujawniały się, w miarę jak Paweł podejmował starania o zatwierdzenie Zgromadzenia. Sam wcześniej nie miał doświadczenia życia zakonnego. Mógł jedynie z zewnątrz przyglądać się życiu kapucynów w Castellazzo. Nie znał żadnej reguły zakonnej, nie wiedział, na czym polega zarządzanie zgromadzeniem zakonnym¹⁰, jakie środki finansowe potrzebne są do funkcjonowania wspólnoty zakonnej i przede wszystkim, jakie wymagania stawia Kościół ówczesnym i nowym zakonem. Dodatkowo nie miał żadnych protektorów w Rzymie. Mógł polegać na życzliwości kilku biskupów (bp. Gattinara z Aleksandrii, bp. Cavalieri z Troi¹¹), którzy byli jednak daleko i jeśli życzliwi Zgromadzeniu, to na zasadach obowiązujących w Kościele, które podporządkowywały nowe zakony władzy biskupiej. Paweł od samego początku się na to nie zgadzał. Taka sytuacja zagrażała wewnętrznej spójności oraz duchowi uniwersalności Zgromadzenia. Chciał bowiem, by Zgromadzenie mogło realizować swoje zadanie obecności pośród ludności najbardziej zaniedbanej duchowo i materialnie gdziekolwiek taka się znajduje¹². Dodatkowo wymagania

¹⁰ V.M Strambi., *La spiritualità di san Paolo della Croce*, Macerata 1994, 55.

¹¹ Biskup E. Cavalieri (Troia, Appulia) chciał udzielić św. Pawłowi i Janowi Chrzczicielowi (brat święceń kapłańskich, by mogli założyć klasztor w jego diecezji, do którego biskup chciał wstąpić. Zamiaru nie zrealizował z powodu swej śmierci w 1726 r.; Pius od Imienia Maryi, dz.cyt., 40.

¹² Formą prawnie zatwierdzoną dla nowo powstających zgromadzeń w czasach św. Pawła było życie wspólne pod jurysdykcją biskupów lub proboszczów; E. Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997, 741.

Kościół co do nowych form życia zakonnego opierały się na postanowieniach soborowych¹³ i decyzjach papieskich¹⁴, które utrudniały ich powstanie.

Warunki zewnętrzne założenia nowego Zgromadzenia nie były, najogólniej stwierdzając, sprzyjające. Paweł zatem z przyczyn obiektywnych nie mógł założyć Zgromadzenia, gdy udał się w tym celu po raz pierwszy do Rzymu już w 1721 r.¹⁵ Nie miał nawet okazji przedstawić swojej prośby, gdyż nie został dopuszczony przed odpowiednią władzę kościelną ze względu na strój biedaka i żebraka, w który był odziany¹⁶. Wydarzenie to jednak znacząco wpłynęło na dalsze losy Pawła i przyszłego Zgromadzenia. Przyjazny biskup Troi w Apulli Emil Cavalieri poczynił znaczące uwagi odnośnie do tekstu Reguły zaprezentowanej przez św. Pawła¹⁷. Pełen podziwu dla formy życia w niej przedstawionej stwierdził, że aktualny stan dzieła, któremu poświęca się św. Paweł nie stanowi podstawy do aprobaty Reguły i instytutu. Przyczyną jest stan osobowy wspólnoty w postaci dwóch braci świeckich, którzy nie są w stanie podjąć obowiązków związanych z wykonywaniem święceń, co do których Zgromadzenie zostało powołane. Poważnym utrudnieniem do przyjęcia święceń był również brak odpowiedniego zaplecza materialnego, które było koniecznym warunkiem ich otrzymania (*titulus ordinationis*). Z tym problemem Paweł będzie się zmagał przez wiele następnych lat, starając się o konieczną zgodę papieską na udzielenie święceń członkom Zgromadzenia. Biskup Cavalieri zaproponował rozwiązanie polegające na założeniu pierwszego klasztoru w jego diecezji i udzieleniu przez niego święceń kapłańskich braciom z tytułu ubóstwa (*titulo paupertatis*). Paweł od samego początku przeciwny był jakiegokolwiek formie uzależnienia od biskupa diecezjalnego. Jego zamiarem było bezpośrednie uzyskanie aprobaty od papieża. Chciał, by istnienie Zgromadzenia potwierdziło wolę Kościoła. Doświadczył tego podczas ćwiczeń duchowych w Castellazzo, pisząc w dzienniku, który sporządzał: „Wiem, że odczułem

¹³ Sobór Laterański IV w Konstytucji 13 stanowił: „aby zbytnia różnorodność zakonów nie wywołała w Kościele Bożym wielkiego zamieszania, stanowczo zakazujemy wymyślania w przyszłości nowych. Ktokolwiek będzie chciał wstąpić do zakonu, niech wybierze jeden z już zatwierdzonych”, Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucje*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom II (869–1312) Konstantynopol IV – Lateran I – Lateran II – Lateran III – Lateran IV – Lyon I – Lyon II – Vienne*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, 251. Postanowienie soborowe zostało powtórzone na soborze Lyońskim II w Konstytucji II/23: „odnawiamy wspomnianą konstytucję i surowo zabraniamy, aby ktokolwiek w przyszłości wprowadzał nową regułę zakonną albo nową formę życia religijnego lub przyjmował habit nowego zakonu”, Sobór Lyoński II, *Konstytucje*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, 445.

¹⁴ Reforma życia zakonnego Innocentego XII (1691–1700) zmierzała do likwidacji małych klasztorów i zachowania jedynie tych, w których można było praktykować regułę zakonną. Taką możliwość stwarzały klasztory, w których była przynajmniej biblijna liczba dwunastu zakonników; E. Sastre Santos, dz.cyt., s. 718.

¹⁵ V.M. Strambi pisze, że Paweł w tym czasie nie myślał o założeniu jednego klasztoru (*ritiro* – samotnia w tradycji Zgromadzenia), lecz chciał instytutu, który będzie istniał na jak najszerszym obszarze; V.M. Strambi, dz.cyt., 55.

¹⁶ F. Giorgini, *Storia della Congregazione...*, 95–96.

¹⁷ Uwagi biskupa E. Cavalieri dotyczące Reguł były dla Pawła nieocenioną wskazówką, dzięki której mógł dokonać odpowiedniej ich redakcji według wymagań Kościoła; *Consilia et annotationes Episcopi Cavalieri* w: F. Giorgini, *Regulae et Constitutione Congr. SS.mae Crucis et Passionis D.N.J.C. Editio Critica Textuum*, Romae: Verbum Crucis 1958, 151–154.

jakieś szczególne poruszenie, by udać się do Rzymu w sprawie tego Bożego cudu”¹⁸. Z życzliwością przyjął wszystkie uwagi biskupa Cavalieri, które w znacznej mierze dotyczyły organizacji, struktur, kształcenia członków, działalności duszpasterskiej Instytutu. Okazały się pomocą przy nowej redakcji tekstu Reguły¹⁹.

Nadprzyrodzona inspiracja Zgromadzenia i Reguły w połączeniu z lombardzkim temperamentem Pawła o cechach przywódczych wraz z brakiem praktycznego doświadczenia po jego stronie zostały skonfrontowane z postawą roztropności Kościoła, w którym ważne i wiążące decyzje podejmowane są po odpowiednim rozpoznaniu. To tłumaczy z jednej strony Pawłowe zaangażowanie wokół aprobaty Reguły i Zgromadzenia, a z drugiej strony trudności i warunki stawiane przez najwyższą władzę w Kościele.

Wątpliwości kurialnych urzędników watykańskich nie wynikały jedynie ze zwyczajowych form działania Kościoła w tak ważnych jak powstanie nowego Zgromadzenia sprawach. Nurty oświeceniowe w XVIII w. (Rousseau, Voltaire, który był rówieśnikiem Pawła), odwołujące się do racjonalizmu i naturalizmu, przenikające granicę Alp, nakazywały ostrożność w rozróżnieniu spraw Bożych od ludzkich. Nowe kierunki filozoficzne deprecjonowały życie religijne skupione wokół aktów modlitewnych i oddalenia od świata. Jego wartość była dostrzegana jedynie w praktycznej i materialnej użyteczności dla publicznego dobra. Odpowiedzią na wyraźną negację życia zakonnego w dotychczasowej formie była w Kościele nowa forma działalności instytutów odwołujących się bezpośrednio do ewangelii i urzeczywistniających dzieła miłosierdzia: szpitale, szkoły, służba biednym i starszym, działalność misyjna. U podstaw nowych instytutów znajdują się bezpośrednie odwołania biblijne do osoby Chrystusa jako Dobrego Pasterza, Zbawiciela Świata, Pana, który wysłał robotników na swoje żniwo²⁰.

Działania Pawła zmierzające do aprobaty nowego Zgromadzenia napotykały na wiele trudności, których przyczyny Paweł poznawał stopniowo. Bezpośrednim doświadczeniem tychże trudności były wymagania stawiane przez Stolicę Apostolską, która dostrzegała nowe nurty filozoficzne przenikające do wnętrza Kościoła przez ich akceptację ze strony wpływowych kardynałów. W tym duchu rodziła się również niechęć do instytutów zakonnych, czego pierwszą ofiarą stali się jezuici. Paweł idzie pod prąd. Zgromadzenie, w którym ma być praktykowana pokuta, samotność i skrajne ubóstwo, stało w jawnej opozycji do osiemnastowiecznego ducha. Trudno sobie wyobrazić, by w takiej sytuacji mogło liczyć na zatwierdzenie i powstanie. Niewzruszona wola i zaangażowanie Pawła wskazują wyraźnie, że nie analizował współczesnej mu sytuacji z punktu widzenia dominujących prądów oświeceniowych, lecz całkowicie się od nich uniezależniając, pozostał posłusznym boskim nakazom. Zgromadzenie nie miało być odpowiedzią i skutecznym lekarstwem na

¹⁸ Św. Paweł od Krzyża, *Relacja z ćwiczeń duchowych w Castellazzo*, tłum. z wł. W. Linke, w: *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa 1999, 135.

¹⁹ Tekst reguły (*Textus Altieri*) z 1736 r. nosi nazwę *Regole e Costituzioni*, wskazując tym samym, że pierwotny tekst Reguły został uzupełniony o wymagane elementy prawne (stąd *Costituzioni*).

²⁰ E. Sastre Santos, dz.cyt., 740.

dokonujące się zmiany i kreowanie nowej rzeczywistości. Ukierunkowanie działalności Zgromadzenia ku ludziom biednym i duchowo zaniedbanym nie mogło być również konsekwencją ich racjonalistyczno-naturalistycznych wyborów, o których zresztą, będąc daleko od światowych wpływów, mogli nie słyszeć, lecz ich duchowego ubóstwa, które stawalo się podatne na nowe formy życia. Paweł wiedział, że lekarstwem na tę chorobę jest ożywianie pamięci Męki Chrystusa i dążenie do osobistej relacji z Bogiem, której on sam doświadczał. Zgromadzenie, które miało zaistnieć wbrew ówczesnej sytuacji politycznej czy też i kościelnej, nie było pomysłem i założeniem Pawła. Zdrowy rozsądek raczej by nie nakazywał działalności, uprzednio osądzając racjonalnie wszelkie możliwe opory i trudności na drodze jej realizacji. Paweł nie rezygnował z gromadzenia towarzyszy, jednocześnie ich nie wokół własnej osoby, czy nawet idei, która przyświecała jego życiu, lecz wokół zadania, do którego Bóg go powołał wraz z innymi. W 1721 r. przed obrazem Maryi w bazylice św. Marii Większej w Rzymie składa ślub ożywiania w sercach wiernych pamięci Męki Pańskiej i gromadzenia towarzyszy, którzy będą dzielili z nim ten sam cel. Jednocześnie, jak sam zapisał, podczas kolejnej wewnętrznej iluminacji doświadczył, iż nie nadeszła jeszcze godzina aprobaty Reguł i Zgromadzenia. Zgromadzenie na ten czas miało przyjąć nie tyle formę prawną, ile przybrać kształt prawdziwej wspólnoty zebranej wokół tego samego celu. Nadarzącą się okazją było spotkanie z papieżem Benedyktem XIII w 1725 r., podczas którego Paweł uzyskał zgodę *vive vocis oraculo* na gromadzenie towarzyszy i wspólne życie zgodnie z przedstawioną papieżowi formą. Pragnienia Pawła spotkały się z ze znaną z ascetycznej formy życia postawą papieża dominikanina oraz jego fascynacją i podziwem dla pokutnego ideału życia nowej wspólnoty²¹. Zadowolenie Pawła studził biskup Cavalieri, zwracając uwagę, że takie pozwolenie, którego mógł udzielić niejedyn kardynał, nie ma żadnego znaczenia dla przyszłej aprobaty i stabilności Zgromadzenia. Pierwsze próby gromadzenia towarzyszy w Gaecie i w Itri nie przyniosły żadnych rezultatów. Ta sytuacja wpłynęła znacząco na decyzję Pawła, który obrał nowy kierunek realizacji swojego życia, daleki od wspólnoty z towarzyszami, oddając się posłudze szpitalnej u św. Galikana w Rzymie, niejako ulegając publicznym potrzebom zaspokajanych przez działalność religijną. Opatrzność jednak go nie opuszczała, prowadząc przez nowe sytuacje do realizacji założonego przez Nią celu. Protektorzy Pawła: kard. M. Corradini (fundator szpitala św. Galikana) i prałat P.M. Crescenzi przywozili Pawła i jego brata Jana do przyjęcia święceń kapłańskich, sądząc, że ich kapłańska posługa jeszcze bardziej przyczyni się do opieki nad chorymi. Przyjęcie święceń kapłańskich, których brak stanowił przeszkodę do założenia Zgromadzenia, stało się punktem zwrotnym w życiu Pawła. Istnienie i działalność Zgromadzenia były oparte na wykonywaniu święceń. Ich przyjęcie przez braci było kolejnym małym krokiem ku przyszłemu Zgromadzeniu, chociaż nadal poświęcali się pracy pielęgniarskiej.

Powrót na właściwą drogę, wskazaną Pawłowi w objawieniach prawie 10 lat wcześniej, nastąpił dzięki kolejnej opatrnościowej sytuacji. Paweł uznaje, że opieka związana z koniecznością dokonywania drastycznych zabiegów upuszczania

²¹ H. Van Laer, *Saint Paul de la Croix et le Sant-Siège. 1^{ère} Partiè (1721–1768)*, Teramo 1957, 4.

krwi chorym na grzybicę znacznie wpływa na jego wrażliwość. Odczuwa, że nie jest powołany do dokonywania tych zabiegów i opuszcza szpital²².

Kolejne lata aż do pierwszego zatwierdzenia Reguł spędza Paweł na głoszeniu misji i rekolekcji, organizacji pierwszej samotni na Monte Argentario, gromadzeniu towarzyszy. Organizacja wspólnoty nie przynosiła jednak spodziewanych rezultatów. Pierwsi towarzysze, zaznawszy życia w samotni, opuszczali ją po kilku miesiącach. W 1737 r., w którym nastąpiło poświęcenie pierwszego klasztoru, wspólnota liczyła 5 kapłanów i 4 braci²³. Paweł przyczyn odejścia poszukiwał w zbyt surowych wymaganiach nakładanych przez Regułę, którą w nielicznych miejscach zaczął mitygować, nie naruszając jej istoty. Takie były również sugestie kard. L. Altieri.

Życie Pawła na Monte Argentario wyznaczają dwa wydarzenia, które koncentrują jego działalność poza poświęcaniem się głoszeniu misji i rekolekcji. Są ze sobą ściśle powiązane i dostrzegane również przez watykańskich kurialistów: aprobata Reguł i gromadzenie towarzyszy. Oprócz stałych problemów, wokół których toczyły się spory pomiędzy nimi a Pawłem, dotyczące zależności Zgromadzenia od miejscowych ordynariuszy oraz braku materialnego zabezpieczenia, wysuwana była nieustannie kwestia zbyt małej liczby członków wspólnoty. Z tego powodu aprobata Reguł i Zgromadzenia musiała zostać odłożona na czas ku temu sposobny²⁴. Okazja nadeszła wraz z wyborem kard. P. Lambertini na biskupa Rzymu (Benedykt XIV), który po raz pierwszy zatwierdził Reguły Zgromadzenia. Ze względu na zbyt małą liczbę członków Zgromadzenia aprobata nastąpiła poprzez formę reskryptu, który ze swej natury posiadał ograniczoną moc i wygasał wraz ze śmiercią papieża. W rzeczywistości jednak miał charakter bardziej stabilnego papieskiego *breve*, co wynika z jego treści²⁵. W momencie wydania reskryptu w postaci *breve* Zgromadzenie liczyło jedynie 6 kapłanów i jednego brata zakonnego (postulant)²⁶. Tym samym wspólnota pasjonistów w samotni na Monte Argentario zmieniła swój status. Stała się wspólnotą zakonną o pewnej stabilności na mocy zatwierdzonej Reguły życia. Zgromadzenie nie zostało jednak zatwierdzone jako osoba moralna w Kościele. Taka kolejność zdarzeń ukazuje, że wspólnota swym życiem zgodnym z Regułą uprzedziła prawną i stabilną formę życia zatwierdzoną w Kościele. Reguła wyznaczała rytm życia. Stolica Apostolska uznała miejsce wspólnoty w Kościele i charyzmat wyrażony w Regule. Paweł wraz z towarzyszami mógł złożyć śluby publiczne. Od tego momentu zakonnicy wyrzekają się swego rodzowego nazwiska, przybierając w jego miejsce tajemnicę z życia Jezusa lub imię świętego, które oznaczają przynależność do nowej rodziny. Grupa zgromadzonych wokół Pawła towarzyszy staje się rodziną, przestaje być Archikonfraternią Kapłanów (*Arch. Priora Orbetello*) pod jurysdykcją ordynariusza²⁷.

²² Tamże, 6–7.

²³ F. Giorgini, *Storia della Congregazione...*, dz.cyt., 115–116.

²⁴ H. Van Laer, dz.cyt., 12–17.

²⁵ Benedykt XIV, *Facta per me*. Reskrypt zatwierdzający Regułę Zgromadzenia (15.05.1741), w: H. Van Laer, dz.cyt., 154.

²⁶ F. Giorgini, *Storia della Congregazione...*, dz.cyt., 118.

²⁷ Tamże, 120.

Zatwierdzenie Reguł Zgromadzenia dało impuls do jego wzrostu. Breve *Ad futuram rei memoriam* Benedykta XIV z 1746 r. zatwierdziło preredagowane przez Pawła Reguły, udzielając przywileju częściowej egzempcji klasztorom, w których znajdowało się dwunastu zakonników profesów. Zgromadzenie jednak nie zostało zaaprobowane. W konsekwencji nie można było składać ślubów uroczystych, na czym Pawłowi tak bardzo zależało, oraz święcić kapłanów bez biskupich dymisori²⁸. Ponowne zatwierdzenie Reguł miało jednak duże znaczenie. Zgromadzenie coraz bardziej stawało się znane i rozpoznawalne, co w dużej mierze przyczyniało się do przysporzenia mu nowych członków. Dodatkowo przełożony generalny mógł swobodnie sprawować władzę nad wszystkimi domami Zgromadzenia. Było to jednak, jak pisze Paweł, zaledwie szczęśliwym początkiem dzieła, które nie zostało zakończone²⁹. Przyczyną tego stanu rzeczy była nadal zbyt mała liczba klasztorów. Uroczyste zatwierdzenie Zgromadzenia jako osoby prawnej w Kościele przez Klemensa XIV bullą *Supremi apostolatus* było możliwe dopiero w 1769 r. Nastąpiło po 49 latach, które upłynęły od spisania pierwszej Reguły i w momencie, w którym Zgromadzenie liczyło 142 członków (w tym 90 kapłanów) żyjących w 12 klasztorach. Wzrost liczby zakonników do 176 w 1775 r. oraz zmiany dokonane w Regule podczas kapituły generalnej pozwoliły Piusowi VI na uroczyste potwierdzenie bullą *Praeclara virtutum exempla* wcześniejszego zatwierdzenia Zgromadzenia ze wszystkimi przyznanymi mu przywilejami wraz z jego zaktualizowaną Regułą³⁰.

4. ŚWIĘTY PAWEŁ – OJCIEC W BRATERSKIEJ WSPÓLNOCIE

Poprzez natchnienia i wewnętrzne objawienia krystalizowała się w św. Pawle idea nowego Zgromadzenia, do powstania którego w Kościele Bóg go wybrał. Kształt temu Zgromadzeniu nadawał poprzez otrzymaną treść Reguły oraz jej aktualizację i dostosowanie do faktycznych warunków nie tylko wymaganych przez Kościół, ale przez codzienne życie wspólnoty oparte na niewzruszonych wyznacznikach: pokuty, ubóstwa, samotności i modlitwy. Troska o braterską wspólnotę przenikała się z zaangażowaniem zmierzającym do nadania jej stabilnej formy życia poprzez zgromadzenie zakonne.

Kształtowanie się pasjonistowskiej wspólnoty dokonuje się na wzór pierwszej wspólnoty uczniów Chrystusa. Uczniowie żyją wraz Chrystusem, który tworzy z nich wspólnotę, by w chwili Jego odejścia z tego świata poczuli się jednością – Kościołem, ciałem Chrystusa, którego On jest głową. Według podobnego schematu dokonuje się organizacja wspólnoty pasjonistowskiej i powstanie Zgromadzenia, które jest nie tyle przyczyną, ile naturalną konsekwencją powołania Pawła do gromadzenia towarzyszy według Bożego założenia. Dzieło Pawła jest realizacją woli Chrystusa, kontynuacją dzieła uobecniania Bożej miłości wyrażonej w męce Chrystusa.

²⁸ Benedykt XIV, *Ad futuram rei memoriam*. Breve (28.04.1746), w: H. Van Laer, dz.cyt., 159–160.

²⁹ H. Van Laer, dz.cyt., 61.

³⁰ F. Giorgini, *Storia della Congregazione...*, dz.cyt., 200.

Wspólnota pasjonistów, czyniąc nieustannie obecną pamięć o Męce Chrystusa i ożywając ją w duszach wiernych, włącza się w misję Chrystusa powierzoną Jego apostołom. Stąd też Paweł, zapoznając ze Zgromadzeniem, pisał, że życie pasjonistów jest takie samo jak życie apostołów, w niczym się od niego nie różniąc, a każdy z członków Zgromadzenia może być nazwany uczniem Chrystusa³¹. Dlatego też w swoich listach skierowanych do zakonników Zgromadzenia powoływał się na biblijne świadectwa życia apostoelskiego ukazane w Dziejach Apostolskich (Dz 1, 14; Dz 4, 32–35)³² oraz przytaczał te fragmenty Listów św. Pawła Apostoła, w których wskazuje na cnoty życia wspólnego ożywiające wspólnotę chrześcijańską: pokorę, łagodność, miłosierdzie, prostotę, gotowość do służby braciom, cierpliwość³³. Apostolska wspólnota pasjonistów to wspólnota odzwierciedlająca życie apostołów.

Braterska i apostolska wspólnota odzwierciedla się w strukturze Zgromadzenia. Nie znając pierwotnej Reguły Pawła, którą sam spalił, nie możemy ocenić, na ile wewnętrzna struktura wspólnoty braterskiej jest dziełem twórczym Pawła, a na ile pochodzi w swych szczegółach z Bożej inspiracji. Kolejne teksty Reguł w wielu miejscach zawierają znaczące zmiany wprowadzone przez św. Pawła czy to pod wpływem wskazań zajmujących się ich aprobatą kardynałów i przyjaciół Pawła, czy też decyzji podejmowanych przez kapituły generalne Zgromadzenia. Wiele z nich było dokonywanych ze względu na rozrastającą się liczbę członków i domów Zgromadzenia. Przykładem tych okoliczności jest choćby wybór przełożonego domu, który według tekstu *Altieri* i Reguły z 1741 r. dokonywany był bezpośrednio przez członków wspólnoty z zakonników do niej należących. Od 1746 r. wybór ten znalazł się w rękach przełożonego generalnego, a z czasem prowincjalnego³⁴.

Boskie inspiracje struktury Zgromadzenia, które Paweł odzwierciedlił w Regule, znajdują się w jej elementach niezmiennych, z których Paweł nie chciał zrezygnować przy każdej okazji jej zatwierdzenia. Wspólnota pasjonistów była na pierwszym miejscu wspólnotą braci, aczkolwiek strukturalnie podzielona na kapłanów i braci zakonnych³⁵. Równość wszystkich wynikała z teologicznych podstaw wspólnoty, w której każdy członek został zbawiony i odkupiony przez Chrystusa i powołany na równych prawach i obowiązkach do głoszenia zbawczej obecności miłości Boga objawionej w męce Jego Syna. Tę braterską równość podkreśla Reguła, w której wszyscy członkowie Zgromadzenia określani są jako bracia. Zasada organizująca życie wspólne była od początku jasno sprecyzowana: tam, gdzie w grę nie wchodzi wykonywanie sakramentu święceń, nie istnieją żadne różnice i przywileje. Równość

³¹ S. Paolo della Croce, *La Congregazione della Passione di Gesù: cos'è e cosa vuole*. «Notizie» inviate agli amici per far conoscere la Congregazione, a cura di F. Giorgini, Roma 1978, notizia '47, *La comunità passionista nella dottrina di S. Paolo della Croce*, Roma 1980, nn. 3; 14.

³² Opis życia wspólnoty pasjonistów, odzwierciedlający życie wspólnoty apostoelskiej najwyraźniej jest obecny w Liście do wspólnoty w Vetralla z 12 marca 1753; S. Paolo della Croce, *Lettere*. I^o Volume. *Ai Passionisti*, a cura di F. Giorgini, Roma 1998, 799–804.

³³ F. Giorgini, *La comunità passionista nella dottrina di S. Paolo della Croce*, Roma 1980, 7–8.

³⁴ Tekst *Altieri*, rozdz. XXXI; Reguła 1741, rozdz. XXXIII; Reguła 1746, rozdz. XXXI.

³⁵ W XIX w. pod dużym wpływem czynników społeczno-kulturowych podział na braci i kapłanów stał się wyraźny, co przełożyło się na podziały pomiędzy nimi na oddzielne chóry, refektarze czy miejsca zamieszkania w klasztorze.

i jedność podkreślało również pozbycie się nazwiska rodowego, by tym samym wyeliminować wszelkie przywileje związane z uprzednim stanem życia. Wraz z powołaniem wszyscy stają się synami tego samego Zgromadzenia i braćmi, których rodzi i jednoczy miłość Boga.

Paweł bardzo się troszczył, by wspólnota braterska wyrażała się w najbardziej codziennych formach życia zwłaszcza w sytuacjach, które instynktownie i czasami na zasadzie współzawodnictwa popychają do zaspokojenia potrzeb jedzenia, ubrania czy zdrowia. Przypominał zatem, że ta wspólnota żyje w ten sam sposób jak wspólnota apostołska, w której każdemu przysługiwało to, co jest mu konieczne oraz w taki sposób, by nikt nie mógł czynić i nazywać rzeczy swoimi. Dbał równocześnie, by jego pozycja *ojca*, jak go nazywali zakonnicy, nie była nigdy związana z jakimkolwiek przywilejem. Nawet w najdrobniejszych sprawach nie dopuszczał, by ktokolwiek dostrzegł różnicę pomiędzy nim a braćmi. Nigdy nie dopuszczał, by najprostsze czynności, jak chociażby sprzątanie własnej celi, były dokonywane przez innych, niezależnie od wieku, zdrowia czy pozycji. W celu podkreślenia wartości tych czynności nadawał im głębsze znaczenie, wskazując, że troska o ład i porządek jest wyrazem przygotowania na obecność Boga, z którym zakonnik spotyka się we własnej celi. Jest również wyrazem szacunku dla siebie i dla braci, którzy dzielą tę samą samotnię. W przeciwnym razie jest wykroczeniem poza łaskę powołania³⁶.

Drugim charakterystycznym elementem struktury wewnętrznej Zgromadzenia jest wspólnota braterska, aktualizująca wolę Boga rozpoznaną i wyrażoną w Regule zaaprobowanej przez Kościół. W niej bowiem została wyrażona i zapisana przez Pawła wola odnosząca się do formy życia, którą to wolę objawił mu Bóg podczas ćwiczeń duchowych w Castellazzo w 1720 r. Od przestrzegania tej Reguły zależy skuteczność Zgromadzenia. Późniejsze od zatwierdzenia Reguły zatwierdzenie Zgromadzenia po prawie 30 latach świadczy o jej autentyczności i vitalności, z której korzysta każdy zakonnik, podejmując formę życia w niej przedstawioną i prowadzącą do uświęcenia siebie i tych, do których zostanie posłany. Sens życia zgodnego z Regułą św. Paweł ukazuje, odwołując się do niej jako objawionej mu woli Boga, która ani przez niego, ani przez kogokolwiek innego nie może być zmieniona. Wspólnota zakonna jest miejscem, w którym każdemu członkowi wola Boża objawia się w sposób jednoznaczny. Poznanie jej dokonuje się poprzez akceptację życia zgodnego z Regułą. Trzeba ją znać, by w jej świetle identyfikować właściwie swoje powołanie. W niej wyraża się wola Boga względem zakonnika. Paweł na zakończenie Reguły stwierdza: *Niech więc wszyscy czytają ją szczerymi oraz prostymi oczyma i starają się ją zachować w pokorze i prostocie serca ... są one bowiem środkami najskuteczniejszymi i odpowiednimi do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej*.

Zachowanie Reguły ma głęboki wymiar, znacznie wykraczający poza jej zewnętrzne przestrzeganie i traktowanie jej jedynie jako punkt odniesienia organizacji życia wspólnego. Chociaż i w tym elemencie, jak zaznacza Paweł, wykroczenie poza jej ramy łączy się z brakiem uznania szacunku dla siebie i innych. Paweł wskazuje,

³⁶ S. Paolo della Croce, *Guida per l'animazione spirituale della vita passionista «Regolamento comune» del 1755*, a cura di F. Giorgini, Roma 1980, nn. 41, 43, 45, 47, 50, 61.

iż przestrzeganie Reguły jest środkiem osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej, drogą, na której zakonnik się formuje, w sensie etymologicznym tego słowa, tzn. przyjmuje nową formę. Wszyscy zakonnicy, przestrzegając Regułę, formują w sobie wewnętrzną postawę, która jest odpowiedzią na postawę (formę życia) Jezusa, przyjmującego spełnienie woli Ojca jako jedyną normę swojego życia. Akceptując obiektywne wymagania Reguły, zakonnicy kształtują w sobie dynamiczną postawę, która stopniowo czyni ich uczestnikami prawdziwej wolności Jezusa. Bez podkreślenia i zrozumienia tego aspektu braterskiej wspólnoty Reguła jako punkt odniesienia przestanie być elementem inspirującym, a przede wszystkim jednoczącym życie braterskie we wspólnocie. Pozostanie wspólnotą jako administracyjna struktura do spełnienia indywidualnego życia ze szkodą dla innych³⁷. Spełnienie woli Bożej, wyrażonej w Regule, jest najsilniejszym elementem jednoczącym wspólnotę. Jest to jednocząca wola zbawcza. W niej należy poszukiwać odniesień do indywidualnych wyborów we wspólnocie. Osoba, która czuje się wezwana do życia w sposób przedstawiony w Regule, jest powołana do wypełnienia woli Bożej na drodze przez Niego wskazanej. Ta odpowiedź na Boże wezwanie i chęć jej spełnienia woli sprawiają, że zakonnicy łączą się w jedną wspólnotę braterską.

Życie św. Pawła od Krzyża, jego działalność i jej skutki są nie tyle świadectwem powołania, które otrzymał, ile raczej odzwierciedleniem tego, czego nieustannie doświadczał. Dzięki swojemu nieustannemu zjednoczeniu z Bogiem przyjmował w swoim życiu postawę Chrystusa sługi Ojca, brata i przyjaciela ludzi. Stanowczość i zdecydowanie z jednej strony oraz zrozumienie i otwartość na drugiego charakteryzowały jego życie. Taka postawa sprzyjała temu, by, niezależnie od uznawania go jako założyciela rodziny zakonnej, traktować go jako ojca i brata. Jego powołanie realizowało się we wspólnocie braterskiej, której więzy opierał nie na realizacji swojej, lecz boskiej woli jasno wyrażonej i prosto przedstawionej.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XIV, *Ad futuram rei memoriam*. Breve (28.04.1746), w: H. Van Laer, *Saint Paul de la Croix et le Sant-Siège. 1^{ère} Partiè (1721–1768)*, Teramo : Edizioni ECO 1957, ss. 159–160.
- Benedykt XIV, *Facta per me*. Reskrypt zatwierdzający Regułę Zgromadzenia (15.05.1741), w: H. Van Laer, *Saint Paul de la Croix et le Sant-Siège. 1^{ère} Partiè (1721–1768)*, Teramo: Edizioni ECO 1957, s. 154.
- Consilia et annotationes Episcopi Cavalieri* w: F. Giorgini, *Regulae et Constitutiones Congr. SS.mae Crucis et Passionis D. N. J. C. Editio Critica Textuum*, Romae: Verbum Crucis 1958, 151–154.
- De Sanctis G.A., *L'avventura carismatica di S. Paolo della Croce*, Roma: PP. Passionisti 1975.
- Giorgini F., *La comunità passionista nella dottrina di s. Paolo della Croce*, Roma: Curia Generale Passionisti 1980.
- Giorgini F., *Regulae et Constitutiones Congr. SS.mae Crucis et Passionis D.N.J.C. Editio Critica Textuum*, Romae: Verbum Crucis 1958.
- Giorgini F., *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*. Vol. I. *L'epoca del Fondatore (1720–1775)*, Pescara: Edizioni STAUROS 1981.

³⁷ F. Giorgini, *La comunità passionista...*, dz.cyt., 11–12.

- Lippi A., *Sylwetka duchowa św. Pawła od Krzyża*, tłum. z wł. W. Linke, w: *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa: Evangelium Passionis 1999, 32–110.
- Mead J., *St. Paul of the Cross. A Source / Workbook for Paulacrucian Studies*, New Rochelle, New York: Don Bosco Publications 1983.
- Pius od Imienia Maryi, *Żywot św. o. Pawła od Krzyża założyciela Zgromadzenia Św. Krzyża i Męki P. N. Jezusa Chrystusa OO. Pasjonistów*, Kraków: OO. Pasjoniści 1929.
- Regula i Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa*, Rzym: Editoriale Eco srl (Teramo) 1984.
- Sastre Santos E., *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano: Ancora Editrice, 1997.
- Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom II (869–1312) Konstantynopol IV – Lateran I – Lateran II – Lateran III – Lateran IV – Lyon I – Lyon II – Vienne*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, 221–325.
- Sobór Lyonński II, *Konstytucje*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom II (869–1312) Konstantynopol IV – Lateran I – Lateran II – Lateran III – Lateran IV – Lyon I – Lyon II – Vienne*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, 400–457.
- Spencer P.F., *As a Seal Upon Your Heart. The Life of St Paul of the Cross Founder of the Passionists*, Rome: Società San Paolo 1994.
- Strambi V.M., *La spiritualità di san Paolo della Croce*, Macerata: Editoriale Eco 1994.
- S. Paolo della Croce, *Guida per l'animazione spirituale della vita passionista «Regolamento comune» del 1755*, a cura di F. Giorgini, Roma: Curia Generale Passionisti 1980.
- S. Paolo della Croce, *Lettere. I^o Volume. Ai Passionisti*, a cura di F. Giorgini, Roma: Edizioni CIPI 1998.
- S. Paolo della Croce, *La Congregazione della Passione di Gesù: cos'è e cosa vuole. «Notizie» inviate agli amici per far conoscere la Congregazione*, a cura di F. Giorgini, Roma: Curia Generale Passionisti 1978.
- Św. Paweł od Krzyża, *Relacja z ćwiczeń duchowych w Castellazzo*, tłum. z wł. W. Linke, w: *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa: Evangelium Passionis 1999, 125–168.
- Van Laer H., *Saint Paul de la Croix et le Sant-Siège. I^{ère} Partiè (1721–1768)*, Teramo: Edizioni ECO 1957.
- Zoffoli E., *S. Paolo della Croce. Storia Critica*, Roma: Curia Generalizia PP. Passionisti 1963.

FOUNDING CHARISM OF ST. PAUL OF THE CROSS

Summary

In the history of the development of St. Paul's of the Cross vocation one can distinguish several successive moments: his vocation to life dedicated solely to God, the vocation to gather companions, the vocation to the priesthood, the vocation to establish the Congregation of the Passionists. The study discusses the issue of the development of St. Paul's vocation to community understood as fraternal community and the community itself preceding the formal aspect of its affirmation as a religious order.

Key words: St. Paul of the Cross, discernment, charism, community, congregation

Nota o Autorze

Tomasz GAŁKOWSKI CP – prof. dr hab., kierownik Zakładu Teorii Prawa Kanonicznego w Katedrze Teorii, Historii i Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie. ORCID ID: 0000-0001-9166-9516
Kontakt mail: t.galkowski@uksw.edu.pl.

KS. KAMIL GREGORCZYK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

GŁĘBIA LITURGICZNEGO ZNAKU POKOJU I JEGO STOSOWANIA

1. Znak niosący przesłanie jedności. 2. Biblijne przesłanki. 3. Miejsce znaku w liturgii rzymskiej. 4. Stosowanie znaku pokoju na przestrzeni dziejów. 5. Zastosowanie *osculum sanctum* w ciągłości tradycji Kościoła. 6. Wyraz gotowości. 7. Podsumowanie

Słowa kluczowe: znak pokoju, liturgia, jedność, Eucharystia, Sobór Watykański II

1. ZNAK NIOSĄCY PRZESŁANIE JEDNOŚCI

Liturgia jako serce życia religijnego jest miejscem, w którym wierni zbliżają się do Boga poprzez modlitwy i symboliczne gesty. Jednym z takich gestów, o wielkim znaczeniu duchowym, jest wymiana pokoju pomiędzy wiernymi podczas celebracji Eucharystii¹. Głębia liturgicznego znaku pokoju wykracza jednak poza zwykłe gesty społeczne i otwiera drzwi do głębszej duchowej refleksji. Tradycja wymiany pokoju ma swoje korzenie w starożytności chrześcijańskiej. Już w pierwszych wiekach Kościoła wierni podczas Mszy św. wyrażali nawzajem swoją jedność i braterstwo przez uścisk ręki czy pocałunek pokoju. W późniejszych wiekach liturgiczny gest ten ewoluował, przybierając różne formy w zależności od kultury i tradycji lokalnych wspólnot chrześcijańskich². Z biegiem czasu jednak prawie zaniknął w wyniku nadużyć i prób ich wyrugowania. Kościół rzymskokatolicki, reformując liturgię po Soborze Watykańskim II przywrócił mu należne zastosowanie, miejsce i wymiar.

¹ Zob. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013, s. 374*; do komendy dołączono tekst rubryceli: „Wszyscy według miejscowego zwyczaju okazują sobie wzajemnie pokój i miłość; kapłan przekazuje znak pokoju diakonowi lub ministrantowi. Następnie bierze hostię, łamie ją nad pateną i cząstkę wpuszcza do kielicha [...]”, zaś w *Mszale rzymskim* Piusa V znak pokoju przekazywano po wpuszczeniu cząstki do kielicha.

² Por. I. Bakalarczyk, *Znak pokoju w liturgii mszalnej*, w: *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, 377.

2. BIBLIJNE PRZESŁANKI

Zastosowanie znaku pokoju w liturgii ma swoje biblijne korzenie, a wiele przesłańek można odnaleźć w Piśmie Świętym³. Oto kilka kluczowych tekstów biblijnych, które na to wskazują:

Apostoł Paweł w Liście do Rzymian zachęca wspólnotę wierzących do wyrażania jedności i pokoju poprzez pocałunek święty: „Pozdrawiają was wszystkie Kościoły Chrystusowe”⁴. Pocałunek święty, który wspomina, był jednym z wyrazów jedności wśród chrześcijan.

Także w Liście do Filipian zwraca uwagę na pokój Boży, który przewyższa wszelki rozum, strzegący serca i umysłu w Chrystusie Jezusie⁵. Ta idea pokoju Bożego może być odzwierciedlana w liturgicznym znaku pokoju jako darze od Boga.

Jezus nauczał o znaczeniu pojednania i zgody przed przystąpieniem do ofiary składanej Bogu⁶. W kontekście liturgii wymiana pokoju może być postrzegana jako moment, w którym wierni są wezwani do przebaczenia i zgody przed przystąpieniem do sakramentu Eucharystii.

Jezus, wysyłając apostołów na misję, poucza ich, aby wchodząc do domu, pozdrawiali mieszkańców, mówiąc: „Pokój temu domowi!”⁷. W tym kontekście pokój jest wyrażeniem błogosławieństwa i dobroci, co można przekładać na wymianę pokoju w liturgii jako błogosławieństwo wspólnoty wierzących.

W narracji Ewangelii wg św. Jana Jezus stwierdził: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak, jak daję świat, Ja wam daję”⁸. Te słowa Jezusa podkreślają unikatowy charakter pokoju, jaki przynosi Chrystus. W wymianie pokoju w liturgii wierni wyrażają pragnienie przyjęcia tego daru od Chrystusa i dzielenia się nim ze sobą.

W Biblii Tysiąclecia sformułowanie pokój (np. herb. מוֹלֵךְ szalom) pojawia się ponad 150 razy, przy czym ponad 2/3 przypada na Stary Testament, opisujący burzliwe dzieje Izraela.

Zastosowanie pocałunku pokoju w liturgii nie tylko odnosi się do konkretnej instrukcji biblijnej, ale również wyraża głębokie wartości chrześcijańskie, takie jak: jedność, pojednanie, przebaczenie, miłość bliźniego i duchowy pokój przekazywany przez Chrystusa. W ten sposób liturgiczny znak pokoju staje się nie tylko tradycją, ale także praktyką zakorzenioną w naukach i oraz przykładach Jezusa i apostołów⁹.

³ Tamże, 378.

⁴ Zob. Rz 16, 16.

⁵ Zob. Flp 4, 7.

⁶ Zob. Mt 5, 23–24.

⁷ Zob. Mt 10, 12–13.

⁸ Zob. J 14, 27.

⁹ Por. tamże.

3. MIEJSCE ZNAKU W LITURGII RZYMSKIEJ

Liturgiczny znak pokoju to znacznie więcej niż jedynie wymiana przyjaznych słów czy uścisków. To moment, w którym wierni wchodzi w dialog z Bogiem i sobą nawzajem. Symbolika tego gestu jest bogata i wielowarstwowa.

Tertulian nazywał ten gest w swoich pismach pieczęcią modlitwy. Używany był powszechnie poza Eucharystią przez chrześcijan wywodzących się z kręgów kultury hellenistycznej. Powszechnie stosowano pocałunek jako formę przywitania pełnego szacunku. Jednak z biegiem czasu wszedł on do praktyki modlitwy w czasie sprawowania Mszy św. Pod koniec IV w. znak ten był już ściśle związany z Eucharystią.

Z czasem we wschodnim chrześcijaństwie wytworzył się osobny zwyczaj przekazywania pocałunku pokoju przed ofiarowaniem darów na ołtarzu, w nawiązaniu do polecenia dokonania pojednania z braćmi przed ofiarowaniem w Ewangelii według św. Mateusza¹⁰.

W tradycji rzymskiej oraz koptyjskiej znak pokoju ściśle łączy się z obrzędem Komunii Świętej, następuje po modlitwie *Ojcze nasz*, a przed właściwym komunikowaniem.

Zwyczaj przekazywania sobie w ten sposób znaku pokoju pomógł ugruntować św. Grzegorz Wielki, sytuując Modlitwę Pańską po doksologii kanonu rzymskiego. Od tej pory przekazanie znaku pokoju wiązano z gotowością do przyjęcia Eucharystii. Zwyczaj ten utrwalił się do tego stopnia, że w średniowieczu wielu uważało gest ten jako zastępczy dla Komunii, którą przyjmowano bardzo rzadko.

Gest ten w formie pocałunku z czasem ograniczano do objęcia ramionami. Wynikało to z nadużyć, którym próbowano przeciwdziałać, stosując podział na stronę żeńską i męską. Ostatecznie gest przekazywał celebrans jedynie znajdującym się najbliższej niego usługującym (diakonowi i subdiakonowi).

4. STOSOWANIE ZNAKU POKOJU NA PRZESTRZENI DZIEJÓW

Stosowanie liturgicznego znaku pokoju nie ogranicza się jedynie do momentu wymiany pozdrowienia w trakcie Mszy św. To wyzwanie do wprowadzenia pokoju we wszystkie sfery życia. Wierni są wezwani do wypełniania tego znaku nie tylko w kościele, ale także w rodzinie, miejscu pracy i społeczności lokalnej.

W dzisiejszym zglobalizowanym świecie, pełnym konfliktów i podziałów, liturgiczny znak pokoju nabiera szczególnego znaczenia. To wezwanie do budowania kultury braterstwa i przyjaźni społecznej, w której szanujemy godność każdej osoby, szukamy dialogu i rozwiązań konfliktów, a także praktykujemy miłość bliźniego¹¹.

Historia przekazywania sobie pocałunku pokoju, znanego również jako znak pokoju, w liturgii chrześcijańskiej ma długą tradycję i była przedmiotem refleksji teologów na przestrzeni wieków. Teologowie różnych okresów historycznych

¹⁰ Por. Mt 5, 23–24

¹¹ Por. Papież Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, p. 1.

interpretowali ten gest w kontekście nauk chrześcijańskich i nadawali mu specyficzne znaczenie¹².

4.1. Ojcowie Kościoła

Wczesnochrześcijańscy Ojcowie Kościoła zazwyczaj podkreślali aspekty jedności i miłości w kontekście pocałunku pokoju. Orygenes, jeden z czołowych teologów w III w., pisał o potrzebie pojednania i jedności pomiędzy wiernymi, co wyraża się w wymianie pocałunku pokoju. Święty Augustyn z Hippony z kolei naciskał na to, że akt ten jest wyrazem chrześcijańskiej miłości braterskiej. W jego czasach znak ten przekazywano sobie po wypowiedzeniu wezwania *Pax vobiscum* (pokój wam). Z czasem gest ten ewoluował np. w liturgii ambrożyjskiej, gdzie towarzyszyła mu komenda diakona *Offerte vobis pacem* (Przekażcie sobie znak pokoju). Kapłan sam otrzymywał znak pokoju, całując najpierw ołtarz. Do tejże formy powrócił Sobór Watykański II, nie zmieniając miejsca i eliminując potrzebę uprzedniego ucałowania ołtarza¹³.

4.2. Średniowiecze

W okresie średniowiecza, teologowie skupiali się na symbolice i znaczeniu liturgicznych gestów. Święty Tomasz z Akwinu, jeden z najwybitniejszych teologów tego okresu, podkreślał, że pocałunek pokoju jest wyrazem jedności wewnętrznej i zewnętrznej wspólnoty chrześcijańskiej. Jego zdaniem, akt ten miał także przypominać o pokoju jako duchowym owocu sakramentu Eucharystii. W tym czasie w Italii w XII w. mocno rozbudowano mało komunikatywny gest, dodając do ucałowania ołtarza także mszał i Hostię. We Francji całowano jedynie Hostię, a w Anglii w XIII w. całowano także kielich i patenę, w Niemczech krucyfiks (nazywany pacyfikałem). Co ciekawe, według Duranda w czasie Mszy św. za zmarłych nie przekazywano znaku pokoju, gdyż po śmierci dusza ludzka nie podlega niepokojom tego świata¹⁴. Nie udzielano go także w czasie trzech ostatnich dni Wielkiego Tygodnia jak przekazał Alkuin¹⁵.

4.3. Era Reformacji

W czasach Reformacji, niektórzy reformatorzy podchodzili do pocałunku pokoju z różnymi postawami. Marcin Luter kontynuował tradycję interpretacji symbolicznej, akcentując potrzebę pojednania i jedności. Jednak, niektórzy reformatorzy, zwłaszcza w nurtach kalwińskich, podchodzili z rezerwą do tych elementów liturgii, które uważali za zbędne.

¹² Por. A. Nowowiejski, dz.cyt., 953.

¹³ Por. I. Bakalarczyk, dz.cyt., 379.

¹⁴ Por. A. Nowowiejski, dz.cyt., 952.

¹⁵ Tamże. Alkuin wskazywał, że pocałunek pokoju mógłby zostać w tym czasie niewłaściwie odczytany i skojarzony ze zdradą Judasza.

4.4. Kontrreformacja

W ramach reformy soboru trydenckiego Mszał św. Piusa V przewidywał także stosowanie *instrumentum pacis* w formie ucałowania pacyfikału. Komenda do przekazania znaku brzmiała: „Pokój pański niech zawsze będzie z wami”. Warto zauważyć, że zwyczaj ten, kultywowany szerzej jedynie na terenach germańskich, upowszechniono.

4.5. Współczesność

W dzisiejszych czasach, teologowie kontynuują refleksję nad pocałunkiem pokoju. Często podkreślają oni jego znaczenie w kontekście wspólnoty chrześcijańskiej, ekumenizmu oraz odpowiedzialności za szerzenie pokoju w świecie. Współczesne teologiczne rozważania podkreślają także rolę pocałunku pokoju w przygotowaniu wiernych do przyjęcia Eucharystii¹⁶.

W sumie, historyczne przemyślenia teologów na temat pocałunku pokoju ukierunkowane są na wartości chrześcijańskie, takie jak: jedność, miłość bliźniego, pojednanie i pokój, widziane przez pryzmat liturgii jako źródła duchowego wzrostu i odnowienia wspólnoty wierzących¹⁷. Do upowszechnienia zwyczaju przekazywania pocałunku pokoju poprzez nałożenie rąk z jednoczesnym zetknięciem policzków przyczynili się franciszkanie.

5. ZASTOSOWANIE *OSCULUM SANCTUM* W CIĄGŁOŚCI TRADYCJI KOŚCIOŁA

Zastosowanie pocałunku pokoju w czasie święceń kapłańskich czy profesji zakonnej jest symbolicznym aktem, który wyraża jedność i pokój w Chrystusie wśród kapłanów, zakonników i wspólnoty Kościoła. Pocałunek pokoju jest elementem liturgii, który niesie ze sobą głębokie znaczenie duchowe¹⁸.

5.1. Święcenia kapłańskie

W trakcie święceń kapłańskich pocałunek pokoju zazwyczaj występuje w określonym momencie liturgii. Po modlitwie święceń kapłańskich, prezbiterzy obecni na liturgii, w tym nowo wyświęceni, wymieniają się pocałunkiem pokoju. Jest to wyraz jedności duchowej oraz braterskiej więzi między kapłanami, którzy zostają współpracownikami w posłudze Kościoła¹⁹.

¹⁶ Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (dalej: OWMR) 82.

¹⁷ Por. OWMR 154.

¹⁸ Por. A. Nowowiejski, dz.cyt., 951.

¹⁹ Por. tamże, 831.

5.2. Profesja zakonna

Podobnie jak w przypadku święceń kapłańskich profesja zakonna to moment, w którym osoba składająca śluby zakonne jest wprowadzana w życie zakonne. W trakcie tego rytuału, zakonnicy i zakonnice mogą wymieniać się pocałunkiem pokoju będącym wyrazem jedności w duchu zakonnym oraz zobowiązaniem do życia wspólnotowego zgodnie z zasadami danego zakonu²⁰.

5.3. Znaczenie duchowe

W obu przypadkach, pocałunek pokoju przypomina o znaczeniu jedności w Kościele i życiu wspólnotowym. Jest to moment, w którym ci, którzy składają śluby czy są wyświęceni na kapłanów, wyrażają swoje pragnienie współpracy i wzajemnej pomocy w duchowej i pastoralnej służbie. Pocałunek ten ma również ukazywać, że ich posługa nie jest izolowanym wysiłkiem, ale jest zintegrowana w wspólnotcie Kościoła.

Pocałunek pokoju w czasie święceń kapłańskich i profesji zakonnej podkreśla zatem wspólnotowy charakter posługi kapłańskiej i zakonnej oraz jedność w duchu Chrystusa. To ważne wydarzenie liturgiczne podkreśla, że posługa kapłańska czy zakonna jest zawsze zakorzeniona w wspólnotcie wiernych i wymaga wzajemnej współpracy w duchu pokoju i miłości.

5.4. Tradycja liturgiczna

Znak pokoju ma swoje korzenie we wczesnych wiekach chrześcijaństwa i był praktykowany przez wspólnoty chrześcijańskie jako wyraz jedności i braterstwa. Jego wprowadzenie do liturgii katolickiej wynika z pragnienia kontynuacji tej tradycji i pogłębienia zrozumienia duchowej wartości tej praktyki.

6. WYRAZ GOTOWOŚCI

W Kościele katolickim stosowanie znaku pokoju w czasie Mszy św. nie jest traktowane jako obligatoryjne w sensie bezwzględnego prawa, ale bardziej jako powszechna praktyka zalecana przez liturgię. Jest to moment, który przypomina o wewnętrznej jedności wspólnoty wiernych oraz symbolizuje pokój, który Chrystus przyniósł ludzkości. Praktyka ta opiera się na kilku fundamentalnych założeniach i naukach katolickich, obecnych w Instrukcji *Redemptionis Sacramentum* (25.03.2004)²¹.

²⁰ Tamże, 853.

²¹ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: Instrukcja *Redemptionis Sacramentum* (25.03.2004), nr 71–72 wskazuje: „71. W obrządku rzymskim należy zachować zwyczaj przekazywania pokoju tuż przed Komunią świętą, tak jak przewiduje obrzęd Mszy świętej. Zgodnie bowiem z tradycją obrządku rzymskiego zwyczaj ten nie oznacza ani pojednania, ani odpuszczenia grzechów, lecz ma na celu okazanie pokoju, jedności i miłości przed przyjęciem Najświętszej Eucharystii. Taki charakter braterskiego pojednania ma akt pokuty na początku Mszy świętej, zwłaszcza jeśli jest odmawiany według pierwszej formuły”.

6.1. Jedność Kościoła

Znak pokoju jest wyrazem jedności wiernych w Chrystusie. W chwili tej wspólnota wierzących manifestuje swoje braterstwo i jedność, co jest zgodne z nauką Kościoła o wspólnocie wierzących jako Ciała Chrystusa²².

6.2. Pokój Chrystusowy

W czasie Ostatniej Wieczerzy, opisywanej w narracji Janowej, Jezus pozostawił swoim uczniom polecenie: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam”²³. Wprowadzenie znaku pokoju w liturgii ma na celu przypomnienie wiernym o darze pokoju, który przyniósł Chrystus swoim uczniom.

6.3. Przygotowanie do Eucharystii

Znak pokoju poprzedza bezpośrednio przyjęcie Komunii Świętej. Jest to moment, w którym wierni są zachęceni do pojednania i zgody, co stanowi odpowiednią dyspozycję do przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii.

7. PODSUMOWANIE

Głębia liturgicznego znaku pokoju i jego stosowania przekracza granice zwykłego rytuału. To wezwanie do głębszej relacji z Bogiem i bliźnimi, do budowania jedności i pokoju w świecie. Stosowanie tego znaku staje się integralną częścią życia chrześcijańskiego, przypominając nam o misji szerzenia pokoju, który pochodzi od samego Boga. Chociaż znak pokoju jest silnie zalecany, to jednak Kościół katolicki pozostawia pewne elastyczności w kwestii jego dokładnej formy i sposobu implementacji²⁴. Ważne jest, aby pamiętać, że chociaż praktyki liturgiczne mają swoje znaczenie, to nie są one kluczowym elementem zbawienia, a ich stosowanie może ulegać pewnym zmianom zgodnie z zaleceniami Kościoła. Znak pokoju można pominąć np. w czasie sprawowania Mszy św. z udziałem osób chorych psychicznie

72. Wypada, „aby każdy z umiarem przekazywał znak pokoju tylko osobom najbliższej stojącym”. „Kapłan może przekazać znak pokoju usługującym, zawsze jednak pozostając w prezbiterium, aby nie zakłócać celebracji. Niech uczyni podobnie, jeśli ze słusznej przyczyny pragnie przekazać znak pokoju niektórym wiernym”. „Jeśli chodzi o sam znak przekazania pokoju, winny go ustalić Konferencje Episkopatów”, w gestach zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską, „zgodnie z mentalnością i zwyczajami ludów”.

²² Por. OWMR 42.

²³ Zob. J 14, 27.

²⁴ Por. Przepisy wykonawcze Episkopatu Polski do Instrukcji Kongregacji ds. Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile Donum* (11.12.1980), nr XI, wskazują co następuje: „Znak pokoju przekazuje się u nas jak dotąd skłonem głowy w kierunku najbliższych uczestników Mszy św. z jednej i z drugiej strony z tym, że na przyszłość należy opuszczać słowa: *Pokój nam wszystkim*, słowa te bowiem w wielu okolicach stały się aklamacją głośną, co według wyjaśnienia Kongregacji jest niedopuszczalne. Przekazywanie znaku pokoju nie jest obrzędem obowiązującym, lecz zależnym od okoliczności”.

czy liturgii z udziałem małych dzieci, aby uniknąć rozproszenia uwagi wiernych. Ponadto warto w obecnym czasie (gdy wierni i duchowni otrząsają się jeszcze z pandemicznego letargu) podkreślać wagę i rolę znaku pokoju jako zewnętrznego wyrazu miłości, szacunku i jedności, który prowadzi także do owocnego doświadczenia zjednoczenia z Chrystusem i jego Kościołem.

BIBLIOGRAFIA

I. Magisterium Kościoła

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2002.

Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (3.10.2020).

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: Instrukcja *Redemptionis Sacramentum* (25.03.2004).

Przepisy wykonawcze Episkopatu Polski do Instrukcji Kongregacji ds. Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile Donum* (11.12.1980).

Mszal rzymski dla diecezji polskich, wyd. II, Poznań 2013.

Missale Romanum (Mszal Rzymski Piusa V), wyd. Benziger Brother Inc., 1944.

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego, Poznań 2006.

II. Literatura źródłowa

Nowowiejski A., *Msza Święta. Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, cz. 1, Płock 1993.

Bakalarczyk I., *Znak pokoju w liturgii mszalnej*, w: *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć*, red. J. Hadalski, Poznań 2013.

THE MEANING OF THE LITURGICAL SIGN OF PEACE AND A HISTORY OF ITS USE

Summary

The article undertakes a scientific reflection on the sign of peace in Christian liturgy, its biblical and theological roots. In a historical perspective, the author analyzes the evolution of the gesture of the sign of peace, showing its changing forms and meaning. The text is of a review nature and refers, among others, to the Instruction *Redemptionis Sacramentum* (25.03.2004) and the Implementing Provisions of the Polish Episcopate to the Instruction of the Congregation for the Sacraments and Divine Worship *Inaestimabile Donum* (11.12.1980).

Key words: Sign of peace, liturgy, unity, Eucharist, Second Vatican Council

Nota o Autorze

Kamil GREGORCZYK – prezbiter archidiecezji łódzkiej, magister teologii UKSW, student Specjalistycznych Studiów Teologicznych na Wydziale Teologicznym UKSW na kierunku liturgika. Obszar badawczy obejmuje historię i teologię liturgii. ORCID ID: 0009-0007-6428-9770

Kontakt e-mail: kamgre0405@gmail.com

ALICJA JANIĄK

Fundacja PEStka w Kielcach

WILHELM HOSENFELD JAKO *HOMO VIATOR*

*Czymże my, ludzie, jesteśmy bez miłości.
Ona otwiera przed nami świat.*

W. Hosenfeld (z listu do żony Annemi)¹

1. Koncepcja osoby ludzkiej u Gabriela Marcela. 2. Wilhelm Hosenfeld jako *homo viator*.
3. Portret biograficzny. 4. Portret duchowy. 5. Dlaczego miłością się właśnie kierował?

Słowa kluczowe: Gabriel Marcel, człowiek, *homo viator*, Wiliam Hosenfeld, miłość, Bóg

1. KONCEPCJA OSOBY LUDZKIEJ U GABRIELA MARCELA

Gabriel Marcel zauważa, iż człowiek jest istotą integralną², dynamiczną, twórczą, podlegającą stałemu rozwojowi³. Ów rozwój jest możliwy wówczas, gdy osoba podejmuje współpracę i dialog ze swoim wewnętrznym „ja”. Osobowym, indywidualnym, jedynym, niepowtarzalnym, przejawiającym swoją dobrą, twórczą wolę jako siłę w wymiarze etyczno-aksjologicznym.

Marcel stworzył oryginalne określenie osoby ludzkiej, nazywając ją mianem *homo viator*. Człowiek jest podróżnym, wędrowcem, pielgrzymem! Dotyczy to obszaru wewnętrznego przeżywania, aktualizowania stanu doświadczeń, by transcendować i przekraczać granicę własnego „ja” ku światu.

Zwraca on uwagę na kilka szczególnych cech wędrowcy poruszającego się po archipelagu egzystencji: na nadzieję nierozzerwalnie związaną z miłością, wiarą, transcendencją, obecnością osobową⁴. Duchową dojrzałość określa pojęciem

¹ W. Hosenfeld, *Listy, pamiętnik*, w: *Staram się ratować każdego*, Warszawa 2007, 486.

² G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa, 1981, 32.

³ Por. G. Marcel, *Homo viator, wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984, 25.

⁴ J. Gazda, *Ostateczne perspektywy ludzkiego bytu w ujęciu Gabriela Marcela*, *Roczniki Filozoficzne*, t. XLI, z. 2, 1993, 105.

„rozporządzalności”, która istnieje zawsze w relacji „do drugiego”⁵. Cechuje ją miłość w sensie zaangażowania, domagającą się od osoby owej „rozporządzalności”. U Marcela oznacza ona dostępność, dyspozycyjność, zdolność do obecności, „zrobienie w sobie miejsca dla drugiego” i współbycie z nim, zarządzanie jego potrzebom. Zawsze wiąże się z decyzją i aktem woli⁶.

Marcel nie podaje konkretnej definicji miłości, ale we wszystkich swoich dziełach filozoficznych nieustannie do niej się odwołuje jako najważniejszej zasady ludzkiego życia. Zauważa, że miłość pełni rolę fundamentalną w życiu ludzkim. Jest cechą i więzią ontologiczną, wyrastającą z ludzkiej natury, łączącą między sobą byty osobowe⁷.

Takie rozumienie istoty miłości zrodziło się u niego dzięki jego osobistemu doświadczeniu. Podczas I wojny światowej pracował w Międzynarodowym Czerwonym Krzyżu. Prowadził tam poszukiwania zaginionych żołnierzy, udzielał informacji rodzinom poszukującym swoich bliskich. Doświadczenia te skłoniły go do wypracowania teorii miłości jako komunii⁸, więzi dającej poczucie pełni, dopełnienia osobowego, spełnienia, uszczęśliwienia.

Człowiek w drodze jest *homo viator* do stawania się człowiekiem, właśnie poprzez miłość. Doświadczenie jej i udzielanie jej. Nie rodzi się w tej sferze doskonały. Zdolność do miłości jest kształtowana w procesie wychowania i umacniana, rozwijana w całym dorosłym życiu.

Właściwe przeżywanie miłości naturalnej prowadzi do życia miłością na płaszczyźnie duchowej i tutaj przejawia ona swoją siłę, moc jako wartość, zadanie i sens. Jest ona rzeczywistością duchową, złożoną. Rozwija się równolegle z życiem wewnętrznym, duchowym człowieka. Najpiękniejszy jej stan określany jest mianem miłości *agape*, która jest możliwa do uobecniania w życiu ludzkim dzięki transcencji, wierze, łasce. To miłość bezwarunkowa, zdolna do poświęceń, ofiary. Rodzicielska w wymiarze duchowym. I do takiej właśnie miłości odwołuje się Gabriel Marcel, ukazując jej pierwiastki, poszczególne atrybuty w ludzkim życiu.

Dla Gabriela Marcela *homo viator* to człowiek wewnętrzny, podróżujący w doświadczeniu i obdarzaniu miłością jako wartością umacniającą człowieczeństwo, nadającą sens ludzkiemu życiu. I z tym wiąże się owa wędrówka. Potrzebna jest tu praca nad sobą, samowychowanie, wspinaczka duchowa w górę, gdzie decydującą rolę pełni ludzka wola⁹. Na drodze obecności istnienia¹⁰ i zarazem ze świadomością, iż najlepsza część „mnie samego nie należy do mnie”, bo człowiek jest jedynie depozytariuszem¹¹. To zarazem jest też sposób wypowiadania własnej obecności¹² jako

⁵ I. Dec, dz.cyt., 58–73.

⁶ M. Więclawski, *Gabriel Marcel i etyka heterocentryczna*, Roczniki Filozoficzne, t. LXIX, nr 2, 2021, 296–297

⁷ I. Dec, dz.cyt., 47.

⁸ G. Marcel, *Homo viator...*, dz.cyt., 12; I. Dec, dz.cyt., 12.

⁹ Tamże, 25

¹⁰ Tamże, 14.

¹¹ Tamże, 18.

¹² Tamże, 11.

postawy sprawiedliwości i prawdy¹³. Człowiekowi na tej drodze towarzyszy wiara, miłość, nadzieja¹⁴. Marcel zauważa, iż owa obecność wiąże się z pewną czystością, z pewną nieskalanością. Jest właściwością, zdolnością, jeśli chodzi o stosunek do doświadczenia, u dusz niestępionych przez życie¹⁵. Gdy miłości towarzyszy nadzieja, wiara, wówczas staje się ona komunią więzi, jednością. Tą najbardziej wewnętrzną. Dlatego samotność człowieka, nigdy nie ma ostatniego słowa¹⁶.

Miłość i nadzieja współistnieją ze sobą¹⁷. Człowiek miłuje, bo dostrzega „drugiego” jako dobro, patrząc nań z nadzieją. A do nadziei zdolny jest człowiek wewnętrznie wolny¹⁸. Mowa jest tu o nadziei jako rodzaju cechy siły wewnętrznej, łąski. To ściśle wiąże się z wiernością. Najpierw wobec siebie, własnego „ja”, a potem wobec „drugiego”. Źródło takiej miłości – zauważa Marcel – znajduje się poza zasięgiem naszych możliwości, tam gdzie wartości są łaskami¹⁹.

2. WILHELM HOSENFELD JAKO *HOMO VIATOR*

Ludzkie doświadczenie Wilhelma Hosenfelda jest drogą *homo viator*. Marcelowską miłość jako „rozporządzalność” można odnaleźć w życiu Wilhelma Hosenfelda, poznając jego osobę przez pryzmat jego spuścizny dokumentalnej: listy, dziennik, a także dzięki świadectwom osób, które były z nim związane.

To człowiek Wędrowiec, idący w kierunku duchowego szczytu, ku pełni człowieczeństwa. Życie, tragizm wojny, jego wewnętrzne przekonania, więzi, uczestnictwo w konkretnej rzeczywistości, doprowadziły go do podejmowania moralnych, etycznych wyborów ze względu na dobro ludzkie i Dobro Najwyższe. Dzięki tej postawie pozostawił on trwałą pamięć w ludzkich duszach i umysłach.

3. PORTRET BIOGRAFICZNY

Wilhelm Hosenfeld urodził się 2 maja 1895 roku we wsi Mackenzell w Niemczech, w wielodzietnej katolickiej rodzinie. Po ukończeniu szkoły podstawowej studiował w katolickim seminarium nauczycielskim. Jednocześnie wstąpił do ruchu młodzieżowego Wędrowny Ptak, organizacji formującej na wzór skautingu i polskiego harcerstwa²⁰. Jego aktywność została przerwana przez I wojnę światową. Z pobudek patriotycznych wstąpił do wojska i brał w niej czynny udział. Był kilka razy ranny. W 1918 r. wznowił kontakt z Wędrownym Ptakiem. Poznał tam

¹³ Tamże, 27.

¹⁴ Tamże, 36–37.

¹⁵ Tamże, 53.

¹⁶ Tamże, 60.

¹⁷ Tamże, 60.

¹⁸ Tamże, 63.

¹⁹ Tamże, 65.

²⁰ E.C. Król, *Kapitan Wermachtu Wilhelm (Wilm) Hosenfeld i jego pola wolności*, w: *Pola wolności*, red. A. Bartuś, Poznań 2020, 181.

Annemarie Krummacher, z którą w maju 1920 r. wziął ślub w kościele katolickim. Pochodziła ona z wielkoburżuazyjnej i protestanckiej rodziny, ale z własnej woli przeszła na katolicyzm. Miał z nią pięcioro dzieci: Helmuta, Anemone, Detleva, Jorinde, Utę. Po wojnie, w latach dwudziestych i trzydziestych pracował jako nauczyciel historii w mieście Kassel, a potem jako kierownik szkoły w Thalau. Bliskie mu były poglądy Johanna Heinricha Pestalozziego, Gustava Wynekena, idea „szkoły pracy” Georga Kerschensteinera²¹.

Interesował się polityką. Włączył się w działalność Niemieckiego Związku Ludowego Opieki nad Grobami Wojennymi. W 1933 r. wstąpił do oddziałów szturmowych Sturmabteilung, następnie do Narodowosocjalistycznego Związku Nauczycieli. W 1935 r. wstąpił do NSDAP, Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii, którą na początku był zafascynowany²². Początkowo popierał politykę prowadzoną przez Hitlera. Jednakże z biegiem czasu zaczął dostrzegać niebezpieczne idee i poglądy dyktatora. Otwarcie niektóre z nich krytykował, stając między innymi w obronie Kościoła. Nastąpiło to podczas zebrania nauczycielskiego w listopadzie 1936 r. gdzie skrytykował publikację *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (w języku polskim *Mit XX wieku*), dzieło czołowego ideologa NSDAP Alfreda Rosenberga. Za to Wilhelm około rok później został pozbawiony prawa nauczania przedmiotów o charakterze „światopoglądowym”²³.

Przewidywał kolejną wojnę. 26 sierpnia 1939 r. otrzymał powołanie do służby wojskowej w Fuldzie i został wcielony do 3. Kompanii Batalionu Strzelców Krajowych VII/IX. W połowie września został wysłany do Polski. Początkowo stacjonował w Węgrowie, potem w Pabianicach, gdzie sprawował nadzór nad budową tamtejszego oficerskiego obozu jenieckiego dla Polaków. A potem został na stałe przeniesiony do Warszawy. Na początku był zwolennikiem wojny, ponieważ ulegał iluzji i manipulacji propagandy faszystowskiej. Ale swoich nastawień czy przekonań nie przenosił na relacje z konkretnymi ludźmi. Z biegiem czasu zaczął dostrzegać zbrodniczy charakter wojny. W Polakach i Żydach dostrzegał ludzi cierpiących, którzy stali się ofiarami idei Hitlera i wojny wywołanej przez niego.

Pomagał ludziom. Niekiedy świadomie przekraczał przy tym swoje uprawnienia. Zezwalał na odwiedziny krewnym jeńców w obozie, zabiegał też skutecznie o przedterminowe zwolnienia. Był świadkiem eksterminacji Żydów, masowych zbrodni na tym narodzie.

Widział tragizm powstańców Powstania Warszawskiego. Podczas niego z obowiązku przesłuchiwał schwytanych powstańców. Stawał wówczas przed poważnym dylematem, pomóc czy nie pomóc? Wiedział, że są to polscy patrioci. Przyjął więc zasadę, według której starał się ratować każdego, kto był do uratowania. Nie wiadomo ilu Polaków ocalił w tych procesach. Z pewnością jednak, spośród tych kilkudziesięciu powstańców, którzy stanęli przed jego obliczem, wielu osobom uratował życie²⁴.

²¹ Tamże, 181.

²² Tamże, 184.

²³ E.C. Król, dz.cyt., 186.

²⁴ Tamże, 206.

17 stycznia 1945 r. Wilhelm Hosenfeld dostał się do radzieckiej niewoli: najpierw do Mińska Białoruskiego, potem do Bobrujska, Stalingradu. Był przenoszony kilkakrotnie w te miejsca. Na koniec powrócił ponownie do Bobrujska. Tam w ciężkich warunkach zaczęła się nasilać choroba zwapnienia żył, którą już odczuwał w Warszawie. Choroba postępowała, powodując od 1949 r. kilkakrotne wylewy. W 1950 r. jeden z trybunałów wojskowych białoruskiego MSW wydał wyrok bez rozprawy, w trybie administracyjnym: 25 lat pozbawienia wolności za zbrodnie wojenne. Został oskarżony o działania antysowieckie, których miał się dopuścić podczas Powstania Warszawskiego. Proces odbył się bez obecności obrony. Od sierpnia 1950 r. odbywał karę w obozie nr 362 dla skazanych jeńców wojennych w Stalingradzie. Zmarł 13 sierpnia 1952 r. w wyniku wylewu²⁵. Miejsce jego dokładnego pochówku udało się ustalić dopiero w 1989 r.²⁶.

Warto zwrócić uwagę na jedną ważną kwestię. Wilhelm miał możliwość ucieczki, żeby uniknąć losu niewoli, ale z tego nie skorzystał. Ksiądz Antoni Cieciora i jego rodzina chciała mu pomóc. Ale odmówił: Ksiądz Antoni w wywiadzie o rozmowie z panem Wilhelmem na ten temat, podając jego słowa, wspomina: Nie, Antoni, wiem, że Bóg przeklął Niemców, ale nie mogę zostawić swoich żołnierzy²⁷. To była jego decyzja woli, przemyślana, podyktowana odpowiedzialnością i obowiązkiem.

Ten szczególnie ostatni etap życia Wilhelma Hosenfelda, okres niewoli wpisuje się w niezwykłą dramaturgię jego losu. Dlaczego właśnie tak się zakończyło jego życie? Ten, który uczynił tyle dobrego dla innych, sam został niesłusznie skazany? Dlaczego tak się właśnie stało? Można by bez końca zastanawiać się i zadawać ciągle to pytanie.

Ale wbrew zewnętrznemu losowi, jego życie nie zostało zamknięte, a biografia nie została spisana do końca. Wiele bowiem odpowiedzi na powyższe pytania można odnaleźć, czytając, a dokładniej jeszcze bardziej analizując i kontemplując jego listy, pamiętniki zawarte w książce *Staram się ratować każdemu życie*.

W nich można odnaleźć sens, jaki nadawał swojemu życiu i wyborom. W świetle tych „wyznań” można bardziej zrozumieć jego postawę jako niemieckiego oficera, pomagającego bezinteresownie wielu Polakom i Żydom, istotę wyborów umacniających jego człowieczeństwo w warunkach wojny, a potem w okresie niewoli jako dobrego człowieka.

Droga Wędrowca Hosenfelda jest drogą miłości, wyrażającej się zaangażowaniem, wynikającej z Marcelowskiej „rozporządzalności”. Miłości rozwijanej na drodze wiary, nadziei, która przybrała ostatecznie charakter miłości największej, najwyższej, ofiarnej. Czyli takiej, która wydobywa i ukazuje światu największy ludzki atrybut: być duchową „obecnością” dla Boga, dla drugiego człowieka.

²⁵ E.C. Król, dz.cyt., 213.

²⁶ <https://www.polskieradio.pl/39/156/arttykul/2788124,wilhelm-hosenfeld-niemiec-ktory-ocalil-wladyslawa-szpilmana/>

²⁷ <http://regionszamotulski.pl/ks-antoni-cieciora-i-wilm-hosenfeld-polski-kaplan-i-niemiecki-oficer/>

Jego postać wyrosła ponad przeciętność, szczególnie po publikacji książki o nim, pod tytułem *Staram się każdemu pomagać* z jego listami, zapiskami. Została wydana pod redakcją prof. Cezarego Króla i Winfrieda Lipschera. Do spopularyzowania jego postaci przyczynił się także prezydent Lech Kaczyński, odznaczając go pośmiertnie w 2007 r. Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski. A także Instytut Jad Waszem, który przyznał mu w 2009 r. tytuł: Sprawiedliwy wśród Narodów Świata²⁸.

4. PORTRET DUCHOWY

Wilhelm Hosenfeld na życie ludzkie patrzył z perspektywy własnego doświadczenia. Dla niego liczył się człowiek, a idea o tyle, o ile służyła jego wzrostowi moralnemu. Jako pedagog dostrzegał w drugim człowieku pełny osobowy wymiar. To pomagało mu patrzeć na innych w sposób dojrzały, dostrzegając w „drugim” człowieka, takiego samego jak on. Patrzył na świat i ludzi z perspektywy człowieka doświadczającego miłości i obdarowującego nią.

Kochał rodzinę i tych, których spotykał na swojej drodze. To, czego doświadczał, opisywał w listach do żony. Jako kochający i zatroskany ojciec pisał do swoich dzieci. Notował także w swoim dzienniku.

Opisywał wydarzenia wojenne, które tworzą w całości smutny, bolesny obraz wojennej rzeczywistości Polski i ludzi objętych pożogą wojenną. Stawały się tłem do opisu przeżyć, refleksji. Pisał o relacjach, w które wchodził z ludźmi. To stanowiło wyjątkowe bogactwo dla jego serca. To jak gdyby najistotniejszy wątek jego wewnętrznego zaangażowania i rozważań, które wyznaczały kierunek jego życia.

Można wyodrębnić dwa okresy jego dokumentacji, które odzwierciedlają jego życie jako *homo viator*. Pierwszy, który jest istotny dla poniższych rozważań, to okres od 1 września 1939 r. do 12 stycznia 1945 r. I drugi to niewola radziecka, od 25 grudnia 1945 do 13 maja 1952 r. Są one zawarte w publikacji *Staram się ratować każdego*.

W miarę upływu czasu wojennego i trudnych doświadczeń, widoczne staje się u niego duchowe zmaganie o prawdę, o sens życia, właśnie w miłości. Czytając uważnie jego listy, dziennik, rodzi się poczucie uczestnictwa w jego życiu, obok którego nie można przejść obojętnie. Opisywał świat, w którym uczestniczył, od strony wewnętrznego przeżywania. Wyraźnie rysuje się u niego głęboki rodzaj uczestnictwa. Był cały zanurzony w świecie, ale w sposób refleksyjny, autonomiczny. Nie stąpił się z nim w sposób nieświadomy, ale wydobywał z niego to, co najważniejsze: co umacnia człowieka i co go niszczy. Bieżące wydarzenia poddawał refleksyjnej, głębokiej, trafnej analizie etycznej. Będąc w świecie, tworzył wewnątrz siebie świat aksjologiczny etycznie. I to przekładało się na jego myśli, działanie.

²⁸ <http://regionszamotulski.pl/ks-antoni-cieciora-i-wilm-hosenfeld-polski-kaplan-i-niemiecki-oficer/>

Listy do najbliższych, szczególnie do żony, są pełne miłości, zaufania, oddania, troski. Wiąż małżeńska, jaką przeżywał z Annemie, była wyjątkowo głęboka, bliska. Żona była dla niego przystanią, ukojeniem. Dlatego pisał, czasami nawet codziennie. Miał w niej wiernego przyjaciela. To pozwalało mu żyć w nadziei miłości i wydaje się, że doświadczenie wzajemnej miłości ocalało go od zwątpienia w sens życia i działania²⁹.

Zwracał się w nich do niej z delikatną miłością, ciepłą, pełną czułości, serdeczności.

Wczytując się w te słowa i treści listów, „czuje się”, że to nie są puste słowa lecz żywa treść znaczeń, tętniąca aktualnym przeżywaniem, pragnieniem wejścia i bycia w relacji z najbliższą mu osobą. Listy jako duchowy rodzaj uczestnictwa i obecności! Każdy list o innym zabarwieniu emocjonalnym. Jakby wciąż na nowo otwierał się na relację z Annemi, prosząc ją, zapraszając do swego wewnętrznego „ja”. Nad wszystkim góruje pragnienie bycia z nią i dla niej. Wydaje, że taki rodzaj relacji jest możliwy wówczas, gdy jest obopólne, wzajemne upodobanie w sobie jako w dobru³⁰. Gdy stoi za tym wybór i decyzja wynikająca z woli, z Marcelowskiej „rozporządzalności”.

Doskonale to koresponduje ze spostrzeżeniami Marcela, że człowiek jest ukierunkowany na drugi byt. Jeśli ów byt staje się upodobaniem, dobrem, obiektywnym, wówczas pojawia się więź, relacja otwierająca na obopólną wzajemność. To zaproszenie do życia tego „drugiego” objawiające się obecnością dla „drugiego”, odpowiedzialnością, zaufaniem, wiernością.

Dzięki owej więzi Hosenfeld był szczęśliwym człowiekiem. Doświadczał bezwarunkowej, akceptującej miłości od żony i sam taką miłością ją obdarowywał. Dla Marcela taki rodzaj relacji jest apelem, kluczowym momentem inicjującym powstawanie osobowej więzi „my” w miłości³¹.

O swojej miłości pisał w listach do żony. W jednym z nich napisał: „Chcę, żeby przepelniała mnie jedynie tęsknota do Ciebie i dzieci. Zauważyłaś już zapewne, jak mocno jesteśmy teraz znów ze sobą złączeni[...]”³².

W innym tak napisał o swojej miłości do niej:

„Twoja silna, gorąca miłość jest dla mnie mocnym oparciem. Nie ma miłości z połowiczną wiernością, z połowiczną uczciwością, z połowiczną ofiarą. Każde z nas jest osobną całością, i jako tacy chcemy żyć w oczekiwaniu chwili, gdy znowu stanowić będziemy jedność.[...]”³³.

W kolejnym pisał: „Kochana Annemi, przez cały czas byliśmy tacy szczęśliwi. Jestem tak szczęśliwy, gdy myślę o Tobie, przenika mnie słodka fala miłości do Ciebie. [...]”³⁴.

Gdy był w niewoli napisał do niej: „Staliśmy się dla siebie nawzajem treścią życia”³⁵.

²⁹ W. Hosenfeld, dz.cyt., 367.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba a miłość*, Lublin, 1991, 26–28.

³¹ I. Dec, dz.cyt., 53.

³² W. Hosenfeld, dz.cyt., 460–461.

³³ Tamże, 303.

³⁴ Tamże, 253.

³⁵ Tamże, 921.

Żona była dla niego kimś ważnym, osobą, która dynamizuje jego życie i jego miłość. Tak o tym pisał w jednym z listów: „Z miłości do Ciebie wypływa miłość do dzieci i do wszystkich innych ludzi”³⁶.

Rodzina to dla niego przestrzeń najważniejsza dla ludzkiego rozwoju i szczęścia³⁷.

Dla dzieci był dobrym, ciepłym, czułym, troskliwym ojcem³⁸. Do syna Helmuta pisał: „Czy wiecie, dzieci, jak bardzo kochają Was Wasi rodzice?” Nie, nie możecie tego wiedzieć. Dzieci tego nie wiedzą”³⁹. Dzieci otaczał ogromną ojcowską miłością troską. Jako ojciec, pedagog, towarzyszył dzieciom radą, miłością. Tak jak tylko potrafił.

Drugim obszarem, który był dla niego ważny, to praca zawodowa. Pracę traktował odpowiedzialnie jako powołanie, misję. Nie chodziło mu tylko przekazanie wiedzy. Ale o rozpalenie żaru ducha u młodzieży, żeby zapalić do czegoś więcej w wymiarze egzystencji, wyborów, sensu życia⁴⁰.

Podczas wojny w Polsce praca wyrażała się nie tylko sumiennym wypełnianiem obowiązków, ale i postawą pełną dobroci, bezinteresownej życzliwości wobec swoich podwładnych. Cieszył się wielkim autorytetem wśród pracowników kompleksu sportowego. Traktowali go jako ojca, zwracali się z zaufaniem we wszystkich ważnych sprawach. Wyrazem tego był otrzymany od nich Medal Wdzięczności⁴¹.

W jego listach, dziennikach, świadectwach widoczna jest afirmacja drugiego człowieka i duchowa wędrówka Wilhelma Hosenfelda jako *homo viator* w kierunku coraz bardziej bezinteresownej miłości.

Dlaczego właśnie wybrał miłość jako sposób bytowania, bycia w relacji z innymi? Kiedyś napisał do żony: „Czymże my, ludzie, jesteśmy bez miłości. Ona otwiera przed nami świat”⁴².

5. DLACZEGO MIŁOŚCIĄ SIĘ WŁAŚNIE KIEROWAŁ?

Dlatego że sam doświadczył miłości. Dzięki własnemu doświadczeniu rozumiał, iż jest ona najważniejszą zasadą życia. Decydującą o szczęśliwym ludzkim losie. W otaczającej rzeczywistości widział głębsze przyczyny straszliwej wojny: brak miłości w ludzkich sercach, który doprowadził najpierw do nienawiści drugiego człowieka, a potem do moralnego wynaturzenia. Miał także świadomość, ile może człowiek zyskać dzięki miłości. To ona otwiera na świat, bo na niej opiera się

³⁶ Tamże, 280.

³⁷ Tamże, 604.

³⁸ <https://www.polskieradio.pl/39/156/artykul/2788124,wilhelm-hosenfeld-niemiec-ktory-ocalil-wladyslawa-szpilmana>

³⁹ W. Hosenfeld, dz.cyt., 463.

⁴⁰ <https://www.polskieradio.pl/39/156/artykul/2788124,wilhelm-hosenfeld-niemiec-ktory-ocalil-wladyslawa-szpilmana/>

⁴¹ T. Vogel, *Wilm Hosenfeld – niezwykle niemieckie życie*, w: *Staram się ratować każdego*, red. E.C. Król, W. Lipscher, Warszawa 2007, 89.

⁴² W. Hosenfeld, dz.cyt., 486.

rozwój człowieka. Okazywał ją jako zwykłą dobroć w drobnych gestach; nakarmienie głodnego dziecka, uśmiech, przytulenie, nakarmienie jeńca, wysiedlenie, uwolnienie więźnia. Zrozumiał, że to miłość buduje człowieka, a więc go ocala, przywraca nadzieję, a więc życie. Doświadczył tego szczególnie w Polsce, poprzez przyjaźń, gdy ci, których uratował, obdarowali jego i jego rodzinę kilkupokoleniową przyjaźnią. Tak jak rodzina Cieciorów⁴³, Prutów, Szpilmanów⁴⁴.

Miłość u naszego *homo viator* ma ścisły związek z rozumieniem, kim jest człowiek. Człowiek Wilhelma Hosenfelda to osoba, która kieruje się rozumem, sercem, refleksyjnością, prowadzi życie wewnętrzne, ułatwiające poznanie samego siebie i otaczającą rzeczywistość. Myśląc o drugim człowieku, odwołuje się do siebie, do własnego „ja” w doświadczeniu. Sam dla siebie jest człowiekiem, który chce być dobrym człowiekiem. Z poczuciem godności, wielkości, wolności, doznający miłości, szacunku. W dzienniku zapisał: „Co jednak możemy zrobić, to starać się być dobrym człowiekiem”⁴⁵.

Wilhelm dostrzega, że człowiek jest istotą żyjącą aksjologią wartości. Jest dobrem. Otwierając się na „drugiego”, doświadcza otwarcia się na świat, przez relację osobową bowiem, wypełnioną miłością, wchodzi we wspólnotę i komunie więzi. Wyczuwał dobro w człowieku. Może właśnie dzięki temu tak łatwo nawiązywał kontakty, które były dobre i dla ludzi, i dla niego.

Wpisuje się to tym samym w Marcelowskie stwierdzenie: „Nie wystarczy bowiem kochać (wszyscy na ziemi kochają kogoś lub coś), ale trzeba wiedzieć, czy istoty i rzeczy, które kochamy, są dla nas drzwiami prowadzącymi do świata i do Boga, czy też zwierciadłami odbijającymi nas samych”⁴⁶.

W dzienniku zapisał, że: „Największym ziemskim ideałem jest miłość do człowieka”⁴⁷. Owo zaangażowanie miłości jest możliwe wówczas, gdy człowiek jest człowiekiem wewnętrznym, duchowym⁴⁸.

Postawa miłości u Wilhelma była umacniana wiarą. Wiara katolicka, w której został wychowany, była świadomie podtrzymywana, umacniana, pielęgnowana jako sens i wartość, pomagająca stawać się dobrym, miłującym człowiekiem. Miał wiarę w Bożą Opatrzność, w ludzką dobroć i nadzieję w zwycięstwo dobra nad złem rozpętanym przez wojnę.

Modlił się, prowadził życie sakramentalne⁴⁹. To pomagało mu wypełniać trudne obowiązki na obczyźnie. Im dłużej trwała wojna, tym mocniej doświadczał jej bezsensowności i tragizmu. Trudne było dla niego życie poza rodziną. Czynił z tego ofiarę. I ufał. To go nie jeden raz uchroniło przez zwątpieniem, rozpaczą, rezygnacją. Taka postawa pozwalała mu się maksymalnie koncentrować na wykorzystaniu czasu, żeby czynić coś dobrego dookoła⁵⁰. Zapisał w dzienniku: „Tylko w ofiarnym

⁴³ <http://regionyszamotulski.pl/ks-antoni-cieciora-i-wilm-hosenfeld-polski-kaplan-i-niemiecki-oficer/>

⁴⁴ <https://www.polskieradio.pl/39/156/artykul/2788124,wilhelm-hosenfeld-niemiec-ktory-ocalil-wladyslaw-szpilmana/>

⁴⁵ W. Hosenfeld, dz.cyt., 305.

⁴⁶ G. Marcel, *Homo viator...*, dz.cyt., 115,

⁴⁷ W. Hosenfeld, dz.cyt., 588.

⁴⁸ Tamże, 635.

⁴⁹ Tamże, 673.

⁵⁰ T. Vogel, dz.cyt., 95.

wyrzeczeniu i wypełnianiu Bożych przykazań odnajduję na powrót postawę, która daje mi siłę, bym uporał się z tym życiem”⁵¹.

Modlił się za żonę, rodzinę, za najbliższych, za siebie, za innych i wszystko ofiarowywał Bogu⁵². Miłość, wypływająca z wiary, była zasadą naczelną, która stawała się coraz bardziej najważniejszym drogowskazem w ciągu jego życia. Praktycznie każdy list do rodziny kończył pozdrowieniami i błogosławieństwem Bożym. Jego ulubione modlitwy to: różaniec⁵³, Litania do Imienia Jezus⁵⁴, czytanie Biblii⁵⁵, czytanie lektury *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*⁵⁶, modlitwa mszałem⁵⁷. W swoim pokoju miał obraz Madonny⁵⁸, doświadczał wspólnoty wiary⁵⁹.

Uważał, że życie bezrefleksyjne, bez wiary zaślepia człowieka i prowadzi na bezdroża moralności. A wówczas życie poza moralnością prowadzi do krzywdzenia drugiego człowieka, uprzedmiotowienia aż po zniszczenie i śmierć⁶⁰.

Dlatego tak bardzo zależało mu na tym, aby dobrze wychować swoje dzieci do miłości, która jest gwarantem ludzkiego szczęścia: „Musimy tak wychować nasze dzieci, żeby zachowały czystość serca. Cudowność pierwszej prawdziwej miłości słonecznie przenika całe nasze życie”⁶¹.

U Wilhelma miłość do drugiego przejawiała się dobrocią, bezinteresownością życzliwością, współczuciem i przybrała formę gotowości w pomaganiu innym na wszelkie sposoby, które były w zasięgu jego możliwości. Współczuł ofiarom wojny⁶². Był po prostu dobrym człowiekiem. W liście do żony pisał: „My dobrzy ludzie, jesteśmy przecież tak potrzebni”⁶³.

Jego żona Annemie, szukając pomocy dla niego, żeby go uwolnić z niewoli, napisała w liście do Wolfganga Wernera, że Wilhelm był szczęśliwy, kiedy mógł pomagać Polakom⁶⁴.

Jego miłość w tym okresie nabierała już rysów miłości o obliczu *agape*, przekraczającej granice własnego „ja” i własnej rodziny. Otwierało się na drugiego, którego nie znał, a który potrzebował pomocy. Ten drugi dla niego to bliźni. To świadczyło o jego dużej autonomii moralnej, otwierającej go na przestrzeń transcendencji, wiary i duchowej wolności, prowadzącej do dojrzałej postawy przesyconej miłością wobec drugiego. Do dojrzałości etyczno-aksjologicznej i religijnej⁶⁵.

⁵¹ W. Hosenfeld, dz.cyt., 509.

⁵² Tamże, 641.

⁵³ Tamże, 612.

⁵⁴ Tamże, 323.

⁵⁵ Tamże, 313.

⁵⁶ Tamże, 613.

⁵⁷ Tamże, 884.

⁵⁸ Tamże, 642.

⁵⁹ Tamże, 380.

⁶⁰ Tamże, 614.

⁶¹ Tamże, 302.

⁶² Tamże, 507.

⁶³ Tamże, 254.

⁶⁴ S.A. Hosenfeld, dz.cyt., 924.

⁶⁵ G. Marcel, *Być i mieć...*, dz.cyt., 253.

Miłość *agape* skierowana jest ku Bogu i ku ludziom, odbija w sobie istotny charakter miłości Bożej: jej całkowitą wolność i bezinteresowność, całkowite oddanie siebie Bogu i drugiemu człowiekowi bratu⁶⁶. Wydaje się, że poprzez łaskę i postawę wolności ta miłość właśnie stała się udziałem Wilhelma Hosenfelda.

Pomagał tak wielu ludziom, że sława niemieckiego oficera pomagającego ludziom szybko rozeszła się po Warszawie. Wielu więc przychodziło do niego z różnymi ważnymi problemami, prosząc o pomoc. Pisał do żony: „Iluż ludziom pomogłem...”⁶⁷.

Jednym z takich przypadków znane jest uratowanie polskiego jeńca Antoniego Cieciora i jego brata Stanisława Cieciora, późniejszego kapłana⁶⁸, kompozytora Władysława Szpilmana. Epizod ocalenia Szpilmana został wkomponowany w 2002 r. w fabułę słynnego filmu *Pianista* Romana Polańskiego. Produkcję filmu oparto na wspomnieniach, które kompozytor opublikował po wojnie⁶⁹.

Pomagał znanym i nieznanym⁷⁰. Czynił to bezinteresownie. A ludzie pamiętali i odwodzili się. Pisał do żony: „Ileż ci ludzie będą się modlić w mojej intencji”⁷¹.

Był szczególnie czuły wobec dzieci. Zapisał w dzienniku: „...chciałbym wziąć każde dziecko na ręce i pocieszyć, chciałbym pocieszyć wszystkie te nieszczęsne istoty i prosić je o wybaczenie za to, jak Niemcy obchodzą się z nimi, tak haniebnie, niemiłosiernie, tak brutalnie, tak nieludzko. Dokąd wiedzie nasza droga?”⁷².

Opisywał jak w różnych sytuacjach, okazuje im swoją troskę: obdarowanie dziewczynki cukierkami, co wywołało u niej uśmiech i radość⁷³, poczęstowanie żydowskich dzieci landrynkami⁷⁴, rozdzielanie między dzieci żywności⁷⁵, poczęstowanie chłopca własnym obiadem⁷⁶, poczęstowanie głodnych dzieci tym, co miał przy sobie, kromką chleba⁷⁷. Ponieważ uważał, że: „Gdy podchodzi się do człowieka z sercem i uczuciem, wkrótce odkrywa się jego świat; w jego piersi zawiera się i skrywa wszechświat”⁷⁸.

Uwalniał jeńców i ich wspierał razem ze swoją żoną⁷⁹. W jednym z listów napisał: „Ze wszystkich tych doświadczeń wynoszę tylko przekonanie, że powinniśmy zwrócić nasze serca ku Bogu i Jego Synowi. [...]”⁸⁰.

⁶⁶ B. Inlender, *Agape i logos, miłość i poznanie w świetle antropologii*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, 156.

⁶⁷ W. Hosenfeld, dz.cyt., 678.

⁶⁸ <http://regionzamtulski.pl/ks-antoni-cieciora-i-wilm-hosenfeld-polski-kaplan-i-niemiecki-oficer/>

⁶⁹ <https://www.polskieradio.pl/39/156/artykul/2788124,wilhelm-hosenfeld-niemiec-ktory-ocalil-wladyslawa-szpilmana>

⁷⁰ E.C. Król, dz.cyt., 206. i <http://regionzamtulski.pl/ks-antoni-cieciora-i-wilm-hosenfeld-polski-kaplan-i-niemiecki-oficer/>

⁷¹ W. Hosenfeld, dz.cyt., 270.

⁷² Tamże, 293.

⁷³ Tamże, 291.

⁷⁴ Tamże, 295.

⁷⁵ Tamże, 295.

⁷⁶ Tamże, 593.

⁷⁷ W. Hosenfeld, dz.cyt., 633.

⁷⁸ Tamże, 593.

⁷⁹ Tamże, 270–272.

⁸⁰ Tamże, 278.

Jego miłość w miarę upływu czasu i doświadczeń stawała się coraz bardziej dojrzała religijnie. Bóg stawał się dla niego kimś realnym, prawdziwym, bytem konkretnym, osobowym, z którym nawiązywał coraz głębszą więź i relację miłości.

W niewoli nabrała jeszcze bardziej wymiarów miłości bezinteresownej, ukierunkowanej na Boga. Był to czas próby. Charakterystycznym rysem miłości tego okresu była decyzja podjęcia ofiary z siebie dla Boga. Z miłości do Niego. Była to miłość ofiarnicza, wynagradzająca, wierna, umacniana na drodze wiary.

Pisał do żony z niewoli: „Proszę Boga, żeby przede wszystkim Tobie, moja kochana A[nnemie], dał siłę przetrwać ten ciężki czas próby. Niech Bóg ma was w swojej opiece! Ciebie, moja najukochańsza Annemie, Helmuta, Moni, Detleva, Jorindę, Utę. Pozdrawiam Was jak najserdeczniej, Twój Wilm, Wasz Ojciec”⁸¹.

Jednocześnie jego miłość w relacji do najbliższych stawała się coraz bardziej umacniana wiarą i modlitwą. Nieustannie sam modlił się za rodzinę⁸². W tym okresie doświadczenia zaczyna dochodzić do „głosu” pragnienie większego zjednoczenia z Bogiem, pójścia za Jego wolą. Zawierzeniem Mu siebie do końca w miłości. Pisał do Annemie:

Chciałbym wrócić do domu nie tyle ze względu na siebie, ile z uwagi na Ciebie i kochane dzieci. Ten czas niewoli nie jest dla mnie, i mam też nadzieję, że i dla Ciebie ta bolesna rozłąka nie jest czasem straconym. Nauczyłem się głębiej wnikać w siebie, uświadomiłem sobie, że oprócz materialnego bytu, istnieje szczęśliwe życie i byt w Bogu, że naszym ostatecznym celem jest zjednoczenie z nieśmiertelną Boską istotą. Gdybym wiedział, że i Ty żyjesz w takim przekonaniu, a tym samym potrafisz się zdać na łaskę Boga, wówczas łatwiej znośliłbym niewolę. [...]”⁸³.

Cierpienie, tęsknotę, niewolę przekuwał na decyzję podjęcia miłości najwyższej, o wymiarze ofiarniczym: dla Boga. Uważał, że prawdziwa odnowa jest możliwa na płaszczyźnie wiary. Tylko bowiem zakorzeniona w Bogu ma siłę i moc przemiany człowieka i świata. Więc pisał: „Odnowa religijna jedynym fundamentem odbudowy”⁸⁴.

Poszukując sensu obecnej chwili, poszukiwał jednocześnie woli Bożej. Wydaje się, że w tych okolicznościach było to dla niego najważniejszym sensem życia:

Niech każdy dzień niewoli buduje moje życie, niech będzie duchowym tworzywem, które chcę dobrze uformować na przyszłość. Moje błaganie do Boga: Panie, daj mi rozum, bym rozpoznał, jaka jest Twoja wola, obdarz mnie siłą, bym mógł wykonać zadanie, które przede mną stawiasz. Pozwól nam obojgu pozostać w Twoim blasku. Obdarz nas siłą skrzydeł wzbijającego się do lotu orła, aby nasze serca codziennie spotykały się i wzmacniały nawzajem, do czasu, aż ponownie się odnajdziemy i trzymając za ręce, będziemy mogli razem dokończyć naszą drogę, dochodząc do Ciebie⁸⁵.

Do córki Uty napisał:

Nasz los jest w rękach Boga. On potrzebuje ludzi, którzy po tych zbrodniach napełnią ofiarą czarę Jego równej dla wszystkich sprawiedliwości. Czy i my jesteśmy do tego powołani? Myślę, że tak”⁸⁶.

⁸¹ Tamże, 875.

⁸² Tamże, 878.

⁸³ Tamże, 882.

⁸⁴ Tamże, 884.

⁸⁵ Tamże, 890.

⁸⁶ Tamże, 915.

Wydaje się, że słowa te wskazują na to, iż pobyt w niewoli ofiarowuje ostatecznie Bogu jako zadośćuczynienie na zbrodnie wojny przeciwko Bogu i ludzkości. Jest to decyzja wyboru. To wybór, który kształtuje w nim postawę ofiary, ofiarnika, ze względu na Boga i Jego miłość, jakiej tutaj wyjątkowo doświadcza od Niego.

Można stwierdzić, iż po ludzku jego życie jest stracone, bezsensowne. Niewola, rozłaka, postępująca choroba, zwiastująca zbliżającą się śmierć.

Ale w właśnie w tym najtrudniejszym okresie Bóg wchodzi w jego życie jeszcze bardziej mocno, z taką miłością, która jest tylko zrozumiała dla Boga i Wilhelma. Doświadcza on wyjątkowej bliskości z Bogiem, która jest tajemnicą dla świata. Nie pisze o niej, poza kilkoma wzmiankami:

Najukochańsi Moi Wszyscy – a więc minęło Boże Narodzenie i Nowy Rok. Dobrze je spędziłem. Jeszcze w lazarecie. Przeżycie Bożego Narodzenia bardzo mnie poruszyło[...]. Ale doświadczyłem wspaniałego duchowego daru i nawet została mi wynagrodzona rozłaka z Wami. Naprawdę można świętować tylko w pojedynkę, bez jakiegokolwiek towarzystwa i bez całej świątecznej otoczki. Być może dlatego musiałem tu jeszcze zostać, aby w całkowitym ubóstwie doświadczyć tajemnicy Bożego Narodzenia. W Wigilię byłem przy Was i byłem z Wami całym sercem szczęśliwy i cały sercem smutny. Rano w 1 święto przyszedł do mnie Pan z mnóstwem prezentów i przez cały dzień przepełniały mnie szczęście i radość... [...]⁸⁷.

Bóg jest z nim cały czas jako wyraz szczególnej relacji⁸⁸. W tym wszystkim też doświadcza radości, że żona współcierpi z nim, okazując mu w ten sposób miłość⁸⁹. W tym całym zewnętrznym ogołoceniu żyje wewnętrznie. Ciemna noc wiary staje się dla niego światłem, które oświetla jego serce i wydobywa z niego miłość niczym drogocenną perłę i skarb.

Bóg jest z nim wszędzie. Pisał o tym do żony Annemie: „Mój żagiel cały czas wypełnia wiatr, ku Wam. Niech Bóg ma Was w swojej opiece!!! On podróżuje ze mną”⁹⁰.

Ostatecznie miłość Marcelowskiego *homo viator* nabrała już wymiaru egzystencjalnego o zabarwieniu nadprzyrodzonym. Wyrażająca się nadzieją i pełną ufnością Bogu. I tutaj zwycięża. Wydaje się, że ta postawa miłości Hosenfelda wyraża się postawą nadziei, o której pisze Gabriel Marcel. To nadzieja, która mieści się dokładnie w ramach próby i nie tylko się z nią łączy, lecz stanowi prawdziwą odpowiedź bytu na tę próbę⁹¹.

To najwyższy wymiar miłości, który stał się możliwy dzięki łasce Bożej i dzięki temu, że Wilhelm żył miłością na co dzień. Rozwinęła się u niego, przechodząc różne etapy. Przeradzając się z miłości ludzkiej oblubieńczej i logos, rodzicielskiej, w miłość *agape*, a następnie w miłość oblubieńczą Chrystocentryczną,

A Bóg?

Bóg pochylił się nad nim i nad całym jego życiem. I wziął jego los w swoje hojne ramiona.

⁸⁷ Tamże, 913.

⁸⁸ Tamże, 924.

⁸⁹ Tamże, 924.

⁹⁰ Tamże, 917.

⁹¹ G. Marcel, *Homo viator...*, dz.cyt., 30.

Ocalił go, jego miłość od nie-bytu, od „wiecznego zapomnienia”. Miłość wierną, pełną nadziei. Wilhelm Hosenfeld ze swoją miłością zaczął istnieć poza czasem. Jest w pamięci świata w sposób trwały. Upływ historii coraz bardziej uwidacznia w pejzażu świata jego jasną promieniejącą miłością postać. I czyż nie ma racji Gabriel Marcel, pisząc: „Jedynym możliwym zwycięstwem nad czasem łączy się z wiernością”⁹²?

Wilhelma Hosenfelda ocaliła jego własna wierna, piękna miłość. Dziś w pamięci współczesnych zaistniał jako *homo viator*, Wędrowiec na szczyty miłości. Miłości umacniającej i uszlachetniającej jego ludzkie człowieczeństwo. Wznosząca je coraz wyżej poza granice czasu i egzystencji.

BIBLIOGRAFIA

- Hosenfeld W., *Listy, pamiętnik*, w: *Staram się ratować każdego*, red. E.C. Król, W. Lipscher, RYTM, Warszawa 2007.
- Dec I., *Dlaczego miłość*, Wrocław 1998.
- Gazda J., *Ostateczne perspektywy ludzkiego bytu w ujęciu Gabriela Marcela*, Roczniki Filozoficzne, t. XLI, z. 2, 1993.
- Król E.C., *Kapitan Wermachtu Wilhelm (Wilm) Hosenfeld i jego pola wolności*, w: *Pola wolności*, red. A. Bartuś, WSB Poznań, 2020.
- Inlender W., *Agape i logos, miłość i poznanie w świetle antropologii chrześcijańskiej*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, TN KUL, Lublin 1993.
- Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1981.
- Marcel G., *Homo viator, wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984.
- Więclawski M., *Gabriel Marcel i etyka heterocentryczna*, Roczniki Filozoficzne, t. LXIX, nr 2, 2021.
- Wojtyła K., *Osoba a miłość*, Lublin, 1991.
- Vogel T., *Wilm Hosenfeld – niezwykle niemieckie życie*, w: *Staram się ratować każdego*, red. E.C. Król E.C., Lipscher, W., RYTM, Warszawa 2007.

WILHELM HOSENFELD AS A *HOMO VIATOR*

Summary

The figure of Wilhelm Hosenfeld (1895–1952), a German officer who saved people during World War II, including Poles and Jews, is marked by the drama of his life, to which he gave deep meaning. It is impossible to remain indifferent to his story, because it not only arouses interest, but above all makes us reflect and ask ourselves an existential question: what is most important in life?

His life and attitude of openness to other people present a realistic vision of humanity that corresponds to the concept of existential personalism created by the French philosopher Gabriel Marcel (1889–1973).

Gabriel Marcel developed his personalistic concept of a person based on personal experiences, especially during World War II. Through the prism of his realistic “reading” of the essence of humanity, it is easier to understand the character of Wilhelm Hosenfeld. A characteristic feature of this officer was love, which was expressed in specific attitudes and was subject to constant development, leading him to full humanity.

⁹² G. Marcel, *Być i mieć...*, dz.cyt., 15.

The analyses undertaken here using the phenomenological method focus on the reality of love, experienced by Wilhelm Hosenfeld and expressed to another person. Source texts will be used, especially Wilhelm Hosenfeld's diary and letters, as well as the philosophical works of Gabriel Marcel and various studies on both authors. The personalistic concept of the person of Gabriel Marcel is the hermeneutic key to the analysis of Hosenfeld's life and his writings

Key words: Gabriel Marcel, man, *homo viator*, Wiliam Hosenfeld, love, God

Nota o Autorce

Alicja JANIĄK – pedagog, doktor z zakresu nauk społecznych pedagogicznych. Praca – case manager Fundacja PESTka, Kielce. Autorka wielu publikacji naukowych, popularnonaukowych, felietonów, opowiadań dla dzieci, wielu publikacji fotograficznych: portretów, reportaży pedagogicznych.

ORCID ID: 0009-0004-9320-0964

Kontakt e-mail: janiak.ala@interia.pl

KASPER MARIUSZ KAPROŃ OFM
Facultad de Teología UCB (Cochabamba – Bolivia)

UBODZY JAKO „MIEJSCE TEOLOGICZNE” (*LOCUS THEOLOGICUS*) CHRYSTOLOGICZNE FUNDAMENTY POSŁUGI UBOGIM

1. Wprowadzenie. 2. Konieczne doprecyzowanie odnośnie do Kościoła ubogich. 3. Istniejący rozdzźwięk. 4. Biblijne fundamenty opcji na rzecz ubogich. 5. Tradycja Kościoła. 6. Od Kościoła na rzecz ubogich do Kościoła ludzi ubogich. 7. Podsumowanie

Słowa kluczowe: ubodzy, *locus theologicus*, teologia latynoamerykańska, Kościół ubogich

1. WPROWADZENIE

Francuska filozof, Ch. Delsol, w książce *Zmierzch uniwersalności* wskazuje na współczesność jako na epokę świeckiej religii, którą jest humanitaryzm. Jest to kontynuacja moralności ewangelicznej i chrześcijańskiej, ale z wyparciem transcendencji. W ten oto sposób nasza zachodnia moralność sama przekształca się w religię, gdzie pragnienie absolutnego dobra rekompensuje utratę Boga, a poszukiwanie absolutnego dobra zastępują utraconą wiarę. Można to dostrzec m.in. po tym jak przywódcy świata zachodniego przepełnieni są dobroczynnością, solidarnością, chęcią przyjmowania cudzoziemców, umiłowaniem pokoju, szacunkiem dla wszelkiego rodzaju mniejszości. A przecież doskonale zdajemy sobie sprawę, że solidarność z migrantami, którzy występują u nas o azyl, nie może rozszerzać się w nieskończoność, bo zderza się ona z koniecznością zachowania kultury kraju przyjmującego, gdyż inaczej nie chodziłoby już o solidarność, ale o podbój. Cnoty pokoju nie można pielęgnować w nieskończoność, ponieważ zderza się ona z różnorodnością ludzką i musi wkrótce być narzucona siłą¹. Zresztą już G.K. Chesterson mówił, że przesadne cnoty są gorsze od przywar², a Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu* twierdził, że Antychryst pojawi się jako prorok humanitaryzmu i trzecie, najważniejsze kuszenie

¹ Ch. Delsol, *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów*, Warszawa 2022, 184–217.

² G.K. Chesterson, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, 38.

na pustyni polega na sprowadzeniu chrześcijaństwa jedynie do dążenia do powszechnego dobrobytu³.

Tak więc, wskazując na naszą chrześcijańską konieczność posługi wobec ubogich, musimy zdystansować się od czystego humanitaryzmu i pragnienia powszechnej szczęśliwości i równocześnie dostrzec chrześcijańskie fundamenty tejże posługi. Pomocą ku temu może służyć teologia wypracowana na kontynencie południowo-amerykańskim, w której to m.in. wskazuje się na ubogich jako na „miejsce teologiczne” (*locus theologicus*)⁴.

Pojęcie miejsce teologiczne (*locus theologicus*) oznacza źródło, z którego teologia czerpie argumenty do przedkładania swojej nauki (*locus theologicus sedes argumentationis theologicae*) i odgrywa ważną rolę w procesach konstytutywnych poznania teologicznego. Spopularyzowanie tego pojęcia zawdzięczamy hiszpańskiemu przedstawicielowi scholastyki czasów Soboru Trydenckiego Melchiorowi Cano (1509–1560), który w wydanym pośmiertnie dziele *De locis theologicis* uporządkował *loci* według kryterium powagi stojącego za nimi autorytetu. Wyróżnił on dziesięć zasadniczych miejsc teologicznych, z których siedem, opierających się na powadze Boskiej, nazwał miejscami własnymi teologii. Dwa z nich, tj. Pismo Święte i Tradycja Apostolska, to źródła fundamentalne, ponieważ zawierają zdania objawione. Trzy dalsze: Kościół katolicki, Sobory powszechne i Stolica Apostolska mają również charakter apodyktyczny, choć są tylko deklaratywne. I wreszcie dwa ostatnie źródła własne teologii, to powaga Ojców Kościoła oraz powaga teologów i kanonistów. Mają one charakter jedynie prawdopodobny i deklaratywny. Oprócz siedmiu wspomnianych, Cano wylicza trzy źródła pomocnicze teologii, wtórne i zewnętrzne, bo oparte na autorytecie wyłącznie ludzkim. Jedno z nich *rozum* – ma charakter apodyktyczny, a dwa pozostałe prawdopodobny. Chodzi tu o powagę filozofów i jurystów oraz świadectwo ludzkiej historii⁵.

Twierdzenie, że ubodzy stają się źródłem poznania Boga, wynika z faktu, że bardzo często wiara ludzi ubogich, ich pobożność, siła i walka o przeżycie, ich radości i nadzieje wskazują na Boga i ewangelizują.

Obwieszczając program Wielkiego Jubileuszu roku 2000, Jan Paweł II w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (1994), przedstawił jednoznaczne i mocne w brzmieniu stwierdzenia: „W świetle słów Jezusa, który przyszedł, aby «głosić ubogim Ewangelię»” (por. Mt 11, 5; Łk 7, 22), jakże nie potwierdzić bardziej zdecydowanie *opcji preferencyjnej Kościoła na rzecz ubogich i odepchniętych*? Należy wręcz stwierdzić, że działalność na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie takim jak nasz, naznaczonym przez liczne konflikty i niedopuszczalne nierówności społeczne i ekonomiczne, jest kluczowym aspektem przygotowań i obchodów Jubileuszu” (nr 51).

Także Dokument Końcowy Konferencji CELAM z Aparecida (2007) kwestię ubogich uznaje za kluczową i podkreśla, że opcja preferencyjna na rzecz ubogich

³ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1, rozdz. II, Kraków 2017.

⁴ V. Codina, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, Kraków 2018.

⁵ T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, 379–381.

jest jedną z cech charakterystycznych Kościoła (nr 391). I co ważne, dokument ten, cytując słowa Benedykta XVI z *Przemówienia inauguracyjnego* (nr 3), wskazuje na chrystologiczne, a nie czysto humanitarystyczne fundamenty posługi ubogim. Papież Benedykt podkreśla bowiem, że „opcja preferencyjna na rzecz ubogich zawiera się w chrystologicznej wierze w tego Boga, który dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić” (nr 392). I dodaje, że „wszystko, co dotyczy Jezusa, dotyczy ubogich, a wszystko, co ma związek z ubogimi, przywołuje Jezusa Chrystusa” (nr 393).

Dokument z *Aparecida*, komentując słowa Benedykta XVI, stwierdza: „Skoro ta opcja jest zawarta w wierze chrystologicznej, to my chrześcijanie jako uczniowie i misjonarze jesteśmy wezwani do kontemplowania w cierpiących obliczach naszych braci i siostr oblicza Chrystusa, który wzywa nas do służenia Mu w nich: «Cierpiące oblicza ubogich są cierpiącymi obliczami Chrystusa»” (Santo Domingo, nr 178). Oni są wyzwaniem dla tego, co stanowi istotę pracy Kościoła, jego duszpasterstwa i naszych postaw chrześcijańskich. Wszystko, co dotyczy Jezusa, dotyczy ubogich, a wszystko, co ma związek z ubogimi, przywołuje Jezusa Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40)” (*Aparecida*, nr 393)⁶. Słowa papieża Benedykta XVI są bardzo mocne w przekazie, gdyż zespalają w sposób ścisły Chrystusa z ubogimi.

2. KONIECZNE DOPRECYZOWANIE ODNOŚNIE DO KOŚCIOŁA UBOGICH

W świetle tych dokumentów Kościoła (i wielu innych, których nie ma miejsca, aby tutaj cytować, chciałbym doprecyzować kilka kwestii związanych z tym, co należy rozumieć przez termin „Kościół ubogich”.

1. Dokumenty Magisterium Kościoła nigdy nie uzależniają preferencyjnej opcji na rzecz ubogich od cnót moralnych, jakimi ci mieliby się wykazywać. Opcja na rzecz ubogich znajduje bowiem swój fundament w postawie Chrystusa względem nich i „z tej to tylko racji ubodzy zasługują na szczególną uwagę, jakkolwiek byłaby ich sytuacja moralna i osobista, w jakiej się znajdują” (*Dokument z Puebla*, nr 1142). Jest to bardzo ważne, gdyż preferencyjna opcja na rzecz ubogich Kościoła nie opiera się na antropologii, lub też moralnej dobroci ubogich, lecz na pełnej życzliwości postawie Boga względem nich. Ostateczny fundament tej opcji tkwi nie w antropologii, lecz w teologii. W ten sposób postępuje Bóg. Bóg jest właśnie taki.

Uzależnienie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich od ich dobroci, pokory lub duchowości i pobożności byłoby redukcją nie tylko częściową, ale ostatecznie także fałszywą. Wszyscy dobrze wiemy, że ubodzy w większości przypadków są takimi samymi grzesznikami jak inni ludzie – a często nawet większymi. Bywają mściwi, skorumpowani, chciwi, nadużywają alkoholu, często dokonują przestępstw na tle seksualnym. To nie przypadek, że *Lumen gentium* (nr 8) łączy z tematem

⁶ *Aparecida. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa*, Gubin 2014.

Kościoła grzeszników obowiązek przyjęcia opcji na rzecz ubogich jako jeden z warunków naśladowania Jezusa. Przecież sam Chrystus został posłany przez Ojca, aby szukać i zbawiać, co było zgineło (Łk 19, 10). W obu tych przypadkach wyeksponowano dobroć i miłosierdzie Boga, a nie dobroć ludzką. Wnętrznosci Boga porusza zarówno widok cierpienia ludzkiego, jak i obraz zagubienia duchowego i moralnego człowieka. Pamiętajmy także, że w czasach Jezusa wielu grzeszników – jak na przykład poborcy podatków – spotykało się ze społeczną dezaprobatą i wykluczeniem, podobnie jak ubodzy, chorzy, wdowy, prostytutki, dzieci i Samarytanie. Trzeba zatem przyjąć dar Bożego miłosierdzia objawiony w Jezusie, aby zrozumieć i uprawomocnić opcję na rzecz ubogich.

2. Trzeba też bardzo mocno podkreślić, że temat Kościoła ubogich nie oznacza w najmniejszym stopniu stworzenia Kościoła ludowego w opozycji do Kościoła hierarchicznego, ani też nie postuluje budowy Kościoła oddolnego na marginesie Słowa Bożego lub Tradycji Apostolskiej lub w sprzeczności z nimi.

Traktowanie sformułowania „Kościół ubogich” jako pretekstu do ukonstytuowania marksistowskiego proletariatu, ideologiczne manipulacje politycznych grup antychrześcijańskich lub ateistycznych dążących do wykorzystania Kościoła do swych celów politycznych, lub też zredukowanie biblijnej koncepcji zawartej w wyrażeniu „Lud Boży” do płaszczyzny socjologicznej, świadczą o całkowitym braku zrozumienia głębokiego znaczenia biblijnego, patrystycznego i teologicznego zawartego w tym określeniu. Nikt nie może oskarżać Jana XXIII lub Jana Pawła II, Benedykta XVI lub Franciszka o propagowanie myśli marksistowskiej lub tendencji socjologizujących.

Inną kwestią jest, że niektórzy wykorzystywali to określenie do swych własnych celów, często ideologicznych, całkowicie wypaczając znaczenie sformułowania „Kościół ubogich”. Nigdy jednak nie było to intencją papieskiego nauczania, ani też zniekształcenia te nie były nigdy częścią tradycji teologicznej Kościoła zarówno w przeszłości, jak i obecnie.

Nie można jednak się dziwić, że nauczanie to prowokuje w licznych kręgach kościelnych niezrozumienie, niewłaściwe interpretacje i rodzi podejrzenia, gdyż sama ewangelia Jezusa była zawsze źródłem wielu niewłaściwych interpretacji, była i jest znakiem sprzeciwu i generuje konflikty. Bliskość, którą Jezus okazywał ubogim i grzesznikom, była interpretowana przez uczonych w Piśmie, faryzeuszów i kapłanów jako skandaliczna nowość, sprzeczna z obowiązującym prawem i całą tradycją, odbierano ją jako zamach na wytworzony przez nich obraz Boga, obowiązujący kult i prawo. Jezus umarł na podstawie oskarżenia o bluźnierstwo. Ewangelia Jezusa jest zgorszeniem i głupotą dla „zdroworozsądkowych” ludzi wszystkich czasów (1 Kor 1, 17–18). Dlatego też mówi się zawsze o opcji ewangelicznej, aby oddzielić ją od wszelkich innych konotacji ideologicznych, które mogłyby ją zniekształcić.

3. W tym znaczeniu niewłaściwe jest twierdzenie, że opcja na rzecz ubogich wyklucza ludzi bogatych i wszelkiego rodzaju inne grupy społeczne. Jest to opcja preferencyjna, a nie wyłączna. Nikt nie jest wyłączony zarówno z przestrzeni łaski, ani też obszarów zadań ewangelizacyjnych i duszpasterskich Kościoła. Jezus jednak

przyszedł, aby szukać grzeszników, gdyż zdrowi nie potrzebują lekarza (por. Mt 9, 10–13). Podobnie i dzisiaj współczuje On owcom pozostawionym bez pasterza i tym, które cierpią, właśnie z tego powodu, że cierpią, co daje im pierwszeństwo przed tymi owcami, które nie cierpią z powodu jakiegokolwiek braku (por. Łk 15, 4–7).

Tak jak Bóg chciał zbawić całą ludzkość i dlatego, aby cel ten osiągnąć, wybrał jeden naród, którym był Izrael, a następnie ustanowił Kościół jako narzędzie i sakrament powszechnego zbawienia (por. *Lumen gentium*, 9), tak samo wybiera ubogich, aby wychodząc od nich, wszystkim głosić zbawienie. Mówi o tym Konferencja w Aparecida: „Jeśli nie ma nadziei dla ubogich, nie będzie jej dla nikogo, nawet dla tak zwanych bogatych” (nr 395).

Nie kwestionuje się katolicyzmu i powszechności Kościoła, jednak podkreśla się, że istnieją priorytety i szczególny styl, który jest stylem ewangelicznym. Należy zatem głosić Ewangelię wszystkim, zaczynając jednak zawsze od ubogich. Ewangelizacji, której punktem wyjścia nie są ubodzy, grozi poważne niebezpieczeństwo zagubienia swej istoty i wygodnego zagnieżdżenia się w niesprawiedliwym „systemie”, a więc oddawanie czci Mamoni – bożkowi bogactwa.

W tym znaczeniu należy wyraźnie sprecyzować, że postawa autentycznie chrześcijańska nie może pozostać neutralna w obliczu niesprawiedliwości. Wobec idolatrii bogactwa należy przyjąć postawę pełną radykalizmu. Nikt bowiem nie może służyć dwóm panom: albo się służy Bogu, albo pieniądzwowi (por. Mt 6, 24).

3. ISTNIEJĄCY ROZDŹWIĘK

Słowa Benedykta XVI wypowiedziane na rozpoczęcie Konferencji w Aparecida, że „opcja preferencyjna na rzecz ubogich zawiera się w chrystologicznej wierze w tego Boga” nie wydają się jednak oczywiste, biorąc pod uwagę przede wszystkim istniejący rozdźwięk między wiarą chrześcijańską i praktyką życia chrześcijańskiego; między ortodoksją i ortopraxis. Podział na wiarę i życie jest źródłem zgorszenia i znakiem wewnętrznej sprzeczności ucznia Chrystusa. Jakże często wielu przemysłowców i biznesmenów, wykorzystujących w skali niemalże niewolniczej pracę ludzi ubogich, uważa się za chrześcijan. Do chrześcijaństwa przyznaje się wielu handlarzy narkotyków, przedstawicieli międzynarodowych korporacji, którzy się bogacą, eksploatując bogactwa naturalne krajów ubogich.

Tymczasem wiara w Chrystusa i wymiar etyczny życia wspólnotowego nie tylko nie mogą istnieć wzajemnie odseparowane, lecz co więcej, te dwa elementy są ze sobą istotowo zintegrowane i muszą być zawsze przedstawiane w ten sposób, aby się stało oczywiste, że opcja na rzecz ubogich jest prostą konsekwencją przyjęcia wiary w Chrystusa. Tymczasem dla wielu chrześcijan wiara sprowadza się do uczestnictwa we Mszy Świętej, przyjęcia sakramentów, bez zwracania jednocześnie uwagi na konsekwencje moralne, jakie wypływają z uczestnictwa w liturgii. Tradycja eklesjologiczna wskazuje na fakt, że przynależności do Kościoła określa się, uwzględniając trzy kryteria: wyznanie wiary (*vinculum fidei*), celebrację sakramentalną (*vinculum liturgicum*) i wspólnotę duszpastersko-hierarchiczną (*vinculum*

communio). Praktyka życia nie wydaje się konieczna do tego, aby determinować przynależność do Kościoła, a już na pewno nie jest nią opcja na rzecz ubogich⁷.

Chrześcijanie oczywiście starają się skrupulatnie wypełniać przykazania Dekalogu, jednak dla wielu moralność sprowadza się jedynie do sfery prywatnej i jakże często zostaje ona zredukowana jedynie do moralności seksualnej przez całe wieki uważanej za materię grzechu ciężkiego, podczas gdy zagadnienia społeczne przez długi czas były nieobecne w nauczaniu, lub też sprowadzone do zagadnień bardzo ogólnych.

Wiara chrześcijańska przez wielu zostaje zredukowana do kwestii dotyczących własnego zbawienia – „mojego zbawienia”, sfery indywidualnej oraz zagadnień eschatologicznych, czyli najczęściej zagadnień, które nie mają wiele wspólnego z życiem i z historią. Kościół w sakramentologii i w duchowości jeszcze do niedawna podkreślał wymiar indywidualny i duchowy, zapominając o przynależności eklezjalnej i milczeniem pomijając wymiar historyczny i socjalny. Pojęcie „Królestwa Bożego” zostało sprowadzone do sfery ducha i ludzkiego wnętrza, uległo zredukowaniu eklezjologicznemu, lub też nabrało wyłącznie znaczenia eschatologicznego (Królestwo urzeczywistni się po śmierci). Przedstawiano Królestwo Boże bez odniesienia się do sytuacji społecznej w danym czasie. To indywidualistyczne rozumienie zbawienia dokonuje także innej niebezpiecznej redukcji, sprowadzając ubogich do roli przedmiotu działalności charytatywnej. Opiekujemy się ubogimi, budujemy kuchnie dla ubogich, dajemy ofiarę na misje w krajach Trzeciego Świata, ale jedynie w celu zdobycia „punktów” na życie wieczne, a nawet aby podretuszować własne „ego” i udowodnić sobie i innym, że jest się dobrym. Zapominamy przez to, że zbawienie jest darem i nie możemy sobie na nie zasłużyć i to właśnie ubodzy, grzeszni, bezdomni i pijacy uczą nas, że wszystko jest łaską i że Chrystus przyszedł do tych, co się źle mają, gdyż zdrowi nie potrzebują lekarza.

Taka mentalność dychotomistyczna, indywidualistyczna, mówiąca o tym, że trzeba wysłużyć sobie niebo i w konsekwencji redukująca wiarę, nie jest zgodna nie tylko z tradycją biblijną i patrystyczną, lecz również z najlepszą tradycją eklezjalną.

4. BIBLIJNE FUNDAMENTY OPCJI NA RZECZ UBOGICH

Wiara biblijna nie polega jedynie na uznaniu istnienia Boga, co bez większych trudności uznają także filozofowie i różnego rodzaju teiści, lecz jest otwarciem na misterium biblijne, którym jest Boży plan zbawienia, jest akceptacją historii zbawienia w Chrystusie, czymś, co zostało nam objawione, co jest wspominane, przeżywane i w czym się uczestniczy.

W odróżnieniu od innych ludów, które opierają własną religię na mitach, Izrael doświadcza Boga w historii; doświadcza Go jako Tego, który słyszy jęk cierpiącego ludu. Wyjście z Egiptu jest doświadczeniem konstytutywnym. W wydarzeniu paschalnym Jahwe słyszy głos ludu (por. Wj 3, 7.10) i wyzwala go z ucisku i śmierci,

⁷ V. Codina, *Renacer a la solidaridad*, Santander 1982.

wprowadzając go do nowej ziemi. Jahwe jest Bogiem wyzwalającym. Nie jest On Bogiem nieczułym na cierpienie ludu. Wyznanie wiary Izraela nie jest wyznaniem filozoficznym i abstrakcyjnym; jest wspomnieniem historii zbawienia, jest narracją: „Usłyszał Pan nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemiężenie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód” (Pwp 26, 5–9).

Jahwe wyswobodziciel, który usłyszał jęk i narzekanie ludu i wybrał Mojżesza, aby wyprowadził go z niewoli, zapragnął też, aby Izrael był ludem, w którym króluje sprawiedliwość i solidarność. Teologia Izraela nie jest metafizyką, jest to teologia narracyjna i historyczna. Dlatego też prorocy Izraela, którzy doświadczyli Boskiego *pathos* – mieli doświadczenie Boga, który współczuje ludowi, który cierpi⁸ – przypominać będą wydarzenie paschalne i zawarte przymierze, obnażać będą wszelkie formy niesprawiedliwości i będą nawoływać, aby lud praktykował prawo i sprawiedliwość w stosunku do potrzebujących i uciemiężonych.

Boga Izraela nie określa zatem to, że Jego istota jest tożsama z istnieniem, że jest transcendencją i nieskończonością tak jak bogowie greckich filozofów, ani też nie przedstawia się Go za pomocą ahistorycznych mitów, jak swych bogów przedstawiają ościenne plemiona Izraela. Nie jest Bogiem mieszkającym „gdzieś tam w górze”, ponadziemskim i ponadczasowym, lecz jest to Bóg pełen współczucia, który pragnie, aby praktykowano prawo i sprawiedliwość w stosunku do ubogich i Jego chwała łączy się ściśle z ludem Izraela: „Ja jestem z Tobą” (Rdz 28, 15). Nie można zrozumieć Jahwe w oddzieleniu od Jego ludu. Cechą Jahwe nie jest Jego daleka i nieczuła wszechmoc, lecz wrażliwość na cierpienie i miłosierdzie⁹. Bóg biblijny jest Tym, którego wnętrzości porusza krzyk i widok cierpiącego ludu i który troszczy się o los tego ludu bardziej niż o własny honor znieważony przez grzech.

W Izraelu wiara nie prowadzi do odosobnionej i ponadczasowej kontemplacji boskiej esencji, lecz inspiruje ona do podjęcia konkretnych wysiłków na rzecz sprawiedliwości w świecie. Poznawanie Jahwe nie polega na odkrywaniu tajemnic Jego istoty, lecz doświadczeniu w świecie Jego obecności, która objawia się przede wszystkim siłą wyzwolenia z cierpienia. To, że przed ogłoszeniem przykazań przypomina się ludowi, iż Jahwe jest wyswobodzicielem z niewoli egipskiej, wskazuje na ścisły związek między doświadczeniem wyzwoleniczej mocy Boga i praktyką życia (Pwp 5, 6; Wj 20, 2).

Zwraca na to uwagę prorok Jeremiasz, który mówi, że znać Boga to występować w obronie uciśnionego i ubogiego (Jr 22, 16): to praktyka uczynków sprawiedliwości może doprowadzić do doświadczenia Jahwe i poznania Go. Według Izraela wierzyć znaczy pokładać ufność w Bogu, ufać Bogu, który słyszy nasze wołanie. Wiara jest nadzieją na realizację Bożych obietnic, gdyż Jahwe jest Bogiem wiernym i miłosiernym. Wiara Izraela nie jest czysto intelektualnym procesem poznania Boga, nie opiera się też na przesłankach estetycznych i nie można jej sprowadzić jedynie do etyki. Jest ona otwarciem się na Tajemnicę, jest pełnym pokory

⁸ A. Heschel, *Los profetas*, Buenos Aires 1973.

⁹ J.I. González Faus, *Deshelenizar el cristianismo*, w: *Calidad cristiana*, Santander 2006, 185–225.

i miłości aktem zaufania, jest krzykiem wznoszonym ku Temu, który może wybawić nas od niebezpieczeństwa, jest modlitwą. Psalm Izraela są wołaniem ludu, który z głębokości (Ps 130) bólu i cierpienia (Ps 108) kieruje swą ufnością ku Bogu, tak jak Jonasz z wnętrzości ryby modlił się do swego Pana Boga (Jon 2, 2). Wiara jest modlitwą, jest wołaniem tych, którzy cierpią, jest miłością pełną ufności, jest doświadczeniem mistycznym. Nie jest teorią i nie jest ideologią.

I właśnie dlatego, że zostaliśmy usprawiedliwieni i wyzwoleni z grzechu i z niebezpieczeństwa, w ten sam sposób mamy postępować w stosunku do innych ludzi. Ci, którzy zostali wyzwoleni i którym grzechy zostały przebaczone, powinni wybawiać tych wszystkich, którzy są w niebezpieczeństwie, i przebaczać im. Ponieważ zostaliśmy przysparzeni, powinniśmy przysparzać wszystkim odrzuconych.

W ten sposób mistyka prowadzi do praktyki sprawiedliwości, która rodzi się nie tyle z etycznej i moralnej irytacji wobec wszelkich przejawów niesprawiedliwości, ile z doświadczenia Jahwe, który wyzwala. Działalność prorocza Kościoła rodzi się z mistyki, z uchwycenia Bożego *pathos*. Jest to mistyka otwartych oczu pełna wrażliwości na cierpienie ludu. Doświadczenie Boga prowadzi do praktykowania sprawiedliwości względem ubogich i doświadczenie to rodzi wewnętrzny dynamizm wszelkiego działania. Wiara prowadzi do realizacji Bożego projektu budowy Królestwa i dzieł sprawiedliwości, dlatego że sprawiedliwość w całej swej pełni osiągniemy dopiero w rzeczywistości eschatologicznej, kiedy zostanie zniszczona śmierć i otrze Pan Bóg łzę z każdego oblicza, odejmując hańbę od swego ludu (Iz 25, 6–8). O wymiarze eschatologicznym, wręcz apokaliptycznym, biblijnej sprawiedliwości nie można nigdy zapomnieć.

Dla Izraela Boży projekt, w sposób symboliczny ukazany w opowiadaniach Księgi Rodzaju, jest projektem komunii (Rdz 1–2). Jest utopią, która zostaje określona jako „Królestwo” lub „królowanie” Boga, przedstawioną za pomocą obrazu uczty. Utopią Jahwe jest świat, w którym nie istnieje niesprawiedliwość, gdzie nikogo się nie wyklucza z mesjańskiej uczty. Do udziału w tej utopii jesteśmy wezwani przez wiarę. Dlatego też w świecie wykluczenia i niesprawiedliwości Bóg działa na rzecz cierpiących na skutek odrzucenia i wzywa do praktykowania prawa i sprawiedliwości z tymi wszystkimi, którzy cierpią.

Jezus z Nazaretu nie tylko głosi przyjście Królestwa, ale także własnym życiem ukazuje, że staje się ono obecne już w tej chwili, gdy ubodzy zostają wyzwoleni z niesprawiedliwości i spod jarzma cierpienia (Łk 4, 14–21; Łk 7, 22–23). Wydaje się, że Jezus jest bardziej wyczulony na cierpienie ludu niż na honor Boga znieważony przez grzech. Wynika to z samej tajemnicy chrystologicznej, z pełnego unieżenia się (*kenosis*) Jezusa z Nazaretu, który rezygnuje z wszelkiego rodzaju godności (Flp 2, 6), staje się ubogi, aby nas ubogacić (2 Kor 8, 9).

„Wierzyć” w Nowym Testamencie znaczy wierzyć w Jezusa i naśladować Go, i w ten sposób realizować projekt Ojca, którym jest Królestwo Boże. Nie przypadkiem, pierwszymi, którzy wyznają wiarę w Jezusa, są ci, którzy cierpią i kierują swe kroki do Niego, prosząc o pomoc: poganie, na przykład centurion (Łk 7, 1–10); chorzy, którzy pełni nadziei dotyczą Jezusa, na przykład kobieta cierpiąca na krwotok; ci, którzy jedynie w Nim pokładają nadzieję, na przykład trędowaci, niewidomi lub

osoby opętane przez złego ducha; ci, który proszą o przebaczenie grzechów, na przykład kobieta, która łzami obmyła Jezusowi stopy (Łk 7, 36–50). Mieć wiarę, taką jak Marta po śmierci swego brata Łazarza, znaczy ufać Jezusowej miłości i Jego mocy zdolnej pokonać nawet śmierć (J 11, 23–27). Wiara w Jezusa zobowiązuje do pójścia drogą Jezusa: odczuwać głód i pragnienie sprawiedliwości, żyć sprawiedliwością (Mt 5, 6–7), przyjąć opcję na rzecz ubogich. Boży sąd dokonuje się, gdy opiera na naszych czynach względem tych, którzy cierpią, z którymi On sam się identyfikuje (Mt 25, 31–46).

Jezus w czasie swego ziemskiego życia głęboko wierzył i dlatego w pełni poświęcił się urzeczywistnieniu projektu Ojca, czyli budowie Królestwa. Jezus jest dla nas przykładem człowieka żyjącego wiarą, pełnego ufności do *abba* także w ciemnej godzinie Getsemani (Łk 22, 39–46). Na krzyżu Jezus umiera, wydając z siebie krzyk, oddając swego ducha w ręce Ojca (Łk 23, 46). Ojciec wysłuchał tego wołania i chociaż nie oszczędził Mu śmierci, to jednak wskrzesił Go z martwych.

Ukazuje to, że wiara chrześcijańska w swym ostatecznym rdzeniu jest zawsze wiarą paschalną. Wierzyć w wymiarze paschalnym, znaczy przyjąć za prawdę, że śmierć musi ustąpić życiu, że ostateczne słowo nie należy do niesprawiedliwości, że Bóg, który słyszy wołania swego ludu, pragnie zbudować inny świat i projekt ten nie przekracza Jego możliwości.

Wierzyć w Nowym Testamencie to nie tylko przyjąć za fakt prawdę o tym, że Bóg istnieje, ani nawet to, że Jezus jest Synem Bożym lub jest osobą o dwóch naturach. Wierzyć w Nowym Testamencie, znaczy uznać, że ukrzyżowany Jezus powstał z martwych, że zmartwychwstał i żyje i że może to uczynić także z każdym z nas (1 Kor 15). Wierzyć to przyjąć, że Bóg, Pan i Stwórca życia, zawsze słyszy wołania tych wszystkich, którzy cierpią i umierają, i że mocą swego Ducha ich ożywi. Wierzyć, znaczy przyjąć za swój Jezusowy program, którym są: Królestwo, złożenie w ofierze życia, przejście ze śmierci do życia, nadzieja wbrew wszelkiej nadziei. Wierzyć, znaczy kontynuować ożywcze dzieło Boga i nieść życie tam, gdzie panuje śmierć. Wierzyć, znaczy ufać, że jest możliwe zmartwychwstanie z największych głębokości poniżenia i unicestwienia (Hbr 11).

Wiara zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie jest zaufaniem Bogu, jest ofiarowaniem się Jemu na wzór Abrahama, który uwierzył, że Bóg ma moc wskrzesić umarłych i dać życie temu, co nie istnieje (Rz 4, 17), i dlatego został usprawiedliwiony (Rz 4, 1–12). Wiara zakłada głębokie doświadczenie religijne, które w konsekwencji prowadzi do radykalnej zmiany życia. Jest ona jednocześnie doświadczeniem mistycznym i profetycznym.

Duch Święty jest jedynym, który może zjednoczyć wiarę i sprawiedliwość społeczną. Jest On tym, który namaścił Jezusa, aby głosił Ewangelię ubogim (Łk 4, 16–22) i przeszedł *przez świat, dobrze czyniąc* (Dz 10, 38). Bez Ducha Świętego możemy popaść w moralizatorstwo, rytualizm, dogmatyzm. Ani etyka, ani też doktryna nie są wystarczające. Koniecznie trzeba wejść na poziom doświadczenia mistycznego. Osobę należy wprowadzić w głębię życia duchowego, pamiętając, że mistagogią, która prowadzi do sprawiedliwości i do urzeczywistniania Królestwa, jest naśladowanie Chrystusa. Sprawiedliwość społeczna bez wiary jest etyką,

wiara bez sprawiedliwości staje się ideologią. Należy ściśle zespolić mistykę (wiarę w Boga) i prorocstwo (praktykę sprawiedliwości), pneumatologię i chrystologię¹⁰.

5. TRADYCJA KOŚCIOŁA

Kościół pierwszych wieków miał bardzo silną świadomość ścisłego związku między wiarą a solidarnością z ubogimi, co bardzo dobrze ukazują tak zwane *summaria* (streszczenia) Dziejów Apostolskich (2, 42–47; 4, 32–37) i fragmenty Pierwszego Listu do Koryntian (11, 17–34). Papież Benedykt XVI w Encyklice *Deus caritas est* obszernie przedstawia istniejącą w pierwszych wiekach Kościoła relację między kerygmatem, liturgią i diakonią (nr 19–25). W pierwotnym katechumenacie kładziono bardzo silny nacisk na osobiste nawrócenie dotyczące także sfery socjalnej¹¹. Ojcowie Kościoła w swoich pismach bardzo mocno akcentowali temat sprawiedliwości, występując przeciwko wyzyskowi i bezprawiu i wypracowując teologię powszechnego dostępu wszystkich ludzi do dóbr stworzenia oraz przedstawiając konkretne sposoby duszpasterskiego zaangażowania, mającego na celu sprawiedliwy podział dóbr według zasady, aby oddać ubogim to, co według sprawiedliwości im się należy¹². Zagadnienia społeczne w Kościele pierwszych wieków były bardzo ściśle związane z wiarą w zmartwychwstanie i z praktyką Eucharystii¹³. Dla Ojców Kościoła sakrament ołtarza i sakrament ubogiego są nierozdzielными i równoważnymi formami obecności Chrystusa wśród swego ludu. Liczni Ojcowie Kościoła i autorzy okresu średniowiecza używali w stosunku do ubogich określenia „wikariusze Chrystusa”¹⁴.

W XIX w. Kościół, odpowiadając na zarzuty wysuwane przez marksistów, że religia jest opium dla ludu, wskazywał na istniejący związek między wiarą a sprawiedliwością. To właśnie w tym okresie formułują się zasady doktryny społecznej Kościoła, a liczni autorzy katoliccy w sposób pionierski angażują się w problematykę społecznej transformacji¹⁵. Biblijna, patrystyczna i liturgiczna odnowa okresu sprzed Soboru Watykańskiego II stanowi fundament słów Jana XXIII, że Kościół Soboru Watykańskiego II powinien być przede wszystkim Kościołem ludzi ubogich, oraz według wystąpienia kardynała Giacomo Lercaro, że temat ludzi ubogich jest nie tyle kwestią etyczną, ile nade wszystko chrystologiczną.

Ta bogata tradycja biblijna, eklezjalna i teologiczna została podsumowana przez Benedykta XVI w cytowanym już przemówieniu inauguracyjnym Konferencji w Aparecida, gdzie Papież wyraźnie zaznaczył, że „opcja preferencyjna na rzecz ubogich wynika z wiary chrystologicznej”.

¹⁰ J.B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander 2007, 160–178.

¹¹ V. Codina, *Dimensión social del bautismo*, w: *Fe y justicia*, red. J.I. González Faus, V. Codina, J.M. Castillo, J. Vives, Salamanca 1981, 99–133.

¹² R. Sierra, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1967.

¹³ J.M. Castillo, *Donde no hay justicia no hay eucaristía*, w: *Fe y justicia...*, 135–171.

¹⁴ J.I. González Faus, *Vicarios de Cristo*, Madrid 1991.

¹⁵ Zob. analizę tego okresu w Encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*, nr 26–30.

6. OD KOŚCIOŁA NA RZECZ UBOGICH DO KOŚCIOŁA LUDZI UBOGICH

Aby właściwie zrozumieć teologiczną koncepcję nadającą ubogim status *locus theologicus*, musimy doprecyzować, że nie chodzi nam o to, aby zastąpić podstawowe miejsca teologiczne komplementarnymi, a jedynie interpretować wiarę i tradycję Kościoła z perspektywy tego uprzywilejowanego miejsca hermeneutycznego, czyli ubogich¹⁶. Nie należy w najmniejszym stopniu rozumieć tego jako próby kanonizacji ludzi biednych lub ich sublimacji w wymiarze ideologii marksistowskiej, lub też obecnie modnej wśród przedstawicieli grup lewicowych (tak nawiasem: paradoksem dzisiejszej lewicy jest to, że zachwalają oni masową imigrację, mieszkając w eleganckiej i strzeżonej dzielnicy), a jedynie opierając się na teologicznej lekturze Pisma Świętego. Ubodzy są grzesznikami, podobnie jak wszyscy inni ludzie, jednakże ze względu na ubóstwo i cierpienie są oni szczególnymi adresatami Boskiej miłości i łaskawości. Uzasadnienie tego uprzywilejowania, jak to już zostało przedstawione, nie opiera się na przesłankach antropologicznych – świętości ubogiego – lecz teologicznych i wynika niejako z istoty Boga – czułego i współczującego serca Boga, który odczuwa ból, widząc cierpienie ludzkości, pała gniewem wobec niesprawiedliwości, jaką znosić muszą ludzie ubodzy, gdyż niesprawiedliwość sprzeczna jest z Bożym projektem względem ludzkości, którym jest Królestwo Boże (*Puebla*, nr 1142).

Księga Wyjścia¹⁷, ewangeliczna *praxis* Jezusa z Nazaretu i Jego identyfikacja z ubogimi w opisie Sądu Ostatecznego (Mt 25, 31–46)¹⁸ są podstawą do uprzywilejowanego miejsca, jakie ubodzy zajmują w Kościele i w teologii. Ich sytuacja zubożenia i cierpienie powinny wytrącać nas z postawy wygodnego życia, prowadzić do nawrócenia i podjęcia zobowiązań wynikających z solidarności. Są oni ukrzyżowanymi tego świata, których należy zdjąć z krzyża¹⁹. Są oni wikariuszami Chrystusa według wyrażenia używanego w średniowieczu²⁰.

Wspomniałem już, że opcja na rzecz ubogich oraz wysiłki ewangelizacyjne, jakkolwiek byłyby one szlachetne i konieczne, nie mogą doprowadzić nas do zredukowania ich jedynie do przedmiotu działań o charakterze socjalnym i charytatywnym Kościoła. Traktowanie ubogich jedynie jako przedmiotu misji Kościoła, a nie jako podmiotu eklezjalnego zostaje dodatkowo wzmocnione przez liczne grupy tzw. intelektualistów katolickich, którzy mówią wiele o potrzebie objęcia troską ludzi ubogich, ale jednocześnie widzą w nich przede wszystkim ignorantów, a przez to krytycznie odnoszą się do katolicyzmu ludowego i deprecjonują pobożność ludową. Grupy te uznają, co prawda, że religijność ludowa jest przebogata

¹⁶ *Comentari a la Notificació sobre Jon Sobrino*, „Quadern de Cristianisme i Justícia” 148, Barcelona 2007; J.I. González Faus, *Los pobres como lugar teológico*, Revista Latinoamericana de Teología 3 (1984), 75–308.

¹⁷ *El mar se abrió. Treinta años de Teología en América Latina*, L.C. Susín (red.), Santander 2001.

¹⁸ X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31–46)*, Salamanca 1984.

¹⁹ Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuμένηca de Teólogos/as del Tercer Mundo, *Bajar de la cruz, a los pobres*, México 2007.

²⁰ J.I. González Faus, *Vicarios de Cristo*, Madrid 1991.

w zewnętrznych formach wyrazu, doceniają jej wartości kulturowe i ogólnoludzkie, zachwycają się pięknem świątecznych manifestacji religijnych, równocześnie jednak opisują te zjawiska, wskazując na istniejące w nich braki w wiedzy biblijnej i katechetycznej, powierzchowność, wiarę nacechowaną magią i zabobonem. Religijność prostego Ludu Bożego jest dla tych grup pozbawiona racjonalnych i naukowych fundamentów, w sposób infantylny podchodząca do wiary, karmiąca się cudownymi zjawiskami, uzdrowieniami i nadprzyrodzonymi boskimi interwencjami w świecie, jakże często nawiązująca relacje z rzeczywistością nadprzyrodzoną na poziomie kupieckim, gdzie obietnica złożona Bogu ściśle wiąże się z nadzieją otrzymania konkretnych dóbr. Tymczasem jest to pobożność, którą jakże pięknie opisał Edward Stachura w swoim pamiętniku *Pogodzić się ze światem*: „Matka. Kochana starsza pani. Kochana Mamusia. Nigdy tego w żadnej książce nie zapisałem. [...] Ma 72 lata. Jest ogromnie ruchliwa. Pracuje w polu, przy królikach, przy kurczakach. Ciągłe ma jakieś zajęcie. Dopiero późnym wieczorem klęka na chodniczek przy kanapce i modli się. A zarazem wydaje mi się, że cały dzień nie wstaje z klęczek. Jej trud i praca są jedną nieustającą modlitwą. I prawie wszystko, co mówi, wydaje mi się mądrzejsze od wszystkich moich książek”²¹. Czy opis ten nie jest wspaniałą apoteozą wiary prostego Ludu Bożego.

Jednocześnie jednak wśród intelektualistów katolickich łatwo dostrzec postawę deprecjonującą przejawy tzw. pobożności ludowej (wystarczy wspomnieć jedynie o istniejącej wrogości intelektualnych elit wobec środowisk Radia Maryja) lub redukujące tę pobożność do ciekawych zjawisk kulturowych. Ubodzy są więc jedynie przedmiotem współczucia, ku którym ukierunkowane bywają akcje o charakterze dobroczynnym podejmowane w Kościele przez warstwy bogatsze. Tymczasem, kiedy 11 września 1962 r. Jan XXIII mówił o Kościele ubogim, z całą pewnością miał na myśli nie tyle Kościół, gdzie ubodzy są tymi, na których ukierunkowana jest działalność dobroczynna i wobec których podejmowane są wysiłki ewangelizacyjne, ile wspólnotę, w której ubodzy są rzeczywistym i pełnoprawnym podmiotem.

W tym właśnie kontekście należy interpretować to wszystko, co Magisterium Kościoła wypracowało na temat ewangelizacyjnego potencjału ubogich. Ci wszyscy, którzy dzielili swój los z ubogimi i w pełni się z nimi zintegrowali (wskażę jedynie na naszego założyciela św. Franciszka lub też brata Alojzego Kosibę), wspominają, że to właśnie ubodzy ewangelizowali ich. Ubodzy uczą nas czytać i rozumieć Ewangelię.

By lepiej zrozumieć istotę zagadnienia, warto zwrócić uwagę na wypowiedzi Soboru Watykańskiego II na temat zmysłu wiary ludu Bożego, który otrzymał namaszczenie od Ducha (1 J 2, 20.27) i jest nieomylny w swym wyznaniu, jeżeli wierze nie trwa wraz z całym Kościołem w wierze, którą otrzymał (*Lumen gentium*, nr 12). W opracowaniach dotyczących tego fragmentu soborowej konstytucji autorzy podkreślają znaczenie *sensus fidelium*, nadprzyrodzonego zmysłu wiary, którego nie można zredukować jedynie do posłuszeństwa Magisterium, lecz jest on trudną do zdefiniowania zdolnością uchwycenia światła prawd wiary, rodzajem intuicji lub też nadprzyrodzonego instynktu. Jest to nadnaturalne poznanie tajemnicy zbawienia.

²¹ E. Stachura, *Cała jaskrawość i inne utwory*, Warszawa 2021, 641–642.

Święty Tomasz nazywa to „poznaniem dzięki pokrewieństwu”²², dzięki darowi łaski, który sprawia, że osoba w sposób instynktowny ukierunkowuje się na treści odpowiadające autentycznemu znaczeniu Słowa Bożego. Dochodzi do tego, ponieważ wiara w spontaniczny sposób rozpoznaje przedmiot, na który jest ukierunkowana²³.

Wielu autorów podaje przykłady owego *sensus fidelium*. Newman był pod wielkim wrażeniem faktu, że wiara ludu chrześcijańskiego w IV w. pozostała nienaruszona, mimo że wielu hierarchów uległo wpływowi arianizmu. Święty Hilary z Poitiers twierdził, że słuch wiernych jest o wiele bardziej święty niż usta kapłanów, to znaczy, że lud posiada naturalną zdolność właściwej interpretacji prawd wiary, nawet wtedy, gdy one nie są w sposób właściwy wyrażone przez usta pasterzy²⁴.

Warto więc na tym miejscu przeanalizować w kontekście teologii ubogich tekst określany jako „okrzyk mesjańskiej radości” Jezusa. Według Łukasza 10, 21–2 (oraz paralelnego tekstu Mateusza 11, 25) Jezus rozradował się w Duchu Świętym i błogosławił Ojca, że zakrył te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawił je prostaczkom. Okrzyk radości i uwielbienia przechodzi następnie w objawienie tajemniczej i intymnej relacji pomiędzy Ojcem i Synem: „Nikt też nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec; ani kim jest Ojciec, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić”²⁵.

W tekście tym zostają skonfrontowani ludzie mądrzy i roztropni, to znaczy uczeni w Piśmie i doktorzy Prawa, którzy nie rozumieją tajemnicy Jezusa i ewangelii, z prostaczkami, którym Ojciec objawił tajemnice Królestwa. Greckie słowo *νηπιόι* (*niepioi*) oznacza dosłownie niemowlę – dziecko, które jeszcze nie potrafi mówić, osobę całkowicie bezbronną... I w kontekście słowo to odnosi się do uczniów, którzy są ludźmi prostymi, bez intelektualnego przygotowania i studiów.

Możemy odnieść słowo do osób, które nie liczą się w danym społeczeństwie, do ludzi bez znaczenia. Są to ci, którzy ani nie zdobyli odpowiedniej wiedzy, ani władzy, aby się z nimi liczone. Urugwajski pisarz Eduardo Galeano, opisując takich ludzi, używa określenia *los nadies* [ci, którzy są niczym]. Możemy zatem przetłumaczyć *νηπιόι* jako „ludzie nic nie znaczący”: określenie, które można odnieść do osób bez wykształcenia, ubogich, ludzi żyjących w slumsach, ludzi z marginesu i wszelkiego rodzaju społecznych wyrzutków, czyli tych wszystkich, którzy

²² *Summa Theologica* II–II, q. 45, a.2. „Osoba czysta – pisze św. Tomasz – poznaje Boga przez współnaturalność; jest to sąd na sposób inklinacji do tego, co Boże, i współnaturalności (konaturalności) z tym, co Boże, czyli poznanie przez miłość”. Tomaszowi chodzi o poznanie uwarunkowane określoną kondycją poznającego podmiotu. Jest to kondycja opisana przez takie kategorie, jak *amor*, *dilectio*, *caritas*, *donum sapientiae*, *unio ad divina*, *compassio sive connaturalitas ad res divinas*, *connaturalitas sive unio ad divina* oraz *passio divinorum* rozumiane jako *affectio ad divina*, *et coniunctio ad ipsa per amorem*, jako *affectus circa divina* i *compassio ad ipsa*. Tomasz w *Komentarzu do Ewangelii Jana* zauważa, że „świat Go nie poznał poznaniem afektywnym, ponieważ Go nie miłował”. Chodzi o kondycję człowieka polegającą na tym, że miłując Boga, jest on wolitywnie (*per affectum*) z Nim zjednoczony i ukierunkowany na to, co Boże.

²³ J.-M.-R. Tillard, *Église d'Églises*, Paris 1987, 145; Por. Tenże, *Le «Sensus fidelium», réflexion théologique. Foi populaire et foi savante*, Paris 1976.

²⁴ I. Riudor, *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, t. 1, Zaragoza-Santander 1972, 71–72.

²⁵ Por. komentarz do tekstu w J.A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, III, Madrid 1987, 244–264. W tekście Mt 11, 25–27, zostało pominięte wyrażenie odnoszące się do „rozradowania się w Duchu Świętym” w chwili, gdy Jezus wypowiadał te słowa.

nie liczą się w świecie władzy i prestiżu. Są oni tymi samymi, w stosunku do których św. Paweł używa sformułowań: głupie, niemocne, nie posiadające szlachetnego urodzenia, wzgardzone i to, co nie jest. Co wyróżnione zostało jednak przez Boga, który to, co jest unicestwia, tak by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga i aby w Panu się chlubił ten, kto się chlubi (por. 1 Kor 1, 26–31).

Zestawienie to – jeszcze raz podkreślam – w najmniejszym stopniu nie ma na celu podkreślenia moralnej wyższości ludzi ubogich i osób nic nie znaczących, a jedynie wskazuje na całkowicie wolny i niczym nie uwarunkowany wybór Boga, który zapragnął objawić się właśnie im. Jezus błogosławi Ojca przez wzgląd na Jego zbawczy projekt miłości, a nie przez wzgląd na cnoty i wartości moralne ubogich, gdyż ludzie biedni, jak to już stwierdziliśmy powyżej, w najmniejszym stopniu nie wyróżniają się poziomem moralnym życia, co więcej ich życie często jest przeciwieństwem jakichkolwiek wartości. Ewangelie jednak ukazują wiele przykładów uprzywilejowanej pozycji ubogich i to, że właśnie ich Bóg wybiera, aby objawić światu swe tajemnice.

Orędzie narodzenia Jezusa w Betlejem zostaje przekazane nic nie znaczącym i bezimiennym pasterzom, których lud traktował wręcz z wrogością, gdyż uznawani byli ogólnie za osoby mało religijne. Ale to właśnie im anioł objawił wielką radość z narodzin Zbawiciela i to oni wrócili z Betlejem, wielbiąc i wysławiając Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli, jak im to było powiedziane (Łk 2, 8–29).

Starzec Symeon i prorokini Anna rozpoznają obiecanego Mesjasza, *światło na oświecenie pogan*, w Dzieciątku, którego uboga rodzina przynosi do świątyni, podczas gdy kapłanom, uczonym w Piśmie i faryzeuszom, na pewno także obecnym wtedy w świątynnych murach, nie dane było ujrzeć Bożej chwały wypełniającej przybytek (Łk 2, 22–38).

Biorąc pod uwagę to wszystko, co powyżej powiedziano na temat zmysłu wiary ludu (*Lumen gentium*, 12) i odnosząc te stwierdzenia bezpośrednio do ubogich i małych, możemy stwierdzić, że to właśnie im Duch Święty udziela daru specjalnej „wspólnaturalności” z Królestwem Bożym, otwiera oczy, serca zdolne uchwycić i zrozumieć to, czego ludzie mądrzy, pokładający ufność we własnej mądrości, nie potrafią odkryć. Tłumaczy to też, dlaczego prosty lud Galilei przyjął Jezusa, natomiast kapłani, uczeni w Piśmie i faryzeusze odrzucili Go. Dzieje się to, by nikt się nie chlubił z siebie, lecz chlubił się jedynie w Panu (1 Kor 1, 31). Dlatego też ubodzy nazywani są błogosławionymi i to im zostało obiecanie Królestwo. Otrzymali oni tę obietnicę, nie dlatego że są lepsi od innych, lub że cierpienie jest czymś dobrym i ze względu na nie zasługują na nagrodę w niebie, lecz przez fakt, że to oni rozumieją tajemnicę Królestwa, co dane im było poznać nie dzięki własnym zasługom, lecz dzięki Bożemu objawieniu. To ubodzy są uprzywilejowanymi adresatami projektu, jaki Ojciec objawił w Jezusie.

Do pytania Gustavo Gutiérreza: „Gdzie tej nocy będą spać bezdomni?”, możemy dorzucić prowokacyjne pytanie: dlaczego biedacy nie popełnią samobójstwa? Co więcej, nie tylko nie popełniają samobójstwa, ale walczą o przetrwanie, zawierają małżeństwa, płodzą i rodzą dzieci, kładą się spać z nadzieją, że poranek będzie lepszy, kupują kwiaty i uroczystie obchodzą święta?”. Odpowiedź jest bardzo prosta

i zarazem głęboka: Pan, który objawia im tajemnice Królestwa, wlewa w nich ogrom nadziei. Oni czują, że dobry Bóg im towarzyszy i że nie rzuci ich na pastwę losu.

W Kościele średniowiecznej *Christianitas*, chociaż wielu ówczesnych autorów przedkładało filozoficzny wymiar spekulatywny nad wymiar biblijny i patrystyczny, to jednak właśnie scholastyka dokonała wyraźnego rozróżnienia między *fides quae* i *fides qua*, dając priorytet tej ostatniej. *Fides qua* jest osobowym aktem wiary, synowskim oddaniem i złożeniem nadziei w Boga, który objawił się w Jezusie. Jest przeświadczeniem, że Ojciec wysłuchuje naszego pełnego ufności błagania. To fundamentalna postawa, którą powinien się charakteryzować każdy wierzący. W pojęciu *fides quae* natomiast zostają zawarte treści wiary, które akceptuje się aktem wiary. Niestety, historia teologii i doktryna Kościoła ukazują, że w Kościele o wiele częściej zwracano uwagę na *fides quae*, ortodoksję prawd wiary niż na zasadniczą postawę wiary, bez której treści wiary tracą wszelkie oparcie. Bez duchowego doświadczenia wiary treści te stają się zupełnie bezprzedmiotowe. Teologia przez długi czas dokonywała refleksji na temat przedmiotu wiary (*fides quae*), używając do tego kategorii filozoficznych, zapominając o czerpaniu z doświadczenia i postawy wiary ludu, który przeżywa Boga i pokłada w Nim ufność (*fides qua*).

Wychodząc od rzeczywistości ludu ubogiego, prostego i nieoświeconego, łatwiej zrozumieć klasyczne rozróżnienie scholastyki na *fides quae* i *fides qua*. Prosty lud, ci wszyscy maluczcy, chociaż często brak mu nawet podstawowej i katechizmowej wiedzy, wierzy bezgranicznie Bogu i w Nim jedynie pokłada nadzieję na przyszłość. I to właśnie religijność ludowa jest wyrazem wiary w Boga, który jest blisko ubogich i cierpiących, Boga litościwego, Boga przebaczenia i pojednania, wiary w Chrystusa cierpiącego, w Pana obecnego w Eucharystii. Przejawia się ona w czci do Najświętszej Maryi Panny wzywanej wieloma imionami. Wiara ludu przekłada się również na świadomość godności osoby, walki o sprawiedliwość, nadziei wbrew wszelkiej nadziei i radości życia wbrew wielu trudnościom (*Aparecida*, nr 7). Wiara ta wyraża się na wiele ludowych sposobów, wśród których można wymienić: święta patronalne, nowenny, różaniec, drogę krzyżową, procesje i pielgrzymki, nabożeństwa do świętych (*Aparecida*, nr 259). Wyraża ona ogromne poczucie transcendencji i jakąś spontaniczną zdolność znajdowania oparcia w Bogu oraz rzeczywiste doświadczenie teologiczne, jest wyrazem nadnaturalnej mądrości. Jest ona prawdziwą duchowością ludzi prostych, syntezą wiary chrześcijańskiej i kultury (*Aparecida*, nr 263). Jest wyrazem *sensus fidelium* (*Lumen gentium*, nr 12) ludzi ubogich.

7. PODSUMOWANIE

Jeśli zgodzimy się z tym, co do tej pory zostało przedstawione i na poważnie przyjmiemy okrzyk mesjańskiej radości Jezusa, zainspirowany tym, że Ojcu spodobало się objawić tajemnice Królestwa maluczkiemu, potwierdzimy tym samym, że ubodzy są prawdziwym i uprzywilejowanym miejscem teologicznym i hermeneutycznym. Musimy więc na tym etapie dokonać pewnego podsumowania i wyciągnąć

odpowiednie wnioski. Zastanówmy się, czy jako Kościół pozwalamy ewangelizować się przez nic nieznaczących? Czy pasterze Kościoła, zanim zaczną mówić i nauczać jako autentyczni nauczyciele prawdy, wsłuchują się najpierw w to, co mają im do przekazania maluczy i ubodzy ludu chrześcijańskiego (*Lumen gentium*, nr 25)? Przecież jeśli pasterze Kościoła w większym stopniu wsłuchiwać się będą w głos nic nieznaczących, to na pewno ich nauczanie doktrynalne i moralne będzie bardziej zrozumiałe i lepiej przyswajane przez prostych ludzi.

Czy nasza teologia otwarta jest na głos ludzi prostych, ze świadomością, że są oni uprzywilejowanym miejscem objawienia, czy też woli analizować jedynie to, co piszą naukowcy i uczeni, bardzo często żyjący z dala od zwykłych ludzi? Wiara ludzi prostych nie przekreśla konieczności uprawiania teologii akademickiej z całym aparatem naukowym, pod warunkiem jednak, że ta ostatnia karmi się wiarą ludu i czerpie z doświadczenia wiary ludu Bożego.

Jak jest z naszym duszpasterstwem? Czy duszpasterze w podejmowanych działaniach czerpią z poznania opartego na współnaturalności, jakie mają ludzie prości? Czy korzystają z żywego bogactwa wiary ludu, z intuicyjnej więzi łączącej ludzi prostych ze Słowem Bożym, czy też raczej próbują ich indoktrynować, traktując jako zwykłych ignorantów, którzy na niczym się nie znają? Czy skupiają się przede wszystkim na wiernych wywodzących się ze środowisk mocno ugruntowanych i stabilnych, na osobach, które dobrze znają doktrynę chrześcijańską, na wychowankach prywatnych szkół katolickich, czyli na tych wszystkich, którzy znakomicie odnajdują się w konsumpcjonistycznym świecie dobrobytu, który jednak niewiele ma wspólnego z rzeczywistością Królestwa? Czy też raczej w podejmowanych działaniach koncentrują się przede wszystkim na tych, którzy być może niewiele wiedzą o chrześcijańskiej doktrynie, jednakże czują naturalną bliskość z tym, co Boże, z wartościami Królestwa, które zostało objawione im przez Ojca i co było motywem radości Jezusa?

BIBLIOGRAFIA

- Aparecida. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa*, Gubin 2014.
Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2017.
Castillo J.M., *Donde no hay justicia no hay eucaristía*, w: *Fe y justicia*, red. J.I. González Faus, V. Codina, J.M. Castillo, J. Vives, Salamanca 1981.
El mar se abrió. Treinta años de Teología en América Latina, red. L.C. Susín, Santander 2001.
Chesterson G.K., *Ortodoksja*, Warszawa 1998.
Codina V., *Dimensión social del bautismo*, w: *Fe y justicia*, red. J.I. González Faus, V. Codina, J.M. Castillo, J. Vives, Salamanca 1981.
Codina V., *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, Kraków 2018.
Codina V., *Renacer a la solidaridad*, Santander 1982.
Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, *Bajar de la cruz, a los pobres*, México 2007.
Delsos Ch., *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów*, Warszawa 2022.
Dzidek T., *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998.

- Fitzmyer J.A., *El evangelio según Lucas*, III, Madrid 1987.
- González Faus J.I., *Deshelenizar el cristianismo*, w: *Calidad cristiana*, Santander 2006.
- González Faus J.I., *Los pobres como lugar teológico*, *Revista Latinoamericana de Teología* 3 (1984), 75–308.
- González Faus J.I., *Vicarios de Cristo*, Madrid 1991.
- Heschel A., *Los profetas*, Buenos Aires 1973.
- Metz J.B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander 2007.
- Pikaza X., *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31–46)*, Salamanca 1984.
- Riudor I., *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, t. 1, Zaragoza-Santander 1972.
- Sierra R., *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1967.
- Stachura E., *Cała jaskrawość i inne utwory*, Warszawa 2021.
- Tillard J.-M.-R., *Église d'Églises*, Paris 1987.
- Tillard J.-M.-R., *Le «Sensus fidelium», réflexion théologique. Foi populaire et foi savante*, Paris 1976.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 16, https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_16.pdf (dostęp: 21.08.2024)

THE POOR AS A (*LOCUS THEOLOGICUS*) CHRISTOLOGICAL FUNDAMENTS OF MINISTRY TO THE POOR

Summary

The author shows the Christian foundations of a service to the poor that cannot be based on secular humanitarianism and the desire for universal happiness. The theology developed on the South American continent, which, among other things, points to the poor as a '*locus theologicus*', can be of help here.

Key words: the poor, *locus theologicus*, Latin American theology, Church of the poor

Nota o Autorze

Kasper Mariusz KAPROŃ OFM – franciszkanin, doktor liturgiki, misjonarz. Przez kilka lat był duszpasterzem we Włoszech. W latach 2001–2007 odbył studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie. W latach 2011–2014 pracował na misjach wśród Indian Chiquitos i Guarayos. Obecnie pracownik naukowy i wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Katolickiego św. Pawła w Cochabamba (Boliwia), wychowawca kleryków oraz odpowiedzialny za formację zakonną w boliwijskiej prowincji Zakonu Braci Mniejszych.

<https://orcid.org/0000-0002-0054-3414>

Kontakt e-mail: mariuszkapron02@gmail.com

NIKITA LUBIŃSKA-SPICA

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

ACEDIA JAKO DEGENERACJA DUSZY W WYNIKU UTRATY NADZIEI

1. Wprowadzenie. 2. Acedia. 2.1. Geneza pojęcia. 2.2. Acedia u Ewagriusza z Pontu. 2.3. Acedia według św. Tomasza z Akwinu. 3. Nadzieja. 3. 1. Dynamiczny charakter nadziei. 3. 2. Nadzieja według św. Tomasza z Akwinu. 3.3. Moment utraty nadziei. 4. Acedia jako degeneracja duszy. 4. 1. Zanik woli. 4. 2. Zaciemnienie intelektu. 4. 3. Zamiana wartości. 5. Zakończenie

Słowa kluczowe: acedia, dusza, nadzieja, Ewagriusz z Pontu, św. Tomasz z Akwinu

1. WPROWADZENIE

Pojęcie acedii jest obecne w dyskursie filozoficznym od starożytności. Początkowo w rozważaniach natury religijnej pojawiło się, by określić grzeszny stan bytowania człowieka, któremu przypisano określone cechy negatywne. Termin funkcjonował głównie w środowiskach monastycznych, opisywał zmęczonego mnicha poszukującego ucieczki od trudów ascezy. Na przestrzeni dziejów acedię charakteryzowało zniechęcenie, brak woli, lenistwo, umiłowanie błahostek, zubożenie na dobro, uczucie złości i nienawiści. Towarzyszyły mu pycha, małoduszność, niepokój pragnień, niespełnienie oraz awersja do posłuszeństwa.

Niereligijnym, nowożytnym i dziewiętnastowiecznym wcieleniem acedii była chandra, upodobanie w złym samopoczuciu oraz prowadząca do nihilizmu melancholia, która odkrywa bezsens istnienia człowieka i świata. Jej konsekwencją była stagnacja ducha, przeżycie pustki własnego wnętrza oraz „zleniwienie pustego ja”¹. Acedia określana była także jako metafizyczny stan ogólnoludzkiego cierpienia, wyrażany poprzez: *ennui* – znudzenie – u Blaise Pascala; *Schwermut* – drżenie – u Sørensa Kierkegaarda; melancholię – u Antoniego Kępińskiego, czy też niemiecki *Weltschmerz* – ból świata². Poprzez odwołanie do Heideggerowskiej *Troski* (*Sorge*) ukazywano acedię (czyli beztroskę) jako tę, „która sprowadza obecność

¹ W. Bałus, *Acedia i jej skutki*, Znak 448 (1992), 72–80.

² Sz. Hiżycki, *Acedia duchowa depresja*, Kraków 2011, 9.

w świecie do poziomu pozoru i absurdu”³. W XXI w. acedia uznana została za „niezdolność do życia ze sobą oraz do radości z powodu bycia sobą”⁴.

W artykule zaproponowano ujęcie acedii jako zwyrodnienia duszy, rozumiane go jako zmiana patologiczna w funkcjonowaniu jej części rozumnej, to jest woli i intelektu. Jeśli według późnej myśli Arystotelesa dusza jest *entelechia*⁵ – wewnętrznym celem, który leży u podstaw rozwoju materii i określa cały proces jej rozwoju, nadając rzeczy jedność oraz siłę vitalną oraz stanowiąc źródło i podłoże życia – to acedia byłaby przejawem braku celowości w duszy, uniemożliwiającym rozwój osobowy. Jeżeli celem człowieka jest szczęśliwość, a człowiek realizuje ją nie inaczej niż przez dobro, to zdegenerowana dusza niezdolna do czynienia dobra nie rozwija człowieczeństwa. Dobro, za św. Tomaszem z Akwinu, w tym artykule jest rozumiane jako to, co jest godne pożądania (łac. *bonum est id quod est appetibile*), bo prowadzi do osiągnięcia stanu realizacji szczęśliwości, w najdoskonalszej jej formie rozumianej jako poznanie Boga.

W rozwinięciu opisano, jak dochodzi do powstania acedii oraz w jaki sposób degeneruje ona duszę. Uznano, że warunkiem do tego koniecznym jest moment utraty nadziei, rozumianej jako motywator wszelkich działań, zwłaszcza tych umysłowych, bo to rozum jest najpotężniejszą władzą człowieka, kierującą się na najlepszy dla niego i najdoskonalszy przedmiot – dobro Boże. Zawarta w strukturze bytowej nadzieja ma przyczynę w dynamizmie ludzkiego bytu i jego autentycznym podążaniu za dobrem, jej utrata uniemożliwia więc działania ukierunkowane na dobro i realizację szczęśliwości.

Bez realizacji dobra człowiek jest tylko „sytuacją potępienia”, „istnienia nieusprawiedliwionego, czyli „usprawiedliwionego nieistnienia”⁶. Z powstaniem tak kompleksowo patologicznego bycia w świecie, uświadomienia sposobu życia demonów, musi wiązać się jakiś schemat przyczynowo-skutkowy.

2. ACEDIA

2.1. Geneza pojęcia

Termin *acedia* pochodzi z języka greckiego. *Akēdia*, *akedeia* od greckiego słowa *kēdia* – troska – oznacza brak troski o własny byt i istnienie, czyli obojętność⁷. Według powszechnych interpretacji starożytni lekarze – Hipokrates i Claudius Galenus – za rdzeń pojęcia uważali łacińskie *aciditas*, a więc „kwaśność”, co skłania do rozumienia acedii bardziej jako melancholii niż obojętności⁸. Jest to jednak

³ A. Mieczkowska, *Acedia jako istnienie zdegradowane, czyli Chrystus Dostojewskiego*, w: *Studia Russica Thoruniensia, Prace o literaturze rosyjskiej* 3, red. H. Brzoza, Toruń 1998, 66.

⁴ G. Taylor, *Deadly Vices*, Oxford 2006.

⁵ Stgr. *Εντελέχεια entelecheia od én télos échein* – ucelowienie, realizacja celu.

⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, 202.

⁷ J-Ch. Nault, *Demon południa*, Warszawa 2017, 23.

⁸ A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2001, 282.

błąd etymologiczny⁹, który ma swoje odzwierciedlenie w teorii humoralnej, wedle której za melancholię odpowiedzialna jest czarna żółć w organizmie.

W Septuagincie, greckim tłumaczeniu Starego Testamentu, acedia występuje trzykrotnie. W Księdze Psalmów (Ps 119, 28) odpowiada jej niechęć do wspólnoty oraz zgryzota; u proroka Izajasza (Iz 61, 3) oznacza ducha zgnębienia, który definiuje acedię jako przeciwieństwo radości, będącej darem od Boga. W księdze Syracha (Syr 29, 5) acedia pojawia się jako niezadowolenie. Natomiast łacińska Wulgata opisuje ją jako udrękę serca – *taedium cordis*.

Orygenes, starochrześcijański komentator Pisma Świętego z przełomu II i III w., łączył acedię z sennością, ociężałością, smutkiem. Za to św. Atanazy Aleksandryjski w dziele *Żywot św. Antoniego*, na początku IV w., opisał ją jako niepokój duszy, zamieszanie myśli, nienawiść do ascezy, smutek, wspomnianie bliskich oraz strach przed śmiercią – tym samym łącząc jej znaczenie biblijne z greckim¹⁰.

Święty Jan Kasjan, żyjący na przełomie IV–V w., rozpowszechnił nauczanie Ojców Pustyni na Zachodzie. Przekształcając grecki termin na *de spiritus acediae*, ukazał acedię jako nudę, której towarzyszy złość¹¹. Wraz ze św. Bernardynem położył nacisk na problem woli, wyboru i odpowiedzialności człowieka za powstanie w nim acedii, rozważając ujęcie jej jako grzechu. Kasjan jako pierwszy przypisał acedii „córki”, czyli negatywne skutki. Jest ich aż osiem: lenistwo, ospałość, zgryźliwość, niepokój, włóczęgostwo, niestałość ducha i ciała, gadatliwość oraz ciekawość. 200 lat później św. Grzegorz Wielki w swej koncepcji siedmiu wad głównych odszedł od terminu acedia, utożsamiając ją ze smutkiem¹². Dopiero w XII w. za sprawą Hugona ze św. Wiktora acedia powróciła do zestawiania jako jeden z grzechów głównych.

W tym czasie, jeden z ojców Kościoła Wschodniego, Jan Klimak (VI–VII w.), opisał acedię jako znużenie, nudę i rozpacz, przed którymi ucieka się w szukanie towarzystwa, przyjemne czynności, pobudki zmysłowe, zaciemniające umysł bodźce ze świata. Zauważył, że ulegający acedii stawali się osłabieni na ciele i umyśle, niewytrwali i niedbali. Charakteryzował ich brak silnej woli w obliczu przekonania, że nie podołają zadaniu.

2.2. Acedia u Ewagriusza z Pontu

Tym, który najwięcej pisał o acedii był Ewagriusz z Pontu. Mnich z drugiej połowy IV w., zajmujący się demonologią, opracował teorię tzw. „złych myśli” (*logismos* – *logismoî*), opisując je jako te, które przychodzą z zewnątrz, są natrętne, namiętne, zniewalają i przywiązują do ich przedmiotu. Ewagriusz czerpał z myśli Orygenes¹³, inspirując się nim, usystematyzował doktrynę o ośmiu złych

⁹ *Accidia* jest jedynie transliteracją greckiego *akedia*.

¹⁰ Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*. *Święty Antoni Pustelnik*. Pisma, z tłum. Warszawa 1987.

¹¹ Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. z łac. L. Wrzoł, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. VI–VII, red. L. Wrzoł, Poznań 1928.

¹² M.W. Bloomfield, *The seven deadly sins*, Michigan 1952.

¹³ Tłumaczył on powstanie aniołów, demonów i ludzi poprzez odsuwanie się stworzonych by-

myślach. Cyfra 8 wywodzi się z siódmego rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa – jest to cyfra, a zarazem spis ludów, które Izrael musi pokonać, by wejść do ziemi obiecanej. Na tej podstawie powstała metafora, że człowiek opuściwszy ziemię grzechu – Egipt – przyjąwszy chrzest, który obrazuje przeprawa przez Morze Czerwone, rozpoczyna trwającą całe życie wędrówkę duchową po pustyni. By osiągnąć życie wieczne – ziemię obiecaną – musi pokonać wrogów, czyli ośmiu nieprzyjaciół duszy: 1) obżarstwo (*gastrimagia*), 2) nieczystość (*porneia*), 3) chciwość (*filargyria*), 4) smutek (*lype*), 5) gniew (*orge*), 6) acedię (*acedia*), 7) próżną chwałę (*kenodoxia*) oraz 8) pychę (*hyperfania*)¹⁴.

Według Ewagriusza, człowiek ma dwojaką naturę, zwierzęco-ludzką, a jego dusza dzieli się na część rozumną i nierozumną. Rozumną część duszy stanowi intelekt i wola, a irracjonalna część duszy składa się z części popędliwej, która wspólna jest nam ze zwierzętami, oraz pożądlivej, która jest typowo ludzka. Wśród ośmiu złych myśli Ewagriusza *acedia* zajmuje miejsce szóste. W wyniku trzech pierwszych namiętności: 1) obżarstwa, 2) nieczystości i 3) chciwości, występujących w popędliwej części duszy, pojawiały się kolejne dwie: 4) smutek i 5) gniew w jej części pożądlivej. Z nich rodzi się ta 6 – *acedia*, która powstaje w części zarówno popędliwej, jak i pożądlivej¹⁵. Ona natomiast zaciemnia rozumną część duszy – wolę i intelekt – a jej skutkami są 7) próżna chwała oraz 8) pycha, które właśnie w tej rozumnej części duszy się tworzą¹⁶. *Acedia* zajmuje u Ewagriusza miejsce szczególne, ponieważ rodzi się we wszystkich częściach jednocześnie¹⁷, nazywa ją więc „myślą złożoną”¹⁸. Według niego jest ona wyjątkowym zagrożeniem, nie jest więc stanem przejściowym, ale jako namiętność ugruntowana z pokus staje się wręcz stałą wadą – kondycją duszy człowieka. Jedną z jej najważniejszych cech jest to, że trwa jako zło chroniczne, radykalne.

Ewagriuszowska *acedia* ujęta została jako frustrująca sytuacja, gdy „nienawidzi się tego, co jest, a pragnie się tego, czego mieć nie można”¹⁹. Jest więc niemożnością bycia tu i teraz, wykorzystania aktualnych możliwości. Jest nieistnieniem w teraźniejszości, „snem obracającym się wokół siebie”²⁰, sytuacją uwięzienia, a zarazem brakiem zakorzenienia w rzeczywistości poprzez zanik w niej wartości. Jako „towarzyszka smutku”²¹ otępia i skłania do skupienia się tylko na własnym nieszczęściu,

tów rozumnych od Boga za pomocą wolnej woli. Demony są tymi bytami, które najbardziej oddaliły się od Boga, zachowały ciało eteryczne, lecz stały się bytami nierozumnymi. Demony nie są więc z natury złe, ale stały się takimi z powodu własnej woli, a zatwardziały i uporczywe zło, czyli przyzwyczajenie, zniekształciło ich wolną wolę tak, że nawyk stał się naturą, co bezpowrotnie uniemożliwiło im nawrócenie się ku dobru.

¹⁴ W. Zatorski, *Osiem duchów zła*, Kraków 2012, 8.

¹⁵ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, tłum. L. Nieścior, w: *Antologia tekstów Ewagriusza z Pontu o złych myślach*, red. Sz. Hiżycki, Kraków 2015, 40.

¹⁶ Jest to uproszczona interpretacja na cele schematyczne.

¹⁷ Sz. Hiżycki, dz.cyt., 16.

¹⁸ Słowa Ewagriusza. Patrz: L. Macheta, *Demon południa i zafalszowanie egzystencji*, Kraków 2003, 27.

¹⁹ Tak pisał Ewagriusz w listach. Patrz: W. Zatorski, *Acedia dziś*, Kraków 2011, 34.

²⁰ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, tłum. L. Nieścior, w: *Antologia...*, 41.

²¹ G. Bunge, *Acedia duchowa depresja*, tłum. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków 2007, 66.

zaniedbaniu obowiązków, izolacji. Dlatego też nazywana jest „duchową depresją”²², w której smutek wysusza duszę, prowadząc do braku jej żywotności, który tłumaczyć można jako brak zainteresowania własnym życiem. Będąc „chorobą duszy”²³, acedia niszczy siłę działania, moc duszy²⁴, dlatego też Ewagriusz nazwał ją jej atonią, czyli uśpieniem. Acedię utożsamiał także z tchórzostwem, demonem ucieczki²⁵. Charakterystyczny dla tego stanu eskapizm, poszukiwanie ratunku w zmianie warunków zewnętrznych oraz ucieczka od rzeczywistości, zawarte są w jego słowach: „Wzrok uległogo acedii tkwi ciągle w oknie”²⁶.

Korzeniem acedii, jak wyraźnie zaznacza Ewagriusz, jest niezdrowa miłość własna, czyli *philautia*²⁷, osobliwa czułość względem samego siebie. Awersja do posłuszeństwa, niechęć do wysiłku, roszczeniowość i marzycielstwo rodzą wieczny stan cierpienia z niezadowolenia, czym zamieniają życie w niekończącą się udrękę. Skoncentrowany jedynie na własnym dobru acedyk nie umie wyrzec się niczego ani poświęcić się w żadnej sprawie. Jego dusza jest „zatwardziała i nawet nie słyszy”²⁸.

2.3. Acedia według św. Tomasza z Akwinu

Inaczej o acedii pisał w XIII w. św. Tomasz z Akwinu. Definiował on ją jako „smutek z powodu dobra Bożego” (*tristitia de bono divino*) i „zniechęcenie do działania” (*taedium operandi*). Akwinata, korzystając z myśli św. Grzegorza, utożsamiał acedię ze smutkiem, lecz odnosząc się także do definicji Kasjana, uczynił z niej pierwszy grzech przeciwko radości płynącej z miłości (*gaudium de caritate*). Acedia według św. Tomasza z Akwinu jest smutkiem w odniesieniu do spraw duchowych i jednocześnie zniechęceniem do dobrego działania²⁹.

Święty Tomasz z Akwinu za cel stworzenia człowieka uważał bycie szczęśliwym, a bazowym uczuciem szczęścia jest miłość. Jest to miłość życzliwa, czyli skierowana ku drugiemu, a *gaudium de caritate* to skutek płynący z miłości – radość z Boga³⁰. Dla Akwinaty uczucie smutku jest dokładnym przeciwieństwem uczucia radości. Podczas gdy radość jest kresem dynamiki miłości, to smutek – dynamiki nienawiści³¹. Smutek jest reakcją na zło, a acedia w pierwszej jej części: negatywną reakcją – smutkiem – na dobro Boże, które jawi się człowiekowi jako zło. Ten smutek z powodu duchowego dobra, jako uczucie zlokalizowane w intelekcie, zwrócony jest do wnętrza jaźni³². Człowiek reaguje w ten sposób na Boga, ponieważ dla

²² Tamże, 106.

²³ Tamże, 19.

²⁴ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, tłum. L. Nieścior, w: *Antologia...*, 58.

²⁵ Tamże, 33.

²⁶ J. Zelek, *Osiem rodzajów złego życia*, Kraków 2020, 174.

²⁷ G. Bunge, dz.cyt., 54.

²⁸ Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, tłum. L. Nieścior, w: *Antologia...*, 87.

²⁹ *Accidia – est taedium bene operandi, et tristitia de re spirituali*. Patrz: A. Andrzejczuk, *Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologiczna*, t. 35. *Słownik terminów*, Warszawa–Londyn 1998, 145.

³⁰ ST, II–II, qu. 35, a. 3.

³¹ ST, II–II, qu. 34.

³² ST I–II, qu. 35, a. 2.

Niego musi wyrzec się innych dóbr, którymi są dobra cielesne, doczesne – pozorne, ale konkretne i bezpośrednio dostępne.

Towarzyszem tego rodzaju smutku jest według Akwinaty zniechęcenie, które nie pozwala działać. Święty Tomasz z Akwinu pokazał, że szczęśliwość jest aktem, działaniem, a doskonałość danego bytu polega na byciu w akcie, na aktualizacji – urzeczywistnieniu – gdyż „możność bez aktu pozostaje niedoskonałą”³³. Acedia jako niechęć do działania – abulia – jest przeszkodą w osiągnięciu szczęśliwości, ponieważ pozbawia dokonywania wyborów i uczynków, będących krokami w drodze do celu. Jako ospałość umysłu odbiera potrzebę inicjowania dobra, jest więc paraliżem, zatrzymaniem, które odcina nas od Boga; przeszkodą wewnętrzną, nie zewnętrzną. Tomaszowe zniechęcenie jest gnębiącym smutkiem, który tak bardzo przygniatł duszę człowieka, że odziera go z chęci do podejmowania aktywności, jest wręcz „obrzydzeniem w stosunku do działania”³⁴.

Święty Tomasz z Akwinu opisał acedię w *Sumie teologicznej* jako smutek, rozpacz, beznadzieję, zniechęcenie, ociężałość, obciążenie ducha. Wymienił też córki acedii, jakimi są brak odwagi, bierność, agresja wobec ludzi, zła wola oraz włóczęgostwo w postaci roztrzepania umysłu, ciekawości, gadatliwości, niepokoju ciała i niestałości³⁵. Akwinata odrzucał Ewagriuszowskie myślenie o acedii jako trudności przebywania w mnisim odosobnieniu i umęczeniu ciała. Uznawał jej dialektyczny wymiar, który obejmuje zarówno cielesną, jak i duchową sferę ludzkiego życia. Acedyczne zniechęcenie nie jest fizycznym próżniactwem, a raczej zaniedbaniem duchowym³⁶. Podczas gdy przeciwieństwem lenistwa jest troska i uważność, to przeciwieństwem acedii jest miłość. Najcięższą zaś postacią acedii jest brak nadziei na szczęśliwość związany z odrzuceniem Bożego miłosierdzia oraz niezdolnością do miłości.

3. NADZIEJA

3.1. Dynamiczny charakter nadziei

Nadzieja rozumiana za *Słownikiem języka polskiego PWN* jako „oczekiwanie spełnienia się czegoś pożądanego i ufność, że to się spełni, urzeczywistni” może wiązać się z postawą pasywną i niezaangażowaną, za którą nie podążają działania. W tym artykule rozpatruje się nadzieję jako „możliwość spełnienia czegoś” i kładzie nacisk na jej dynamiczny charakter. Tak rozumiana nadzieja nie jest brakiem aktywności i zdaniem się na bieg wydarzeń. Wręcz przeciwnie – pokazuje, że człowiek poprzez swoje działania ma możliwość pokonywania trudności w celu realizowania dóbr i zmiany zaistniałych stanów rzeczy. Ta nadzieja jest czynnikiem dynamizującym, motywatorem wszelkich działań.

³³ W. Zatorski. *Osiem duchów...*, dz.cyt., 73.

³⁴ ST, II–II, qu. 35, a. 1.

³⁵ W. Zatorski, *Osiem duchów...*, dz.cyt., 82.

³⁶ ST, I–II, qu. 35, a. 2.

Człowiek, jako istota dynamiczna, jest zadaniem do zrealizowania aktualizującym się poprzez pokonywanie trudności w celu osiągnięcia dóbr koniecznych do rozwoju, który zmierza do dobra najwyższego, najpełniej człowieka realizującego. Z realizacją tego zadania, jakim jest szczęśliwość, związana jest nadzieja, dzięki której człowiek w to zadanie się angażuje, bez tego zaangażowania nie może bowiem działać, czyli rozwijać się. Nadzieja zawsze dotyczy konkretnej jednostki zmagającej się z życiem i jest warunkiem *sine qua non* prawdziwie ludzkiej egzystencji³⁷.

Wewnętrzny dynamizm człowieka zawsze kieruje go ku przyszłości i urzeczywistnieniu, a doświadczenie własnej przygodności i niepełności wywołuje w nim pragnienie aktualizacji. Jako byt możliwościowo-aktualny człowiek widzi siebie samego jako możliwość, potencjalność, odpowiednio je odczytuje, wybiera najlepsze sposoby realizowania i planuje działania. Poprzez akty rozwija się i doskonali.

Temat nadziei omawiany był przez wielu filozofów, poczynawszy od Platona i Arystotelesa. Współcześnie do najślawniejszych należą: Ernst Bloch, Søren Kierkegaard oraz Gabriel Marcel, który napisał, że „nadzieja być może stanowi ten sam materiał, z którego uczyniona jest nasza dusza”³⁸. Także Paul Ricoeur uznał nadzieję za „moc i siłę całej ludzkiej egzystencji”, natomiast Pierre Teilhard de Chardin opisał człowieka jako „pączek, który kryje w sobie kwiat wszelkiej nadziei”³⁹. W artykule wykorzystano systematyczną teorię nadziei według św. Tomasza z Akwinu, aby lepiej ukazać, w jaki sposób acedia jest spustoszeniem duchowym, powstającym w wyniku utraty nadziei.

3.2. Nadzieja według św. Tomasza z Akwinu

Dusza w rozważaniach św. Tomasza z Akwinu wyposażona jest w 5 rodzajów władz. Władze: 1) wegetatywne, 2) ruchowe, 3) zmysłowe, 4) pożądawcze i 5) umysłowe. Nadzieja ulokowana została w strefie władz pożądawczych, które z konieczności bazują na poznaniu, bo to poznanie przedmiotu daje możliwość ustosunkowania się, a w konsekwencji jego pożądania. Pożądanie pojawia się wyłącznie, gdy przedmiot został rozpoznany jako dobro „przyszłe, trudne i do osiągnięcia możliwe”⁴⁰. Nadzieja może zaistnieć tylko wtedy, gdy zostaną spełnione cztery warunki. Po pierwsze, jej przedmiotem musi być dobro, bo nadzieja odnosi się jedynie do dobra. Po drugie, to dobro musi być przyszłe, bo nadzieja nie może dotyczyć tego, co się już posiada. Po trzecie, może być to tylko dobro wzniosłe, szczególnie cenne, które jest trudne do osiągnięcia. Po czwarte, dobro to musi być możliwe do zdobycia⁴¹.

Akwinata ujmował nadzieję trojako: 1) jako uczucie w sensie ścisłym (*passio*), czyli jako akt zmysłowej władzy pożądawczej, który jest wynikiem poznania zmysłowego; 2) jako uczucie duchowe, czyli akt umysłowej władzy poznawczej – woli –

³⁷ J. Filipkowski, *Koncepcja nadziei w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2004, 7.

³⁸ Tamże, 21.

³⁹ Tamże, 23.

⁴⁰ ST, II-II, qu. 17, a. 1.

⁴¹ ST, I-II, qu. 40, a. 1.

będący wynikiem poznania umysłowego; 3) jako teologiczną cnotę nadziei wynikającą z wiary⁴².

Przedmiotem nadziei w ujęciu (3) jako cnoty teologicznej jest szczęście wieczne, będące celem ostatecznym, który podmiot zamierza osiągnąć przy pomocy Boga, jako przyczyny sprawczej do tego szczęścia prowadzącej⁴³. Cnota ta zwie się boską, dlatego że ma za przedmiot Boga, do którego podąża⁴⁴. Przedmiot nadziei w ujęciu (1) jako *passio* jest konkretny i ściśle czasowo-przestrzennie określony. Natomiast przedmiot nadziei w ujęciu (2) uczucia duchowego, jest poznawalny jedynie umysłowo, niekonkretny, jak np. wiedza; towarzyszy mu wyobrażenia nieprzestrzenne, refleksja, wolność. Akt umysłowej władzy poznawczej, czyli woli, koniecznością naturalną zmierza do swojego celu ostatecznego, jakim jest dobro najwyższe, proporcjonalne do natury konkretnego człowieka.

Tym ludzkim celem ostatecznym jest dla św. Tomasza z Akwinu szczęśliwość i to jej podporządkowane są wszystkie inne jego cele, czyli dobra pośrednie, do których dąży wola. Także najpierwotniejszym i fundamentalnym przedmiotem ludzkiej nadziei jako uczucia duchowego jest szczęśliwość, bo nadzieja z konieczności zwraca się ku szczęśliwości jednostki. Jako dobro ostateczne jest ono ze wszystkich innych najbardziej wartościowe, wzniosłe i pożądane, ale równocześnie jest dobrem najbardziej oddalonym, zwieńczeniem drogi pełnej trudności, które trzeba przezwyciężyć.

To właśnie trudności aktywizują i stają się przyczyną nadziei⁴⁵ ponieważ odpowiada za nią popęd zdobywczy⁴⁶, który odnosi się do konkretnego przymiotu przedmiotu pożądanego – trudu jego zdobycia. Nadzieja, jako uczucie duchowe, jest aktem woli, który dynamizuje ludzkie działania i jest nastawiona na skuteczność. Ta nadzieja jest rozumiana jako możliwość zrealizowania celu w dynamicznym zamiarze aktualizacji dzięki pożądaniu dobra. To uczucie nie tylko motywuje, ale i nieustannie wyzwala nowe siły; intensyfikuje czyny podejmowane przez człowieka, zachęcając do kontynuacji. Nadzieja sama z siebie wywołuje przyjemność⁴⁷, a dodatkowe osiągnięcie zamierzonego celu daje zadowolenie, przynosi duchową radość.

3.3. Moment utraty nadziei

W kontekście powyższych uwag nadzieja jest uczuciem, ale i aktem woli nakierowanym na dobro ostateczne – szczęśliwość. Pokierowana przez część rozumową duszy – wolę i intelekt – nadzieja wzywa do pokonania trudności w celu jego osiągnięcia. Tym samym staje się źródłem działania i wyrazem zaangażowania w życie jako wyraz dynamizmu ludzkiego bytu, o ile to dobro jest możliwe do osiągnięcia. Dzięki niej człowiek wyrывa się ze stanu bierności i zaczyna realizować aktualizujące go dobra.

⁴² J. Filipkowski, dz.cyt., 10.

⁴³ ST, II–II, qu. 17, a. 2.

⁴⁴ ST, II–II, qu. 17, a. 6.

⁴⁵ ST, I–II, qu. 40, a. 2.

⁴⁶ ST, I–II, qu. 40, a. 4.

⁴⁷ ST, I–II, qu. 40, a. 8, ad. 2.

Acedia jest stanem wiecznego braku nadziei, ukierunkowanej na dobro prawdziwe, rozumiane jako właściwa jednostce realizująca ją szczęśliwość, zmierzająca do poznania Boga; ale żeby mogła w człowieku się zagnieździć potrzebuje miejsca. Miejscem dla acedii jest moment utraty nadziei, w którym doświadczenie uznaje prowadzące do szczęśliwości dobra jako niemożliwe do zdobycia. Tym samym cel ostateczny wydaje się nierealizowalny, niedostępny. Utratę nadziei wywołuje tragiczne doświadczenie graniczne bądź pasmo niepowodzeń w poszukiwaniu dóbr właściwych, rozumianych jako miłość, duma, uznanie, szacunek, godność, łagodność czy radość duchowa. Kluczową rolę odgrywa doświadczenie krytyczne wielokrotnej klęski i to ono warunkuje przekonanie, że zrealizowanie dobra jest nieosiągalne. Ze względu na definicję nadziei, nie może się ona narodzić, skoro dobro zostało rozpoznane jako niemożliwe do zdobycia⁴⁸.

W tym rozumieniu utrata nadziei nie byłaby związana ze stanem braku pragnienia, lecz raczej pragnienia czegoś, czego nie można osiągnąć. Pragnienie szczęścia naznaczone przekonaniem, że owo dobro szczególnie cenne jest nierealizowalne, rodzi zniechęcenie. Nieosiągalne dobro nie pociąga, wręcz odpycha – cytując przywołanego w *Sumie teologicznej* Arystotelesa: sprawia, że „dajemy za wygraną”⁴⁹. Jeśli nadzieja zbliża do przedmiotu, to brak nadziei od niego oddala, bo podmiot nie angażuje się w działania na rzecz jego osiągnięcia⁵⁰. W tym znaczeniu byłby to, zawarty w koncepcji św. Tomasza z Akwinu, upadek na duchu człowieka, który nie chce podjąć wysiłku, by zdobyć dobro, spróbować jeszcze raz. Przyczyną tego stanu mogłaby być też Ewagriuszowska wspomniana wcześniej *philautia*.

W wyniku tego rozumowania pośrednią przyczyną acedii jest doświadczenie klęski poniesionej przy realizacji dobra. Bezpośrednią przyczyną jest moment utraty nadziei, wynikający z popartej doświadczeniem negacji sądu, że owe dobro jest możliwe do zdobycia. Klęska zamiast unicestwić pożądanie nakierowuje je na obiekt nieosiągalny, co prowadzi do niemożliwości narodzin nadziei.

Według Akwinaty utrata nadziei może także wynikać z rozpusty, w której to rozkosze cielesne obrzydzają dobra duchowe. Przedmioty nierozpoznane jako dobra w myśl Tomaszowej definicji nie wyzwalały nadziei⁵¹. Gdy człowiek nie chce rezygnować z dóbr ziemskich, wchodzi w stan acedii poprzez utratę kontroli nad popędliwą i pożądliwą częścią duszy oraz w wyniku utraty nadziei, w której dobra duchowe nie są uznane za dobra pożądane.

4. ACEDIA JAKO DEGENERACJA DUSZY

4.1. Zanik woli

Jeśli nadzieja jest wolą, to wynikająca z utraty nadziei acedia charakteryzuje się brakiem woli. Zanik woli rozumiany jest jako stan chorobliwego osłabienia w podejmowaniu decyzji, który powodowany jest brakiem motywacji rozpoczynania

⁴⁸ ST, II-II, qu. 20, a. 4.

⁴⁹ ST, I-II, qu. 40, a. 4.

⁵⁰ ST, I-II, qu. 40, a. 1.

⁵¹ ST, I-II, qu. 40, a. 1.

jakichkolwiek aktywności. Tak przedstawiająca się abulia skutkuje zubożeniem emocjonalnym i duchowym.

Pojawiający się w wyniku utraty nadziei stan bierności względem dobra duchowego, w swej istocie to dobro neguje, brak aktywności bowiem jest rodzajem zaniebdania, nierealizacji. A jak uważał św. Tomasz z Akwinu, szczęśliwość jest aktem, działaniem, a doskonałość danego bytu polega na byciu w akcji, na aktualizacji – urzeczywistnieniu. Acedię można więc określić jako lenistwo ontoteologicznego pokroju, czyli niechęć duszy względem dobra duchowego, które wymaga jakiegoś wysiłku i trudu⁵². Jednocześnie przyczyną smutku acedii jest zapoznanie cnoty, a więc wewnętrznego dobra człowieka i przekonania, ku czemu powinien się kierować. W acedii dąży się do cnoty na skróty, odrzucając ciężar zaangażowania. Obowiązki związane z pielęgnacją cnoty i dobra uznane są za niepożądany ciężar, który lepiej zostawić, niż dźwigać. W taki sposób porzuca się też wspólnotowy wymiar bycia.

Temu rodzajowi smutku, który utrudnia działania, jakim jest acedia, Akwinata przypisuje doznanie “przeszkody we właściwym sobie ruchu na skutek jakiegoś ciężaru obecności zła”⁵³, ociążałości, która sprzeciwia się woli. Ta ociążałość to wielka siła, która odbiera nadzieję i nie potrafi skierować się w żadną ze stron, ponieważ według szerszej interpretacji, acedia jako zanik woli jest niechęcią duszy nie tylko względem dobra, lecz ogółu wszystkiego, co wymaga wysiłku i trudu. Jest zatem przeciwieństwem nie tylko życia cnotliwego, ale życia w ogóle – rodzajem dobrowolnej śmierci – samobójstwem⁵⁴.

Gdy moment utraty nadziei jako woli zostaje podtrzymany, staje się stanem beznadziei. Zanik woli odpowiadałby za cechy acedii, takie jak: zniechęcenie, niemożność podejmowania decyzji, brak działania w świecie na rzecz marzycielstwa, lenistwo, smutek, tchórzostwo, niewykorzystanie możliwości tu i teraz, izolacja od społeczeństwa w wyniku negacji bycia jego częścią, wykluczenie relacji międzyludzkich, niemożność poświęcenia się dla drugiej osoby bądź sprawy z powodu braku więzi. W tym znaczeniu acedia jest degeneracją woli jako elementu rozumnej części duszy.

4.2. Zaciemnienie intelektu

Święty Tomasz z Akwinu twierdził, że naturą woli jest wsłuchanie się w głos intelektu. Skierowany na prawdy ogólne intelekt nadaje kierunek woli, a w konsekwencji zorientowanym na szczegóły siłom dążnościowym⁵⁵. Jedynie dzięki władzom rozumowym – woli i intelektowi – siły pożądania mogą być wykorzystane do realizacji ludzkiego potencjału i jego szczęśliwości, rozwoju osobistego. Co więcej, amoralna sfera uczuć staje się moralna właśnie dzięki rozumowi, który szkoli się w tych osądach dzięki cnotom moralnym. Zaciemnienie, w definicji *Słownika języka polskiego PWN*, oznacza osłonięcie jakiegoś miejsca przed światłem, uczynienie czegoś niewidocznym, lecz także „utrudnienie zrozumienia czegoś”.

⁵² S. Cichowicz *Zadatki nadziei*, w: P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, 8.

⁵³ ST, I–II, qu. 37, a. 2.

⁵⁴ S. Cichowicz, dz.cyt., 10.

⁵⁵ ST, II–II, qu. 20, a. 2.

Według św. Tomasza z Akwinu to intelekt jest odpowiedzialny za rozpoznanie dobra. W przypadku jego dysfunkcji poprzez nadaktywność części popędliwej i pożądlivej, rozpoznanie dobra duchowego nie jest możliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, dobro duchowe nie jest uznane za dobro, nie jest więc pożądane i nie wyzwala się do niego siła pożądawcza, czyli nadzieja. Po drugie, przy degeneracji pracy władz rozumowych dobro może być uznane za niemożliwe do zdobycia, więc z definicji nie powstaje nadzieja, która rodzi możliwość sił dążnościowych. Ponieważ intelekt jest też w stanie określić środki i drogi do osiągnięcia celu, to zaciemniony intelekt nie będzie umiał ocenić, czy dobro jest osiągalne i jak je zdobyć.

Zaciemniony intelekt tkwiący w stanie beznadziei zwraca się więc ku dobru przemijającemu, które nadziei jednak w nim nie wzbudza, bo jest łatwe do zdobycia⁵⁶, a jak wykazano, Akwinata uważał trud osiągnięcia jako jeden z niezbędnych przymiotów dobra. Dodatkowo, twierdził on także, że nadzieja trzyma nas w ryzach i dzięki niej stronimy od zła⁵⁷. Acedia zaś łączy w sobie niechęć do działania (*taedium operandi*), ale także kompulsywny eskapizm, nerwowość i poszukiwanie zapomnienia⁵⁸. Towarzyszy jej wchodzenie do świata grzesznego i próżnego. Wiązałyby się z tym stanem ucieczka od siebie w kompensację, umiłowanie błahostek, zubożenie na dobro z popędem ku nieprawości. W tym znaczeniu acedia jest degeneracją intelektu jako elementu rozumnej części duszy.

Jednak acedia w swej istocie jest nie tyle nierozpoznanie dobra lub pożądaniem dobra nierealizowalnego, co raczej – w Tomaszowej definicji – uznaniem go za zło. Dla św. Tomasza z Akwinu dobro duchowe jest dobrem rzeczywistym, a uznanie go za zło, czyli smutek z powodu dobra duchowego, jest podwójnie zły – sam w sobie i ze względu na swoje skutki⁵⁹.

4.3. Zamiana wartości

Inwersja wartości jako „odwrócenie jakiegoś ustalonego porządku” to patologia aksjologiczna, będąca następstwem zaciemnienia intelektu i zaniku woli. W tym ostatecznym stadium degeneracji duszy z powodu acedii człowiek jest ukierunkowany na zło w wyniku błędu poznawczego uznanego za dobro.

Stan beznadziei przeczy konstrukcji ludzkiej, wedle której nadzieja jest nieodzownym składnikiem egzystencji. Święty Tomasz z Akwinu zaznaczył, że uczucie nadziei może bazować na poznaniu powierzchownym, a nawet błędnym⁶⁰. Ponieważ dusza z konieczności chce zwrócić się ku czemuś, acedyczna nadzieja zostaje ukierunkowana na zło, które błędnie zostało rozpoznane jako dobro i stało się przedmiotem pożądaniem⁶¹.

⁵⁶ ST, II-II, qu. 20, a. 1.

⁵⁷ ST, II-II, qu. 20, a. 3.

⁵⁸ R. De Young, *Acedia's Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia*, *The Thomist* 68 (2004), 173–204.

⁵⁹ ST, II-II, qu. 35, a. 1.

⁶⁰ ST, II-II, qu. 20, a. 2.

⁶¹ ST, II-II, qu. 20, a. 1.

Zło rozpoznane jako dobro przyszłe, możliwe do osiągnięcia, trudne do zdobycia wzbudza nadzieję w *homo acedicus* na nowo. Jest to ponowna próba podjęcia realizacji swojego powołania, w której demon składa fałszywą obietnicę szczęścia. W wyniku tej przemiany wartości, to, co niegodziwe wydaje się właściwe. To właśnie tu jest mowa o umiłowaniu sposobu życia demonów, z którym łączy się pragnienie przekroczenia miary człowieka. Towarzyszy mu pycha i próżna chwała, małoduszność, zatwardziałość, gorycz, myśli wielkościowe, awersja do posłuszeństwa, potrzeba niezależności.

Z acedii powstają ostatnie ze złych myśli – próżna chwała i pycha – i to one prowadzą do nienawiści Boga, grzechu najcięższego, który czyni człowieka niezdolnym do kochania siebie i świata. Jak napisał św. Tomasz z Akwinu: „podczas gdy miłowanie Boga jest dla człowieka czymś najlepszym, to najgorszym jest jego nienawidzenie”⁶². Znamieniem tego grzechu jest to, że w nim wola chce się odwrócić od Boga bezpośrednio; przy grzechach innych nie dąży do odwrotu od Boga, a jedynie pośrednio od Niego się odwraca przy osiągnięciu przemijalnych przyjemności.

Acedia dla Akwinaty to największy grzech, a przy tym wylęgarnia innych grzechów⁶³. Jest jak beznadziejna rana, która jak u Jeremiasza „nie dała się zagoić”⁶⁴. Acedyczna niewiara w osiągnięcie szczęścia z Bogiem skutkuje utratą nadziei, w której ludzka wola odrzuca jego dobroć, pragnąc dla siebie szczęścia, którego nigdy nie osiągnie.

5. ZAKOŃCZENIE

Acedia przedstawiona została jako degeneracja duszy w wyniku utraty nadziei, wyrażająca się w zaniku woli, zaciemnieniu intelektu oraz zamianie wartości. Jej konsekwencją jest odrzucenie miłości Boga, Jego miłosierdzia i sprawiedliwości, czyli szczęścia, w definicji św. Tomasza z Akwinu. Jeżeli to bowiem część rozumna jest odpowiedzialna za poznanie Boga, to zdegenerowana dusza poznać właściwie Go nie może, tym samym nigdy nie będzie zdolna do osiągnięcia stanu szczęśliwości.

W perspektywie teologicznej acedia to grzech śmiertelny ze swej natury – *mortale ex toto genere suo* – grzech, który niszczy życie duchowe, istniejące dzięki miłości, poprzez którą Bóg w nas przebywa⁶⁵. Jest więc utwierdzeniem panowania grzechu nad duszą. Z acedią wiąże się, oprócz braku realizacji własnego potencjału rozumianego jako czynienie dobra, przyzwolenie na zło oraz uczucie nienawiści.

Acedia jako stan egzystencjalny, wyrażający niezdolność do radości i trudu, jest jakością osobową, rysem charakterologicznym, orientacją intelektualną i postawą etyczną, drogą poznawczą, modelem doświadczania rzeczywistości oraz tej rzeczywistości jakością. Dotyka wszystkich sfer życia jednostki oraz skutkuje wypaczeniem tożsamości i dezintegracją osoby, kreując sytuację potępienia.

⁶² ST, II–II, qu. 34, a. 2.

⁶³ ST, II–II, qu. 20, a. 1.

⁶⁴ ST, II–II, qu. 20 a. 3.

⁶⁵ ST, II–II, qu. 35, a. 3

Będąc pod ciągłym wpływem złych myśli, człowiek owładnięty acedią wchodzi w postawy, których nie chce i które sam piętnuje. Jako umiłowanie sposobu życia demonów⁶⁶ acedia prowadzi do zatracania ludzkich cech i wrażenia pustki⁶⁷. Jako demon południa, tak samo, jak słońce w zenicie dociera wszędzie, tak acedia chwyta całą duszę. „Demon acedii [...], jest najuciążliwszy spośród wszystkich demonów” i „poddaje duszę najcięższej próbie”⁶⁸. Próba ta wiąże się z podstawowym elementem właściwego funkcjonowania człowieka, jakim jest nadzieja.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejczuk A., *Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologiczna*, t. 35, *Słownik terminów*, Warszawa–Londyn: Wydawnictwo Veritas 1998.
- Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego. Św. Antoni Pustelnik. Pisma*, Warszawa: Wydawnictwo PAX 1987.
- Bałus W., *Acedia i jej skutki*, Znak 448 (1992), 72–80.
- Bloomfield M. W., *The seven deadly sins*, Michigan: State College Press 1952.
- Bunge G., *Acedia duchowa depresja*, tłum. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2007.
- Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła, O różnych rodzajach złych myśli, O wadach, które przeciwne są cnotom*, tłum. L. Nieścior, M. Grzelak, w: *Antologia tekstów Ewagriusza z Pontu o złych myślach*, red. Sz. Hiżycki, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 2015.
- Cichowicz S., *Zadatki nadziei*, w: P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa: PAX 1991.
- De Young R., *Acedia's Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia*, *The Thomist* 68 (2004), 173–204.
- Filipkowski J., *Koncepcja nadziei w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2004.
- Hiżycki Sz., *Acedia duchowa depresja*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 2011.
- Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. z łac. L. Wrzoł, w: *Pisma Ojców Kościoła*, red. L. Wrzoł, t. VI–VII, Poznań, 1928.
- Kępiński A., *Melancholia*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Macheta L., *Demon południa i zafalszowanie egzystencji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2003.
- Mieczkowska A., *Acedia jako istnienie zdegradowane, czyli Chrystus Dostojewskiego*, w: *Studia Russica Thoruniensia, Prace o literaturze rosyjskiej* 3., red. H. Brzoza, Toruń 1998, 61–73.
- Nault J-CH., *Demon południa*, Warszawa: Wydawnictwo Promic 2017.
- Taylor G., *Deadly Vices*, Oxford: University Press 2006.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2001.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, tłum. J. Bardan, Londyn: Veritas 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, tłum. P. Belch, Londyn: Veritas 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16, tłum. A. Głazewski, Londyn: Veritas 1967.
- Zatorski W., *Acedia dziś*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 2011.
- Zatorski W., *Osiem duchów zła*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 2012.
- Zelek J., *Osiem rodzajów złego życia*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 2020.

⁶⁶ Ewagriusz z Pontu, *O wadach, które przeciwne są cnotom*, tłum. M. Grzelak, w: *Antologia...*, 141.

⁶⁷ G. Bunge, dz.cyt., 114.

⁶⁸ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, tłum. L. Nieścior, w: *Antologia...*, 58.

ACEDIA AS A DEGENERATION OF THE SOUL DUE TO LOSS OF HOPE

Summary

The article addresses the issue of acedia by framing it as a chronic condition of the soul that operates in a degenerate manner (according to the Polish Language Dictionary PWN, degeneration is defined as “a severe distortion of the structure or organization of something”). To illustrate the specificity of acedia, characterized by an inability to experience joy and engage in effort, the genesis of the concept is explored, along with a brief overview of its evolution. Ultimately, the focus is placed on two main descriptions of acedia, differing from each other, namely those of Evagrius of Pontus and St. Thomas Aquinas. Drawing on Evagrius’ division of the soul, acedic degenerative distortion is identified as a dimming and paralysis of the rational part – the intellect and will – due to overactivity of the irrational parts: the desirous and irascible. It is demonstrated that this imbalance-induced anomaly, manifesting as intellectual obscurity and weakened will, culminates in an axiological realm through a value inversion where positive values are perceived as negative, leading to an apogee where evil is perceived as good. Referring to the dynamic nature of human existence and understanding the soul as entelechy, a systematic conception of hope from St. Thomas Aquinas is employed to argue that the loss of hope induces the acedia, a soul devastation characterized by the cessation of personal development understood as the pursuit of good. Ultimately, the study concludes with conclusion of the necessity of hope for a full life – both physical and spiritual, justified existence.

Key words: acedia, soul, hope, Evagrius Ponticus, Saint Thomas Aquinas

Nota o Autorce

Nikita LUBIŃSKA-SPICA – doktorantka filozofii w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Swoją pracę magisterską poświęciła zagadnieniu acedii. Przygotowuje rozprawę doktorską z zakresu chrześcijańskiej filozofii włoskiej.

ORCID: 0009-0003-7482-5478

Kontakt e-mail: nkts89@gmail.com

KAROLINA GENOWEFA MAREK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**ZABAWA W CHOWANEGO OLGI KORY SIPOWICZ
JAKO MANIFEST ARTYSTYCZNY
NA PODSTAWIE MATERIAŁÓW BIOGRAFICZNYCH,
TEKSTÓW PRASOWYCH Z LAT 2010–2020
I BADAŃ WŁASNYCH¹**

1. Wprowadzenie. 2. Życie i twórczość Olgi Sipowicz. 3. DPS w Jordanowie i *Zabawa w chowanego*. 4. Kamil Sipowicz o manifestcie artystycznym żony. 5. Kamil Sipowicz – sylwetka interlokutora. 6. Przygotowanie i realizacja wywiadu pogłębionego. 7. Prezentacja i analiza wywiadu. 8. Podsumowanie

Słowa kluczowe: manifest artystyczny, Kora, pedofilia, *Zabawa w chowanego*

1. WPROWADZENIE

Niniejsza publikacja to rozważania, dlaczego utwór *Zabawa w chowanego* Olgi Kory Sipowicz może być nazwany manifestem artystycznym. Aby tego dowiedzieć, autorka posiłkuje się materiałami biograficznymi i tekstami prasowymi z lat 2010–2020. Celem pracy jest szczegółowe prześledzenie życiorysu Olgi Sipowicz – wokalistki Zespołu Maanam. W dużej mierze uwaga została skoncentrowana na jej dzieciństwie. Na tym, jak Olga swoje przeżycia przekładała na późniejsze decyzje życiowe i swoją karierę. Analizą objęto twórczość wokalistki: zarówno teksty piosenek i wierszy, jak i symbolikę malowanych madonn czy innych obrazów. Najdokładniej przeanalizowano jedną, konkretną piosenkę – *Zabawę w chowanego*, wyjaśniono sens jej powstania, myśl przewodnią i historię, którą przez nią chciała opowiedzieć artystka. Autorka wyjaśnia, dlaczego właśnie ta piosenka może śmiało być nazywana manifestem artystycznym. Weryfikuje ponadto jak media zareagowały na utwór bezpośrednio po wydaniu, a także po dziesięciu latach, kiedy została wykorzystana w filmie braci Sekielskich o tym samym tytule. Na koniec autorka

¹ Artykuł powstał na bazie pracy licencjackiej, napisanej i obronionej przez autorkę niniejszego artykułu na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie.

artykułu postara się zweryfikować analizowaną przez siebie historię dzięki zestawieniu jej z informacjami od kogoś, kto zna najdrobniejsze szczegóły życia Olgi Sipowicz, czyli jej wieloletniego partnera i męża – Kamila Sipowicza.

W ostatnim czasie media coraz częściej poruszają problematykę związaną z przemocą wobec dzieci – zarówno psychiczną, jak i seksualną. W 2022 r. światło dzienne ujrzały bowiem fotografie z DPS-u w Jordanowie, w którym niemalże przed sześćdziesięciu laty przebywała Kora.

Autorka podejmie próbę odpowiedzi na pytania, które wyjaśnia, dlaczego *Zabawę w chowanego* można uznać za doskonały przykład manifestu artystycznego.

1. Jakie czynniki sprawiają, że *Zabawa w chowanego* może być uznana za manifest artystyczny?
2. Jaki wpływ wspomnienia z dzieciństwa wywarły na dorosłe życie Kory?
3. W jaki sposób Kora opowiadała swoją historię?
4. Dlaczego straciła wiarę? W co dokładnie przestała wierzyć?
5. W jaki sposób społeczeństwo zareagowało na tę piosenkę?
6. Jak na przestrzeni lat zmieniło się rozumienie tekstu *Zabawy w chowanego*?

Jakie wydarzenia miały na to wpływ?

W artykule wykorzystano przede wszystkim informacje zawarte w książkach biograficznych, takich jak: *Słońca bez końca* Beaty Białej, *Kora, Kora. A planety szaleją* Kamila Sipowicza, *Podwójna linia życia* Kamila Sipowicza i Olgi Jackowskiej oraz *Kora. Się żyje* Katarzyny Kubisiowskiej. Ponadto przeanalizowano artykuły, w których artystka opowiadała o swoim dzieciństwie, oraz te, które poruszają problem przemocy wobec dzieci w Domu Dziecka w Jordanowie i zwracają szczególną uwagę na nadużycia seksualne osób duchownych. Wykorzystano materiały dostępne zarówno w formie papierowej, jak i elektronicznej. Poszukiwania badawcze w niniejszej pracy realizowane będą więc z wykorzystaniem krytycznej analizy literatury oraz wywiadu pogłębionego.

2. ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ OLGI SIPOWICZ

Kora, czyli Olga Sipowicz, to jedna z najbardziej rozpoznawalnych polskich artystek. Była kobietą o wielu twarzach. W głównej mierze znamy ją z estrady jako wokalistkę Zespołu Maanam. Była jednak kobietą, artystką wielowymiarową i chociaż istnieje wiele opisów jej osoby, ona sama twierdziła, że żaden z nich nie jest do końca prawdziwy. Nawet w książce, którą współtworzyła ze swoim mężem, pisze: „nie ma faktów, są tylko interpretacje, jak powiedział Nietzsche”². Każdy z nas stwarza sobie obraz nie tylko innych, ale i samego siebie. Właśnie przed tym Kora buntowała się przez całe życie – przed wyobrazeniami, jakie ludzie mieli o niej³. Kora to artystka, która nie bała się otwarcie mówić o tym, co myśli. Rozmawiała nie tylko o rzeczach kontrowersyjnych, ale i osobistych. Znajomi opisują ją jako zjawisko. Nie tylko piosenkarkę i poetkę, ale też uosobienie

² K. Sipowicz, *Kora, Kora. A planety szaleją*, Warszawa 2011, 13.

³ Tamże.

wolności, miłości, złości i tęsknoty: „Kora, jak się złościła, to na sto procent, jak się buntowała to całą sobą, jak cierpiała, to jakby cierpiał z nią cały świat. Wszystko, co śpiewała było boleśnie prawdziwe”⁴. Nazywali ją kobietą o szlachetnym sercu i postacią totalnie eksterytorialną, która sama wyznaczała granice swojego świata⁵. Na początku kariery nazywano ją kolorowym ptakiem PRL-owskiej szarżyzny. Według swoich bliskich była pełna pomysłów, mimo wszelkiego bólu optymistyczna i szalenie energiczna. Fascynowały ją sny. Przenosiła je do swojego artystycznego życia i nawet one sprawiały wrażenie prawdziwych, przyziemnych. Bliscy interpretowali to jako ucieczkę przed rzeczywistością, która czasami stawiała się dla niej zbyt dużym ciężarem⁶. Mocno wierzyła w naturę, w siłę przyrody, w potęgę czterech żywiołów i każdy organizm żywy. Uważała, że tak naprawdę nie jesteśmy w stanie pojąć przyrody, ale powinniśmy ją doceniać, wielbić i szanować. Była do samego końca wierna religii słońca, wiatru i kwiatów, co odbierane było przez część jej sympatyków jako dość ekstrawaganckie. Inspiracje, które czerpała z bliskości przyrody, przeniosła do świata artystycznego w piosenkach, takich jak: *Owady podniosły skrzydła do lotu* czy *Strefa ciszy*. Z całego serca wierzyła w człowieka i przyrodę, właśnie o te dwa zjawiska walczyła i broniła z zacięciem. Zmarła podczas rzadkiego zaćmienia księżyca, który przez wiele lat umacniał jej nieszablonową wiarę. Co może być niejako symbolicznym potwierdzeniem jej osobistych przekonań.

Autorka zamierza nie tylko przyjrzeć się Korze jako niezwykle człowiekowi i artystce, ale również wyjaśnić, czym jest manifest artystyczny. Zwróci także uwagę na ukryte symbole, które Kora zawsze wplatała do swojej twórczości.

Manifest artystyczny jest publicznym przeciwstawieniem się artysty przez wykorzystanie różnorodnych form sztuki. Możliwość wyrażania swojej tożsamości artystycznej jest od zawsze bardzo ważną częścią pokazywania siebie i stawiania swojej indywidualnej wolności na pierwszym miejscu. Andrzej Turowski, w książce *Sztuka, która wznieca niepokój*, zwraca uwagę, że możliwość tworzenia wolnościowego wymaga wyzwolenia każdego obywatela, całego narodu. Dla niego sztuka możliwa jest wyłącznie w demokracji, tylko wtedy zachowuje ona swój sens. W innym przypadku – kiedy demokracja jest w jakikolwiek sposób zaburzona – zagrożona jest prawdziwa, wolna sztuka⁷. Sprzymierzeńcem artystów jest społeczeństwo, a ich wrogiem – konserwatywna władza. Dlatego też sztuka ma zmuszać odbiorców do myślenia, zastanowienia się nad niesprzyjającymi sytuacjami i pokazania, w jaki sposób można z nimi walczyć.

Manifest artystyczny może być również osobistym przekazaniem trudnych przeżyć twórcy. Nie trzeba się z nim utożsamiać, aby go rozumieć. Poniekąd ma on także nauczyć ludzi wrażliwości i współczucia w stosunku do drugiego człowieka. „Artysta nie jest odpowiedzialny za los świata, mimo że się weń angażuje, lecz na kształt i słowo, z których tworzy materię sztuki”⁸. Sztuka jest więc kreacją dyskusji.

⁴ B. Biały, *Słońca bez końca*, Poznań 2022, 43.

⁵ Tamże, 9–10.

⁶ Tamże, 87.

⁷ A. Turowski, *Sztuka, która wznieca niepokój*, Warszawa 2012, 25.

⁸ Tamże, 27.

Można się z nią zgadzać bądź nie. Zawsze jednak manifest artystyczny będzie skłaniał do rozmyślań, czasami do buntu, podjęcia nawet drastycznych działań. W demokracji sztuka nie może zawsze być „posłuszna”. Ma zwracać naszą uwagę na istniejące problemy, podsuwać pomysły na ich rozwiązanie, wymuszać pozytywne zmiany. Kora powiedziała kiedyś, że zakazy niosą ze sobą nieoszacowane szkody społeczne, a człowiek jest najbardziej ludzki w swoich słabościach i w walce z tymi słabościami⁹. Manifest artystyczny ma na celu pokazanie ludziom tych słabości i defektów społeczeństwa, w którym żyją.

Olga Sipowicz urodziła się w 1951 r. w Krakowie. W wierszu *Moje urodziny – Ósmy czerwiec* pisze: „Urodziłam się w ostatni, pracowity dzień tygodnia. W czerwcowy poranek, w piątek na dobry początek. Trzech braci już było i siostra”¹⁰. Była więc piątym dzieckiem Emilii i Marcina Ostrowskich. Ojciec Olgi jeszcze przed wojną miał inną rodzinę. Był wtedy komendantem policji w Buczaczu, miał żonę i trójkę dzieci. Niestety wojna zmieniła wszystko. Jego ówczesną żonę i córki Rosjanie wywieźli na Sybir. Tylko jemu udało się uciec, dotarł do Krakowa. Zaczął pracę w starostwie i tam poznał Emilię. Rozpoczął nowe życie, do którego nie mógł przywyknąć. „Nie był przygotowany do życia w trudzie. W ogóle nie był przygotowany do życia – ani w pierwszym małżeństwie, ani później z nami”¹¹. Emilia z wykształcenia była nauczycielką. Po wojnie pracowała jako sekretarka, lecz gdy urodziła piątkę dzieci musiała zrezygnować z pracy. Postanowiła w pełni oddać się macierzyństwu¹². „Moja matka nigdy nic nie miała. Nawet pralki! Była naszą ofiarą”¹³. Mimo to bardzo starała się rozwijać pasje swoich dzieci, zbierała pieniądze na wyjścia do teatrów, bardzo dużo im czytała. Robiła wszystko, aby odwrócić ich uwagę od szarej rzeczywistości. Aleksandra – takie właśnie imię wymyśliła dla siostry starsza o siedem lat Anna, ale ojciec, który udał się do urzędu pod wpływem alkoholu, zarejestrował córkę jako Olę¹⁴. Mimo to siostra do końca życia nazywała ją Oleńką. Olga pochodziła z bardzo ubogiej rodziny, miała trudne dzieciństwo.

Cała siedmioosobowa rodzina mieszkała w trzydziestometrowym mieszkaniu, bez dostępu do prądu czy ciepłej wody. Jej bracia byli alkoholikami, więc w domu ciągle wybuchały awantury¹⁵. Ojciec nie mógł pogodzić się z tym, że wojna zabrała mu poprzednie życie. Nie wykazywał dużego zainteresowania swoją nową rodziną. Nie interesował się domowymi obowiązkami, wysługiwał się żoną i dziećmi. Olga wspominała, że ojciec „czuł się stary i twierdził, że jego życie się skończyło. Wstydził się, że jest takim starym ojcem”¹⁶. Z przymusu wykonywał urzędniczą pracę za symboliczne wynagrodzenie, które ledwo starczało rodzinie na niezbędne do życia produkty. Mama z kolei miała na głowie całą rodzinę, nie potrafiła zapanować

⁹ Rock ‘n’ KORA, data publ. 27.03.2024, <https://www.facebook.com/100058772930348/post-s/937386894897066/?mibextid=WC7FNe&rdid=X6cPxxV09tUFmAWE> (dostęp: 01.05.2024).

¹⁰ O. Sipowicz, *Miłość zaczyna się od miłości*, Warszawa 2019, 332–333.

¹¹ B. Biały, dz.cyt., 15–16.

¹² Tamże, 20.

¹³ Tamże, 19.

¹⁴ K. Kubisiowska, dz.cyt., 33.

¹⁵ B. Biały, *Kora. Się żyje*, Kraków 2023, 13.

¹⁶ K. Kubisiowska, dz.cyt., 39.

nad bałaganem i ilością alkoholu przelewanego w ich domu. W dorosłym życiu Olga często wspominała, że nie była szczęśliwym dzieckiem. Od zawsze uciekała od rzeczywistości, twierdziła, że wyobraźnia była jej jedynym ratunkiem. Jako mała dziewczynka często miewała myśli samobójcze. W jednym z wywiadów wspomina, że o całe zło, które ją spotykało, obwiniała swoją mamę. Żeby ją ukarać krzywdziła siebie, bo wiedziała jak bardzo jest przez nią kochana. „Nie umiałam zrozumieć, że moja mama nie jest winna naszej nędzy. My wszyscy mieliśmy do niej żal. Ale ja, żeby ją ukarać, krzywdziłam siebie. Dlaczego? Bo ona bardzo mnie kochała”¹⁷. Kiedy miała cztery lata mama zachorowała na gruźlicę. Gdy trafiła do szpitala, ojciec nie był w stanie podjąć opieki nad piątką dzieci. Zdecydował, że zostanie z nim tylko najstarszy syn. Olga i jej starsza siostra trafiły do domu dziecka Caritasu, natomiast dwójkę braci wysłano do państwowych ośrodków opieki.

Po pięciu trudnych latach w sierocińcu Olga wróciła do domu. Niedługo po jej powrocie zmarł ojciec. To właśnie ona znalazła go nad ranem. Wywołało to kolejną traumę. W książce *Kora, Kora. A planety szaleją* opowiada o tym, że nie potrafiła odnaleźć się już nawet we własnym domu. Mama nie dawała sobie rady z narastającym alkoholizmem braci. W domu było coraz więcej krzyków, awantur, demolowania mieszkania. Dom był dla Olgi piekłem. To właśnie wtedy jako dziewięcioletnia dziewczynka postanowiła popełnić samobójstwo: „Wzięłam wszystkie tabletki, jakie znalazłam, i zamknęłam się w piwnicy. Pamiętam, że była zima. Nie miałam czym popić tych tabletek, wyszłam więc na podwórko i połykając tabletki, jadłam kule śniegowe. Potem leżałam w piwnicy i wymiotowałam”¹⁸. Znalazł ją brat, który zadzwonił po pomoc. Później już, jak wspomina, przez całe dzieciństwo modliła się o to, żeby śmierć przyszła po nią jak najszybciej. „Chciałam umrzeć śmiercią naturalną, chciałam, żeby mnie śmierć dopadła, najlepiej we śnie”¹⁹. Zaczęła uciekać w przeróżne zajęcia. Nie chciała być w domu. Jej mama z dnia na dzień podupadała na zdrowiu. Kiedy już ledwo wiązała koniec z końcem, podjęła decyzję o oddaniu Olgi wujostwu w Jabłonowie Pomorskim. Była to daleka, całkowicie nieznana jej rodzina. Po powrocie nie pamiętała zbyt wiele z tamtego czasu. Jedynie to, że przez rok była katowana przez ciotkę i zmuszana do ciężkiej pracy. Pamięta także to, że ciotka miała obsesję na punkcie tego, że mąż może ją zdradzać. Olga była więc wpłątana pomiędzy ich uczuciowe porachunki. Była zmuszona do śledzenia wuja i informowania jego żony o jego wszelkich spotkaniach z innymi kobietami²⁰. Po powrocie od wujostwa próbowała jeszcze kilka razy popełnić samobójstwo.

Olga rozpoczęła naukę w liceum w Krakowie. To właśnie wtedy, pod koniec lat sześćdziesiątych, ruch hippisowski zaczął rozwijać się w Polsce, zwłaszcza w Krakowie. Hipisi odróżniali się od innych, zwłaszcza wyglądem i stylem życia. Zafascynowała ją inność, oryginalność i otwartość członków tej grupy. To właśnie oni należeli wówczas do krakowskiej śmietanki artystycznej. Wtedy też Olga przestała się ograniczać – została jedną z pierwszych w Polsce hippisek. Podróżowała z innymi hippisami

¹⁷ I. Morawska, *Kory pory roku*, Wyborcza Classic, 2018, nr 1, 13.

¹⁸ K. Sipowicz, dz.cyt., 33.

¹⁹ Tamże.

²⁰ K. Kubisiowska, dz.cyt., 57.

po całym kraju, nie stroniła od używek. Kiedy była w jedenastej klasie, uzależniła się od fermetrazyny, czyli amfetaminy, która w tamtych czasach była sprzedawana w aptekach bez recepty. „To środek silnie pobudzający, także metabolizm. Byłam bardzo szczupła, ważyłam czterdzieści sześć kilogramów, prawie nie spałam. Właściwie non stop byłam na nieziemskim haju” – powiedziała w wywiadzie dla magazynu „Gala”²¹. W 1968 r. trafiła na pierwszy zlot polskich hippisów w Mielnie. To właśnie tam narodziła się Kora. Przybieranie nowych imion było dla nich jak ponowne narodziny. Czuli się jak nowi ludzie, którzy mogą wręcz wszystko. Dlaczego Olga została Korą? W książce *Miłość zaczyna się od miłości*, czyli pośmiertnym wydaniu jej zapisków, można przeczytać:

Kochani, dlaczego jako bardzo młoda dziewczyna zostałam hippiską? Pierwsza moja walka o małe wolności. Wolności wyboru światopoglądu. Wyboru kolorowych ubrań, fryzur, wolności podróżowania, słuchania innej muzyki niż ta w radiu. Wolności w poszukiwaniu tego, co leży po drugiej stronie tęczy. Ta wolność była czasami niebezpieczna, ale zdałam maturę, podjęłam pracę, zostałam matką. Dziś, choć nie jestem już tą rozwibrowaną dziewczyną, ale mam dorosłych synów, nadal walczę o małe wolności. O nasze małe wolności! Systemy i rządy zmieniają się, lecz o wolność nadal trzeba walczyć. O in vitro, o to, żeby pary żyjące w wolnym związku mogły żyć godnie. O to, żeby gejów, lesbijki i inne mniejszości seksualne traktować jako pełnoprawnych obywateli. O to, żeby ludzie dorośli sami decydowali, czy chcą zapalić marihuanę. Czy też napić się alkoholu. Żeby konsekwencją tego wyboru nie było więzienie. Żeby ludzie chorzy na stwardnienie rozsiane czy jaskrę mieli prawo do używania medycznej marihuany. Zamiast karać – tłumaczyć, leczyć, pomagać, zapobiegać. Żeby policjant był od pilnowania porządku a nie represjonowania. Nie chcemy więzień dla narkomanów, ale leczenia. Nie wykluczać chorych i bezdomnych. Walczę o prawa dla zwierząt, lasów, gór, rzek, polan, jezior, bo to nasz skarb, nie do przecenienia przyjaciele. Walczę o prawo do intymności, bez podsłuchów i inwigilacji. Mamy prawo gromadzić się i stowarzyszać. W Polsce jest bardzo dużo do zrobienia. Walczmy o swoją edukację, dostęp do wiedzy i prawdziwą informację. Skupcie się na swoim zdrowiu, wyglądzie i rozwoju dziewczyn. Wspierajcie słabszych, walczcie o swoje małe wolności mądrze i odpowiedzialnie. Trzeba być mądrym i cierpliwym. Razem wytrwamy!²².

Mówiła, że bycie hippiską było dla niej ucieczką w wolność. Pociągało ją odejście od szarych realiów ówczesnej Polski. Wszystko wydawało się bardziej kolorowe, każdemu działaniu przypisywany był jakiś cel wyższy. To wszystko sprawiało, że Kora także chciała żyć. W końcu coś sprawiło, że sama odnalazła swój cel. Ruch hippisowski, mimo wielu działań, które można krytykować, pozostawił w polskim społeczeństwie także pozytywne rzeczy. Swego czasu był wręcz rewolucją rozwoju w kierunku wartości promowanych przez kulturę zachodnią. Bogusław Tracz, polski historyk, w książce *Hippiesi, kudłacze, chwasty. Hipisi w Polsce w latach 1967–1975*, zaznacza, że hipisi – mimo kojarzenia ich np. z narkotykami – mieli bardzo dobry wpływ na rozwój cywilizacji. Dyskusje na tematy, takie jak: emancypacja kobiet, zmiany w zakresie seksualności człowieka, prawa mniejszości czy ekologia, zapoczątkowane przez tzw. dzieci kwiaty, dzisiaj zostają zauważane²³. Kora często

²¹ B. Biały, dz.cyt., 33.

²² O. Sipowicz, dz.cyt., 287–291.

²³ B. Tracz, *Hippiesi. Kudłacze. Chwasty. Hipisi w Polsce w latach 1967 – 1975*, data publ. 29.12.2014, <https://dzieje.pl/ksiazki/hippiesi-kudlacze-chwasty-hipisi-w-polsce-w-latach-1967-1975> (dostęp: 10.11.2023)

powtarzała, że materializm wyniszcza ludzką wyobraźnię i wrażliwość. Obserwacja przyrody i pielęgnowanie własnego intelektu były dla niej wartościami niepodważalnymi. Uważała, że wiele posthipisowskich ideologii wywarło duży wpływ na pozytywny rozwój ludzkości. Czas, w którym należała do tej subkultury, był kluczowy w późniejszym pojmowaniu przez nią świata, otaczającej rzeczywistości.

Kora narodziła się jako hipiska. Artystka, która poprzez swoją twórczość przekazywała odbiorcom swoją historię. Opowiadała o swojej depresji, uzależnieniu od narkotyków, o przemocy, jakiej doświadczyła, gdy była w sierocińcu, a później o swojej chorobie nowotworowej. Nie bała się inności, eksperymentowała. Większość jej prac ma drugie dno, jakiś ukryty cel. Do końca życia w swojej działalności artystycznej Kora mówiła o problemach społecznych, politycznych czy światopoglądowych. Nie bała się głośno wskazywać, co jej się nie podoba. Nawoływała do zmian, otworzenia oczu na problemy, na to, co nieznane. Żyła w harmonii ze światem, wiedziała, jakie będą konsekwencje jej działań i z pełną odpowiedzialnością się na to zgadzała.

W 1969 r. w krakowskiej Piwnicy pod Baranami²⁴ Kora poznała Marka Jackowskiego. On już wtedy był muzykiem, grał w Vox Gentis²⁵. Kora pracowała jako psychoterapeutka w dziecięcej klinice psychiatrycznej. Zważając na to, jak wyglądało jej dzieciństwo, należy zauważyć, że praca w takim miejscu była dla niej dużym obciążeniem. Sama to zauważała: „Przejmowałam się losem tych dzieci, nosiłam w sobie ich problemy”²⁶. Kiedy zaszła w ciążę, postanowiła zrezygnować z pracy. W 1971 r. Kora i Marek wzięli ślub.

Swoje pierwsze muzyczne kroki stawiała razem z Markiem w jego późniejszym zespole: „W Osjanie Kora jest tłem, chórkim i ozdobą”²⁷. Drogi Marka i jego przyjaciół z zespołu zaczęły się rozchodzić. Kiedy zespół się rozpadł, małżeństwo z synem wyjechało do Warszawy. W 1974 r. Jackowski podjął współpracę z Milo Kurtisem, a swojemu duetowi nadali nazwę Maanam. Dwa lata później Kora została ich wokalistką²⁸. W 1980 r. po raz pierwszy stanęła na festiwalowej scenie w Opolu. Jeszcze przed festiwalem zmieniła swój *image*²⁹. Zrzuciła hipisowskie ubrania, włosy ścięła na zapalke³⁰. Rozpoczęła wszystko od nowa. Jak sama mówiła, Maanam był już nadawany w radiach i powszechnie kojarzony. Śpiewała *Boskie Buenos* – utwór, którego treść ludzie interpretowali jako wołanie o wolność i swobodę kraju, o możliwość podróżowania, a nie stania jak dotychczas w olbrzymich kolejkach po paszport, którego można było nie otrzymać³¹. Mimo wszystko to właśnie ten występ pokazał, że ludzie, którzy przyszlizli na festiwal, zakochali się w twórczości Maanamu³².

²⁴ Piwnica pod Baranami – kabaret literacki założony w Krakowie w Pałacu pod Baranami, z inicjatywy studentów szkół artystycznych, zob. *Encyklopedia PWN w trzech tomach*, t. 2, Warszawa 2006, 708.

²⁵ Vox Gentis – zespół wokarno-instrumentalny, który powstał w 1968 r., w Łodzi, zob. <http://polskibigbitinietylko.blogspot.com/2012/05/vox-gentis.html?m=1> (dostęp: 17.05.2024).

²⁶ K. Sipowicz, dz.cyt., 62.

²⁷ K. Kubisiowska, dz.cyt., 164.

²⁸ B. Biały, dz.cyt., 408.

²⁹ Image – z ang. wizerunek.

³⁰ K. Kubisiowska, dz.cyt., 180.

³¹ Tamże, 182.

³² P. Domagalska, *A planety szaleją*, Wyborcza Classic, 2018, nr 1, 30.

Rozpoczęła się era polskiego rocka. Ludzie byli spragnieni nowości. Muzyki niekonwencjonalnej, pełnej buntu. Kora ze zbuntowanej hipiski w kolorowych ubraniach stała się rockandrollową artystką z krwi i kości. Fani zaczęli naśladować jej zachowanie, chcieli ubierać się jak ona. Być jak ona. Stała się głosem pokolenia. Ikoną młodej Polski³³. Kora była rewolucją: „Może dlatego się z nią utożsamiano. Kiedy śpiewała to czasem nawet bolało, człowiek nad czymś się zastanawiał. Uruchomiała w ludziach uczucia. W swoich piosenkach mówiła to, co wszystkie czułyśmy” – wspominała Anna Dymna³⁴.

Swoją pierwszą płytę zatytułowaną *Maanam* wydali w 1981 r. Rok później kolejną, *O!* – album opisywany jako „drapieżny i surowy”³⁵. 1983 jest rokiem premiery płyty *Nocny patrol*, wtedy też Maanam trafił na zachodni rynek. Teksty piosenek Kory były odbierane przez społeczeństwo jako bunt. Stawała naprzeciw wszystkim normom, których przestrzegania wymagały tamte czasy³⁶. Poprzez muzykę przeciwstawiała się niesprawiedliwościom. Była bezkompromisowa i zdecydowanie żyła tak, jak chciała. Jak już wspomniano wcześniej, wiedziała też, że jej działania mają konsekwencje i godziła się na ich ponoszenie. Doskonałym przykładem tej postawy są wydarzenia z 1981 r. To właśnie wtedy, podczas stanu wojennego, cenzura szalała w środowisku artystycznym. Zespół Maanam odmówił występu na zjeździe komunistycznych dygnitarzy w Sali Kongresowej, co poskutkowało natychmiastowym zakazem nadawania ich utworów gdziekolwiek. Dla grupy to było jak wyrok śmierci – jakby Maanam przestał istnieć, ponieważ nie mogli występować, nie mogli w żaden sposób rozpowszechniać swojej twórczości. Sprzeciwiając się tej decyzji władz, Marek Niedźwiedzki, ówczesny prowadzący kultową „Listę przebojów Programu Trzeciego”, wyciął z utworu *To tylko tango* początkowe werble i puścił na antenie. Było to wydarzenie przełomowe, które pokazało, że nie potrzeba słów, aby sprzeciwić się władzy. Wystarczyło 30 sekund powtarzającej się melodii, żeby pobudzić serca słuchaczy. Zakaz, który wprowadzony został odgórnie, zdecydowanie nie przyniósł zamierzonego skutku. Został zniesiony po paru miesiącach nacisków ze strony fanów. W książce *Słońca bez końca* Niedźwiedzki wspomina, że nie miał pojęcia jak duży wpływ na społeczeństwo będzie miała jego decyzja. Słuchacze przysyłali do studia tysiące listów z zapytaniami o tzw. werble Maanamu. Dziennikarz napisał: „Nie sądziłem, że to będzie miało takie znaczenie. I nie myślałem, że po latach ludzie będą to przypominali jako ważną postawę”³⁷.

Zespół stawał się coraz bardziej popularny i nie zaprzestawał swojej działalności, krytykując komunistyczną dyktaturę. W 1983 r. Maanam wydał album *Nocny Patrol*. Piosenki z tego albumu opiewają odczucia, z jakimi artyści zmagali się podczas stanu wojennego³⁸. Wyśmiewają wręcz ZOMO³⁹, które często bezpodstawnie

³³ B. Biały, dz.cyt., 94–95.

³⁴ Tamże, 43.

³⁵ B. Biały, dz.cyt., 408.

³⁶ Tamże, 96.

³⁷ Tamże, 265.

³⁸ Tamże, 98.

³⁹ ZOMO – Zmotoryzowane Odwoły Milicji Obywatelskiej, zob. *Encyklopedia PWN w trzech tomach*, t. 3, Warszawa 2006, 685.

legitymowało ludzi na ulicach. Zarówno sama Kora, jak i cały Maanam byli ikonami ówczesnej „Solidarności”⁴⁰. To, co śpiewała, zawsze miało drugie dno i nawiązywało do problemów ogółu społeczeństwa. W piosence *Stoję, stoję, czuję się świetnie* opowiada o absurdzie kolejek w sklepach za komuny – nawet kilkugodzinne czekanie nie dawało gwarancji, że klient dostanie to, po co przyszedł.

W 1984 r. artystka rozwiodła się z Markiem Jacowskim, ale mimo tego nie zakończyli wspólnej działalności estradowej. Zespół wydał kolejną płytę *Mental Cut*, czyli album, który – podobnie jak wcześniejsze – zawierał wielkie hity. Znalazła się w nim m.in. piosenka *Kreon*, w której Kora nawiązuje do Wojciecha Jaruzelskiego⁴¹, a postać *Antygony* jest metaforą losów naszego kraju. Rok później zespół zagrał swój pożegnalny koncert i postanowił zawiesić działalność. Przez dwa kolejne lata Kora prowadziła solową karierę. Wystąpiła na Przeglądzie Piosenki Aktorskiej, wydała płytę z Püdelkami. W 1989 r. zamieszkała z Kamilem Sipowiczem, a wraz z Markiem Jackowskim postanowili powrócić na scenę. Tym razem z nowym składem.

Nagrali płytę *Się Ściemnia*, a następnie *Derwisz i anioł*. Maanam znowu był na szczytach list przebojów. Sale koncertowe były przepełnione. Koncertowali nawet w Stanach Zjednoczonych. Powrócił stary Maanam, nazywany ostrym i nieprzewidywalnym. Zespół był tak określany nieprzypadkowo, ponieważ niedługo trzeba czekać na kolejne zmiany. Wprowadzono je tym razem nie w składzie zespołu, a w jego brzmieniu. Muzycy wydali bowiem album *Ja pana w podróż zabiorę*, w którym śpiewali piosenki Kabaretu Starszych Panów. Jest on całkiem inny niż pozostałe płyty. Spokojny, bardziej dojrzały. Zespół szedł jak burza. Nagrano kolejne płyty – *Różę i Łóżko*. Są to płyty o miłości. Pogodne, ale też spokojne, bardziej liryczne i stonowane. To także spodobało się fanom. *Róża* odniosła ogromny sukces komercyjny, sprzedała się w ponad 350 tysiącach egzemplarzy⁴². W swoich utworach muzycy byli szczerzy, szli zgodnie z duchem czasu. Kora nikogo nie udawała, ciągle śpiewała o sobie i swoich przeżyciach. Popularność Maanamu ciągle rosła. W 1998 r. nagrali *Klucz*, w 2001 r. wyszła płyta *Hotel Nirwana*. Wschodnie brzmienie i inspiracja buddyzmem nie przypadły jednak do gustu ówczesnej publiczności. Trzy lata później wyszły *Znaki szczególne* – ta płyta natychmiast stała się hitem, została uznana za najciekawszą od kilkunastu lat. Słuchaczom spodobały się jej szczerość i wyrazistość. To właśnie tam Kora wyśpiewała wspomnianą już wcześniej piosenkę *Moje urodziny – ósmy czerwca*. Tekst, który mówi o jej dzieciństwie spotkał się z uznaniem i sympatią słuchaczy. W tym czasie Kora nie czuła się najlepiej, jak się okazało, chorowała już od kilku lat, jednak lekceważyła swój stan. Powiedziała na ten temat, że „Dla muzyka, artyści, choroba to brak pracy, dlatego dopóki mogłam, udawałam, że jestem zdrowa”⁴³. *Znaki szczególne* są ostatnią płytą Maanamu.

⁴⁰ Solidarność – Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” to ogólnopolski związek zawodowy, powstały w 1980 r., zob. *Encyklopedia PWN w trzech tomach*, t. 3, Warszawa 2006, 308.

⁴¹ Wojciech Jaruzelski – polski polityk i generał, zob. *Encyklopedia PWN w trzech tomach*, t. 2, Warszawa 2006, 63.

⁴² B. Biały, dz.cyt., 100.

⁴³ K. Sipowicz, dz.cyt., 158.

Zespół, po prawie 30 latach, znowu zawiesił swoją działalność, tym razem na zawsze. Oficjalny komunikat o rozwiązaniu zespołu pojawił się dopiero 31 grudnia 2008 r., czyli cztery lata po wydaniu ostatniej, wspólnej płyty. Kora rozpoczęła karierę solową. Na scenie była nieprzerwanie do 2013 r.

Dzieciństwo Kory bardzo mocno wpłynęło na jej późniejsze życie prywatne i artystyczne. W swojej twórczości często wykorzystywała symbole religijne, inspirowała się odmiennymi kulturami. W swojej działalności często wracała do lat dzieciennych, do tego, za czym nieustannie tęskniła. Na płycie *Hotel Nirwana*, która była prześlągnięta inspiracjami buddyzmem i kulturą wschodnią, pojawiła się piosenka *Mama*. Kora, śpiewając: „Tu siedzi mama i ze mną rozmawia, jasna, piękna i taka szczęśliwa. Daj spokój przecież to wszystko już było. Po to się żyje, aby było miło”, wyznaje, że bardzo długo zajęło jej zrozumienie, że mama nie była winna wszystkiemu, co złe⁴⁴. Malowała także madonny. Kupionym w Caritasie, białym, gipsowym rzeźbom dodawała niesamowitych kolorów. Malowała im szykowne stroje, każda była inna. „Moje Madonny dedykowałam różnym kulturom. Miałam Madonnę Islamską, Madonnę Hinduską, Chińską. Dla nas, Polaków, Madonna to blondwłosa, niebieskooka piękność w białej szacie, ale dla mnie Madonna to Prymatka. Ma wszystkie kolory skóry”⁴⁵. Wspominała, że w domu dziecka największe wrażenie wywierała na niej właśnie figura Madonny. Po latach uświadomiła sobie, że było to spowodowane ogromną tęsknotą za matką. Pokazuje to również, że mimo tego, że Kora była ateistką, to aspekty religijne były dla niej ważne, ale po prostu w nieco inny sposób. Bardzo je szanowała, Darzyła je ogromnym szacunkiem i jak sama mówiła: „Z diabłem nie flirtuję. Nawet w sztuce mnie nie pociąga. Boję się diabła”⁴⁶.

Kora opisywała siebie jako dziecko bardzo wrażliwe, kochające przyrodę. „Fascynowało mnie życie, które było pode mną – dostrzegałam najmniejszego robaczka, mogłam go godzinami oglądać; fascynowało mnie również życie nade mną: chmury, rzeka, wiatr, trawa, wzniesienie”⁴⁷. Natura była dla niej ważna nie tylko w dzieciństwie. Otaczała się nią przez całe życie, traktowała ją jako inspirację do tworzenia. Wydawała piosenki, których tekst zmuszał wręcz do zastanowienia się nad tym, jak traktujemy otaczający nas świat, przyrodę, środowisko. W 2012 r. nagrała piosenkę *Strefa Ciszy*, w której padają słowa: „czemu po mnie depcesz i dlaczego kosisz, chcę rosnać i znikać na swój własny sposób”. Jest to manifest przeciwko niszczeniu przyrody. Chciała zwrócić uwagę odbiorców na to, że właśnie z natury czerpiemy energię, że pielęgnowanie w sobie dzieciennego zachwyty jest bardzo ważne, kreuje to, jakimi jesteśmy osobami, uczy wrażliwości i współczucia. „To nie tylko gniew twórczy, bunt przeciwko gorszym stronom rzeczywistości, moc tożsamości i bycia sobą, ale też zgoda na piękno świata, jego niezliczonych i nieskończonych form” – pisze Paweł Tański o piosenkach Kory⁴⁸.

⁴⁴ B. Biały, dz.cyt., 22.

⁴⁵ K. Sipowicz, dz.cyt., 154.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ O. Jackowska, K. Sipowicz, *Podwójna linia życia*, Warszawa 1992, 14.

⁴⁸ P. Tański, *Kora. Szczęście to słowo, co spadło z księżycy*, Wyborcza Classic, 2018, nr 1, 27.

W teledysku do piosenki *Po prostu bądź* Kora wciela się w postać matki. Teledysk prześiąknięty jest nawiązaniem do symboli religii chrześcijańskiej, a także do motywów literackich. Możemy w nim zobaczyć m.in. jabłka, które są biblijnym symbolem poznania. Wskazują na to, czym jest dobro, a czym zło. Kora, ubrana w białą sukienkę, trzymająca za rękę dziecko, porównywana była do Matki Polki, która w literaturze jest odzwierciedleniem oddania, cierpienia i miłości. Kojarzy się z bezwarunkową miłością. W piosence *Bliźniak* wyśpiewuje tekst pokazujący życie człowieka w zestawieniu ze światem. Posługuje się wieloma sprzecznymi porównaniami: „miłość i nienawiść jak czarne i białe, jak zimno i upał, jak kat i ofiara”. Jest to aluzja literacka, która pokazuje zagmatwaną naturę człowieka, który trzyma w sobie często sprzeczne emocje.

Jak wspomniano wcześniej, w muzyce często poruszała także kwestie polityczne, zwłaszcza związane z sytuacją Polski podczas stanu wojennego. Chociażby frazy z *Die Grenze* pokazują oblicza tych czasów. Dobite słowa: „Mury, zasieki, zapory, granice. Stalowe rzeki, stalowe góry. Ludzie bez twarzy, ludzie bez serc”, pokazują jak podzielony był świat. Ludzie byli pełni wzajemnej niechęci, nienawiści i uprzedzeń. Zamiast stanąć razem naprzeciw problemom, sami pogarszali sytuację, szkalując siebie nawzajem. Słowa „od tysiącleci nic się nie zmienia, te same żądze te same pragnienia, gdy wszystko stracisz, a lud się odwróci, za późno będzie by do życia wrócić” ze słynnego *Kreona*, ludzie interpretowali jako opis poczynąń Wojciecha Jaruzelskiego. Kora w swoich tekstach bywała ironiczna i tajemnicza. Przyjmowała bojową postawę, żądając wręcz zmian, ale w tym wszystkim wykazywała się także zrozumieniem, że najprawdopodobniej nic nie dzieje się bez powodu. Była uważną słuchaczką, a zaobserwowane rzeczy z łatwością przenosiła do swoich utworów artystycznych.

Podziw wobec twórczości Kory potrafił obalić nawet różnice poglądów, podziały polityczne: „Słowa Kory na stałe weszły do naszego języka. Korą się rozmawia”⁴⁹. Chociaż często krytykowała panującą obecnie władzę, to każdy traktował ją z szacunkiem, a nawet z podziwem. Jej słowa były często przytaczane na forum, analizowane także przez osoby, które nie do końca zgadzały się z jej światopoglądem.

3. DPS W JORDANOWIE I ZABAWA W CHOWANEGO

W tym rozdziale autorka przedstawia czas spędzony przez Korę w Domu Dziecka w Jordanowie. Ma zamiar wyjaśnić sens powstania piosenki *Zabawa w chowanego*, jej myśl przewodnią i historię, którą dzięki temu utworowi chciała przekazać słuchaczom artystka. Opowie o demonach, z jakimi zmagala się przez całe życie. O tym, jak bardzo jej trudne dzieciństwo miało wpływ na dalsze, dorosłe już życie. Przedstawi, jak media zareagowały na utwór bezpośrednio po jego wydaniu, a także po dziesięciu latach, gdy został wykorzystany w filmie o tym samym tytule.

⁴⁹ A. Koniecznyńska, *Kora – artystka, buntownicza, legenda*, VOGUE, data publ. 29.07.2018, <https://www.vogue.pl/a/kora-artystka-buntownicza-legenda> (dostęp: 20.11.2023).

W książce *Podwójna linia życia* Kora wspomina, że Jordanów zawsze wydawał się jej pięknym i tajemniczym miejscem. Jako dziecko nie rozumiała dlaczego. Wiedziała jednak, że tęskni i jednocześnie bardzo się boi. Zakonnice w domu dziecka nie używały imion swoich podopiecznych. Przydzielane im były numery – Kora była numerem osiem⁵⁰. Wspomina, że siostry zakonne bardzo często pytały się podopiecznych, kim będą w przyszłości? Każda dziewczynka, aby nie zostać ukarana, musiała odpowiedzieć, że zakonnicą. Kiedy były pytane o objawienia, musiały odpowiedzieć, że oczywiście je miały. „Dziecko staje się w pewnym momencie sprytnie, wie, czego się od niego oczekuje. Gdy zakonnica pyta ciebie, czy miałaś objawienie, to oczywiście mówisz, że tak. Bóg zatem objawiał nam się bez przerwy”⁵¹. Opiekunki karały dziewczynki bardzo często, za najdrobniejsze przewinienie. Były bite różańcami, ciągnięte za uszy. Za moczenie nocne musiały przez kilka godzin stać z rozłożonym prześcieradłem w rękach, były mazane kałem przy użyciu ryżowej szczotki do podłóg. Dzieci były zmuszane, aby przejawiać wobec siebie nawzajem agresję, np. przy użyciu linijki. Środowisko, w którym przebywały, sprawiało, że stawały się one coraz częściej znerwicowane, ponieważ siostry ciągle przeprowadzały kontrole. W nocy zrzucano z nich kołdry, świecono latarkami w oczy, aby upewnić się, że dziewczynki się nie onanizują. Dla Olgi Sipowicz największą jednak karą był zakaz korzystania z biblioteki. Czytanie było dla niej ucieczką od okrutnej rzeczywistości. „Książki zabierały ją w inny, lepszy świat. Dawały ukojenie”⁵². Kora zapamiętała, że siostry prezentki wzbudzały w nich niepokój i wywoływały nieprzerwane napięcie, z powodu którego dzieci czuły się niechciane i niedostrzegane. Próbowwały zwracać na siebie uwagę, co – jak uważała – zostało im na całe życie: „Człowiek do końca życia czuje się rozbity. Nie jest w stanie skoncentrować się na jednej osobie. Trudno się potem odnaleźć. To silne skrzywdzenie”⁵³. Olga nie widziała swoich bliskich przez prawie pięć lat. Zarówno rodzice, jak i starsi bracia nie odwiedzili jej i siostry Anny ani razu. Dla dziecka było to bardzo długo, niemal nieskończoność. Kora mówiła, że w pamięci zacierały jej się rysy twarzy, barwy głosów, kontury sylwetek jej najbliższych. Rosła w niej wieczna tęsknota⁵⁴.

Ulubionym miejscem Kory była figurka Madonny w ogrodzie. Spędzała przy niej czas zawsze, kiedy poczuła, że tęskni za mamą i siostrą. Mimo tego, że jej siostra Ania była w tym samym sierocińcu, to rozdzielono je. Nie mogły się widywać. *Pamiętam, jak spotkałyśmy się w holu. Maluchy szły w jedną stronę, my – w drugą. Oleńka zatrzymała się, bo mnie zobaczyła, rączki wyciąga do mnie i... zakonnica pociągnęła ją mocno, uderzyła w czubek głowy. Ona taka biedna popatrzyła na mnie smutnymi, wielkimi oczami. Nawet nie zapłakała. Skoczyłam wtedy jak tygrysyca, dlaczego ta zakonnica bije moją siostrę. No, efekt był taki, że musiałam klęczeć w kącie z rękami do góry. Tamte doświadczenia odbiły się pewnie na tej ciągłej żądzy miłości Oleńki*⁵⁵.

⁵⁰ B. Biały, dz.cyt., 24.

⁵¹ O. Jackowska, K. Sipowicz, *Podwójna linia życia*, Warszawa 1992, 22.

⁵² Tamże, 23.

⁵³ B. Biały, dz.cyt., 24.

⁵⁴ K. Kubisiowska, dz.cyt., 51.

⁵⁵ B. Biały, dz.cyt., 25.

Po niemalże 30 latach od wyznania Kory, zawartego w książce *Podwójna linia życia*, w 2020 r. DPS w Jordanowie znowu znalazł się na ustach całej Polski. Dziennikarze *Wirtualnej Polski*, Szymon Jadczyk oraz Dariusz Faron, opublikowali bowiem zdjęcia z ośrodka, które widzimy, że siostry prezentki, prowadzące Dom Pomocy Społecznej, znęcały się nad dziećmi z niepełnosprawnościami intelektualnymi. Opublikowany reportaż pokazał, że podopieczni byli bici, przywiązywani do łóżek, zamykani w klatkach⁵⁶. „Wychowali cię w stajni”, „twoja matka jest prostytutką”, „jak będziesz niedobra, dostaniesz wpier***” – tak zakonnice oraz niektórzy świeccy opiekunowie zwracali się do podopiecznych z niepełnosprawnością intelektualną⁵⁷. Część byłych pracowników ośrodka w reportażu dla *Wirtualnej Polski* mówi, że wielokrotnie sprzeciwiali się metodom stosowanym zwłaszcza przez siostrę dyrektorkę, jednakże nie podejmowali dalszych działań ze względu na strach przed utratą pracy. „Wszystkie incydenty od dawna zgłaszane są siostrze dyrektor, jednak nie podejmuje ona żadnych działań. Kadra jest zastraszona, boi się siostry dyrektor i utraty pracy”⁵⁸. Według byłych pracowników ośrodka, aby mieć prawidłowe relacje z zakonnicami, w szczególności z siostrą dyrektorką, trzeba było stosować się do kilku nieformalnych reguł, które we wspomnianym przeze mnie reportażu przedstawione zostały następująco:

1. Przykazanie pierwsze: najważniejszy jest spokój – co odnosi się do przywiązywania dzieci do łóżek bądź zamykania ich w klatkach.
2. Przykazanie drugie: nie przytulaj, tylko bij.
3. Przykazanie trzecie: kara ma być zapamiętana.
4. Przykazanie czwarte: zachowaj czystość – niestety jedynie w znaczeniu duchowym.
5. Przykazanie piąte: tutaj ja jestem Bogiem – czyli słowa wypowiedane przez siostrę dyrektorkę ośrodka⁵⁹.

Mimo że minęło ponad 60 lat, odkąd w ośrodku przebywała Kora, jak widać, niewiele się zmieniło. Jej historia została wcześniej zignorowana, nie potraktowano jej poważnie. Dopiero po ujawnieniu zdjęć i nagrań z Domu Pomocy Społecznej w Jordanowie oraz reportażu ukazującego przemoc psychiczną i fizyczną stosowaną wobec podopiecznych, placówką zainteresowały się odpowiednie służby. Obecnie ośrodek został oddany w ręce powiatu suskiego. Trwa kontrola wewnętrzna DPS-u prowadzona przez Małopolski Urząd Wojewódzki oraz śledztwo Prokuratury Rejonowej w Suchej Beskidzkiej związane z zarzutami postawionymi dwóm siostram⁶⁰.

⁵⁶ WPROST, *Horror dzieci w DPS w Jordanowie. Siostry przystały na propozycję wojewody*, data publ. 16.06.2022, <https://www.wprost.pl/kraj/10752112/horror-dzieci-w-dps-w-jordanowie-siostry-przystaly-na-propozycje-wojewody.html> (dostęp: 13.01.2024).

⁵⁷ D. Faron, S. Jadczyk, *Piekło u zakonnic. Bicie, wiązanie, zamykanie w klatce. Horror dzieci w DPS pod Krakowem*, data publ. 13.06.2022, <https://wiadomosci.wp.pl/pieklo-u-zakonnic-bicie-wiazanie-zamykanie-w-klatce-horror-dzieci-w-dps-pod-krakowem-6778332058069696a> (dostęp: 13.01.2024).

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Wprost, *Horror dzieci w DPS w Jordanowie. Siostry przystały na propozycję wojewody*, data publ. 16.06.2022, <https://www.wprost.pl/kraj/10752112/horror-dzieci-w-dps-w-jordanowie-siostry-przystaly-na-propozycje-wojewody.html> (dostęp: 13.01.2024).

Dotychczas w domu opieki przebywało ponad 40 dziewczynek i kobiet do 25. roku życia, które miały różne niepełnosprawności. Niektórzy podopieczni zostali przeniesieni do innych ośrodków ze względów bezpieczeństwa⁶¹.

W 2010 r. Kora wydała piosenkę *Zabawa w chowanego*. Po praktycznie pięćdziesięciu latach opowiedziała w niej historię ze swojego dzieciństwa. Nawiązała do sytuacji, gdy po powrocie z sierocińca w Jordanowie była molestowana przez duchownego z Krakowa. Wielu ludzi powiązywało piosenkę także z sytuacjami, które miały miejsce we wspomnianym przeze mnie, opisanym powyżej domu dziecka. Wydana piosenka poruszyła serca słuchaczy, dla Kory stała się ona osobistym protestem przeciwko pedofilii w Kościele. „Pierwszy raz opowiedziałam o tym na początku lat 90. w książce *Podwójna linia życia* napisanej wraz z Kamilem Sipowiczem. Wtedy jednak byłam oszczędna w słowach. Teraz, w piosence, opowiadałam ze szczegółami. Ubieram w artystyczny przekaz, żeby każdy mógł zobaczyć, że problem istnieje”⁶².

Po powrocie z sierocińca i od wujostwa z Jabłonowa w 1962 r. Olga rozpoczęła naukę w Krakowie. Wraz z innymi dziećmi uczęszczała również na lekcje religii. Kościół miał wtedy bardzo duży wpływ na rodziny, zwłaszcza te biedniejsze. Pomagał im finansowo, przekazywał jedzenie, środki i artykuły niezbędne do życia. Kora w swoim dorosłym życiu wspominała, że jej rodzina chciała za wszelką cenę okazać swoją wdzięczność za otrzymywaną pomoc. „Czuliśmy się zobowiązani, aby okazać wdzięczność i chodziliśmy do kościoła częściej niż inni”⁶³. Zaprzyjaźniony z rodziną starszy ksiądz często zaczepiał bawiącą się Olgę. Był dla niej bardzo miły, pytał, jak radzi sobie w szkole. Latem zapraszał do swojego domu przy kościele św. Szczepana w Krakowie na winogrona. „Taką ofiarę łatwo wypatrzeć. Wiadomo było, że wróciłam z sierocińca, półsierota, ojciec już nie żył, matka borykała się z piątką dzieci. To charakterystyczne w zwierzeniach ofiar księży pedofilów, że zwykle są to dzieci właśnie z takich domów. Wielodzietnych, zaniedbanych. Oni dobrze wiedzą kogo wybrać”⁶⁴. Młoda dziewczyna była zachwycona willą duchownego. Miał ogromny gabinet z mnóstwem książek, piękny ogród. Czuli się tam jak w innym, lepszym świecie. Mówiła: „Sądziłam, że jestem w świątyni ducha. Ale któregoś dnia ta świątynia ducha okazała się świątynią uwięzowanego seksu”⁶⁵. Podczas jednej z wizyt Olgi w domu księdza, duchowny niespodziewanie przechylił głowę dziewczynki, po czym wsadził jej język do buzi. Miała wtedy dziesięć lat. „Był starym, śmierdzącym człowiekiem, który wpychał mi jęzor do ust i gmerał w majtkach. Gdy wcześniej patrzyłam na niego na ulicy, nie wydawał mi się tak obrzydliwy, ale gdy zaczął się do mnie dobierać, już tak” – wspominała po latach artystka⁶⁶.

⁶¹ T. Mateusiak, *Piekło dzieci w kościelnym DPS trwa od lat? Ponad 60 lat temu w tym samym ośrodku znęcano się nad Korą Jackowską z Maanamu*, data publ. 13.06.2022, <https://wiadomosci.onet.pl/krakow/pieklo-dzieci-w-kościelnym-dps-w-tym-samym-osrodku-molestowana-była-kora-jackowska/hwettqx> (dostęp: 14.01.2024).

⁶² A. Pawlicka, *Kora – geneza i historia piosenki „Zabawa w chowanego”*, data publ. 10.07.2018, <https://radaseniorowserock.pl/kora-zabawa-w-chowanego-byłam-ofiara-ksiedza>, (dostęp: 13.01.2024).

⁶³ B. Biały, dz.cyt., 27–28.

⁶⁴ K. Kubisiowska, dz.cyt., 64.

⁶⁵ K. Sipowicz, *Kora, Kora. A planety szaleją*, Warszawa 2011, 20.

⁶⁶ A. Pawlicka, *Kora – geneza i historia piosenki „Zabawa w chowanego”*, data publ. 10.07.2018, <https://radaseniorowserock.pl/kora-zabawa-w-chowanego-byłam-ofiara-ksiedza/> (dostęp: 14.01.2024).

Do końca życia zapamiętała tę sytuację i – jak sama mówiła – wpłynęło to nie tylko na jej relacje z mężczyznami, ale również na sposób, w jaki zaczęła postrzegać księży i Kościół. Nie powiedziała o tym nikomu, wstydziła się. W książce *Nie powiem ci, że wszystko będzie dobrze* jeden ze specjalistów wyjaśnia, że dzieci zazwyczaj nie do końca potrafią komunikować nawet samym sobie, że coś jest nie tak. Nie potrafią wyjaśnić, co czują, dlaczego cierpią. Dla co piątego polskiego rodzica rozmowy o seksualności swoich dzieci są krępujące i niezgodne z ich światopoglądem. Kiedy dzieje się coś złego, wywołuje to u młodych ludzi poczucie wstydu i winy. Nie potrafią odpowiednio zakomunikować, że w ich życiu dzieje się coś nieprawidłowego⁶⁷. Podobnie było w przypadku Olgi Sipowicz – wiedziała, że to, co się wydarzyło, jest nie na miejscu, ale bała się, że to jej wina. Ta sytuacja sprawiła, że już do końca życia Kościół kojarzył jej się z czymś tajemniczym i groźnym. Opowiedziała o tym publicznie dopiero w 2010 r.

„Można milczeć długo, można długo. Na dno pamięci upychać obrazy. Zastanawiać kto był temu winny i pytać ojciec po trzykroć przedziwny”⁶⁸ – tymi słowami rozpoczyna się utwór *Zabawa w chowanego* wydany przez Korę w 2010 r. Utwór o dziecięcej traumie, niewinności przeszytej strachem. Już w pierwszych wersach artystka daje nam do zrozumienia, że jest to coś, co tłumila w sobie przez wiele lat. Nie chciała nikomu się skarżyć, ponieważ wychowywana była w przekonaniu, że to zawsze kobieta jest „grzesznym narzędziem”⁶⁹. Zresztą, jak sama powiedziała w wywiadzie dla tygodnika „Wprost”: „To tkwi głęboko. Wrosło w psychikę, jak tatuaż wrasta w skórę”⁷⁰. Postanowiła napisać tę piosenkę, gdyż odkrywano wówczas coraz więcej przestępstw na tle seksualnym dokonywanych przez kler. Nagłośnienie tych wydarzeń wywoływało u niej bolesne wspomnienia, które przez lata próbowała nieskutecznie zagłuszyć. Śpiewając: „szliśmy powoli do domu cudnego, by jeść winogrona w sposób arcyśmiały, z majteczek, z ust do ust i ust, z rąk dziecinnych tak małych”, stara się zobrazować słuchaczom, jak czuła się jako mała dziewczynka. Była zachwycona cudownym domem, który początkowo wydawał jej się piękny i tajemniczy, niemal niewyobrażalnie fascynujący. W jednym z wywiadów wspomina, że wtedy winogrona były dla niej czymś egzotycznym, czymś, co знаła jedynie z obrazków⁷¹. Jednakże zafascynowanie przeszyte było strachem i poczuciem wstydu. Jak u większości ofiar pedofilskich sparaliżował ją strach. Nie wiedziała, czy może komuś w pełni zaufać, po prostu bardzo się bała. W teledysku starała się jak najlepiej odzwierciedlić również wygląd dzielnicy, w której wówczas mieszkała – ulicy Grottgera

⁶⁷ J. Suchecka, *Nie powiem ci, że wszystko będzie dobrze*, Warszawa 2022, 98–99.

⁶⁸ M. Piorun, *O „Zabawie w chowanego” śpiewała 10 lat temu Kora Jackowska. Wtedy zbagatelizowano pedofilię księży*, data publ. 16.05.2020, <https://natemat.pl/308815,zabawa-w-chowanego-kora-juz-10-lat-temu-spiewala-o-pedofilii-wsrod-kleru> (dostęp: 13.01.2024).

⁶⁹ B. Biały, dz.cyt., 28.

⁷⁰ WPROST, „Zabawa w chowanego”. Kora 10 lat temu opowiedziała o molestowaniu przez księdza, data publ. 19.05.2020, <https://www.wprost.pl/amp/10326533/zabawa-w-chowanego-piosenka-kory-w-dokumentacie-sekielskich.html> (dostęp: 13.01.2024).

⁷¹ A. Pawlicka, *Kora – geneza i historia piosenki „Zabawa w chowanego”*, data publ. 10.07.2018, <https://radaseniorowserock.pl/kora-zabawa-w-chowanego-bylam-ofiara-ksiedza/> (dostęp: 14.01.2024).

w Krakowie, i w której znajdował się dom duchownego, który ją skrzywdził. „Stare kamieniczki, ogrody okolone murami, przez które próbowaliśmy zaglądać ciekawo innego życia, innego świata”⁷².

Gdy uwagę poświęca się wyłącznie obrazom z teledysku, wycisza się dźwięk i przygląda się tylko kadrom pojawiającym się w klipie, to od razu można wyobrazić sobie, jaka historia jest opowiadana, co odczuwała Kora, jakie emocje jej towarzyszyły. Rozpoczyna się on wspólną zabawą dzieci, pełną radości i uśmiechów. Następnie rozmowa z księdzem, gra w klasy i berka dopóty, dopóki duchowny nie złapie za rękę i nie zaprowadzi do swojego domu. Kiedy drzwi się zamykają, obrastają momentalnie winoroślą, która może symbolizować zablokowanie drogi ucieczki, uwikłanie. W symbolice chrześcijańskiej winorośl symbolizuje płodność i dostatek⁷³, co podkreśla tragicizm sytuacji, w której pojawia się ona w omawianym utworze. Odrazę budzi złowieszczy uśmiech księdza, który biega za dzieckiem wokół stołu, łapie je i prowadzi do stojącego obok łóżka. Mimo tego, że obrazy ukazane w teledysku już od początku wzbudzają niepokój, rośnie on z każdą kolejną sekundą. Dziecko traci chęci do zabawy, z niepokojem przewraca się na łóżku jakby dręczyły je koszmary, z płaczem wychodzi z domu. Na koniec ukazani są ludzie. Ludzie, którzy pojawiają się już na początku historii, kiedy to wsłuchują się w słowa księdza, modlą się. Teraz ukrywają w dłoniach twarze, odwracają wzrok. Nie zauważają bądź nie chcą zauważyć tego, co dzieje się wokół⁷⁴. Nagrywając tę piosenkę, Kora starała się „wymieść spod dywanu temat, który wszyscy próbują skrzętnie ukryć”⁷⁵. Mówiła, że celowo użyła w tekście piosenki słowa „zabawa” – „zabawę w sekrety, ciuciubabkę i piekło, i niebo, głuchy telefon i ulubioną zabawę w chowanego”. Chciała w ten sposób wyjść z cienia. Nie być jedną z tych osób, które pokazała w teledysku. Nie chciała być jedną z tych, która zasłania oczy⁷⁶. Pod koniec teledysku ukazano kilka par dziecięcych butów, uwagę przykuwają czerwone. Pierwsza myśl – papież. Druga myśl – bajki. Kora bardzo często w swoich utworach nawiązywała do symboli biblijnych, mitologicznych, literackich. Czerwone buty kojarzyć się mogą chociażby z *Czarnoksiężnikiem z krainy Oz* – bajką, w której dają wolność, możliwość przeniesienia się w dowolne, bezpieczne miejsce, dają możliwość ucieczki. Kojarzyć się mogą także z bajką Hansa Ch. Andersena *Czerwone trzewiczki*, w której mała, biedna dziewczynka marzyła o czerwonych bucikach do tego stopnia, że stało się to jej życiową tragedią. „Symbolika trzewików w opowieści Andersena nawiązuje jednak wyraźnie do znaczeń Freudowskich. Zaspokojenia popędu”⁷⁷. Baśń przedstawia do-

⁷² Tamże.

⁷³ Zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2006, C. Paczkowski, *Symbole chrześcijańskie – Winny krzew i winnica*, <https://franciszkane.com/index.php/2023/04/symbole-chrzescijanskie-winy-krzew-i-winnica/> (dostęp: 16.02.2024).

⁷⁴ Kora, *Zabawa w chowanego*, data publ. 13.10.2010, https://www.youtube.com/watch?v=bXXaJNm9_6g (dostęp: 16.01.2024).

⁷⁵ B. Biały, dz.cyt., 29.

⁷⁶ Tamże, 30.

⁷⁷ G. Kochańska, *Gender, queer i dorastanie – baśnie Hansa Christiana Andersena*, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-c6b8cd46-c491-4080-9825-08bd17f4658f/c/la-son9.pdf> (dostęp: 16.01.2024).

rostość jako pewnego rodzaju pokusę. Pokazuje zatracenie dziecięcej niewinności, lęk przed powrotem do tego, co było. Nie jest w pełni jasne, do czego dokładnie odwoływała się Kora. Jeżeli jednak chciała wpłynąć na wyobraźnię widza, na pewno jej się to udało. Małe symbole przykuwają uwagę i zmuszają do refleksji. Utwór kończy się wymowną ciszą.

Mimo że nagrana przez Korę *Zabawa w chowanego* wzbudziła ogólne poruszenie wśród opinii publicznej, to problem przez nią przedstawiony nie był chętnie poruszany, a tym bardziej nikt nie podejmował kroków, które mogłyby doprowadzić do jego rozwiązania. Odbiorcy skupili się głównie na teledysku, a nie na opowiedzianej za jego pośrednictwem historii. Wiele osób piosenkę zinterpretowało jako niepotrzebny atak, a nie jako wyznanie osoby, która rozlicza się z własną trudną przeszłością. Jednak stanowisko Kory w tej sprawie było bezkompromisowe: „Niech boi się wreszcie winny. Wszyscy wiedzą, że jestem antyklerykalna, że mój stosunek do Kościoła jest krytyczny. Dla mnie Kościół nie jest świętą krową, której nie można tknąć”⁷⁸.

Teledysk do *Zabawy w chowanego* pokazano szerszej publiczności 7 lipca 2010 r. w warszawskim kinie Atlantic i można było obejrzeć go codziennie przez tydzień. Zainteresowanie widzów wzrastało, a piosenka została nazwana protest songiem⁷⁹ przeciwko pedofilii w Kościele. Kiedy trafiła do Internetu, w ciągu pierwszych trzech dni została wyświetlona ponad 100 tys. razy⁸⁰. Wzbudziła ogólne poruszenie, jednakże tylko na chwilę. W radiu pojawiła się zaledwie kilka razy, później można było jej posłuchać już tylko w Internecie. Kora była nawet oskarżana o ponowne, bezpodstawne wzbudzanie kontrowersji spowodowane jej osobistą nienawiścią do Kościoła. Podobne zarzuty formułowano pod jej adresem po pierwszym opublikowaniu historii związanej z jej pobytem w domu dziecka.

W rozmowie w 2017 r. z Olgą Tokarczuk podczas festiwalu Stacja Literatura, Kora wspomniała, że jej piosenka nie spodobała się nie tylko Kościołowi, ale zwłaszcza ówczesnemu rządowi⁸¹. Sytuację wokół *Zabawy w chowanego* porównała wówczas do cenzury oraz ograniczenia podobnego do sytuacji z werblami w *Trójce*. Mimo że na samym początku utwór był nadawany w radiu, to jednak władze bardzo szybko kazały zdjąć go z listy przebojów. Kora jednak szczególnie się tym nie przejęła. „Nie, w ogóle się tym nie przejmuję. Poza tym ja mam to do siebie, że walczę wtedy, kiedy można było, w taki sposób jak oczywiście potrafię. Natomiast szalenie trudno jest walczyć z instytucjami”⁸². Według niej, w latach 80. ubiegłego wieku łatwiej było sprzeciwić się decyzjom władz, ponieważ ludzie nie byli tak mocno podzieleni. Artysta mógł zawsze liczyć na wsparcie swojej publiczności. Jednakże w czasie wydania jej piosenki sytuacja polityczna w Polsce była bardzo napięta, co sama

⁷⁸ B. Biały, dz.cyt., 30.

⁷⁹ Protest song – piosenka wyrażająca słowami tekstu protest wobec aktualnych zjawisk społeczno-politycznych, zob. *Encyklopedia PWN w trzech tomach*, t. 3, Warszawa 2006, 95.

⁸⁰ Kora w kinie Atlantic, data. publ. 06.07.2010, <https://www.filmweb.pl/news/KORA+w+kinie-+Atlantic-62525> (dostęp: 2.02.2024).

⁸¹ Stacja Literatura, *Życie w piosence*, data publ. 09.04.2018, https://www.youtube.com/watch?v=gu2LL_ner-w (dostęp: 1.02.2024).

⁸² Tamże.

artystka porównywała nawet do absurdu systemu totalitarnego, mówiąc: „System totalitarny jest niepojęty dla ludzi, którzy nie przeszli przez ten system, w mniejszej lub większej opresji. Absurd. I z powrotem do tego absurdu zmierzamy”⁸³. Andrzej Turowski w książce *Manifest. Sztuka, która wznieca niepokój* zaznacza jednak, że oczywiście sztuki nie można także utożsamiać do końca z polityką, nie rozwiąże ona bowiem problemów ani politycznych, ani społecznych. Może jednak „podważać racjonalizujące lub fałszywe odpowiedzi na współczesne pytania”⁸⁴. Wskazuje tym samym, że sztuka jest niezawodnym czynnikiem mającym wpływ na demokrację. Kreuje krytyczne społeczeństwo, które w przyszłości nie zatrzyma się przed żadnym kłamstwem i żadną prawdą. „To sztuka szczególnie wznieca niepokój, bez którego demokracja jako sposób krytycznego uczestniczenia we wspólnocie jest nie do pomyślenia”⁸⁵ – myślę, że śmiało można stwierdzić że Kora podświadomie dawała wyraz podobnemu przekonaniu przez cały okres swojej twórczości artystycznej.

Kora podkreślała, że nie ona pierwsza poruszyła problematykę pedofilii wśród księży. Dopiero powszechne poruszenie, najpierw amerykańskich, a później w mediach europejskich, skłoniło ją do działania. Poprzez wydanie piosenki chciała ośmielić ludzi. Niezależnie od tego skąd pochodzą, jaki jest ich status materialny. Podkreślała, że przez wiele lat utrwalił się schemat obarczania ofiary winą za przestępstwa dokonane przez jej oprawcę, dodatkowo ofiary pedofilii oskarżano o oczernianie i szarganie reputacji, dopisywanie swoich historii. Chciała pokazać ludziom, że nie powinni się bać. Jeżeli dzieje się coś złego, muszą reagować⁸⁶. „Boli cię? Powiedz. Jest brudno? Powiedz. Chcę uwolnić Polaków od strachu”⁸⁷. Inni artyści bali się udostępniać czy interpretować słowa Kory. Media bardzo szybko zapomniały o piosence. Artystki to jednak nie dziwiło: „Nie ma już czegoś takiego [red. protest songów], bo życie stało się łatwe. Ta łatwiejsza literatura lepiej się sprzedaje, lepiej się kupuje”⁸⁸. Oczywiście wiadomo już, że opinie na temat utworu były skrajne. Kora wyznawała, że przez wiele miesięcy dostawała pogroźki. Ludzie pojawiali się nawet przed jej domem, próbując ją zastraszyć.

Piosenka mimo wszystko została również doceniona w 2010 r. na Międzynarodowym Festiwalu Filmowym Plus Camerimage. To jeden z bardziej prestiżowych festiwali poświęcony twórcom zdjęć filmowych. Teledysk do *Zabawy w chowanego* otrzymał główną nagrodę w kategorii najlepszy wideoklip⁸⁹. Tym samym twórcy wideoklipu, tj. autor zdjęć Marek Sanak i reżyser Bartłomiej Ignaciuk, otrzymali słynną statuetkę Złotej Żaby. Mimo wszystko już parę miesięcy po premierze piosenka została zapomniana. Przez wiele lat nikt się do niej nie odniósł, nie próbował podjąć jakichkolwiek działań związanych chociażby ze zbadaniem prawdziwości

⁸³ Tamże.

⁸⁴ A. Turowski, dz.cyt., 45.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ *Kora: Nie bójcie się oskarżać*, data. publ. 21.08.2010, <https://nto.pl/kora-nie-bojcie-sie-oskarzac/ar/4161063> (dostęp: 02.02.2024).

⁸⁷ Stacja Literatura, *Życie w piosence*, data publ. 09.04.2018, https://www.youtube.com/watch?v=gu2LL_ner-w (dostęp: 01.02.2024).

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Strona internetowa konkursu Camerimage, <https://camerimage.pl/wyniki-konkursow-plus-camerimage-2010-ogloszone/> (data dostępu: 02.02.2024)

opowiedzianej w niej historii. Sytuacja zmieniła się w chwili wydania w 2020 r. filmu dokumentalnego *Zabawa w chowanego*, autorstwa braci Tomasza i Marka Sekielskich. To właśnie wtedy na nowo „odkryta” piosenka zyskała należny jej rozgłos. To właśnie film dokumentalny braci Sekielskich ostatecznie wstrząsnął opinią publiczną⁹⁰. W 2020 r. bracia Sekielscy nagrali film, który zatytułowali dokładnie tak samo jak Kora swoją piosenkę. Była to kontynuacja ich wcześniejszego dokumentu *Tylko nie mów nikomu*. W obu produkcjach poruszyli kilka wątków o przypadkach pedofilii w polskim Kościele katolickim. Przedstawili historie osób, które doświadczyły przemocy seksualnej ze strony osób duchownych.

Ofiary opowiedziały o swoich traumatycznych przeżyciach, a całość zgromadzonego materiału dowodowego skłoniła także wiele osób do podjęcia próby uzyskania sprawiedliwości. Film zmobilizował społeczeństwo do podjęcia kroków w celu ochrony dzieci, ale też dorosłych ofiar przemocy. Przyczynił się również do wprowadzenia zmian w postępowaniu organów ścigania i zachęcił osoby dotknięte przemocą do zgłaszania odpowiednim służbom każdego wykroczenia i przestępstwa, z jakimi się spotkały. Wielu widzów otworzyło oczy na istniejący od wielu dekad problem. Materiały braci Sekielskich przyczyniły się do podniesienia świadomości społeczeństwa w tym temacie. Utwór skomponowany przez Korę został wykorzystany w omawianym tu filmie dokumentalnym dwukrotnie. Do dzieła Kory nawiązano bowiem nie tylko w tytule, ale i w napisach końcowych filmu. Słowa artystki były doskonałym podsumowaniem ukazanych wydarzeń z życia bohaterów, którzy zdecydowali się na opowiedzenie swoich historii w filmie. W swoim dokumencie Sekielscy: „tropią sprawców, demaskują ich, wysłuchują ofiar nadużyć seksualnych dokonywanych na nieletnich przez kapłanów Kościoła katolickiego”⁹¹. Zwracają również uwagę na wewnętrzne procedury kościelne wykorzystywane w celu zwalczania problemu. Osoby świeckie oskarżone o pedofilię najczęściej trafiają do więzienia, natomiast księży są przenoszeni do innych parafii. „Przeniesienia powodują jedynie eskalację problemu, skutkiem są samobójstwa, kłopoty psychiczne ofiar, ucieczka przed życiem”⁹². Dla samych sprawców również nie przynosi to nic dobrego. Swoje zaburzenia przenoszą w inne miejsca, czują się bezkarni.

Zarówno po opublikowaniu filmu *Tylko nie mów nikomu*, jak i *Zabawy w chowanego* w sieci zawrzało. „Gazeta Wyborcza” opublikowała *Czarną księgę pedofilii w polskim Kościele*. Znalazły się na niej nazwiska księży oskarżanych o molestowanie osób nieletnich. Tomasz Sekielski otrzymywał telefony od kolejnych ofiar, które chciały podzielić się swoją historią. Ludzie przestali się bać, chcieli chronić inne dzieci przed podobnymi sytuacjami⁹³. Wcześniej największym, przemilczanym problemem było tuszowanie zgłaszanych hierarchom kościelnym spraw, bezkarność oskarżonych. Po opublikowaniu filmów dokumentalnych reakcje były skrajne. Od przeprosin i podziękowań za poruszenie tak ważnego tematu po ucieczkę i oburzenie. Jednakże wielu księży pokazało również swoje zainteresowanie i chęć pomocy

⁹⁰ B. Biały, dz.cyt., 30.

⁹¹ K. Kubisiowska, dz.cyt., 352.

⁹² Tamże, 351.

⁹³ Tamże, 270.

– zarówno w ukaraniu sprawców, jak i zadośćuczynieniu osobom pokrzywdzonym. Jedne słowa były szczerze i pełne skruchy, inne wypowiadano po to, aby odwrócić od siebie niepożądaną uwagę. Delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. ochrony dzieci i młodzieży, arcybiskup Wojciech Polak, obiecał, że dogłębnie przyjrzy się każdej sprawie, ponieważ nikt nie powinien uchylać się od odpowiedzialności oraz przeprosił „za każdą ranę zadaną przez ludzi Kościoła”⁹⁴. Większość przedstawionych w dokumentach ofiar, podobnie jak w przypadku Kory, pochodziła z biedniejszych rodzin, z problemami. Oprawcami stawali się księża zaprzyjaźnieni z rodziną, którzy nie wzbudzali żadnych podejrzeń.

Jezuita Grzegorz Kramer w książce *#Wrzenie. Lewaczka, ksiądz i polski kocioł* przyznaje, że tak naprawdę o historiach przedstawionych w pierwszym filmie Sekielskich o pedofilii w Kościele wszyscy już wiedzieli, jednak nikt się tym niestety odpowiednio nie zainteresował. „Po pierwsze, tego dnia nie odkryliśmy Ameryki, o której nie wiedzielibyśmy wcześniej. Wiedzieliśmy, że problem pedofilii w Kościele, również polskim, od dawna istnieje. Ale za sprawą filmu braci Sekielskich przelała się czara goryczy. Kropla, którą był ten film, sprawiła, że wszyscy uznali temat za naprawdę ważny i że nie da się go zamieść pod dywan”⁹⁵. Jako osoba duchowna o. Kramer przyznaje, że stworzony został prawdziwy dokument, który pokazuje rzeczywistość taką, jaką ona jest, bez zbędnego fabularyzowania czy przerysowania. Kilka ofiar mówiło o tym, co je spotkało, otwarcie, nie ukrywając swojej twarzy, co dla wielu widzów było wstrząsające. „Dla mnie to była mocna rzecz, zobaczyć ofiarę, która opowiada swoją historię. To bardzo silny przekaz. Uderzyła mnie też perfidia zła. Kiedy ofiara konfrontuje się ze swoim oprawcą, widzimy szokujący cynizm zła. Ofiara słyszy, że sama tego chciała”⁹⁶. Dodatkowo swoją wypowiedzią wskazuje, że „włożenie kija w mrowisko” przez reżyserów było w tym przypadku rzeczą niezbędną do uświadomienia ludziom skali problemu, wyciągnięcia z tego wniosków i wszczęcia odpowiednich działań na rzecz osób pokrzywdzonych.

W chrześcijańskim kraju, jakim jest Polska, od przeszło tysiąca lat wiara była niezwykle ważna, a pozycja Kościoła – szczególna. Film spowodował jednak jej zachwianie i wyludnienie w wielu polskich świątyniach. Duchownym zaczęto patrzeć na ręce i dogłębnie analizować ich poczynania⁹⁷. W sprawach, które trafiły do Państwowej Komisji ds. Pedofilii, aż w 38% oprawcą był członek rodziny osoby

⁹⁴ Sekielski, *Zabawa w chowanego*, data. publ. 16.05.2020, <https://www.youtube.com/watch?v=T0ym5kPf3Vc> (dostęp: 4.02.2024).

⁹⁵ K. Korwin-Piotrowska, G. Kramer SJ, *#Wrzenie. Lewaczka, ksiądz i polski kocioł*, Kraków 2019, 267.

⁹⁶ Tamże, 271.

⁹⁷ R. Leśniczak, *Personalizacja wizerunku medialnego instytucjonalnego Kościoła katolickiego w kontekście nadużyć niektórych duchownych wobec nieletnich. Analiza polskich tygodników opinii (2018–2019)*, *Studia Medioznawcze* 2020, nr 21(2), 554–568; tenże, *Komunikowanie polskich biskupów w kontekście kryzysu pedofilii. W trosce o zasady skutecznej komunikacji*, *Kultura – Media – Teologia* 2020, nr 42(42), 54–56; P. Guzik, *An unfinished story of conversion: clerical sexual abuse in Poland: A communications case study on betrayal, healing and trust recovery*, *Church, Communication and Culture* 2020, nr 5(3), 417–455; K. Glombik, *Between the Pillory Treatment and Reliable Clarification: On the Role of the Media in Response to the Sexual Abuse Crisis in the Catholic Church in Poland*, *Journal of Moral Theology* 2023, nr 12, 213–229.

poszkodowanej. Jednakże ponad połowa sprawców była niespokrewniona z ofiarą. Według raportu Komisji największą grupą dewiantów byli duchowni⁹⁸.

Kora zdecydowanie była inspiracją do utworzenia kontynuacji filmu *Tylko nie mów nikomu* braci Sekielskich. Zainspirowanie się jej historią pozwoliło nadać opowieści przedstawionej przez nią w piosence *Zabawa w chowanego* nowy, bardziej współczesny bieg. Film w połączeniu z dramaturgią utworu zdecydowanie poruszył serca widzów.

4. KAMIL SIPOWICZ O MANIFEŚCIE ARTYSTYCZNYM ŻONY

W tej części artykułu autorka wyjaśnia zastosowaną metodologię, koncentrując się na omówieniu wywiadu jakościowego, który przeprowadziła z Kamilem Sipowiczem – wieloletnim partnerem Kory.

Earl Babbie w książce *Badania społeczne w praktyce* zwraca uwagę, że analiza danych ma na celu znalezienie prawidłowości w obserwacjach. Porównuje zaobserwowane rzeczy z ich logicznie przewidzianymi odpowiednikami⁹⁹. Warto zwrócić uwagę, że tekst wywiadu może przyjmować wiele form – nie musi składać się jedynie z języka mówionego, gdyż „Teatr, performans, obrazy czy design również mogą być elementami tekstu”¹⁰⁰. W dzisiejszych czasach obraz poniekąd wypiera tekst. Słowo pisane nie jest już tak ważne, jak jego wizualizacja¹⁰¹. W dobie rozwoju cyfryzacji obraz zdecydowanie króluje nad wszelkimi innymi przekazami medialnymi. Co najważniejsze – stał się uniwersalny dla wszystkich ras, kultur czy tradycji. Patrząc na obrazek, nie potrzebujemy specjalnego tłumaczenia, wyjaśnień czy odniesienia do konkretnej kultury – widzimy to, co chcemy, a uniwersalność tematyki sprawia, że przeciętny człowiek jest bardziej zainteresowany tematem, gdyż może interpretować go na swój własny sposób – co oczywiście niekoniecznie wpływa na pozytywne rozpowszechnianie informacji. Co więcej, większość osób jest z natury wzrokowcami. Myślenie poprzez wizualizację obrazów wspomaga pamięć dzisiejszego człowieka. Szybkość przekazywanych przez obraz informacji jest większa, a percepcja – bardziej efektywna. Wywiad to rozmowa co najmniej dwóch osób. Jest wzajemną wymianą poglądów pomiędzy dyskutującymi osobami – najczęściej osobą prowadzącą wywiad i jej respondentem¹⁰². Wywiady jakościowe były prowadzone już w XIX w., ale za pierwszy, prawdziwy dziennikarski wywiad przyjmuje się rozmowę z 1859 r., którą przeprowadzono z liderem mormonów i opublikowano w „New York Herald Tribune”¹⁰³.

⁹⁸ PAP, *Raport o pedofilii*, data. publ. 02.08.2022, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C138861-1%2Craport-o-pedofilii-wiekszosc-sprawcow-niespokrewniona-z-ofiara-wsrod-nich> (dostęp: 5.02.2024).

⁹⁹ E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2019, 36.

¹⁰⁰ D. Jemielniak, *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, Warszawa 2012, 197.

¹⁰¹ K. Stępiak, *Obraz agresji Rosji na Ukrainę na pierwszych stronach „Rzeczpospolitej” i „Gazety Wyborczej” – analiza ramowania fotografii wojennych*, *Studia Medioznawcze* 2023, nr 24(4), 75–76; tenże, *Kampanie społeczne w dobie pandemii COVID-19 jako uniwersalne komunikaty perswazyjne w globalnym świecie*, *Studia Medioznawcze* 2021, nr 22(1), 852–870.

¹⁰² S. Kvale, *Prowadzenie wywiadów*, Warszawa 2012, 32.

¹⁰³ Tamże, 33.

Wywiady, najprościej mówiąc, stały się sposobem na zdobycie jak największej ilości informacji od odpowiednich wówczas informatorów. Zaczęły również funkcjonować jako podstawowa metoda budująca świadomość w zakresach chociażby nauki o zdrowiu czy historii¹⁰⁴. Aby dobrze zrozumieć ogół wartości drugiego człowieka, należy zanurzyć się w całość kontekstu jego historii. „To podejście badawcze jest również powiązane z szerszym kontekstem rozumienia procesów psychologicznych człowieka, z których duża część jest nieświadoma i automatyczna”¹⁰⁵.

Wywiad IDI (*Individual In-depth Interview*), czyli klasyczny, pogłębiony wywiad indywidualny jest dość swobodną formą badawczą. W głównej mierze skupia się na pozyskaniu niezbędnych dla prowadzącego informacji – nie koncentruje się na kolejności czy nadzwyczaj poprawnym formułowaniu pytań¹⁰⁶. Wskazane jest również, aby wywiad pogłębiony był w pełni nagrany. Pomaga to w odpowiednim reagowaniu na to, co dzieje się w trakcie rozmowy. Osoba prowadząca wywiad nie skupia się bowiem tylko na notowaniu uzyskanych odpowiedzi i zadawaniu kolejnych, wcześniej przygotowanych pytań, ale wręcz przeciwnie – w pełni uczestniczy w rozmowie, odpowiednio reagując na słowne bodźce otrzymywane ze strony respondenta¹⁰⁷. W wywiadzie jakościowym uzyskuje się wiedzę, która jest kontekstowo różnorodna. „Różnorodność kontekstów sprawia, że na pierwszy plan wysuwa się kwestia przekładu, chociażby wywiadów mówionych na tekst pisany, a także prywatnych rozmów prowadzonych podczas wywiadów na debaty publiczne”¹⁰⁸.

Co więcej, wywiad jest jedną z metod badawczych, w której ważną rolę odgrywa etyka. Wywiad znacząco wpływa na ludzkie rozumowanie. Bardzo łatwo jest zmanipulować odbiorcę. Omawianie aspektów życia prywatnego na arenie publicznej wymaga odpowiedniego dostosowania się do wyznaczonych zasad etycznych. Przeprowadzenie więc badań z wykorzystaniem techniki wywiadu wymaga szczegółowego przygotowania i wzięcia pod uwagę kodeksu etycznego. „Badacz jest zatem zmuszony do tego, by z góry przemyśleć wszystkie kwestie dotyczące wartości i dylematy etyczne, które mogą pojawić się w trakcie realizacji projektu badawczego, i być może czuje większą motywację, by skonsultować się z doświadczonymi członkami kolegium badawczego”¹⁰⁹.

Analiza treści, jak każda forma badań naukowych, ma zarówno wady, jak i zalety. Jej najmocniejszą stroną jest oszczędność czasu. Nie wymaga ona bowiem ani specjalistycznego sprzętu, ani licznego personelu badawczego, jak np. w przypadku badań fokusowych¹¹⁰. Dodatkowo, analiza treści pozwala badać procesy długotrwałe. Dzięki temu w swoich badaniach można wykorzystywać treści publikowane na przestrzeni wielu lat. Główną wadą analizy treści jest ograniczona możliwość zapisania przekazów – zarówno medialnych, jak i tych zasłyszanych, przekazywanych ustnie¹¹¹.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ D. Maisson, *Jakościowe metody badań społecznych*, Warszawa 2023, 38–39.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ S. Kvale, *Prowadzenie wywiadów*, Warszawa 2012, 57.

¹⁰⁹ Tamże, 61.

¹¹⁰ E. Babbie, dz.cyt., 352.

¹¹¹ Tamże.

Wywiad jest formą poznawania świata, której uczymy się od najmłodszych lat. Już od dziecka kształtujemy siebie poprzez zadawanie pytań oraz słuchanie udzielanych nam odpowiedzi. Badamy otaczający nas świat na różne sposoby, tzn. przez: dotyk, smak, słuch, węch czy wzrok. Podczas słuchania bajek opowiadanych przez rodzica, a później nauczyciela – rozwija się nasza wyobraźnia. Większość ludzi z natury jest słuchaczami. Moim zdaniem, wywiad pogłębiony jest metodą, która najbardziej pasuje do zrealizowania poczynionych przeze mnie założeń. Profesjonalne przygotowanie wywiadu powoduje, że staje się on ciekawy zarówno dla osoby prowadzącej, jak i odpowiadającej na pytania. Oczywiście więc jest, że przeprowadzenie dobrego wywiadu, w pełnym tego słowa znaczeniu, wymaga odpowiedniego przygotowania. Wywiad jest również metodą badawczą wykorzystywaną w różnego rodzaju pracach dyplomowych. „Wywiad jest jedną z podstawowych metod gromadzenia danych w naukach społecznych”¹¹² oraz naukach o komunikacji społecznej i mediach. Jednym z głównych celów wywiadu badawczego jest odnalezienie jakościowej wiedzy i odpowiednie jej przedstawienie, czyli zgodnie z zasadami wskazanymi dla metody badawczej wybranej przez młodego naukowca. To jeden z najlepszych sposobów na uzyskanie informacji na temat wyjątkowych aspektów z życia osób podlegających danemu badaniu¹¹³. W przypadku mojego artykułu wywiad ma charakter badania biograficznego.

Główną metodą przeprowadzania badań biograficznych jest wywiad indywidualny – na nim właśnie koncentruję się w trzecim rozdziale niniejszej pracy. Wywiad biograficzny można podzielić na dwa rodzaje: wywiad swobodny i wywiad częściowo ustrukturyzowany¹¹⁴. W swojej pracy posługiwałam się już metodą analizy dokumentów osobistych, która również jest zaliczana do badań biograficznych. Jednakże w porównaniu do wywiadów indywidualnych wzbudza ona wątpliwości związane z krytyką wiarygodności źródła. Wywiad jest więc naturalnym i nieodłącznym narzędziem w poznawaniu przez człowieka świata, innych ludzi, a nawet samego siebie. „Opowiadanie – jak stwierdza Roland Barthes – narodziło się wraz z samą historią ludzkości i jest wszechobecne jak życie”¹¹⁵. Myślenie narracyjne jest więc dla człowieka naturalne. Dlatego dla mnie jest również najbardziej wiarygodną metodą naukową, najbardziej adekwatną przy realizacji wybranego przeze mnie tematu. „Ludzie nie zawsze brali udział w sondażach, nie zawsze wypełniali testy i uczestniczyli w eksperymentach, ale zawsze opowiadali historię”¹¹⁶. Tematyka niniejszej publikacji a ściśły związek z przeżyciami Olgi Sipowicz – dlatego też moim celem jest przekazanie historii z jej perspektywy, najprawdziej jak tylko jest to możliwe. Mogę tego dokonać, opierając się przede wszystkim na opowieściach biograficznych, historiach ludzi, którzy mieli do czynienia każdego dnia z bohaterką mojej pracy. Skupienie się na metodach biograficznych pozwala stworzyć obraz świata najbardziej zbliżony do historii prawdziwej, bez wpływania na badaną rzeczywistość¹¹⁷.

¹¹² D. Jemielniak, *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, Warszawa 2012, 111.

¹¹³ S. Kvale, *Prowadzenie wywiadów*, Warszawa 2012, 43.

¹¹⁴ D. Jemielniak, *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, Warszawa 2012, 97.

¹¹⁵ Tamże, 99.

¹¹⁶ Tamże, 100.

¹¹⁷ Tamże.

Przeprowadzenie dobrego wywiadu to nie tylko swobodna rozmowa, ale przestrzeganie wyznaczonych i ogólnie przyjętych zasad. Steinar Kvale – norweski profesor psychologii i autor popularnych monografii naukowych – wyszczególnił siedem etapów w pełnym procesie prowadzenia wywiadu:

1. Określenie tematu: wyjaśnienie celu wywiadu i zgłębianych pojęć.
2. Projektowanie: zaplanowanie procesu, za pomocą którego będą osiągnane cele, włącznie z jego wymiarem etycznym.
3. Prowadzenie wywiadu: faktyczne przeprowadzenie wywiadu.
4. Transkrypcja: stworzenie tekstowego zapisu wywiadu.
5. Analiza: określenie znaczenia zgromadzonego materiału w powiązaniu z celem badań.
6. Weryfikacja: sprawdzanie rzetelności i trafności materiału.
7. Raportowanie: opowiedzenie innym, czego się dowiedzieliśmy¹¹⁸.

Są to najważniejsze zasady stworzenia dobrego i wartościowego wywiadu, który zalicza się również do jakościowych badań terenowych. Cechuje go więc elastyczność i brak powierzchowności. Możemy dzięki niemu w sposób niekosztowny stworzyć bardzo dokładny i bogaty w informacje obraz opisywanej przez nas osoby¹¹⁹. To największe zalety badań terenowych, ale tylko wtedy, jeśli zadbamy o odpowiednie dla nich warunki. Przeprowadzenie wywiadu to jedno, ale jego rejestracja i odpowiednie omówienie to najważniejsze części procesu badawczego. Idealny wywiad to nie tylko obecność prowadzącego – to odpowiednie sporządzanie notatek i wyciąganie z nich wyczerpujących wniosków. Obserwacja bezpośrednia to jedna z najważniejszych zasad podczas przeprowadzania wywiadu. „W notatkach zawierają się zarówno obserwacje empiryczne, jak i ich interpretacje. Innymi słowy, rejestruj to, co «wiesz», że się wydarzyło, i to, co «myślisz», że się wydarzyło”¹²⁰. Dodatkowo, w wywiadzie indywidualnym najważniejszymi cechami moderatora są: dociekliwość, umiejętność zainteresowania respondenta tematem i nienachalna wnikliwość¹²¹. Dobrym moderatorem nazywa się wówczas osobę, która nie boi się zadawać żadnych pytań, nawet tych z pozoru błahych. Jej główną cechą jest umiejętność wydobywania z respondenta wielu informacji. To również osoba, która na wiele sposobów próbuje zrozumieć przedstawianą przez respondenta prawdę¹²². „Jednym z najważniejszych zadań badacza w początkowej części rozmowy jest zbudowanie atmosfery zaufania, która ma bezpośredni wpływ na otwartość osób badanych i chęć udzielania wyczerpujących odpowiedzi”¹²³. Oczywiście, posługując się powyższymi metodami, warto pamiętać, że najważniejsza jest naturalność i swoboda konwersacji. Podtrzymywanie kontaktu i prowadzenie dyskusji powinno korespondować z reakcjami, jakie przesyła w stronę prowadzącego korespondent¹²⁴. Warto pamiętać, że

¹¹⁸ E. Babbie, dz.cyt., 330.

¹¹⁹ Tamże, 334.

¹²⁰ Tamże, 331.

¹²¹ D. Maison, dz.cyt., 215.

¹²² Tamże.

¹²³ D. Jemielniak, dz.cyt., 124.

¹²⁴ D. Maison, dz.cyt., 215.

podczas wywiadu nie tylko moderator chce się czegoś dowiedzieć. Korespondenci są często ciekawi, z jakich powodów to właśnie oni zostali wybrani do rozmowy. Od jakości interakcji zależy wzajemne zadowolenie. Dlatego też ważne jest, aby być odpowiednio przygotowanym. Znać cel swojej rozmowy oraz potrafić wyrazić jasno sposób, w jaki pozyskane informacje będą później upowszechniane¹²⁵.

Możliwość wykorzystania w niniejszej pracy wywiadu jako metody badawczej była dla mnie kluczowa. Postanowiłam ją wykorzystać, ponieważ uważam, że wywiad z odpowiednią osobą sprawia, że opisywane historie zyskują należytą im wiarygodność. Osoba prowadząca wywiad musi zachować obiektywizm, ale może też spróbować wcielić się w życie respondenta. Stosując się więc do powyższych zasad, starałam się jak najlepiej przedstawić rzeczywistość.

5. KAMIL SIPOWICZ – SYLWETKA INTERLOKUTORA

Kora szalenie wierzyła w sny. Wierzyła również, że właśnie dzięki snom poznała miłość swojego życia – Kamila Sipowicza. „Mężczyzna, którego bardzo kochałam, przyszedł do mnie ze snu. Był to sen seksualny, tak rozwibrowany, że zwróciłam na tego chłopca uwagę na jawie. Chciałam przekonać się, czy jest taki jak we śnie. I był”¹²⁶.

Kamil Sipowicz jest historykiem filozofii, pisarzem i poetą. Zajmuje się również malarstwem i rzeźbiarstwem. Przez wiele lat pisał teksty do różnych magazynów muzycznych i filozoficznych. Jest również autorem ośmiu książek i siedmiu tomików poezji. Od 1991 r. prowadzi wytwórnię Kamiling Publishing¹²⁷. Przez prawie 50 lat był partnerem Olgi Kory Sipowicz.

Pan Kamil pierwszy raz zobaczył Korę na początku lat 70. ubiegłego wieku. Mieszkała już wtedy w Warszawie z ówczesnym mężem Markiem i synem Mateuszem. Jak się okazało, w tym samym bloku mieszkał również Kamil. „Zobaczyłem ją w windzie, zrobiła na mnie ogromne wrażenie”¹²⁸. Kamil Sipowicz wiedział, że Kora jest mężatką, nie sądził, że ona również go dostrzeże. W 1974 r. Kamil zaczął studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, czyli w dzisiejszym Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Mimo wszystko jego największym zainteresowaniem była sztuka. Zaczął zajmować się więc malarstwem, rzeźbą, pisanie wierszy i tekstów piosenek. Wtedy też rozpoczął współpracę z Maanamem¹²⁹. Kamil i Kora zaczęli poznawać się bliżej, szybko zakochali się w sobie. Kora wdała się w romans, zaszła w drugą ciążę. Kamil wyjechał wtedy do Niemiec. Młodszy o dwa lata mężczyzna nie wyobrażał sobie życia z dwójką dzieci bez dachu nad głową, bez odpowiedniego statusu materialnego. „Do wynajęcia nie dało się niczego znaleźć, pieniędzy brakowało. A mieszkanie to była baza. W sumie byłem niewinny i nieporadny. A moja matka

¹²⁵ D. Jemielniak, dz.cyt., 124.

¹²⁶ B. Biały, dz.cyt., 88.

¹²⁷ Strona internetowa Kamila Sipowicza, <https://www.kamilsipowicz.pl> (dostęp: 8.06.2024).

¹²⁸ B. Biały, dz.cyt., 90.

¹²⁹ K. Kubisiowska, dz.cyt., 264.

Kory nienawidziła. Za to, że mnie uwiodła, że była mężatką z dzieckiem, a teraz w drugiej ciąży, domyślała się przecież, że Szymon to moje dziecko¹³⁰. Kora przez lata ukrywała, że to właśnie on jest ojcem jej drugiego syna. Mimo że oficjalnie rozstali się na ponad siedem lat, byli w ciągłym kontakcie. Potajemnie spotykali się nawet poza granicami kraju. Spędzali ze sobą kilka dni, a później znowu rozstawali się na wiele miesięcy. Mimo wszystko Kamil był ciągle obecny w życiu Kory i chłopców. Pracował jako ambasador muzyki progresywnej. Z Niemiec przywoził dzieciom zabawki i słodycze. Korze kupował okulary, rajstopy. Jak później wspominali synowie – ich najwcześniejsze, dziecięce wspomnienia to właśnie wizyty Kamila¹³¹.

Kora rozstała się z Markiem Jackowskim w 1986 r. Wtedy właśnie postanowiła wyjawić Szymonowi prawdę o jego biologicznym ojcu. Nie skonsultowała tego ani z Kamilem, ani z Markiem¹³². O prawne ustalenie biologicznego ojcostwa Szymon starał się zaraz po ukończeniu 18. roku życia. Już od wielu lat czuł więź z Kamilem i podejrzewał, że to właśnie on jest jego ojcem¹³³. Proces sądowy był jedynie formalnością. Marek Jackowski nie był zadowolony z zaistniałej sytuacji, sędziemu powtarzał, że czuje, że to na pewno jego syn. „Ona na to, że trzeba będzie przeprowadzić drugi test, co będzie kosztować ponad tysiąc złotych. Marek chwilę się zastanawia i rezygnuje z dalszych dociekań. Biologia biologią, uczucia uczuciami, oszczędność oszczędnością¹³⁴.

Pod koniec lat 80. Kamil wrócił do Polski – tym razem już na stałe. Opiekował się schorowaną matką, a po jej śmierci kupił duże mieszkanie dla siebie, Kory i syna Szymona. Do nowego domu przeprowadzili się w 1989 r.¹³⁵. Przeprowadzka to wielki przełom w związku Kory i Kamila. Nie musieli już spotykać się ukradkiem, zaczęli prawdziwe, wspólne życie. „Całe wspólne życie Kory i Kamila to amplituda emocji – kłótnie i zgody. Jedność przychodzi w działaniach artystycznych – symbiotyczny i kojący moment¹³⁶. Kamil bardzo dbał o interesy i wizerunek Kory, zarówno przed, jak i po jej śmierci. W 1991 r. założył firmę Kamiling Co., która zajmowała się organizacją koncertów i wydawaniem płyt. „Jej priorytetem jest promowanie Maanam¹³⁷. Maanam w nowym wydaniu na początku nie wzbudził dużego zainteresowania. Kamil namówił jednak Korę do nagrania i spisania swojej autobiografii. Dzięki niemu powstała *Podwójna linia życia*. Kora otworzyła się w tej książce, opowiadając po raz pierwszy o demonach swojego dzieciństwa.

Ślub wzięli w 2013 r., po niemalże 40 latach bycia razem¹³⁸. Kamil, tak samo jak wcześniej, dba o to, żeby twórczość Kory nie odeszła w niepamięć. W 2019 r. wydał książkę *Miłość zaczyna się od miłości*, która zawiera zapiski Kory sporządzane na przestrzeni wielu lat. Pojawia się również regularnie na koncertach i wydarzeniach organizowanych przez innych twórców, którzy inspirowa się bądź upamiętniają jego żonę.

¹³⁰ Tamże, 257.

¹³¹ Tamże, 267–268.

¹³² Tamże, 268.

¹³³ K. Sipowicz, dz.cyt., 172.

¹³⁴ K. Kubisiowska, dz.cyt., 268.

¹³⁵ Tamże, 270.

¹³⁶ Tamże, 272.

¹³⁷ Tamże, 287.

¹³⁸ B. Biały, dz.cyt., 92.

6. PRZYGOTOWANIE I REALIZACJA WYWIADU POGŁĘBIONEGO

Przygotowując się do przeprowadzenia wywiadu, sporządzono listę pytań badawczych, na które podjęto próbę odnalezienia odpowiedzi zarówno w trakcie wywiadu, jak i tworzenia teoretycznej części pracy. Główne pytania badawcze autorki były następujące:

- Jakie czynniki sprawiają, że *Zabawa w chowanego* może być uznana za manifest artystyczny?
- Jaki wpływ wspomnienia z dzieciństwa wywarły na dorosłe życie Kory?
- W jaki sposób Kora opowiadała słuchaczom swoją historię?
- W jaki sposób społeczeństwo zareagowało na piosenkę *Zabawa w chowanego*?
- Jak na przestrzeni lat zmieniło się rozumienie tekstu *Zabawy w chowanego*?

Jakie wydarzenia miały na to wpływ?

Pytania, które wykorzystałam w rozmowie z Kamilem Sipowiczem, wieloletnim partnerem i mężem Kory, brzmiały:

- Gdyby spojrzął Pan na całą twórczość Pani Olgi – od samego początku do końca, co według Pana było dla niej osobistym przełomem na przestrzeni wszystkich lat?
- Który moment w karierze? Pani Olga często opowiadała o swoim dzieciństwie? Chciała w ogóle na ten temat rozmawiać?
- Wspominała raczej te gorsze czy lepsze chwile?
- Pamięta Pan moment, w którym widać było, że jest gotowa na to, aby przekazać swoją trudną historię szerszej publiczności?
- Jak wyglądał proces twórczy nad piosenką? Plan zdjęciowy różnił się od innych?
- Teledysk powstał przy współpracy z Markiem Sanakiem i Bartłomiejem Ignaciukiem. Wspominała może dlaczego to właśnie ich wybrała do współpracy?
- Jak przebiegała ta współpraca?
- Kręcąc teledysk miała jakieś specjalne prośby? Zwracała uwagę na konkretne szczegóły?
- Kiedy poruszała ten temat z rodzeństwem, jak reagowali? Mogła liczyć na wzajemne wsparcie?
- Film braci Sekielskich wyszedł dwa lata po śmierci Pani Olgi. Jak Pan na niego zareagował? (W ogóle na sam pomysł wykorzystania piosenki.)
- Rozumiem, że do Pana zwrócono się z pytaniem/prośbą o możliwość wykorzystania treści utworu?
- Uważa Pan, że na przestrzeni lat rozumienie tekstu *Zabawy w chowanego* nabrało innego znaczenia? (Jeśli tak/nie to dlaczego?)
- Nazwałam *Zabawę w chowanego* manifestem artystycznym. Zgadza się Pan z takim stwierdzeniem?

Do zastosowania tejże metody badawczej musiałam odpowiednio się przygotować. Zrobiłam dogłębny research i rzetelnie przygotowałam pytania. Skontaktowałam się z respondentem w celu ustalenia dokładnej lokalizacji oraz innych szczegółów spotkania. Moim celem podczas rozmowy było przeprowadzenie jej w jak najbardziej komfortowy dla mojego rozmówcy sposób. Rozmowa odbyła się w mieszkaniu respondenta, co pozwoliło zachować nam niezbędną swobodę. Respondent został poinformowany o rejestracji rozmowy na wykorzystany przeze mnie dyktafon. Zależało mi na nagraniu rozmowy, ponieważ dzięki temu byłam w stanie dokładnie odtworzyć jej przebieg, skupiając się na jej najdrobniejszych szczegółach. Po powrocie z rozmowy sporządziłam dokładną transkrypcję naszej konwersacji oraz przystąpiłam do analizy przedstawionych mi treści. „Transkrybowanie wywiadów z postaci mówionej w pisaną nadaje rozmowom formę, która umożliwia ich bliższą analizę, samo w sobie jest wstępem do analizy”¹³⁹.

Jako badaczka starałam się stosować tylko otwarte pytania, aby zachęcić rozmówcę do swobodnych wypowiedzi. Cała rozmowa odbyła się w komfortowej atmosferze, z zachowaniem wszelkich standardów i zasad etyki dziennikarskiej oraz naukowej. Zamierzony cel zrealizowałam, a było nim przeprowadzenie wywiadu i uzyskanie odpowiedzi niezbędnych do zweryfikowania moich założeń poczynionych w niniejszej pracy.

7. PREZENTACJA I ANALIZA WYWIADU

Moim respondentem jest Kamil Sipowicz. Jedną z najbliższych osób w życiu Olgi Sipowicz. Aby umówić się na wywiad skontaktowałam się z nim mailowo, a następnie spotkaliśmy się po raz pierwszy w trakcie wernisażu i tam omówiliśmy szczegóły kolejnego spotkania, na którym już miał odbyć się wywiad. Po kilkunastu dniach spotkaliśmy się drugi raz, już oficjalnie, aby porozmawiać na temat określony w tytule niniejszej publikacji. Rozmowę z Panem Kamilem rozpocząłam od pytania wprowadzającego, w którym poprosiłam o wskazanie momentu w karierze Kory, który uważa on za najbardziej przełomowy. Bez zastanowienia odpowiedział, że to właśnie pierwszy koncert na Festiwalu w Opolu i pierwsza wydana płyta były przełomem dla każdego członka zespołu Maanam, a tym samym dla Kory. „Jak nagrali pierwszą płytę, no to powiedziała, że właściwie już mogłaby umierać, bo tak była zadowolona”. Następnie postanowiłam przekierować rozmowę na tematykę mojej pracy, pytając o dzieciństwo Kory. Pan Kamil bardzo zdecydowanym tonem powiedział, że dzieciństwo było jej wielką traumą. Pamiętała te piękne momenty, lecz większość z nich zamazywały wspomnienia okrucieństw, z jakimi miała do czynienia. Zapytany o czas, w którym Kora wspomniła, że jest gotowa opowiedzieć swoją tragiczną historię szerszej publiczności, odpowiedział, że niestety nie pamięta tego momentu. Dobrze zapamiętał jednak proces powstawania tekstu piosenki. Stwierdził, że ponieważ Kora właśnie wtedy nie pracowała już z zespołem lecz postanowiła

¹³⁹ S. Kvale, dz.cyt., 156.

wznówić solową karierę – piosenkę *Zabawa w chowanego* można nazwać jej osobistym przełomem. „Wiesz, znałem tę całą historię, o tym księdzu, już wcześniej. No i jeszcze miała inne przygody z facetami – właśnie pedofilskie. O tym księdzu no to tak. Jak tam na Grottgera byliśmy, to pokazywała mi ten kościół, gdzie to było, te ogromne ogrody. No i tę całą historię, co miała właściwie z księżmi. Z księżmi i zakonnikami do czynienia” – wspomina Sipowicz. Stwierdza również, że Korę do otworzenia się skłoniły wychodzące już wcześniej na zachodzie „afery” z księżmi, którzy przejawiali skłonności pedofilskie. „Zaczęło to wychodzić najpierw w Stanach, w Bostonie. Później w innych krajach, np. w Irlandii. Wydaje mi się, że to jej też dało odwagę, żeby to opisać”.

Pan Kamil był również obecny na planie teledysku piosenki *Zabawa w chowanego*. Zaznaczył, że na planie pracowali sami profesjonalści. Dzięki temu Kora nie musiała wprowadzać zbyt wielu zmian, mało interweniowała w ich pomysły. Ludzie, z którymi współpracowała byli przygotowani i z perfekcją odzwierciedlali realia, z jakimi zmagала się Olga jako dziecko. Zapytany o relacje z rodzeństwem opowiedział głównie o starszej siostrze Kory – Annie. Stwierdził, że bardzo wspierała siostrę od momentu, w którym dowiedziała się, co działo się z Korą w domu dziecka. Wcześniej o wielu rzeczach nie miała pojęcia. Ponieważ była starsza, siostry stosowały wobec niej trochę inne metody wychowawcze. Najprawdopodobniej z obawy, że starsze dziecko będzie trudniej zastraszyć. Skupiały więc swoją przemoc na mniejszych dzieciach, które bały się mówić o tym, jaka dzieje im się krzywda, z obawy, że nikt im nie uwierzy. „Była świadoma, że zakonnice nie mogą sobie pozwolić, żeby takim starszym dziewczynkom robić takie świństwa. Starsze dzieci mogą wszystko opowiedzieć, a dziecko trzy czy czteroletnie to są maleństwa. Tak więc dziecko jest bezbronne całkowicie i dlatego zabraniały kontaktu z siostrą. To takie typowe, wiesz, zagranie no powiedzmy – ubeckie. Żeby izolować, żeby się nie tworzyła jakaś więź. Siła, która mogłaby wystąpić przeciwko nim”.

O pomysle na film *Zabawa w chowanego* braci Sekielskich pan Kamil dowiedział się jako pierwszy. Zwrócono się do niego z prośbą o zgodę na wykorzystanie piosenki w napisach końcowych filmu oraz o zapożyczenie tytułu dzieła. Sipowicz ucieszył się z tego pomysłu, gdyż wiedział, że jest to kolejna szansa na to, aby piosenka zyskała należyty rozgłos. Po bezpośrednim wydaniu nie była bowiem nadawana w radiu, nikt zbyt nią nie zainteresował – a jeśli tak – to równie szybko o niej zapomniano. Pan Kamil dał jej kolejną szansę w filmie Sekielskich i trafił doskonale. O historii Kory zrobiło się głośno, zawrzało. „Nic się o niej nie mówiło, bo to był nadal w Polsce temat tabu. Po tych aferach wszyscy bohaterowie z TVN-u i tak dalej też uszy po sobie schowali. Więc Sekielscy poruszyli temat i byłem z tego powodu bardzo zadowolony”. Pan Kamil opowiedział mi również anegdotę, która nieco wyjaśnia, dlaczego można było zauważyć problemy techniczne podczas premiery filmu na platformie YouTube: „Akurat taki pamiętam incydent ciekawy – nie wiem czy ci się to przyda – że ja się zgodziłem, żeby ten utwór był, żeby towarzyszył w tym filmie ten tytuł, a ponieważ ja mam umowę z Warnerem. Warner to jest duża firma międzynarodowa, więc pilotuje te rzeczy na YouTube i oni mieli słuchać jednego dnia i miała być premiera tego filmu. Poszła próbna wersja, no i YouTube

zablokował film Sekielskich. Musiałem w nocy dzwonić do mojej prawniczki, bo wiesz, YouTube automatycznie blokuje, jak coś wchodzi bez zgody, nie wiedzieli, że jest ta zgoda. Sekielski dzwonił do mnie przerażony, bo cała Polska wiedziała, kiedy i gdzie jest premiera. Na szczęście udało mi się to szybko ogarnąć”.

Zgodnie z moim założeniem, Sipowicz stwierdził, że postrzeganie przez ludzi piosenki *Zabawa w chowanego* uległo wielkiej zmianie na przestrzeni tych dziesięciu lat, wzrosło jej znaczenie. Ponieważ na jaw zaczęło wychodzić coraz więcej podobnych historii, ludzie przejrżeli na oczy i zaczęli dostrzegać szerzący się problem. Pan Kamil nazwał opisywaną przeze mnie piosenkę „symbolem procederu, jakim stały się incydenty związane z pedofilią w środowisku osób duchownych”.

Opowiedział również o opisywanej przeze mnie sytuacji w domu dziecka w Jordanowie. O desperacji w zachowaniu siostr prezentek oraz o nieodpowiednich zapędach przyjeżdżających tam wówczas księży. Ponownie podkreślił, że im dziecko było mniejsze, tym bardziej było manipulowane. Siostry znęcały się nad najmłodszymi. Dodał również, że bardzo cieszy się, że wszystkie te okrucieństwa w końcu wychodzą na jaw. Ksiądz nie jest już taką samą świętością, jak kiedyś. Nie jest nadal nietykalny. Kończąc już rozmowę, zapytałam mojego respondenta, czy zgadza się z tematyką mojej pracy, w której piosenkę *Zabawa w chowanego* nazwałam manifestem artystycznym, protest songiem. W odpowiedzi usłyszałam: „Oczywiście. No dobre określenie to jest – protest song – nie przyszło mi to do głowy”.

Po analizie przeprowadzonego wywiadu mogę śmiało stwierdzić, że *Zabawa w chowanego* zasługuje na miano manifestu artystycznego. Osoba, która była bezpośrednio związana z Korą i obecna w życiu piosenkarki podczas pisania przez nią tekstu, opowiedziała mi o wspomnianych przeze mnie w pracy wątkach z życia artystki. Respondent zgodził się z moimi hipotezami, odpowiednio je argumentując. W trakcie wywiadu poruszyliśmy trudny temat, jakim jest zjawisko pedofilii w polskim Kościele, opowiedzieliśmy o tym na przykładzie historii, z jaką zmagала się w okresie dzieciństwa Kora i o traumie, która towarzyszyła jej już do końca życia.

8. PODSUMOWANIE

Głównym celem mojej pracy było pokazanie, że *Zabawa w chowanego* Olgi Kory Sipowicz jest manifestem artystycznym – swego rodzaju protest songiem. Aby tego dowieść, dokładnie przeanalizowałam dostępne materiały biograficzne. Prześledziłam jej dzieciństwo w poszukiwaniu motywów, jakimi mogła się kierować w tworzeniu tekstów swoich piosenek oraz przeprowadziłam wywiad pogłębiony z jej mężem – Kamilem Sipowiczem. Rozmowa z tak bliską Korze osobą miała potwierdzić poprawność zgromadzonych i przeanalizowanych przeze mnie informacji zaczerpniętych z materiałów źródłowych i literatury przedmiotu. Skupiłam się również na dogłębnej analizie treści dostępnych materiałów na temat sytuacji w Domu Pomocy Społecznej w Jordanowie. Zgodnie ze swoim założeniem wykorzystałam do tego wszystkie dostępne książki biograficzne, wiele artykułów prasowych oraz z sukcesem odbyłam rozmowę z Kamilem Sipowiczem.

Artykuł, zgodnie z pierwotnym zamiarem, udało mi się podzielić na trzy części. W pierwszym jej rozdziale wyjaśniłam, czym jest manifest artystyczny, kim była Kora oraz jak wyglądały jej młodościowe lata. W drugim rozdziale szczegółowo opisałam jej pobyt w domu dziecka oraz problemy, jakie istniały w tej instytucji od wielu lat. Opowiedziałam także o filmie braci Sekielskich i wykorzystaniu przez nich piosenki *Zabawa w chowanego*. Trzeci rozdział podsumował poruszane przeze mnie zagadnienia. Najpierw wytłumaczyłam w nim bowiem, jakie badania wykorzystywałam w swojej pracy i dlaczego to właśnie one były najbardziej odpowiednie do tematyki mojej pracy. Przedstawiłam mojego respondenta oraz przeanalizowałam rozmowę, którą udało mi się z nim przeprowadzić.

Przedstawioną przeze mnie we wstępie hipotezę udało mi się potwierdzić, a na pytania badawcze odpowiadałam wyczerpująco. Opisałam, jak na przestrzeni lat zmieniło się postrzeganie omawianej przeze mnie piosenki. Jak słuchacze zareagowali na nią bezpośrednio po wydaniu, a jak po jej „reaktywacji” w filmie Sekielskich. Spełniam wszystkie wyznaczone na początku pracy cele. Tworząc niniejszą pracę, dążyłam do konkluzji, którą okazał się właśnie tenże wywiad pogłębiony. Potwierdził on moje przypuszczenia i informacje na temat życia i twórczości Kory, przedstawione przeze mnie we wcześniejszych rozdziałach teoretycznych.

Odważnie mogę stwierdzić, że tak jak zakładałam, tematyka mojej pracy jest bardzo adekwatna do sytuacji, z jaką zmagają się Kościół w dzisiejszym świecie. Moja praca może posłużyć jako przykład swoistego kryzysu tej instytucji, o którym mówi się w wielu środowiskach, zarówno wśród osób wierzących, jak i niewierzących. Zarówno wśród tych, którzy doświadczyli w swoim życiu przemocy, jak i tych, którzy byli oprawcami. Dodatkowo praca o Korze może zainteresować również osoby, które podziwiają przyrodę, interesują się innymi kulturami i religiami czy szeroko pojętą sztuką. Kora wierzyła bowiem z całego serca w człowieka i siłę przyrody, o czym mówiła głośno. Moim zdaniem, z racji tego, że Kora wzbudza wiele kontrowersji, moja praca może przyciągnąć do jej osoby pewne zainteresowanie. Opowiadając historię Olgi Sipowicz, chciałam uzmysłowić, że ignorancja wobec problemów i skrywane w sobie traumy mogą wpływać na człowieka przez całe jego życie. Kształtują późniejsze decyzje i sposób postrzegania świata.

Niniejsza praca pokazała również, z jakich powodów *Zabawa w chowanego* może być nazywana manifestem artystycznym. Udało mi się przedstawić to poprzez opisanie symboli wykorzystywanych przez artystkę oraz wcześniejsze wytłumaczenie, czym charakteryzuje się taka forma manifestu. Skupiłam się na problemach przemocy psychicznej i seksualnej, których Olga Sipowicz doświadczyła w swoim dzieciństwie ze strony osób duchownych. Przeprowadzona przeze mnie analiza tekstów utworów muzycznych udowodniła, że wpływ na jej twórczość miała także literatura, na której Olga Sipowicz się wychowywała. Pokazałam, dlaczego dopiero po ponad 50 latach od traumatycznych wydarzeń Kora znalazła w sobie siłę, aby poruszyć tematy, które sprawiały jej ból przez całe życie i przeciwstawiła się sytuacjom, które nadal występują w dzisiejszym społeczeństwie. W niniejszej pracy potwierdziłam każde założenie słowami specjalistów lub samej artystki – była ona ofiarą ówczesnego środowiska, które ignorowało czasami najbardziej oczywiste objawy przemocy i psychicznej,

i fizycznej. W pracy wsparłam się również filmem *Zabawa w chowanego*, który miał, jak wspomniałam powyżej, bardzo duży wpływ na odbiór tytułowej piosenki.

Mam nadzieję, że przedstawiona przeze mnie w pracy historia powstania zarówno utworu, jak i filmu *Zabawy w chowanego* pokaże ludziom, że warto reagować, kiedy innym wyrządzana jest krzywda. Chciałabym, aby następstwem mojej pracy było podniesienie świadomości, że zawsze można znaleźć źródło i rozwiązanie nawet bardzo delikatnego problemu, zwalczyć swoje traumy.

BIBLIOGRAFIA

- Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2019.
- Biały B., *Słońca bez końca*, Poznań 2022.
- Domagalska P., *A planety szaleją*, Wyborcza Classic, 2018, nr 1, <https://www.vogue.pl/a/kora-artystka-buntownicza-legenda> (dostęp: 20.11.2023).
- Encyklopedia PWN w trzech tomach*, t. 2, 3, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006.
- Faron D., Jadcak S., *Piekło u zakonnic. Bicie, wiązanie, zamykanie w klatce. Horror dzieci w DPS pod Krakowem*, <https://wiadomosci.wp.pl/pieklo-u-zakonnic-bicie-wiazanie-zamykanie-w-klatce-horror-dzieci-w-dps-pod-krakowem-6778332058069696a> (dostęp: 13.01.2024).
- Glombik K., *Between the Pillory Treatment and Reliable Clarification: On the Role of the Media in Response to the Sexual Abuse Crisis in the Catholic Church in Poland*, *Journal of Moral Theology* 2023, nr 12, 213–229.
- Guzik P., *An unfinished story of conversion: clerical sexual abuse in Poland: A communications case study on betrayal, healing and trust recovery*, *Church, Communication and Culture* 2020, nr 5(3), 417–455.
- Jackowska O., Sipowicz K., *Podwójna linia życia*, Warszawa 1992.
- Jemieliński D., *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, Warszawa 2012.
- Kochańska G., *Gender, queer i dorastanie – baśnie Hansa Christiana Andersena*, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-c6b8cd46-c491-4080-9825-08bd17f4658f/c/lason9.pdf> (dostęp: 16.01.2024).
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2006.
- Kora w kinie *Atlantic*, <https://www.filmweb.pl/news/KORA+w+kinie+Atlantic-62525> (dostęp: 02.02.2024).
- Koniecznyńska A., *Kora – artystka, buntownicza, legenda*, *VOGUE*, <https://www.vogue.pl/a/kora-artystka-buntownicza-legenda> (dostęp: 20.11.2023).
- Kora: *Nie bójcie się oskarżać*, <https://nto.pl/kora-nie-bojcie-sie-oskarzac/ar/4161063> (dostęp: 02.02.2024).
- Korwin-Piotrowska K., Kramer G. SJ, *#Wrzenie. Lewaczka, ksiądz i polski kociół*, Kraków 2019.
- Kora, *Zabawa w chowanego*, https://www.youtube.com/watch?v=bXXaJNm9_6g (dostęp: 16.01.2024).
- Kubisiowska K., *Kora. Się żyje*, Kraków 2023.
- Leśniczak R., *Komunikowanie polskich biskupów w kontekście kryzysu pedofilii. W trosce o zasady skutecznej komunikacji*, *Kultura – Media – Teologia* 2020, nr 42(42), 53–73.
- Leśniczak R., *Personalizacja wizerunku medialnego instytucjonalnego Kościoła katolickiego w kontekście nadużyć niektórych duchownych wobec nieletnich. Analiza polskich tygodników opinii (2018–2019)*, *Studia Medioznawcze* 2020, nr 21(2), 554–568.
- Maison D., *Jakościowe metody badań społecznych*, Warszawa 2023.
- Mateusiak T., *Piekło dzieci w kościelnym DPS trwa od lat? Ponad 60 lat temu w tym samym ośrodku znęcano się nad Korą Jackowską z Maanam*, <https://wiadomosci.onet.pl/krakow/pieklo-dzieci-w-kościelnym-dps-w-tym-samym-osrodku-molestowana-była-kora-jackowska/hwettxq> (dostęp: 14.01.2024).

- Morawska I., *Kory pory roku*, Wyborcza Classic 2018, nr 1.
- PAP, *Raport o pedofilii*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1388611%2Craport-o-pedofilii-wiekszosc-sprawcow-niespokrewniona-z-ofiara-wsrod-nich> (dostęp: 05.02.2024).
- Pawlicka A., *Kora – geneza i historia piosenki „Zabawa w chowanego”*, <https://radaseniorowserock.pl/kora-zabawa-w-chowanego-bylam-ofiara-ksiedza>, (dostęp: 13.01.2024).
- Piorun M., *O „Zabawie w chowanego” śpiewała 10 lat temu Kora Jackowska. Wtedy zbagatelizowano pedofilię księży*, <https://natemat.pl/308815,zabawa-w-chowanego-kora-juz-10-lat-temu-spiewala-o-pedofilii-wsrod-kleru> (dostęp: 13.01.2024).
- Rock ‘n’ KORA, <https://www.facebook.com/100058772930348/posts/937386894897066/?mibextid=WC7FNe&rdid=X6cPxxV09tUFmAW> (dostęp: 01.05.2024).
- Sekielscy, *Zabawa w chowanego*, <https://www.youtube.com/watch?v=T0ym5kPf3Vc> (dostęp: 4.02.2024).
- Sipowicz K., *Kora. Kora. A planety szaleją*, Warszawa 2011.
- Sipowicz O., *Miłość zaczyna się od miłości*, Warszawa 2019.
- Stacja Literatura, *Życie w piosence*, https://www.youtube.com/watch?v=gu2LL_ner-w (dostęp: 01.02.2024).
- Stępnia K., *Kampanie społeczne w dobie pandemii COVID-19 jako uniwersalne komunikaty perswazyjne w globalnym świecie*, *Studia Medioznawcze* 2021, nr 22(1), 852–870.
- Stępnia K., *Obraz agresji Rosji na Ukrainę na pierwszych stronach „Rzeczpospolitej” i „Gazety Wyborczej” – analiza ramowania fotografii wojennych*, *Studia Medioznawcze* 2023, nr 24(4), 74–91.
- Suchecka J., *Nie powiem ci, że wszystko będzie dobrze*, Warszawa 2022.
- Tański P., *Kora. Szczęście to słowo, co spadło z księżycy*, Wyborcza Classic 2018.
- Tracz B., *Hippiesi. Kudlacze. Chwasty. Hipisi w Polsce w latach 1967–1975*, <https://dzieje.pl/ksiazki/hippisi-kudlacze-chwasty-hipisi-w-polsce-w-latach-1967-1975> (dostęp: 10.11.2023).
- Turowski A., *Sztuka, która wznieca niepokój*, Warszawa 2012.
- WPROST, *„Zabawa w chowanego”*. *Kora 10 lat temu opowiedziała o molestowaniu przez księdza*, <https://www.wprost.pl/amp/10326533/zabawa-w-chowanego-piosenka-kory-w-dokumentach-sekielskich.html> (dostęp: 13.01.2024).
- WPROST, *Horror dzieci w DPS w Jordanowie. Siostry przystały na propozycję wojewody*, <https://www.wprost.pl/kraj/10752112/horror-dzieci-w-dps-w-jordanowie-siostry-przystaly-na-propozycje-wojewody.html> (dostęp: 13.01.2024).
- Wyniki konkursów Plus Camerimage 2010 ogłoszone*, <https://camerimage.pl/wyniki-konkursow-plus-camerimage-2010-ogloszone/> (dostęp: 2.02.2024).
- Paczkowski C., *Symbole Chrześcijańskie: winny krzew i winnica*, <https://franciszkanie.com/index.php/2023/04/symbole-chrzescijanskie-winny-krzew-i-winnica/> (dostęp: 16.02.2024).

TRANSKRYPCJA WYWIADU Z KAMILEM SIPOWICZEM

Karolina Marek (dalej: K.M.): Gdybyś spojrział na całą twórczość pani Olgi, od początku do końca – co byłoby według Ciebie takim osobistym przełomem na przestrzeni wszystkich lat. Który moment w jej karierze?

Kamil Sipowicz (dalej: K.S.): Nie no, to największy przełom to był koncert w Opolu. Jak zespół stał się z dnia na dzień bardzo sławny. No, to był największy przełom. Jak nagrali pierwszą płytę, no to powiedziała, że właściwie już mogłaby umierać, bo tak była zadowolona. Więc wiesz, zdecydowanie pierwsza płyta.

K.M. Przechodząc do tematyki mojej pracy, chciałam zapytać, czy pani Olga często opowiadała o swoim dzieciństwie. Chciała w ogóle o tym rozmawiać? Wspominała raczej te gorsze czy lepsze chwile?

K.S. Większość jednak tych tragicznych. Takie rzeczy bardzo się zapamiętuje. Były też oczywiście piękne momenty, ale ogólnie no to była trauma właściwie.

K.M. Pamiętasz moment, w którym powiedziała, że jest gotowa, żeby przekazać to szerszej publiczności? To, co działo się w domu dziecka w Jordanowie, później z tym księdzem, opowiedzieć znajomym, rodziny – po przyjeździe. Powiedziała w którymś momencie, że jest gotowa, żeby o tym opowiedzieć?

K.S. Nie pamiętam tego momentu.

K.M. Pamiętasz może proces twórczy nad piosenką? Kiedy przyszła i powiedziała, że napisała taki i taki tekst?

K.S. Pamiętam, jak to pisała. Wiesz, znałem tę całą historię, o tym księdzu, już wcześniej. No i jeszcze miała inne przygody z facetami – właśnie pedofilskie. O tym księdzu, no to tak. Jak tam na Grottgera byliśmy, to pokazywała mi ten kościół, gdzie to było, te ogromne ogrody. No i te wszystkie historie to miała właściwie z księżmi. Z księżmi i zakonnicami do czynienia. Zdecydowała się na to, jak już ruszyła fala na Zachodzie. Informacji o tych księżach pedofilach. Zaczęło to wychodzić najpierw w Stanach, w Bostonie. Później w innych krajach np. w Irlandii. Wydaje mi się, że to jej też dało odwagę, żeby to opisać. To był moment, kiedy ona już przestała działać z Maanamem i no postanowiła robić solową karierę. Ten utwór był takim w pewnym sensie przełomem.

K.M. Byłeś obecny na planie zdjęciowym podczas nagrywania teledysku?

K.S. Tak, tak, byłem.

K.M. Wiadomo, że atmosferą różnił się od innych, ale czy różnił się też jakimiś specjalnymi wymaganiem ze strony pani Olgi? Pilnowała, żeby wszystko dobrze odzwierciedlić?

K.S. Tam byli tacy profesjonalni ludzie, którzy to robili, że nie musiała wiele interweniować. To już był ten etap, kiedy w Polsce się to wszystko bardzo zmieniło. Robili to ludzie już naprawdę zawodowi, więc nie było problemów. Możesz właśnie jeszcze na ten temat porozmawiać z Mateuszem Labudą, on będzie więcej wiedział, bo on był menedżerem, takim wiesz, bliskim. Ja byłem już wtedy trochę z dystansu, on będzie dużo wydział. O powstaniu tego teledysku, to jest dobry trop.

K.M. Dziękuję bardzo, postaram się z nim skontaktować. Bo właśnie wiem, że teledysk powstał przy współpracy z Markiem Sanakiem i Bartłomiejem Ignaciukiem. Byłam ciekawa, jak przebiegała ich współpraca. W takim razie, odchodząc na chwilę od teledysku i wracając do dzieciństwa: kiedy pani Olga poruszała temat domu dziecka z rodzeństwem, zwłaszcza z siostrą Anią, jak oni reagowali? Mogli liczyć na wzajemne wsparcie, czy raczej nie chcieli na ten temat rozmawiać?

K.S. Ania wspierała ją w tym wszystkim, jasne. Przy czym jak były u tych sióstr, to w ogóle nie wiedziała, co się tam dzieje – w tym domu dziecka. Ona była starsza od Kory osiem lat, więc to też był zupełny kosmos. Była świadoma, że zakonnice nie mogą sobie pozwolić, żeby takim starszym dziewczynom robić takie świństwa. Starsze dzieci mogą wszystko opowiedzieć, a dziecko trzyletnie czy czteroletnie to są maleństwa. Tak więc dziecko jest bezbronne całkowicie i dlatego zabraniały kontaktu z siostrą. To takie typowe, wiesz, zagranie – no powiedzmy – ubeckie. Żeby izolować, żeby się nie tworzyła jakaś więź. Siła, która mogłaby wystąpić przeciwko nim.

K.M. Później, dwa lata po śmierci pani Olgi, wyszedł film braci Sekielskich o tym samym tytule co piosenka. Jak na niego zareagowałeś, w ogóle na sam pomysł wykorzystania piosenki.

K.S. Bardzo, bardzo byłem z tego powodu zadowolony. No bo wiesz, ta piosenka powstała, a w radio nie była puszczana w ogóle. Nic się o niej nie mówiło, bo to był nadal w Polsce temat tabu. Po tych aferach wszyscy bohaterowie z TVN-u i tak dalej, też uszy po sobie schowali. Więc Sekielscy poruszyli temat i byłem z tego powodu bardzo zadowolony. Akurat taki pamiętam incydent ciekawy – nie wiem czy ci się to przyda – że ja się zgodziłem, żeby ten utwór był, żeby towarzyszył w tym filmie ten tytuł, a ponieważ ja mam umowę z Warnerem. Warner to jest duża firma międzynarodowa, więc

pilotuje te rzeczy na YouTube i oni mieli słuchać jednego dnia i miała być premiera tego filmu. Poszła próbna wersja, no i YouTube zablokował film Sekielskich. Musiałem w nocy dzwonić do mojej prawniczki, bo wiesz, YouTube automatycznie blokuje, jak coś wchodzi bez zgody, nie wiedzieli, że jest ta zgoda. Sekielski dzwonił do mnie przerażony, bo cała Polska wiedziała, kiedy i gdzie jest premiera. Na szczęście udało mi się to szybko ogarnąć.

K.M. Bo oprócz zapożyczenia tytułu jeszcze w napisach końcowych pojawiła się cała piosenka.

K.S. Tak, tak.

K.M. Czyli rozumiem, że na samym początku *stricte* to do Ciebie zwrócono się o zgodę?

K.S. Tak, do mnie.

K.M. Czy uważasz, że na przestrzeni lat rozumienie tekstu *Zabawy w chowanego* nabrało innego znaczenia?

K.S. Te wszystkie rzeczy w Polsce. Stanie murem za tymi księżmi, afery z tą pedofilią, było ich coraz więcej, coraz więcej, coraz więcej. To do ludzi w końcu dotarło. Że to jest właśnie o tym prawda. *Zabawa w chowanego* stała się takim właściwie wiesz, symbolem tego procederu. Uwodzenia przez księży, molestowania dzieci. Tam jeszcze była taka historia, teraz mi się przypomniało, że te zakonnice, to były zupełnie samotne kobiety. Tam jak Kora opowiadała, kiedy przyjeżdżał ksiądz, to dostawały kompletnego świra. Gotowały, czyściły, ubierały się – no bo przyjeżdżał facet tak. Jeszcze ten ksiądz miał taki numer, że cukierki do kieszeni wsadzał. Prosił te dziewczynki, żeby sobie wzięły cukierki, a tam wiadomo, ku*as stał i one tam wsadzały te dzieci, te rączki i go podniecały. To przy tych zakonnicach wszystko się działo, no to sobie wyobrażasz kur**.

K.M. Tym bardziej małe dzieci – wstydzą się po prostu powiedzieć, kiedy dzieje się im krzywda.

K.S. No dokładnie, dziecko jest w szoku, zastanawia się o co chodzi tak, bo no nie wie. I tak było i jest wiele świństw. No potworne na co im pozwalali, robili sobie, co chcieli w tamtych czasach. Dopiero teraz tak naprawdę to wyszło i można o tym mówić. Jak kiedyś jakieś dziecko takie coś by powiedziało, no to ksiądz to była największa świętość przecież.

K.M. No tak, to jest bardzo trudny temat i niestety niewiele się ciągle zmienia. Ja nazwałam w swojej pracy *Zabawę w chowanego* manifestem artystycznym, pewnego rodzaju protest songiem. Czy zgodziłbyś się z tym stwierdzeniem?

K.S. Oczywiście. No dobre określenie to jest – protest song – nie przyszło mi to do głowy. Jeszcze jest taki manifest artystyczny Kory na płycie *ping-pong*, na tym drugim wydaniu jest. Taki o wolności cały tekst, to też na to możesz zwrócić uwagę. Natalia Przybysz to czyta przed koncertami. Manifest taki o wolności.

K.M. Tak właśnie też wykorzystałam go w bodajże drugim rozdziale pracy. Manifest z książki *Miłość zaczyna się od miłości*, w którym pani Olga zapisała, dlaczego została hipiską i właśnie o to walczenie, o wspólne wolności. Pozwoliłam sobie go również wykorzystać.

K.S. Tak, tak. To właśnie ten manifest.

K.M. Dobrze, dziękuję Ci bardzo. Taka krótka rozmowa, ale bardzo, bardzo pomocna. Dziękuję jeszcze raz.

K.S. Nie ma za co. Jakby co, to będziemy w kontakcie.

**OLGA KORA'S SIPOWICZ THE SONG *ZABAWA W CHOWANEGO*
AS AN ARTISTIC MANIFESTO BASED
ON BIOGRAPHICAL MATERIALS,
PRESS TEXTS FROM 2010–2020 AND OWN RESEARCH**

Summary

The publication explains why the song *Zabawa w chowanego* is an artistic manifesto. The first part of the work describes Olga Sipowicz's childhood and the specifics of an artistic manifesto. The second part of the work tells in depth about the Social Welfare Home in Jordanów and shows the stages of the artist's activity. The third part presents the figure of Kora's husband, and the in-depth interview with the respondent shows that the assumption presented in the title of the work has its real confirmation. The symbols and examples of physical and psychological violence presented in the work proved that the song *Zabawa w chowanego* is a protest song.

Key words: artistic manifesto; Kora; pedophilia; Hide and Seek

Nota o Autorce

Karolina Genowefa MAREK – studentka studiów magisterskich na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.
Kontakt e-mail: karolina.m1674@gmail.com

MATEUSZ PAKUŁA

Arcybiskupie Wyższe Seminarium Duchowne w Szczecinie

KULT ŚW. OTTONA Z BAMBERGU JAKO PRZEDMIOT KATECHEZY

1. Wprowadzenie. 2. Magisterium *Vaticanum II* o kulcie świętych. 3. Kult św. Ottona w świetle teologii liturgicznej (kolekta i II czytanie z Liturgii godzin). 4. Liturgia godzin (II czytanie godziny czytań). 4.1. Dawanie świadectwa o Słowie Bożym (o Chrystusie). 4.2. Przygotowanie na trudności w głoszeniu Jezusa. 4.3. Wytrwałość w dawaniu świadectwa o wierze. 5. Zakończenie

Słowa kluczowe: liturgia, kult świętych, św. Otton, katecheza

1. WPROWADZENIE

Kult świętych ma swoje głębokie zakorzenienie w Starym Testamencie. Cześć, jaką oddawano wybitnym osobistościom (np. Abrahamowi, Mojżeszowi, Dawidowi, Oniaszowi), była jedną z podstawowych elementów pamięci o tych, którzy mieli szczególną więź z Jahwe, przez co odgrywali kluczową rolę w życiu wierzących¹. W Nowym Testamencie przywołuje się te postaci przede wszystkim w Liście do Hebrajczyków, jako przykłady szlachetnych przodków. Kluczowe staje się określenie *martyr* (świadek), które odnosiło się wyłącznie do świętych pierwszych wieków chrześcijaństwa. Podobne przykłady wspomnienia, np.: Abrahama, Izaaka, Jakuba, pojawiają się w Dz 7, 2–53; Rz 4, 9–12; Ga 3, 6–29; Jk 5, 10–11. Tekst Hbr 12, 18–24 stanowi pewną podstawę kultu świętych². O wstawiennictwie świętych w niebiańskim Jeruzalem wspomina także Ap 5, 8; 6, 9–10. J. Nowak zauważa, że kult świętych w Nowym Testamencie opiera się, po pierwsze: na duchowej komunii (zjednoczeniu) z Chrystusem w Królestwie niebiańskim i uwielbieniu samego Boga Ojca. Następnie zaznacza, że kolejnymi elementami kultu jest przykład do naśladowania przez wiernych oraz wstawiennictwo u Boga³.

Do dziś Kościół podchodzi do tej kwestii w taki sam sposób, upatrując w świętych pewną ostoję i pomoc w codziennym życiu wiarą. Wydaje się, że najsilniej

¹ Por. J. Nowak, *Święci w Misterium Paschalnym Chrystusa*, Poznań 2020, 9–10.

² Por. H. Fros, *Wprowadzenie do Mszy o świętych*, t. I, Warszawa 1980, 26–27.

³ Por. J. Nowak, dz.cyt., 11.

wybrzmiewa element wstawiennictwa u Boga. Każdy święty przez specyfikę życia, postępowania, cechy charakteru itp., otrzymał pewnego rodzaju wyłączność na konkretne kwestie związane z ludzką egzystencją. Dlatego tak żywy jest przez wieki kult świętych w Kościele zarówno w oficjalnej modlitwie wspólnoty, jak też i w jej aspekcie prywatnym (ludowym). Każda specyfikacja i konkretyzacja potrzeb i oczekiwań pozytywnie wpływa na rozwój kultu danego świętego. Można powiedzieć, że różne momenty, okresy w historii Kościoła generują takie postacie, które są potrzebne wierzącym w danym momencie historii. W tym również przejawia się troska samego Boga o człowieka, który potrzebuje dobrego i świętego przykładu, by móc budować własną indywidualną świętość życia.

Dla dzisiejszych katolików zamieszkujących ziemię Pomorza Zachodniego szczególną postacią jest św. Otton, biskup Bambergu, który przyniósł na tę ziemię wiarę w Trójjedynego Boga. Przy okazji 900. rocznicy tego wydarzenia, jakim była jego misja chrystianizacyjna na tym terenie, warto zwrócić uwagę na jego postać, tym bardziej że mimo tak odległego czasu związanego z jego działalnością (XII w.), również dziś jest doskonałym przykładem życia chrześcijańskiego. Stąd też niniejszy artykuł będzie traktował o kulcie św. Ottona, który warto przedstawić i omówić na zajęciach religii w szkole. Kult świętych rozumie się zazwyczaj bardzo trywialnie, ograniczając się do pobożnych opowieści, skądinąd często sztucznie ubarwionych, o bohaterach wiary. Rzadko jednak zagłębia się do tego, co podaje aktualne Magisterium o czci świętych, a także teksty liturgiczne, które stanowią nie tylko *lex orandi*, ale także *lex credendi*. Kościół bowiem modli się tak, jak wierzy. Zatem, oprócz nauki Kościoła dotyczącej świadectwa i naśladownictwa świętych, w niniejszym artykule zostanie ukazana treść eucharystii mszalnej, właściwie kolekta wspomnienia św. Ottona, jak również tekst II czytania zaczerpniętego z Liturgii godzin. Teksty te przekazują jednoznaczne treści, które można umieścić w konspekcie katechetycznym.

Artykuł nie podejmuje wszystkich aspektów teologicznych, które w sobie zawiera. Opiera się głównie na treściach, które można wykorzystać przy okazji katechezy szkolnej lub parafialnej.

2. MAGISTERIUM *VATICANUM* II O KULCIE ŚWIĘTYCH

O kulcie świętych wspomina Konstytucja o liturgii świętej, która w numerze 104 podaje:

Kościół rozmieścił w ciągu roku wspomnienia męczenników oraz innych świętych, którzy dzięki wielorakiej łasce Bożej doszli do doskonałości, a osiągnąwszy już wieczne zbawienie, wyśpiewują Bogu w niebie doskonałą chwałę i wstawiają się za nami. W dniu ich narodzin dla nieba Kościół głosi misterium paschalne w świętych, którzy z Chrystusem współcierpieli i zostali z Nim współuwielbieni, przedstawia ich wiernym jako przykład, pociągający wszystkich przez Chrystusa do Ojca, a przez ich zasługi wyjednywa Boże dobrodziejstwa.

Powyższą myśl uzupełnia także w numerze 111:

Zgodnie z tradycją Kościół oddaje cześć świętym oraz otacza szacunkiem ich autentyczne relikwie i wizerunki. Uroczystości świętych głoszą cuda Chrystusa w Jego sługach, a wiernym podają

przykłady do naśladowania. Aby uroczystości świętych nie przesłaniały świąt, których treścią są misteria zbawienia, należy wiele spośród tych uroczystości pozostawić Kościołom partykularnym, poszczególnym narodom lub rodzinom zakonnym, rozciągając na cały Kościół tylko te, które upamiętniają świętych o prawdziwie powszechnym znaczeniu.

Podstawową kwestią związaną z kultem świętych Sobór przedkłada ich jako przykłady do naśladowania przez wiernych. Święci stają się swego rodzaju drogą, która prowadzi do Chrystusa, a przez Niego do Ojca. Jedynym Pośrednikiem jest sam Jezus, dlatego święci, korzystając z Jego świętości, uwielbiając Go swoją modlitwą, wstawiają się za swoimi braćmi i siostrami w niebie. Dochodzi tu także istotna prawda o złożonej rzeczywistości Kościoła jako triumfującego w niebie, a także pielgrzymującego. Warto zwrócić na to uwagę przy okazji omawiania niniejszego tematu, ponieważ ta prawda często jest pomijana, a przecież świętych obcowanie to element także naszego życia wiary.

Z soborowego dokumentu wynika także, że wszelkie cuda, które dzieją się przez wstawiennictwo świętych, są dziełem samego Chrystusa. Stąd warto uwrażliwiać młodzież i dzieci na pewne niebezpieczeństwo magizmu wiary, postaci świętych jak też przedmiotów z nimi związanymi. Każda uroczystość ku czci świętego jest u swego źródła uroczystością wychwalającą samego Chrystusa i Jego cuda dokonane przez braterską modlitwę świętych.

Powyższą kwestię porusza także Konstytucja dogmatyczna o Kościele. W numerze 50 zaznacza, że:

*[...] Kościół zawsze wierzył, że są oni (Apostołowie i Męczennicy) ściślej złączeni z nami w Chrystusie, okazywał im, jak i Błogosławionej Maryi Dziewicy i świętym Aniołom, cześć szczególną i pobożnie modlił się o pomoc ich wstawiennictwa. Do nich wszystkich dołączeni zostali niebawem także inni, którzy dokładniej naśladowali dziewictwo i ubóstwo Chrystusa, a w końcu i ci, których **znamienite praktykowanie cnót chrześcijańskich i boskie charyzmaty zalecały pobożnej czci i naśladowaniu wiernych. Przeglądając się życiu tych, którzy wiernie naśladowali Chrystusa, mamy z nowego tytułu pobudkę do szukania Miasta przyszłego i równocześnie poznajemy najpewniejszą drogę, po której wśród zmienności świata stosownie do właściwego każdemu stanu i warunków będziemy mogli dojść do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, czyli do świętości.***

Nadto w numerze 67 dodaje:

*Sobór święty umyślnie podaje do wiadomości tę katolicką naukę, [...] aby szczerze popierać kult Błogosławionej Dziewicy, szczególnie liturgiczny, a praktyki i zbożne ćwiczenia ku Jej czci zalecane w ciągu wieków przez Urząd Nauczycielski cenili wysoko i to, co postanowione było w minionych czasach o kulcie obrazów Chrystusa, Błogosławionej Dziewicy i Świętych, pobożnie zachowywali. [...] Niechaj następnie wierni pamiętają o tym, że **prawdziwa pobożność nie polega ani na czymś i przemijającym uczuciu, ani na jakiejś próżnej łatwowierności, lecz pochodzi z wiary prawdziwej, która prowadzi nas do uznawania przodującego stanowiska Bogarodzicielki i pobudza do synowskiej miłości ku Matce naszej oraz do naśladowania Jej cnót.***

Dodatkowo wzmiankuje się o kulcie Matki Bożej jako szczególnym (gr. *hyperdulia*). Wiadomo, że miejsce Bogarodzicy jest wyjątkowe i nieodwołalne, to jednak można tu zastosować analogię w naśladowaniu Jej cnót i przykładu życia wobec innych świętych i błogosławionych. Wyczula się na dojrzałość kultu, aby nie były to tylko emocjonalne afekty, ale prawdziwa chęć naśladownictwa z determinacją do osiągnięcia własnej osobistej świętości.

3. KULT ŚW. OTTONA W ŚWIETLE TEOLOGII LITURGICZNEJ (KOLEKTA I II CZYTANIE Z LITURGII GODZIN)

Kolekta wspomnienia św. Ottona (1 lipca)

Modlitwa kolekty jest podstawą każdego formularza mszalnego. Nadaje bowiem ton i przekazuje główny nurt modlitwy tajemnicy konkretnego dnia. Szczególnie uwidacznia się to w formularzach ku czci świętych. Dzięki tej eucharystii, ujętej w *sanctorale*, można pokrótce dowiedzieć się, jakimi cechami odznaczała się postać będąca patronem dnia. Tak też jest z okazji św. Ottona:

Wszechmogący, miłosierny Boże, święty Otton, biskup, doprowadził Pomorzan do prawdziwej wiary i udzielił im sakramentów zbawienia, pomóż nam swoją łaską, abyśmy zachowali dar wiary, którego nam udzieliłeś. Przez naszego Pana...⁴.

W eucharystii tej można wyróżnić trzy syntagmy, które będą wiodące w samej modlitwie, jak też i analizie hermeneutycznej, co zaznaczono poniżej:

Wszechmogący, miłosierny Boże, święty Otton, biskup, **doprowadził Pomorzan do prawdziwej wiary i udzielił im sakramentów zbawienia**, pomóż nam swoją łaską, **abyśmy zachowali dar wiary**, którego nam udzieliłeś. Przez naszego Pana...⁵.

„Doprowadził do prawdziwej wiary”

Każdy katecheta, a w pierwszej kolejności rodzic jest „doprowadzającym do wiary”. Wiara jest darem od Boga, jedną z najintymniejszych sfer naszego życia, która uwidacznia się na zewnątrz. We współczesnym świecie ta wiara jest podważana, ośmieszana, sprowadzana tylko to jakichś emocji, afektów, a nie sfery wolitywno-duchowej. Traktuje się ją jako tradycję, a nie żywotną i dynamiczną rzeczywistość w człowieku. Stąd istotne jest, aby w relacji uczeń – katecheta stworzyć relację (więź), która pozwoli na bycie prawdziwym *paidagogos* dla swoich podopiecznych. Wymaga to osobistego świadectwa wiary prowadzącego.

Trzeba również zwrócić uwagę, że wiara jest dynamiczna przez to, że do niej się dojrzewa, w różnych momentach życia pojmując (przeżywa) się ją inaczej. Od prostej i ufnej, poprzez burzliwą i wątpliwą aż do spokojnego przyłgnięcia do Pana w poddaniu się Jego woli. Nie jest to sprawa prosta, lecz złożona, dlatego potrzeba przewodnika, który pozwoli przetrwać trudności w zawierzeniu Bogu. Taki był św. Otton dla Pomorzan, a dziś inni pasterze Kościoła i wszyscy głoszący naukę Ewangelii. Wypełnia się wówczas nakaz samego Chrystusa, by iść i nauczać wszystkie narody przez zanurzenie w źródło chrztu świętego (por. Mt 28, 19–20).

⁴ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, 118’.

⁵ Tamże.

„Udzielił sakramentu zbawienia”

Wiara w Chrystusa i przyjęcie chrztu staje się bramą do zbawienia. Ważne by ten dar w sobie pielęgnować. Nie zakopać go jak ewangeliczne talenty (por. Mt 25, 14–30). Potrzeba ciągłej stymulacji tego daru, aby go ożywiać i czynić żywotnym. Odkrycie własnego chrztu i innych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej pomaga zgłębić swoją wiarę i samoświadomość przynależności do Chrystusa i Kościoła. Nie można zapominać o ważnym aspekcie wspólnoty ochrzczonych. Sakramenty dokonują się w Kościele i przez Kościół, dlatego kluczowy jest element wspólnoty w życiu wiary. Wspólnoty, która nas przyjmuje, wychowuje. Jako Lud Boży tworzymy własny klimat, atmosferę rozwoju wiary. Sama wiedza na temat sakramentów nie wystarczy, aby nimi żyć. Trzeba konkretnych bodźców, troski wspólnoty, która wielokrotnie pomaga przetrwać zachwiania i ludzkie wątpliwości.

Pewnym współczesnym trendem jest także „zeświecczenie sakramentów”. Należy rozumieć to pojęcie przez pryzmat świeckich uroczystości, które na wzór sakramentów organizuje się dla dzieci i młodzieży. Zamiast chrztu świętego przygotowuje się uroczystość nadania imienia, wspólne spotkanie przy stole itp. Podobnie sprawa ma się z I Komunią świętą. Rodzice, by zadbać o komfort psychiczny dzieci, które nie uczestniczą w życiu parafialnym, organizują przyjęcia „świeckiej komunii”, obdarowując dzieci prezentami.

„Abyśmy zachowali dar wiary”

Święty Otton dał przykład wiary oddanej bez reszty. W obliczu jego życia warto zadać sobie pytanie: Jak dzisiaj patrzy się na swoją wiarę? Obecnie chce się religię w wielu obszarach życia marginalizować, co uzasadniają m.in. spory ideologiczne. Pojawia się więc pytanie: Dlaczego wiara jest tak niebezpieczna dla różnego rodzaju ideologii? Dlatego że uczy naturalnego, logicznego myślenia. Wiara musi współgrać z rozumem, jak uczył św. Jan Paweł II, w Encyklice *Fides et ratio*. To dziś są bardzo ważne aspekty, w których przychodzi posługiwać katechetom, ale także wychowywać dzieci i młodzież. W kontekście postaci św. Ottona, który również mierzył się z podobnymi problemami w jemu współczesnym czasie, wydają się również bardzo zasadne i potrzebne do przeanalizowania.

Zachowanie daru wiary to przygotowanie na trudności, które mogą się pojawić w czasie głoszenia Ewangelii. Trzeba uzmysłwić sobie, że podstawą tego jest zawsze bliska komunია z Bogiem. Tylko blisko Niego możemy wytrwać na polu walki o zbawienie swoje i bliźnich. Poucza o tym św. Paweł w 2 Liście do Tymoteusza: „To wszystko przypominaj, dając świadectwo w obliczu Boga, byś nie walczył o same słowa, bo to się na nic nie przyda, [wyjdzie tylko] na zgubę słuchaczy. Dołóż starania, byś sam stanął przed Bogiem jako godny uznania pracownik, który nie przynosi wstydu, trzymając się prostej linii prawdy” (2 Tym 2, 14–15).

4. LITURGIA GODZIN (II CZYTANIE GODZINY CZYTAŃ)

4.1. Dawanie świadectwa o Słowie Bożym (o Chrystusie)

Treść drugiego czytania z Liturgii godzin opisuje wydarzenia z misji chrystianizacyjnej św. Ottona na Pomorzu. Już pierwsza myśl fragmentu z żywota świętego wskazuje na jego gorliwość w głoszeniu poganom Ewangelii Chrystusa:

Tak wielkim pragnieniem pielgrzymowania i głoszenia słowa Bożego zapalało serce pobożnego Ottona, że postanowił on udać się do kraju pogańskich Pomorzan, ażeby odwieść ich od błędu i sprowadzić na drogę prawdy i do poznania Chrystusa, Syna Bożego⁶.

W tekście uwidacznia się wielka gorliwość świętego biskupa w przepowiadaniu słowa Bożego, a właściwie dawania o nim świadectwa. Stąd pierwsza myśl, która posłużyć może do podkreślenia jej na lekcji religii. Warto w tym momencie przypomnieć naukę Soboru Watykańskiego II o udziale ochrzczonych w potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, królewskiej i kapłańskiej. Szczególny nacisk kładzie się w kontekście tekstu z Liturgii godzin na funkcję prorocką. Każdy powołany jest przez Boga do głoszenia dzieła potęgi Tego, który umarł i zmartwychwstał. Szczególnie ochrzczony posłany w swoją codzienność jako dziecko Boże. Istotne jest w tym względzie świadectwo życia pełnego wiary i miłości. Duch Święty staje się nośnikiem łaski, która uzdolnia do podejmowania tychże funkcji w Kościele i poza nim (por. KK 12). To, co przeżywamy w czasie osobistego spotkania ze słowem Bożym na modlitwie, jesteśmy zobligowani przekazywać dalej. Może to przybierać różne formy od zwykłego podzielenia się w gronie mniejszej wspólnoty aż po próby wyrażenia swojej wiary, np. przez sztukę. Trzeba dobierać środki do głoszenia Ewangelii. Wydają się one kluczowe w procesie ewangelizacji lub reewangelizacji, potrzebny współczesnemu młodemu człowiekowi, który przecież w większości przypadków zetknął się z wiarą katolicką. Wiara jest ciągle taka sama, ale trzeba dobierać środki wyrazu, które będą atrakcyjne, a jednocześnie nie będą przyćmiewać samej treści.

4.2. Przygotowanie na trudności w głoszeniu Jezusa

[...] Plemię barbarzyńskie, trwając w swojej dotychczasowej niewierze, zwracało się swoim zwyczajem do kijów i kamieni, tak że wiele razy rzuciło się na świętego kapłana z łaskami i kamieniami. Stało się odpędzić kapłana uzbrojone w te same przedmioty, od czi których ten usiłował je odwieść⁷.

Sam Chrystus zapowiada w Ewangelii trudności w byciu Jego świadkiem, opór tych, którzy nie chcą przyjąć Jego nauki, a także prześladowania z powodu Jego imienia (por. Mt 5, 11; Łk 21, 17–19; J 15, 18–23). Takie trudności przyszły również na św. Ottona: „[...] plemię barbarzyńskie, trwając w swojej dotychcześnie-

⁶ Tekst zatwierdzony przez obecną Dykasterię, a wówczas Kongregację, ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 11.12.2018 r. *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, Prot. N. 71/17. Tekst II czytania pochodzi z: *Sancti Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Priflingensis*, wyd. J. Wikarjak, *Monumenta Poloniae Historica*, t. 7, cz. 1, Warszawa 1966.

⁷ Tamże.

wej niewierze, zwracało się swoim zwyczajem do kijów i kamieni, tak że wiele razy rzuciło się na świętego kapłana z łaskami i kamieniami. Starano się odpędzić kapłana uzbrojone w te same przedmioty, od czci których usiłował je odwieść”. Wiara jest czymś, co człowieka drogo kosztuje. W wierze ważna jest miłość, ona natomiast potrzebuje ofiary, aby była prawdziwą. Św. Jakub pisał w swoim Liście: „to, co wystawia naszą wiarę na próbę, rodzi wytrwałość” (Jk 1, 3). Przykład św. Ottona, ale też innych świętych Pańskich, jest dowodem na to, że prawda ta wypełniła się w ich życiu. Dziś cieszą się niebem i Kościół swoim autorytetem to potwierdził.

Warto także podjąć temat cierpienia w życiu człowieka, przede wszystkim przez wiarę w Chrystusa, ale także w szerszym znaczeniu. Cierpienie i trudności w życiu ludzkim nie są bezsensowne. Niektórzy dzięki chorobie zmienili swoje życie. Inni dzięki cierpieniu odkryli jak cenne jest życie, że jest darem, o który należy dbać. Warto przedstawić przykłady ludzi, którzy, borykając się z cierpieniem na co dzień, są szczęśliwi mimo wielu ograniczeń. Sensem życia jest istnienie, bycie, doświadczanie wielu pięknych emocji, relacji, a nie tylko materialistyczne branie i czerpanie z niego przyjemności. Bez prawdziwego i całościowego podejścia do życia z jego „blaskami i cieniami” nie ma mowy o harmonii tego życia. Zawsze przesada w jedną albo drugą stronę przyniesie mierne skutki. Życie wiarą nas o tym poucza i na to przygotowuje. Wiedział o tym bohater wiary Pomorza – św. Otton.

4.3. Wytrwałość w dawaniu świadectwa o wierze

Całkowicie więc zwrócił się [Otton] ku Panu i błagał Go o pomoc dniami i nocami, poświęcając na śpiewanie psalmów i modlitwę, wspólnie ze swymi księżmi w liczbie osiemnastu, cały czas, jaki tylko pozostawał mu wolny od zajęć koniecznych dla utrzymania się przy życiu. I niedługo potem Pan postanowił położyć kres tak wielkim trudom. Mianowicie wiernemu słudze swemu, zanoszącemu modły o zbawienie pogan, zapewnił łatwy posłuch i przez jego służbę do swego świętego Kościoła wkrótce przyłączyć ich raczył⁸.

Kluczowym jest temat wytrwałości w gorliwości dawania świadectwa wiary. Warto skonfrontować z uczniami rzeczywistość, w której żyją. Jak napotykać trudności w wierze i w jej wyznawaniu? Jak sobie z nimi radzić? Bardzo ważnym elementem, który może pomóc w kroczeniu za Jezusem, są ruchy i wspólnoty katolickie. Stanowią one bowiem pewien azyl, ostoję, gdzie młodzi ludzie (i nie tylko) znajdują tych, którzy tak jak oni starają się być „znakiem” Chrystusa w świecie. W codzienności nie zawsze otwartej na to co transcendentne i duchowe. Wspólnota jest także motywująca, ponieważ widząc innych, którzy mimo wielu słabości trwają przy Jezusie, dają poczucie wspólnego kroczenia za Nim. Ta droga nie jest drogą łatwą, dlatego każde słowo wsparcia, a nawet sama postawa samozaparcia jest doskonałym świadectwem i umocnieniem jednostki chwiejnej lub słabszej w wierze.

O swojej wytrwałości w głoszeniu Ewangelii i w chrystianizacji Pomorzan dał świadectwo św. Otton, udając się w drugą swoją wyprawę misyjną na Pomorze Zachodnie. Można porównać jego trud z zabieganiem św. Pawła Apostoła Narodów.

⁸ Tamże.

5. ZAKOŃCZENIE

Kult świętych, obecny w Kościele od jego początków, nadal wiezie prym w pobożności liturgicznej. Postać św. Ottona, dzięki 900. rocznicy jego misji chrystianizacyjnej, niewątpliwie na nowo zainteresuje katolików na Pomorzu Zachodnim. Może także stać się przyczyną do pogłębienia wiedzy historycznej dotyczącej ewangelizacji na tych terenach.

Przestrzenią do zainteresowania tą postacią jest bez wątpienia katecheza szkolna i parafialna. Warto zwrócić uwagę młodemu pokoleniu na początki wiary oraz Kościoła nad Odrą i Bałtykiem, w którym żyją. Liturgia jest nieodłącznym elementem duchowości katolickiej, dlatego tym bardziej winno się z niej korzystać dla umacniania wiary, aby wczesnośredniowieczna maksyma Prospera z Akwitanii, urzeczywistniała się w życiu wierzących: „Aby norma modlitwy stawała się normą wiary”⁹ (*Ut legem credendi lex statuat supplicandi*).

Analiza prezentowanego tematu przez pryzmat eucharystii mszalnej oraz tekstów Liturgii godzin, pozwala wyodrębnić konkretne treści, mogące tworzyć konspekt katechetyczny do omówienia postaci i działalności św. Ottona z Bambergu.

Przedstawiony powyżej temat nie wyczerpuje kwestii kultu św. Ottona w liturgii, ale może stać się inspiracją do kolejnych badań dotyczących dzieła ewangelizacji tego wielkiego Misjonarza Pomorza.

BIBLIOGRAFIA

- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, Prot. N. 71/17.
Fros H., *Wprowadzenie do Mszy o świętych*, t. I, Warszawa 1980.
Mszal rzymski dla diecezji polskich, Poznań 2010.
Nowak J., *Święci w Misterium Paschalnym Chrystusa*, Poznań 2020.
Prosper z Akwitanii, *Capitula coelistini* 8, PL 51, 209.
Sancti Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis, red. J. Wikarjak, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 7, cz. 1, Warszawa 1966.

THE CULT OF SAINT OTTO OF BAMBERG AS A SUBJECT OF CATECHESIS

Summary

The figure of Saint Otto, thanks to the 900th anniversary of his only Christianization, is available to remember this great Apostle of Pomerania to Catholics living today in Western Pomerania.

The space for research in this way is unsupervised school and parish catechesis. It is worth paying attention to the fact that the generation at the beginning of the faith and the Church on the Oder and the Baltic Sea in which it occurs. The liturgy is a consequence of Catholic spirituality, which is why it should be used all the more for a reliable faith, so that the early medieval maxim of Prospero

⁹ Prosper z Akwitanii, *Capitula coelistini* 8, PL 51, 209.

of Aquitaine would be realized in the action of shocks: “that the norm of faith falls upon itself” (ut legem credendi lex statuat supplicandi).

The articles were intended to extract from the rich treasury of the church those elements that could be useful in learning about the figure, but also the method and motives of Saint Otto's actions. By analyzing the topic through the prism of Mass euchology and the content of the liturgy of the hours, the author allows for the isolation of specific content and can create a catechetical outline to discuss the figure and activities of Saint Otto of Bamberg.

Key words: liturgy, cult of Saints, Saint Otto, catechesis

Nota o Autorze

Mateusz PAKUŁA – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; doktor liturgiki na podstawie rozprawy: *Tajemnica kapłaństwa w celebracji roku liturgicznego w świetle Mszału rzymskiego Pawła VI*; wykładowca niektórych zagadnień z liturgiki w AWSD w Szczecinie; zaangażowany w Duszpasterstwo Szafarzy Nadzwyczajnych Komunii Świętej archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Kontakt e-mail: mateusz.pakulax@wp.pl

SARA PASZKO
Uniwersytet Łódzki

PERSWAZYJNOŚĆ KOMUNIKOWANIA POLITYCZNEGO ANALIZA WYSTĄPIENIA SEJMOWEGO MARSZAŁKA SZYMONA HOŁOWNI (10.04.2024)

1. Wprowadzenie. 2. Kontekst wystąpienia sejmowego marszałka Szymona Hołowni.
2.1. Kontekst polityczny. 2.2. Kontekst społeczny. 3. Stopień perswazyjności i strategia przyjęta w przemówieniu. 4. Dominanta. 5. Środki językowe perswazji

Słowa kluczowe: katastrofa smoleńska, komunikowanie polityczne, perswazyjność, Szymon Hołownia

1. WPROWADZENIE

W podjętej analizie uwaga autorki skoncentrowana jest wokół obecności strategii perswazyjnych w wystąpieniu sejmowym marszałka Sejmu Szymona Hołowni z 10 kwietnia 2024 r. (załączone w aneksie), które to przemówienie otwierało dziewiąte posiedzenie Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej. Z początku polityk otworzył posiedzenie, witając zgromadzonych, następnie kilkakrotnie podejmował wątek katastrofy smoleńskiej, a także wspominał niedawno zmarłych polityków i działaczy. Analiza jest próbą wskazania stopnia perswazyjności przekazu stosowanego przez marszałka na poziomie celu i zawartości merytorycznej wystąpienia. Podjęte studium przypadku wpisuje się w badania nad perswazyjnością komunikowania politycznego, które są dość licznie obecne w polskim językoznawstwie i mediolingwistyce¹.

¹ Ł. Jędrzejski, *Polska Kronika Filmowa (1944–1994). Obrazy komunikowania politycznego*, Lublin 2020; A. Wypiorczyk, *W zwierciadle opcji politycznych. Perswazyjność komunikacji politycznej na przykładzie analizy debat plenarnych w Parlamencie Europejskim*, Lustró. Analecta Literackie i Językowe 2020, t. XI, 87–99; R. Leśniczak, *Perswazyjność komunikowania politycznego. Analiza exposé premiera Mateusza Morawieckiego w 2017 i 2019 r.*, w: *Teorie i praktyki komunikacji*, red. G. Habraj-ska, Łódź 2020, 197–215.

2. KONTEKST WYSTĄPIENIA SEJMOWEGO MARSZAŁKA SZYMONA HOŁOWNI

2.1. Kontekst polityczny

Dziewiąte posiedzenie Sejmu X kadencji zostało wyznaczone na 10 kwietnia 2024 r., który to dzień był cztertnastą rocznicą katastrofy smoleńskiej. Wydarzenia z 2010 r. wpłynęły w bardzo istotny sposób na polską scenę polityczną. Po pierwsze, zginęło wielu ważnych urzędników państwowych, w tym głowa państwa – Lech Kaczyński, zmuszając do natychmiastowych zmian na scenie politycznej. Po drugie, było to wydarzenie o skutkach długofalowych, rezonujących do tej pory w polskiej polityce i społeczeństwie. Katastrofa smoleńska była w tak dużym stopniu wstrząsającym wydarzeniem dla polskiego społeczeństwa, że szybko została zmitologizowana². Mit Polski (tragedia delegacji wielokrotnie utożsamiana jest z całym krajem) jako ofiary wielokrotnie jest podnoszony przez polityków (ze szczególnym uwzględnieniem prawicy) w celu naznaczenia wroga i legitymizacji działań³. Jednocześnie należy zauważyć, że „katastrofa smoleńska nie stała się ani aktem założycielskim nowej ery politycznej, ani też początkiem przemiany czy jedności politycznej”⁴.

Przy analizie kontekstu politycznego przemówienia, w dużej mierze odnoszącego się do rocznicy katastrofy smoleńskiej, istotne jest zaznaczenie, że obecny marszałek Sejmu, Szymon Hołownia, jest przedstawicielem przeciwnego obozu politycznego Zjednoczonej Prawicy.

2.2. Kontekst społeczny

W przypadku omawianego wystąpienia sejmowego kontekst społeczny jest ściśle połączony z kontekstem politycznym. Marszałek Szymon Hołownia wspomina o uroczystych obchodach rocznicy katastrofy smoleńskiej, które odbyły się przed posiedzeniem, a także proponuje uczczeniem minutą ciszy wymienione osoby zmarłe. Jest to praktyka głęboko zakorzeniona w społeczeństwie i ma ważny wymiar ze względu na przyjęte konwenanse.

Opisując kontekst społeczny, należy również wspomnieć rolę pełnioną przez Szymona Hołownię w X kadencji Sejmu. Jako marszałek jest on najwyższym przedstawicielem izby niższej, a także ma za zadanie stać na straży praw i godności Sejmu. Jako przewodniczący obrad czuwa nad tokiem i terminowością prac⁵, co obrazują wszystkie fragmenty odnoszące się do ustalonego porządku obrad:

Droży państwo, po zasięgnięciu opinii Konwentu Seniorów podjąłem decyzję o skreśleniu z porządku dziennego bieżącego posiedzenia punktów [...] (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 4).

² M. Solak, K. Churska-Nowak, *Mitologizacja katastrofy smoleńskiej. Między spontanicznością, a polityczną kalkulacją*, Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne 2011, nr 28, 232–247.

³ Tamże, 239–241.

⁴ Tamże, 246.

⁵ https://pl.wikipedia.org/wiki/Marszałek_Sejmu_Rzeczypospolitej_Polskiej (dostęp: 29.04.2024).

Istotnym kontekstem społecznym jest również wcześniejsza kariera zawodowa Szymona Hołowni⁶. Jako osoba przez wiele lat związana z mediami jest rozpoznawalny wśród szerokiej publiczności. Jego wystąpienia sejmowe charakteryzują się elokwencją, ironią, a także rozpoznawanym przez niektórych obserwatorów humorem. Można domniemywać, że jest to wynik wieloletniej pracy w mediach, a w szczególności w programach rozrywkowych, w których specjalista w branży powinien mieć zdolność szybkiego reagowania na to, co się wydarzyło.

2.3. Kontekst kulturowy

W polskiej kulturze, ale również i światowej, istotne jest oddawanie czci zmarłym osobom. Marszałek Hołownia, mówiąc o uczczeniu chwilą ciszy nieżyjących posłów, spełnia swój obowiązek, który jest narzucony zarówno przez społeczeństwo (jak opisano powyżej), a także przez kulturę, gdyż obydwie strefy mocno się przenikają. Należy również zauważyć, że w świadomości Polaków istotną rolę odgrywa wiara, co można zauważyć we fragmentach:

[...] (*Głos z sali: Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie...*)

(*Posłowie: ...a światłość wiekuista niechaj im świeci. [...] (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3).*)

Marszałek Hołownia nie reaguje na głosy, chociaż wcześniej mówił o chwili ciszy, co może wskazywać, że zezwala na powyższe głosy. Istotny w takim punkcie może okazać się również fakt, iż Szymon Hołownia jest osobą deklarującą się jako praktykujący katolik.

3. STOPIEŃ PERSWAZYJNOŚCI I STRATEGIA PRZYJĘTA W PRZEMÓWIENIU

Większość przemówienia jest oparta na strategii informacyjnej, co wiąże się z obowiązującą formą wystąpień będących rozpoczęciem posiedzenia sejmowego. W związku z tym obserwuje się w analizowanym fragmencie niewielkie oddziaływanie perswazyjne. Marszałek Szymon Hołownia argumentuje swoje decyzje dotyczące porządku obrad, obrazuje to poniższy przykład:

Klub Parlamentarny Polska 2050 – Trzecia Droga złożył wniosek o uzupełnienie porządku dziennego o punkt w brzmieniu: Informacja ministra spraw zagranicznych na temat śmierci Damiana Sobola podczas niesienia przez niego pomocy humanitarnej ofiarom konfliktu w Strefie Gazy. W związku z tym, po uzyskaniu jednolitej opinii Konwentu Seniorów, podjąłem decyzję o uzupełnieniu porządku dziennego o punkt obejmujący rozpatrzenie tej informacji (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 4).

Szymon Hołownia przytacza wniosek klubów parlamentarnych, następnie informuje o uzyskaniu jednolitej opinii Konwentu Seniorów i dopiero po tym wydaje decyzję wyrażoną w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Pomimo tego, że jest to struktura wypowiedzi przyjęta za obowiązującą na posiedzeniach Sejmu, to użycie

⁶ https://pl.wikipedia.org/wiki/Szymon_Hołownia (dostęp: 30.04.2024).

jej sugeruje, że marszałek zgadza się na stosowanie zastałych konwenansów. Należy również zauważyć, że marszałek, powołując się na Konwent Seniorów, używa argumentacji merytorycznej.

Wśród przeważającej strategii informacyjnej, do której należą wszelkie elementy będące spełnieniem formalnych obowiązków, można odnaleźć również elementy należące do strategii perswazyjnej. Są to momenty, w których marszałek odpowiada na zasłyszane głosy z sali. Przykładem może być poniższy fragment:

Tak, Lech Kaczyński i pani Maria Kaczyńska również zginęli w tej katastrofie, o czym wspominaliśmy (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3).

Jest to odpowiedź na głos z sali, że w katastrofie smoleńskiej zginął również Lech Kaczyński (nie został wymieniony chwilę wcześniej przez marszałka wśród poległych). Można to uznać za uwagę będącą perswazyjną, gdyż jest ona antagonistycznie nastawiona do uwagi z sali. Jak również można w niej zauważyć budowanie własnego wizerunku Szymona Hołowni.

Pomimo przeważającej dominacji strategii informacyjnej, w analizowanej wypowiedzi marszałka można wyróżnić elementy będące realizacją strategii perswazyjnej. Wśród wypowiedzi można wyróżnić perswazję pobudzającą:

[...] dlatego raz jeszcze proszę Państwa o uszanowanie ich minutą ciszy [...] (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3).

W przytoczonym wyżej przykładzie można zaobserwować, że mówca oczekuje spełnienia swojej prośby. Sformułowanie „proszę”, w niniejszym przypadku należy traktować jako funkcję impresywną, skierowaną w celu wywołania pewnego działania⁷. Nadawca, kierując te słowa, oczekuje określonej reakcji audytorium. Można uznać takie słowa za perswazję nakłaniającą, gdyż nadawca w świadomy sposób dąży do wywarcia oczekiwanego działania⁸, czyli we wskazanym przykładzie zachowania ciszy.

Wśród wypowiedzi marszałka Szymona Hołowni można znaleźć również realizację perswazji przekonującej, co obrazuje poniższy przykład:

To, co robił pan Damian Soból, bez wątpienia było najlepszym z możliwych reprezentowaniem tego, czym jest Rzeczpospolita – solidarności, współczucia, otwartości na cierpienie innych [...] (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 4).

Jest to przykład perswazji, określanej przez Grażynę Habrajską jako informacyjną, będącą wykładnikiem gatunkowym dyskursu parlamentarnego⁹. Szymon Hołownia, używając metaoperatora perswazyjnego blokowania weryfikacji „bez wątpienia”, nie dopuszcza do polemiki z wyrażoną przez siebie opinią. Jeżeli audytorium zachciałoby obalić wysnutą tezę, musiałoby przejść na metapoziom.

W analizowanym przemówieniu Szymona Hołowni nie da się natomiast jednoznacznie zidentyfikować stosowania perswazji nakłaniającej. Nie udało się

⁷ R. Grzegorzczkova, *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 2008, 57.

⁸ G. Habrajska, *Nakłaniania, perswazja, manipulacja językowa*, Acta Universitatis Lodzianensis 2005, nr 7, 114.

⁹ Tamże, 114.

zaobserwować wypowiedzi dążących do zmiany hierarchii wartości, zmiany jakościowej uznawanych wartości, wzmocnienia, osłabienia lub zerowania przeżywanych wartości¹⁰.

4. DOMINANTA

Ze względu na informacyjny charakter przemówienia, a także to, że w dużej mierze jego formuła podyktowana jest formą stosowaną w mowach otwierających posiedzenie Sejmu, nie ma w nim obecnej oferty programowej partii Szymona Hołowni – Polska 2050.

Można natomiast odnaleźć w analizowanym fragmencie elementy odnoszące się do wartości ideologicznych wyznawanych przez mówcę. Są one zauważalne, gdy jest mowa o katastrofie smoleńskiej, kiedy marszałek pragnie uczcić pamięć zmarłych. Można zaklasyfikować to jako wartość ideologiczną, ponieważ zgodnie z definicją *Encyklopedii PWN*, pojęcie „ideologia” odnosi się do zbioru idei określających cały światopogląd¹¹. Widać, że opisywane momenty są ważne dla marszałka, ponieważ pojawiają się upomnienia:

Panie pośle, minutą ciszy. (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3).

W przemówieniu można odnaleźć również elementy odnoszące się do marszałka Szymona Hołowni, będące promocją jego osoby. Jest to strategia dominująca, w miejscach nie będących informacją. Można ją zaobserwować, gdy Hołownia używa czasowników pierwszoosobowych: „powtórzę”, „podjąłem decyzję”, „proszę” (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 4–5) itp., a także, gdy wyraża swoją własną opinię:

[...] Proszę mi pozwolić wyrazić swoją opinię, że [...]. (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 4).

Jest wyraźnie powiedziane, że jest to indywidualna opinia marszałka. Ponadto, analizując wypowiedź, należy wziąć pod uwagę, co było przyczyną powyższych słów, a mianowicie głosy krytyczne wobec uczczenia chwilą ciszy zmarłego tragicznie Damiana Sobola. Szymon Hołownia otwarcie dystansuje się wobec krytycznych głosów i staje na pozycji obrońcy.

W przemówieniu nie identyfikuje się również wyraźnej linii politycznej, którą można byłoby w sposób klarowny oddzielić od warstwy wyżej opisanej ideologicznie. Można przyjąć, że obydwie sfery się w pewien sposób przenikają, gdyż Szymon Hołownia pamięta o katastrofie smoleńskiej, która została upolityczniona¹². Można również zauważyć, że marszałek, wyliczając poległych, nie wymienił pary prezydenckiej na początku, co można interpretować jako zachowanie polityczne. Jednakże tak drobny, pojedynczy fragment można byłoby uznać za nadinterpretację słów i działań polityka.

¹⁰ Tamże.

¹¹ *Ideologia*, Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/ideologia> (dostęp: 16.05.2024).

¹² M. Solak, K. Churska-Nowak, dz.cyt.

5. ŚRODKI JĘZYKOWE PERSWAZJI

Analizując środki językowe używane przez marszałka Szymona Hołownię, można odnaleźć etykietowanie wartościujące, które odnosi się do ojczyzny:

[...] *chcieli swoją służbą, swoim życiem i postępowaniem służyć **naszej ojczyźnie***. (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3).

Została tu zastosowana etykieta dwuwyrazowa odnosząca się do Polski. Podkreślono dzięki niej wartość kraju dla mówcy, a także zasugerowano odbiorcom przekazu, że dla nich Polska powinna być równie ważna. Jest to przykład etykietowania pozytywnego. Dodatkowo warto zauważyć, że sformułowanie „nasza” odpowiada za tworzenie synergii między obozami politycznymi¹³. Użycie takiego środka językowego można określić również jako zastosowanie określenia wpływającego na interpretację. Odbiorca, słysząc powyższe sformułowanie i tworząc obraz ideacyjny Polski jako miejsca ważnego dla wszystkich zgromadzonych, także uwzględnia w nim Szymona Hołownię, dla którego wspomniana ojczyzna jawi się jako coś ważnego.

W mowie Szymona Hołowni można zauważyć subiektywizację:

Szanowni Państwo! Jak Państwu z całą pewnością wiadomo, powtórzę raz jeszcze, czciliśmy dzisiaj pamięć wszystkich ofiar katastrofy smoleńskiej w wielu miejscach Warszawy, w wielu miejscach, w których ta pamięć jest czczona. Proszę mi pozwolić wyrazić swoją opinię, że agresja, obelgi, krzyki w takim właśnie momencie nie są czymś, co jest właściwym zachowaniem, jeśli chce się uczcić pamięć tych, którzy odeszli, a w parlamencie w szczególnie sposób, na co zwracam Państwa uwagę, czcimy pamięć parlamentarzystów, którzy wtedy zginęli. (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 4).

We wskazanym fragmencie daje on upust swoim emocjom. Poprzez użycie wyrażenia „swoją opinię” ujawnia się jako bezpośredni nadawca wypowiedzianych słów.

Wypowiedzi nacechowane ekspresywnie, a jednocześnie będące zwrotem do odbiorcy, można zaobserwować w momencie przywitania gości. Są to sformułowania: „chciałbym pozdrowić naszych gości”, „witamy was bardzo serdecznie” (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3). Formułując taką wypowiedź, marszałek jest zorientowany na odbiorcę, chce mu przekazać swój stan emocjonalny. W literaturze przedmiotu wypowiedzi skonstruowane w ten sposób są określane jako ekspresywno-impresywne¹⁴. Nadawca ma na celu wywołanie w odbiorcy pewnego stanu emocjonalnego, który w powyższym przypadku można określić w kategorii pozytywnej.

Wśród odwołań do odbiorców można odnaleźć te skierowane do zbiorowości: „bardzo Państwa proszę”, „Drodzy Państwo”, „Wysoka Izbo” (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej). Dwa pierwsze przykłady można ocenić jako realizujące funkcję fatyczną, dążącą do podtrzymania już istniejącego kontaktu. Natomiast sformułowanie „Wysoka Izbo” należy ocenić jako realizujące funkcję sprawczą na mocy konwencji. Odnaleźć

¹³ M. Jakosz, *Etykietowanie wartościujące w polskim dyskursie politycznym (na przykładzie retoryki partii Prawo i Sprawiedliwość)*, Linguistische Treffen in Wrocław 2019, nr 15, 115–131.

¹⁴ R. Grzegorzczkowska, dz.cyt., 59.

również można apostrofować do pojedynczych, konkretnych osób: „panie pośle, minutą ciszy” czy „a teraz proszę pana posła sekretarza” (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej). Przedstawione przykłady są sformułowane wedle funkcji impresywnej, dążącej do wywołania określonych działań, przy czym drugi przykład można ocenić również jako realizację funkcji sprawczej¹⁵.

W mowie można odnaleźć sformułowania mające określoną wartość emocjonalną. Są to: „majestat śmierci”, „ofiary katastrofy smoleńskiej”, „stracili życie” (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej). Niosą one za sobą konotacje negatywne. Nencki Affective Word List (NAWL)¹⁶ interpretuje słowo „śmierć”, jako głównie przejawiające smutek. Podobnie jest w przypadku słów „ofiara” i „stracić”, które dodatkowo mają wartość określaną jako strach. Poprzez użycie sformułowań uważanych powszechnie przez społeczeństwo jako niosące wartość emocjonalną negatywną, Szymon Hołownia wywołuje w audytorium pewne skojarzenia.

Wymieniając niedawno zmarłych posłów, marszałek stosuje anaforę:

Wysoka Izbo! W dniu 15 marca zmarł [...] W dniu 27 marca zmarł [...] W dniu 4 kwietnia zmarł [...] (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3).

Obecny jest również zabieg polegający na wielokrotnym powtarzaniu wyrazów. Dzięki temu osiąga cel, jakim jest wzmocnienie znaczenia swoich słów. Jako przykład można wyróżnić:

Bardzo Państwa proszę o to, abyśmy dłuższą chwilą ciszy uczcili pamięć wszystkich tych, którzy tego dnia przed 14 laty stracili życie, a chcieli swoją służbę, swoim życiem i postępowaniem służyć naszej ojczyźnie (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3).

Przytoczony fragment jest jednocześnie przykładem atrybucji. Szymon Hołownia przypisuje zmarłym w katastrofie smoleńskiej pozytywne cechy, ich zamiary. W rzeczywistości nie może on wiedzieć, czy faktycznie wymienieni przez niego politycy mieli powyższe zamiary.

Odnaleźć można także wyliczenia, które obecne są przy odczytywaniu ofiar katastrofy smoleńskiej:

Szanowni Państwo! W dniu dzisiejszym mija 14. rocznica katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem. Wśród ofiar katastrofy byli posłowie VI kadencji: Leszek Deptuła, Grzegorz Dolniak, Grażyna Gęsicka, Przemysław Gosiewski, Izabela Jaruga-Nowacka, Sebastian Karpiniuk, Aleksandra Natalli-Świat, Maciej Płażyński, Krzysztof Putra, Arkadiusz Rybicki, Jerzy Szmajdziński, Jolanta Szymanek-Deresz, Zbigniew Wassermann, Wiesław Woda i Edward Wojtas, a także senatorowie VII kadencji: Krystyna Bochenek, Janina Fetlińska i Stanisław Zając. (Sejm Rzeczypospolitej Polskiej: 3).

W analizowanym wystąpieniu nie zidentyfikowano pytań retorycznych, pozorowania dialogu, przywoływania stereotypów, stosowania anadiplozy oraz przymiotników oceniających.

¹⁵ Tamże, s. 57.

¹⁶ Lista zawierająca niemalże 3000 polskich słów, z określeniem stopnia uczuć, jakie za sobą niosą, skonstruowana przez Instytut im. M. Nenckiego Polskiej Akademii Nauk. <https://exp.lobi.nencki.gov.pl/nawl-analysis> (dostęp: 17.05.2024).

BIBLIOGRAFIA

- Grzegorzczkova R., *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 2008.
- Habrajska G., *Nakłaniani, perswazja, manipulacja językowa*, Acta Universitatis Lodziensis 2005, nr 7, 91–126.
- Ideologia*, Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/ideologia> (dostęp: 16.05.2024).
- Jakosz M., *Etykietowanie wartościujące w polskim dyskursie politycznym (na przykładzie retoryki partii Prawo i Sprawiedliwość)*, Linguistische Treffen in Wrocław 2019, nr 15, 115–131.
- Jędrzejski Ł., *Polska Kronika Filmowa (1944–1994). Obrazy komunikowania politycznego*, Lublin 2020.
- Leśniczak R., *Perswazyjność komunikowania politycznego. Analiza exposé premiera Mateusza Morawieckiego w 2017 i 2019 r.*, w: *Teorie i praktyki komunikacji*, red. G. Habrajska, Łódź 2020, 197–215.
- Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. Kadencja X, Sprawozdanie Stenograficzne z 9. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 10 kwietnia 2024 r. (pierwszy dzień obrad), 3–5, https://orka2.sejm.gov.pl/StenoInter10.nsf/0/3D1D243C6084DB49C1258AFB0078C0AD/%24File-/09_a_ksiazka.pdf (dostęp: 29.04.2024).
- Solak M., Churska-Nowak K., 2011, *Mitologizacja katastrofy smoleńskiej. Między spontanicznością a polityczną kalkulacją*, Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne 2011, vol. 28, 232–247.
- Wypiorczyk A., *W zwierciadle opcji politycznych. Perswazyjność komunikacji politycznej na przykładzie analizy debat plenarnych w Parlamencie Europejskim*, Lustró. Analecta Literackie i Językowe 2020, t. XI, 87–99.

ANEKS: SPRAWOZDANIE STENOGRAFICZNE Z WYSTĄPIENIA MARSZAŁKA SZYMONA HOŁOWNI

Dzień dobry państwu.

Otwieram posiedzenie.

(Marszałek trzykrotnie uderza łaską marszałkowską)

Proszę o zajęcie miejsc na sali.

Na sekretarzy dzisiejszych obrad powołuję posłów Bartłomieja Dorywalskiego, Roberta Gontarza, Aleksandrę Karolinę Wiśniewską i Adriana Witeczaka.

W pierwszej części obrad sekretarzami będą posłowie Bartłomiej Dorywalski oraz Adrian Witeczak. Protokół i listę mówców prowadzić będą posłowie Bartłomiej Dorywalski oraz Aleksandra Karolina Wiśniewska.

Protokół 8. posiedzenia Sejmu uważam za przyjęty.

Zanim zaczniemy nasze obrady, chciałbym pozdrowić naszych gości, gości pani poseł Ewy Kołodziej. Są to członkowie Związku Górnośląskiego, a w szczególności Koła Michałkowice, i Uniwersytetu Trzeciego Wieku z Siemianowic Śląskich, którzy przyglądają się naszej pracy. *(oklaski)*

Są z nami także uczniowie i nauczyciele ze szkoły w Małomicach w województwie lubuskim, których do Sejmu zaprosiła pani poseł Elżbieta Polak. Witamy was bardzo serdecznie. *(oklaski)*

(Zebrani wstają)

Szanowni Państwo! W dniu dzisiejszym mija 14. rocznica katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem. Wśród ofiar katastrofy byli posłowie VI kadencji: Leszek Deptuła, Grzegorz Dolniak,

Grażyna Gęsicka, Przemysław Gosiewski, Izabela Jaruga-Nowacka, Sebastian Karpiniuk, Aleksandra Natalli-Świat, Maciej Płażyński, Krzysztof Putra, Arkadiusz Rybicki, Jerzy Szmajdziński, Jolanta Szymanek-Deresz, Zbigniew Wassermann, Wiesław Woda i Edward Wojtas, a także senatorowie VII kadencji: Krystyna Bochenek, Janina Fetlińska i Stanisław Zając.

Bardzo Państwa proszę o to, abyśmy dłuższą chwilą ciszy uczcili pamięć wszystkich tych, którzy tego dnia przed 14 laty stracili życie, a chcieli swoją służbą, swoim życiem i postępowaniem służyć naszej ojczyźnie.

(Głos z sali: Lech Kaczyński, prezydent.)

Tak, Lech Kaczyński i pani Maria Kaczyńska również zginęli w tej katastrofie, o czym wspominaliśmy.

(Głos z sali: Prezydent Lech Kaczyński.)

Drodzy Państwo! W obliczu majestatu śmierci wszystkie ofiary katastrofy, które czciliśmy dziś na cmentarzu Powązkowskim przy pomniku ofiar katastrofy smoleńskiej, niezależnie od ich przynależności partyjnej, od zajmowanego stanowiska, od poglądów, które z nimi dzieliliśmy lub których nie dzieliliśmy, zasługują na nasz szacunek, dlatego raz jeszcze proszę państwa o uszanowanie ich minutą ciszy.

(Wypowiedź poza mikrofonem)

Panie pośle, minutą ciszy.

(Głos z sali: Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie...)

(Posłowie: ...a światłość wiekuista niechaj im świeci.)

(Głos z sali: Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie...)

(Posłowie: ...a światłość wiekuista niechaj im świeci.)

(Głos z sali: Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie...)

(Posłowie: ...a światłość wiekuista niechaj im świeci.)

(Głos z sali: Niech odpoczywają w pokoju wiecznym.)

(Posłowie: Amen.)

Wysoka Izbo! W dniu 15 marca zmarł Marian Król, poseł na Sejm II kadencji, ludowiec, społecznik, działacz gospodarczy.

W dniu 27 marca zmarł Rajmund Miller, poseł na Sejm VII, VIII, IX i X kadencji, lekarz i samorządowiec.

W dniu 4 kwietnia zmarł Miron Sycz, poseł na Sejm VI i VII kadencji, nauczyciel, samorządowiec, działacz Związku Ukraińców w Polsce.

Proszę, abyśmy uczcili ich pamięć chwilą ciszy.

(Głos z sali: Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie...)

(Posłowie: ...a światłość wiekuista niechaj im świeci.)

(Głos z sali: Niech odpoczywają w pokoju wiecznym.)

(Posłowie: Amen.)

Wysoka Izbo! 1 kwietnia tego roku podczas niesienia pomocy ofiarom konfliktu w Strefie Gazy zginął polski wolontariusz Damian Soból – człowiek, który całe swoje życie poświęcił niesieniu pomocy innym, ofiarom konfliktów zbrojnych, ofiarom klęski migracyjnej, klęski głodu w tyłu zakątkach świata. To, co robił pan Damian Soból, bez wątpienia było najlepszym z możliwych reprezentowaniem tego, czym jest Rzeczpospolita – solidarności, współczucia, otwartości na cierpienie innych.

Bardzo proszę, żebyśmy uczcili pamięć pana Damiana Sobola chwilą ciszy.

(Głos z sali: Wieczny odpoczynek racz mu dać, Panie...)

(Posłowie: ...a światłość wiekuista niechaj mu świeci.)

(Głos z sali: Niech odpoczywa w pokoju wiecznym.)

(Posłowie: Amen.)

Dziękuję państwu bardzo.

(Głos z sali: Mały człowieczek.)

(Głos z sali: Skandal!)

(Głos z sali: Nie masz wstydu.)

Szanowni Państwo! Jak państwu z całą pewnością wiadomo, powtórzę raz jeszcze, czciliśmy dzisiaj pamięć wszystkich ofiar katastrofy smoleńskiej w wielu miejscach Warszawy, w wielu miejscach, w których ta pamięć jest czczona. Proszę mi pozwolić wyrazić swoją opinię, że agresja, obelgi, krzyki w takim właśnie momencie nie są czymś, co jest właściwym zachowaniem, jeśli chce się uczcić pamięć tych, którzy odeszli, a w parlamencie w szczególny sposób, na co zwracam państwa uwagę, czcimy pamięć parlamentarzystów, którzy wtedy zginęli.

(Głos z sali: Lech Kaczyński też był posłem.)

(Poseł Piotr Kaleta: Prezydent też był posłem.)

Drodzy państwo, po zasięgnięciu opinii Konwentu Seniorów podjąłem decyzję o skreśleniu z porządku dziennego bieżącego posiedzenia punktów:

- pierwsze czytanie poselskiego projektu ustawy o Trybunale Konstytucyjnym, druk nr 253,
- pierwsze czytanie poselskiego projektu ustawy – Przepisy wprowadzające ustawę o Trybunale Konstytucyjnym, druk nr 254.

Klub Parlamentarny Polska 2050 – Trzecia Droga złożył wniosek o uzupełnienie porządku dziennego o punkt w brzmieniu: Informacja ministra spraw zagranicznych na temat śmierci Damiana Sobola podczas niesienia przez niego pomocy humanitarnej ofiarom konfliktu w Strefie Gazy.

W związku z tym, po uzyskaniu jednolitej opinii Konwentu Seniorów, podjąłem decyzję o uzupełnieniu porządku dziennego o punkt obejmujący rozpatrzenie tej informacji.

Rada Ministrów przedłożyła projekt ustawy o zmianie ustawy o Krajowej Administracji Skarbowej oraz niektórych innych ustaw, druk nr 268.

W związku z tym, na podstawie art. 95b regulaminu Sejmu, podjąłem decyzję o uzupełnieniu porządku dziennego o punkt obejmujący pierwsze czytanie tego projektu ustawy.

Rada Ministrów przedłożyła też projekt ustawy o zmianie ustawy o systemie ubezpieczeń społecznych oraz niektórych innych ustaw, druk nr 275.

W związku z tym, po uzyskaniu jednolitej opinii Konwentu Seniorów, podjąłem decyzję o uzupełnieniu porządku dziennego o punkt obejmujący pierwsze czytanie tego projektu ustawy.

Właściwa komisja przedłożyła z kolei opinię w sprawie wniosku o wyrażenie wotum nieufności wobec ministra spraw wewnętrznych i administracji Marcina Kierwińskiego, jest to druk nr 279.

W związku z tym, po uzyskaniu jednolitej opinii Konwentu Seniorów, podjąłem decyzję o uzupełnieniu porządku dziennego o punkt obejmujący rozpatrzenie tego wniosku.

Właściwe komisje przedłożyły też sprawozdanie o rządowym projekcie ustawy o zapewnianiu spełniania wymagań dostępności niektórych produktów i usług przez podmioty gospodarcze, jest to druk nr 288.

W związku z tym, na podstawie art. 95e regulaminu Sejmu, podjąłem decyzję o uzupełnieniu porządku dziennego o punkt obejmujący rozpatrzenie tego sprawozdania.

Właściwe komisje przedłożyły także sprawozdanie o rządowym projekcie ustawy o ratyfikacji Protokołu między Rzeczpospolitą Polską a Ukrainą o zmianie Umowy między Rzeczpospolitą Polską a Ukrainą o pomocy prawnej i stosunkach prawnych w sprawach cywilnych i karnych z dnia 24 maja 1993 r., podpisanego w Warszawie dnia 19 września 2023 r., jest to druk nr 251.

W związku z tym, po uzyskaniu jednolitej opinii Konwentu Seniorów, podjąłem decyzję o uzupełnieniu porządku dziennego o punkt obejmujący rozpatrzenie tego sprawozdania.

Właściwe Komisje przedłożyły też sprawozdania:

- o rządowym projekcie ustawy o zmianie ustawy o wsparciu kredytobiorców, którzy zaciągnęli kredyt mieszkaniowy i znajdują się w trudnej sytuacji finansowej, oraz ustawy o finansowaniu społecznościowym dla przedsięwzięć gospodarczych i pomocy kredytobiorcom, druk nr 286,
- o rządowym projekcie ustawy o zmianie ustawy o Krajowej Radzie Sądownictwa, druk nr 280,
- o poselskim projekcie ustawy o zmianie ustawy o samorządzie gminnym oraz ustawy – Kodeks wyborczy, druk nr 287,
- o poselskim projekcie ustawy o uchyleniu ustawy z dnia 13 lipca 2023 r. o zmianie ustawy o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami, druk nr 285.

W związku z tym, po uzyskaniu jednolitej opinii Konwentu Seniorów, podjąłem decyzję o uzupełnieniu porządku dziennego o punkty obejmujące rozpatrzenie tych sprawozdań.

Proponuję, aby w tych przypadkach Sejm wyraził zgodę na skrócenie terminu, o którym mowa w art. 44 ust. 3 regulaminu Sejmu.

Jeżeli nie usłyszę sprzeciwu, będę uważał, że Sejm propozycję przyjął.

Sprzeciwu nie słyszę.

Prezydium Sejmu proponuje, aby Sejm wysłuchał:

- 20-minutowych oświadczeń w imieniu klubów i 5-minutowego oświadczenia w imieniu koła w łącznej dyskusji w pierwszych czytaniach projektów ustaw dotyczących prawa do przerywania ciąży,
- 10-minutowych oświadczeń w imieniu klubów i 5-minutowego oświadczenia w imieniu koła w dyskusjach nad sprawozdaniem komisji o projekcie ustawy o zmianie ustawy o Krajowej Radzie Sądownictwa oraz nad informacją ministra spraw zagranicznych w sprawie śmierci polskiego wolontariusza w Strefie Gazy,
- 5-minutowych oświadczeń w imieniu klubów i 3-minutowego oświadczenia w imieniu koła w dyskusjach nad pozostałymi punktami porządku dziennego.

Jeżeli nie usłyszę sprzeciwu, będę uważał, że Sejm propozycję przyjął.

Sprzeciwu nie słyszę.

Informuję, że Konwent Seniorów jednomyślnie zaopiniował propozycję rozpatrzenia na bieżącym posiedzeniu Sejmu informacji w sprawie stanu przygotowań systemu obrony

cywilnej do ochrony przed skutkami ewentualnego konfliktu zbrojnego, o której przedstawienie wnosi Koalicyjny Klub Parlamentarny Lewicy.

Punkty porządku dziennego bieżącego posiedzenia będą rozpatrywane zgodnie z kolejnością zaopiniowaną przez Prezydium Sejmu i Konwent Seniorów.

Informacja w tej sprawie oraz harmonogram planowanych posiedzeń zespołów poselskich, a także wykaz ustaw, które Senat przyjął bez poprawek, dostępne są w Systemie Informacyjnym Sejmu.

A teraz proszę pana posła sekretarza o odczytanie komunikatów

PERSUASIVE POLITICAL COMMUNICATION ANALYSIS OF THE SEJM SPEECH MARSHAL SZYMON HOŁOWNIA (10.04.2024)

Summary

The article is a linguistic analysis of the speech of the Marshal of the Sejm Szymon Hołownia on 10.04.2024 in connection with the anniversary of the Smolensk catastrophe. The author referred to theoretical issues in the area of persuasiveness of political communication. The text takes into account the political and social context of the speech and proves the deep polarization of the Polish political scene.

Key words: Smolensk catastrophe; political communication; persuasiveness; Szymon Hołownia

Nota o Autorce

Sara PASZKO – studentka studiów II stopnia na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-0982-3838>

Kontakt e- mail: sara.paszko@edu.uni.lodz.pl

KS. HUBERT SIEPERT

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KONIECZNOŚĆ ODNOWY PRZEPOWIADANIA HOMILIJNEGO W ŚWIEŁLE POLSKIEJ I EUROPEJSKIEJ SYNTEZY SYNODALNEJ WYBRANE REFLEKSJE TEOLOGICZNE

1. Wprowadzenie. 2. Homilia w nauczaniu Kościoła. 3. Postulaty Polskiej Syntezy Synodalnej. 4. Europejska Synteza Synodalna o przepowiadaniu homiletycznym. 5. Podsumowanie

Słowa kluczowe: homilia, synodalność, kaznodziejstwo, język religijny

1. WPROWADZENIE

Kościół realizuje swoją posługę zbawczą w trzech głównych wymiarach: poprzez martyrię (urząd prorocki), liturgię (urząd kapłański) oraz przez diakonię (urząd królewski)¹. Jest to nawiązanie do potrójnej funkcji Chrystusa, która także wyraża się w urzędzie kapłańskim, prorockim i królewskim Syna Bożego². Kościół w swojej misji utożsamia się i kontynuuje w świetle misji Jezusa z Nazaretu. Do tych trzech funkcji w sposób tradycji odwołuje się teologia pastoralna, która stanowi „naukową refleksję o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii”³.

W działalności zbawczej Kościoła trzeba zwrócić uwagę na urząd prorocki, który skupia się na przekazywaniu wiary i głoszeniu Dobrej Nowiny. Idąc za nauczaniem zawartym w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, urząd prorocki Kościoła wyraża się w przepowiadaniu Ewangelii, katechezach, nauczaniu religii w szkole,

¹ Por. R. Hajduk, *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła? Pastoralnoteologiczny spór o kononię*, Studia Elbląskie 2013, nr 14, 97.

² Por. tamże.

³ Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, nr 57, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html (dostęp: 17.05.2024).

wykładach akademickich z teologii, deklaracjach pisemnych czy innych sposobach głoszenia słowa Bożego, np. za pomocą środków społecznego przekazu⁴.

Wśród tych wymiarów urzędu prorockiego Kościoła należy zwrócić uwagę na kategorie przepowiadania słowa Bożego. Jest to ustny wyraz przepowiadania żywego słowa Bożego, który dokonuje się w przestrzeni liturgicznej Kościoła (homilia) oraz w pozaliturgicznej (kazanie oparte na tekstach biblijnych i pobożnościowych i kazania tematyczne)⁵.

Artykuł skupi się na pewnych wskazaniach, które pojawiły się w syntezach synodalnych: polskiej i europejskiej, które dotyczą zagadnienia powiązanego z przepowiadaniem homiletycznym. Na samym początku zostanie przedstawiona definicja homilii, jej charakter i miejsce w życiu Kościoła. Następnie przedstawione i omówione zostaną pewne wskazania, jakie pojawiły się w syntezach synodalnych zarówno polskiej, jak i europejskiej. Wskazania te potraktowane zostaną jako punkt do refleksji nad jakością głoszonego słowa Bożego.

2. HOMILIA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

W sposób szczególny na pierwszy plan w działalności pastoralnej Kościoła wysuwa się przepowiadanie w formie homilii. Tą z kolei można rozumieć jako specjalne nauczanie w kontekście akcji liturgicznej, które powiązane jest w sposób ścisły ze słowem Bożym (tekstami biblijnymi) oraz z obrzędem⁶. Homilia jako czynność Kościoła, która dokonywana jest przez specjalnie do tego przygotowanego szafarza, zasługuje na szczególne traktowanie ze względu na swoją powszechność i dostępność w przestrzeni eklesjalnej. Faktem jest, że dostęp do systematycznej katechezy, wykładów teologicznych bądź specjalistycznej literatury teologicznej, religijnej i duchowej może być ograniczony i czasem wymaga większej troski ze strony poszczególnych wiernych. Natomiast styczność z przepowiadaniem w ramach homilii ma w zasadzie każdy systematycznie praktykujący katolik. Ta forma przepowiadania słowa Bożego, ze względu na swój liturgiczny kontekst, ma także największy zakres oddziaływania w rzeczywistości konkretnej wspólnoty wiary, tj. parafii. *Dyrektorium homiletyczne* Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przytacza homilie głoszone przez Ojców Kościoła jako teksty ściśle liturgiczne, które nie tylko pouczały lud i go uświęcały, ale także były przejawem kultu samego Boga⁷. Wskazuje to na ściśle kultyczny charakter samego przepowiadania homiletycznego. Słowo wygłaszane przez kaznodzieję w czasie sprawowania liturgii oddaje cześć i chwałę samemu Bogu.

⁴ Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 762–772.

⁵ Por. S. Dyk, *Relacja między przepowiadaniem słowa Bożego a Kościołem*, Kieleckie Studia Teologiczne, 7 (2008), 27.

⁶ Por. H. Sławiński, *Rola homilii w liturgii Kościoła*, Studia Włocławskie 4 (2001), 290.

⁷ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań, nr 7–8.

Homilia ma także wymiar sakramentalny. Poprzez przepowiadane Słowo, sam Chrystus staje się obecny w swoim Kościele, we wspólnocie wierzących⁸. „Sakramentalność słowa staje się zatem zrozumiała przez analogię do rzeczywistej obecności Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina. Przystępując do ołtarza i uczestnicząc w Uczcie Eucharystycznej, rzeczywiście przyjmujemy w Komunii ciało i krew Chrystusa. Głoszenie słowa Bożego podczas celebracji pociąga za sobą uznanie, że sam Chrystus jest obecny i mówi do nas, abyśmy Go przyjęli”⁹.

Homilia może stać się doskonałym narzędziem komunikacji orędzia zbawczego słuchaczom. Sama komunikacja jest procesem porozumienia się jednostek, grup lub instytucji i jej celem jest wymiana myśli, dzielenia się wiedzą, informacjami i ideami. Proces dokonuje się przy użyciu różnych środków i wywołuje różnego rodzaju skutki¹⁰. Homilia doskonale wpisuje się w proces komunikacji jako forma przekazywania tego, co Kościół jako wspólnota wiary, instytucja bądź grupa osób ma do zakomunikowania poszczególnym jednostkowym, bądź grupowym adresatom.

Jak naucza papież Benedykt XVI, homilia staje się wyrazem głoszonej przez Kościół całemu światu Dobrej Nowiny o zbawieniu: „Tym, co Kościół głosi światu, jest bowiem Logos nadziei (por. 1 P 3, 15); człowiek potrzebuje «wielkiej nadziei», by żyć w swojej teraźniejszości”¹¹. Orędzie o Chrystusie dokonuje się poprzez proklamację słowa Bożego.

3. POSTULATY POLSKIEJ SYNTEZY SYNODALNEJ

Niestety, pomimo swojej powszechności, homilia jako forma komunikacji wiary jest często zaniedbywana i staje się przez to częstym przedmiotem krytyki ze strony wiernych Kościoła katolickiego. Dobrym przykładem swoistej krytyki, która pojawia się względem nauczania homilijnego, są syntezy synodalne, które podkreślają słabe strony działalności homiletycznej, która jest w pierwszej kolejności domeną działania Kościoła instytucjonalnego.

W polskiej syntezie synodalnej, która podsumowuje głosy wszystkich polskich diecezji, można dopatrzeć się następujących głosów krytycznych wobec przepowiadania homiletycznego w naszym kraju:

- 1) nieumiejętne prezentowanie katolickiej nauki społecznej, przez co homilie i kazania sprawiają wyraz politycznych,
- 2) moralizatorski ton homilii,
- 3) brak przygotowania księży do głoszenia homilii,
- 4) brak głębokiego wyjaśniania tekstów biblijnych odczytanych w czasie Mszy św., jak również i jakiegokolwiek odniesienia się do tych tekstów,
- 5) odczytywanie przez duchownych homilii z kartki bądź odczytywania ściągniętych tekstów z Internetu,

⁸ Por. tamże, nr 4.

⁹ Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 56, Poznań 2010.

¹⁰ Por. W. Turowski, *Komunikacja słowa Bożego a komunikat zwrotny*, *Rocznik Teologii Katolickiej*, 10 (2011), 144.

¹¹ Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum...*, nr 91.

- 6) zbyt krótkie homilie, które nie są w stanie wyrazić w pełni myśli oraz homilie zbyt długie, rozwlekłe, w których znajduje się zbyt wiele wątków,
- 7) brak szacunku kaznodziei wobec słuchaczy,
- 8) brak krótkich homilii w dni powszednie¹².

Jeśliby przeanalizować powyższe wypowiedzi, które znalazły się w syntezie krajowej, to należy zwrócić uwagę, że konieczna jest praca nad umiejętnością komunikacji ze strony kaznodziejów. Pracy wymaga zarówno aspektu merytorycznego homilii, jak też i aspektu technicznego, tj. ich długości, struktury i dostosowania do adresatów. Adresaci przepowiadania homiletycznego zwracają uwagę na przygotowanie mówcy i oczekują, że ten potraktuje ich z szacunkiem oraz będzie miał odpowiednią wiedzę i kompetencje, aby w sposób czytelny, jawny i przejrzysty przedstawić nauczanie Kościoła w danej kwestii.

Uczestnicy spotkań synodalnych wskazują także na umocowanie przepowiadania homilijnego w kontekście całej liturgii, a w sposób szczególny w tekstach biblijnych. Nie wystarczy tylko moralizatorstwo, które opiera się na strukturze nakazowo-zakazowej, ale przekaz nauczania musi zawierać solidną podbudowę teologiczną i biblijną. W tym miejscu warto przypomnieć jedną z reguł, do których odwołuje się homiletyka: indykatyw zbawczy poprzedza imperatyw moralny¹³. Pierwszeństwo w głoszeniu homiletycznym trzeba koniecznie dać Ewangelii. Przepowiadanie moralizujące, doktrynerskie bądź zbyt skupione na egzegezie biblijnej może osłabić porozumienie serc, jakie zawiązuje się pomiędzy przemawiającym poprzez homilię Chrystusem a Ludem Bożym¹⁴. Co w ostateczności może zamknąć słuchacza na przychodzącego do niego Chrystusa w swoim słowie.

Należy także pamiętać, że homilia stanowi integralną część liturgii eucharystycznej. Z tego też tytułu: „kiedy uznaje się homilię za integralną część mszy, wtedy staje się jasne, że homilista ma traktować układ czytań i modlitw z celebracji jako rzecz zasadniczą dla jego interpretacji słowa Bożego”¹⁵. Przejawem bogactwa tekstów liturgicznych, które odczytywane są w czasie Mszy świętej, jest współczesny lekcjonarz mszalny. Odpowiada on na wezwanie Soboru Watykańskiego II: „aby tym obficie zastawić wiernym stół słowa Bożego, należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak by w określonej liczbie lat odczytać ludowi ważniejsze części Pisma Świętego”¹⁶. Tym bardziej przygotowujący się do przepowiadania homiletycznego powinien mieć na uwadze nauczanie Kościoła w tej kwestii, jak również i głos Ludu Bożego wyrażony w syntezie synodalnej, co do konieczności osadzenia homilii w tekstach Pisma Świętego, które odczytywane są w czasie liturgii.

¹² Por. *Synod 2021–2023. Synteza krajowa*, s. 21, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2022/08/Synteza_SYNOD_2021_2023.pdf (dostęp: 17.05.2024).

¹³ Por. H. Sławiński, „Homilie to często klęska”. *Konieczność poprawy jakości homilii*, *Polonia Sacra*, 27 (2023) 3, 90.

¹⁴ Por. *Dyrektorium homiletyczne...*, nr 6.

¹⁵ Tamże, nr 16.

¹⁶ Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium*, nr 51, <https://www.liturgia.krakow.pl/wp-content/uploads/2020/11/Konstytucja-o-Liturgii-%C5%9Awi%C4%99tej-Sacrosanctum-Concilium.pdf> (dostęp: 10.07.2024).

Słuchacze polskich homilii bardzo niechętni są także tekstom odczytywanym z kartki bądź zaczerpniętym z książek lub Internetu. Potrzeba jest kaznodziejstwa, które oparte jest na własnym przeżyciu słowa. Jest to zrozumiałe, gdyż akt komunikacji, którym jest także homilia, ma charakter głęboko relacyjny¹⁷. W przepowiadaniu wiary komunikuje się nie tylko prawdy i treści, ale komunikujemy także siebie, swoje doświadczenie, swoją wiarę i swoje przeżycie¹⁸. Dlatego kaznodziejstwo i homilia, które są tylko skoncentrowane na przekazie treści, które są obce i nie przeżyte przez podmiot komunikujący, w tym przypadku przez kaznodzieję, mogą nie przekonywać i nie wywierać żadnego wpływu na słuchaczach. Stąd też zalecenie papieża Franciszka, aby poświęcać więcej czasu na przygotowanie do przepowiadania słowa Bożego. Konieczne jest znalezienie odpowiednio długiego czasu na studium, rozmyślanie, modlitwę i kreatywność duszpasterską, aby należycie skupić się na przygotowaniu niedzielnej homilii. Czasem nawet kosztem innych, ważnych obowiązków związanych z duszpasterstwem i zarządkiem parafii¹⁹.

Podmiot komunikujący musi być zanurzony w tym, co głosi, sam musi przeżyć i doświadczyć działania Bożego w swoim życiu, aby mógł je komunikować innym. Nie chodzi jednak w tej materii tylko o pewną swoiście rozumianą kościelną sztukę retoryki. Tego typu postawa i forma myślenia mają w sobie wielką teologiczną głębię, która wynika z samej istoty chrześcijańskiego Objawienia. Jak zauważa kardynał Gerhard Ludwik Müller: „objawienia nie interpretuje się ani jako systemu prawdziwych twierdzeń, ani jako stanów uczucia religijnego, lecz jako wydarzenie relacji między dwoma podmiotami”²⁰. Chodzi o relację w komunikacji i dawanie siebie. Kaznodzieja, który komunikuje prawdy wiary, którymi żyje na co dzień, staje się naśladowcą samego Boga w Jego objawieniu się człowiekowi.

4. EUROPEJSKA SYNTEZA SYNODALNA O PRZEPOWIADANIU HOMILETYCZNYM

Problem komunikacji w ramach przepowiadania homiletycznego nie jest widoczny tylko w przestrzeni Kościoła w Polsce. Dotyka on Kościoła na całym Starym Kontynencie. Przejawem tego są uwagi względem działalności homiletycznej, zawarte w Dossier końcowym z europejskiego spotkania synodalnego, które odbyło się w lutym 2023 r. w Pradze.

Poszczególne kościoły w Europie zauważały problem, jaki istnieje co do kwestii języka Kościoła i jego komunikatywności, także w przestrzeni liturgicznej. Dało się słyszeć następujące głosy: „musimy zdać sobie sprawę, że «język wiary używany w Kościele często bardzo różni się od tego, co ludzie rozumieją i używają w codziennym życiu współczesnego społeczeństwa» (Holandia) [...] w wielu krajach

¹⁷ Por. J.A. Sobkowiak, *Komunikacja przejawem podmiotowości osoby*, w: *Teologia środków społecznego przekazu w naukach o mediach*, red. J. Olędzki, Warszawa 2018, 57.

¹⁸ Por. tamże, 65–69.

¹⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, nr 145, Wrocław 2014.

²⁰ G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, 83.

pojawiają się wezwania do refleksji i działania na rzecz odnowy języka liturgicznego, a głębiej – do pragnienia odnowy, która z jednej strony wyraża tajemnicę wiary i liturgii, a z drugiej – relację między liturgią a życiem. «Niektórzy wierni zauważają, że na ogół w Bułgarii księża i Kościół nie używają współczesnego języka, podczas gdy czasy się zmieniały i kościoły są w połowie puste» (Bułgaria). Gdzie indziej również występuje napięcie między pragnieniem duchowości a zbyt formalną liturgią. Szczególną trudność przedstawia homilia: trzeba «zwrócić uwagę na kształcenie i wspieranie kapłanów [...], którzy muszą być blisko Ludu Bożego, wyrażając także bliskość całego Kościoła poprzez prostotę przepowiadania, które musi być obecne wszędzie» (Mukaczewo)²¹.

Uczestnicy spotkania dostrzegli problem języka. Co ciekawe, ten problem zauważyli także przedstawiciele państw zachodnich, takich jak Holandia, jak również i krajów dawnego bloku wschodniego, ulokowanych na Bałkanach, jak Bułgaria. Problem ten pokazuje metamorfozę, jakiej doświadcza współczesny świat, a szczególnie kraje europejskie w kwestii przemian kulturowych.

Pewne pojęcia, jakimi posługuje się współczesna kultura, mogą mieć inne znaczenie niż to, jakie jest im nadawane w przestrzeni ekklezjalnej. Także pewne zwroty liturgiczne, które później przejmowane są przez kaznodziejów w ramach ich homilii, mogą stanowić niezrozumiałe anachronizmy, które nie są czytelne dla osób, które rzadko pojawiają się w rzeczywistości liturgicznej. Poprzez to aspekt komunikatywności przepowiadania homiletycznego może być dość niski.

Sam język religijny, który mocno powiązany jest z doktryną oraz w praktyką życia i kultu, także ulega oderwaniu od swojego pierwotnego i naturalnego źródła. Jak zauważa Paweł Grad: „bez tego kontekstu praktycznego znaczenie języka religijnego rozmywa się, staje się podatne na sprzeczne interpretacje. To właśnie dzieje się w naszej zsekularyzowanej kulturze. Sekularyzacja – wracam tu do mojej tezy – nie polega na «zniknięciu» religii. Polega na skurczeniu się sfery religijnego życia i oderwaniu się «języka religijnego» od praktyki. W naszej informacyjnej kulturze fragmenty języka religijnego i religijne symbole trwają mimo tego, że zniknął kontekst, w którym były naprawdę zrozumiałe. Mszy słucha się w filharmonii, chóralu można (jeśli ktoś lubi) słuchać w domu, obrazy z kościołów podziwia się w muzeach. Natomiast język religijny został rozparcelowany i służy do swobodnego, samodzielnego budowania duchowej tożsamości. Za taką «samodzielną interpretację Pisma» nie grożą żadne sankcje. Co więcej: nawet wierni pozostający w strukturach tradycyjnych religii formułują roszczenia pod adresem norm tych religii, żądając ich dostosowania do swojej zsekularyzowanej interpretacji języka religijnego. Dobrym przykładem tego zjawiska jest dyskusja dotycząca Adhortacji *Amoris laetitia* w Kościele katolickim”²².

²¹ Europejskie Zgromadzenie Synodalne, *Dossier końcowe*, nr 61, 68, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/Dossier-Synod-Zgromadzenie-Kontynentalne-Praga_PL.pdf (dostęp: 17.05.2024).

²² P. Grad, *Sekularyzacja i język religii*, Teologia polityczna, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-grad-sekularyzacja-i-jezyk-religii> (dostęp: 16.07.2024).

W pewien sposób, może nie do końca uświadomiony, ten problem został także zauważony w trakcie europejskiego spotkania synodalnego. Język Kościoła, ale także język symboli, gestów i postaw liturgicznych, które wykorzystywane są w liturgii, a co za tym idzie także w kaznodziejstwie, współcześnie pojawiają się coraz częściej w kontekście świeckim i czasem nabierają odmiennego znaczenia. Przez co stają się dla współczesnych uczestników liturgii albo niezrozumiałe, albo jako mające odmienne znaczenie.

Ważne jest, aby kaznodzieja przygotowujący swoje wystąpienie był świadomy tego, że staje coraz częściej przed ludźmi, którzy mogą nie rozumieć gestów wykonywanych w liturgii bądź mieć ich odmienne rozumienie. Z tego też tytułu, coraz częściej powinny pojawiać się homilie o charakterze mistagogicznym, wprowadzające w znaczenie gestów i symboli. Warto byłoby także rozważyć powrót do kazań tematycznych, które pomimo zarzutów o doktrynerstwo, skrajny dydaktyzm i moralizatorstwo²³, stanowią jednak pewien systematyczny przekaz konkretnej wiedzy religijnej. Również powiązanej z rozumieniem gestów, symboli, ale także i pewnych konkretnych pojęć, takich jak: zbawienie, odkupienie, miłość, łaska, które również w trakcie przepowiadania powinny być wyjaśniane.

5. PODSUMOWANIE

Wszystkie te sugestie i spostrzeżenia powinny być punktem wyjścia do refleksji dla kaznodziejów nad językiem, jaki stosowany jest przez nich w czasie przepowiadania homilijnego.

Jak już zauważył papież Franciszek w swojej Adhortacji *Evangelii gaudium*: „kaznodzieja jest człowiekiem kontemplującym Słowo, a także kontemplującym lud”²⁴. Dlatego też z jednej strony powinien mieć głęboką relację z Bogiem poprzez teksty biblijne, ale również nie może zapominać o ludziach, do których jest posłany. Z tego też tytułu refleksja nad głosem adresatów przepowiadania homiletycznego, zawarta w syntezach synodalnych, powinna być przestrzenią do refleksji i zastanowienia się nad własnym warsztatem homiletycznym.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2010.
 Dyk S., *Relacja między przepowiadaniem słowa Bożego a Kościołem*, Kieleckie Studia Teologiczne, 7 (2008), 27–42.
 Europejskie Zgromadzenie Synodalne, *Dossier końcowe*, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/Dossier-Synod-Zgromadzenie-Kontynentalne-Praga_PL.pdf (dostęp: 17.05.2024).
 Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2014.

²³ Por. E. Wiszowaty, *Od kazania tematycznego do homilii*, Studia Warmińskie, 39 (2002), 387.

²⁴ Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*..., nr 154.

- Grad P., *Sekularyzacja i język religii*, Teologia polityczna, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-grad-sekularyzacja-i-jezyk-religii> (dostęp: 16.07.2024).
- Hajduk R., *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła? Pastoralnoteologiczny spór o koinonię*, Studia Elbląskie 2013, nr 14, 97–114.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html (dostęp: 17.05.2024).
- Kodeks prawa kanonicznego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1984.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletycznego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2015.
- Müller M., *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Sławiński H., „Homilie to często klęska”. *Konieczność poprawy jakości homilii*, Polonia Sacra 2023, nr 27(3), 79–104.
- Sławiński H., *Rola homilii w liturgii Kościoła*, Studia Włocławskie 2001, nr 4, 289–303.
- Sobkowiak J.A., *Komunikacja przejawem podmiotowości osoby*, w: *Teologia środków społecznego przekazu w naukach o mediach*, red. J. Olędzki, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2018, 57–80.
- Sobór Watykański II, *Sacrosanctum Concilium*, <https://www.liturgia.krakow.pl/wp-content/uploads/2020/11/Konstytucja-o-Liturgii-%C5%9Awi%C4%99tej-Sacrosanctum-Concilium.pdf> (dostęp: 10.07.2024).
- Synod 2021–2023. Synteza krajowa*, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2022/08/Synteza_SYNOD_2021_2023.pdf (dostęp: 17.05.2024).
- Turowski W., *Komunikacja słowa Bożego a komunikat zwrotny*, Rocznik Teologii Katolickiej 2011, nr 10, 144–160.
- Wiszwaty E., *Od kazania tematycznego do homilii*, Studia Warmińskie 2002, nr 39, 385–397.

THE NECESSITY OF RENEWING HOMILY PREACHING IN THE LIGHT OF THE POLISH AND EUROPEAN SYNOD SYNTHESIS SELECTED THEOLOGICAL REFLECTIONS

Summary

The homily is an integral part of the Church's liturgical activity and one of the primary means of communicating with the faithful. Through homiletic preaching, the truths of faith and morality proclaimed by the Church are conveyed, passages from the Holy Scriptures are explained, and the faith of the people of God is awakened, strengthened, and affirmed. Therefore, attention to homiletic preaching should be at the heart of the entire Church. This article aims to outline certain issues identified in the synodal syntheses, both Polish and European, concerning the method and quality of preaching.

Key words: homily, synodality, preaching, religious language

Nota o Autorze

Ksiądz **Hubert SIEPERT** – kapłan diecezji łowickiej, magister teologii ogólnej (AKW 2021 r.). Licencjat kanoniczny z teologii pastoralnej (UKSW 2024 r.) Obecnie doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW. ORCID ID: 0009-0009-1812-3491
Kontakt e-mail: hubert.siepert@onet.pl

PRZEMYSŁAW SKĄPSKI ISCHP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KSIĘDZA JÓZEFA KENTENICHA KONCEPCJA PRAKTYCZNEJ WIARY W OPATRZNOŚĆ BOŻĄ

1. Wprowadzenie. 2. Wiara w Bożą opatrność. 3. Kryzys wiary w Bożą opatrność. 4. Praktyczna wiara w Bożą opatrność. 5. Rozeznawanie woli Bożej. 6. Specyficzne źródła rozeznania. 7. Zasada „otwartych drzwi”. 8. Zasada „twórczego rezultatu”. 9. Przesłanki „twórczego rezultatu”. 10. Zakończenie

Słowa kluczowe: Józef Kentenich, opatrność Boża, praktyczna wiara, rozeznawanie woli Bożej

1. WPROWADZENIE

Praktyczna wiara w opatrność Bożą to oryginalna koncepcja w teologii i duchowości Ruchu Szensztackiego. Stanowi ona praktyczne zastosowanie dogmatycznej prawdy o Bożej opatrności. Ksiądz Józef Kentenich (1885–1968)¹, założyciel międzynarodowego Ruchu Szensztackiego, zbudował swoją koncepcję na kanwie własnej biografii, będąc całkowicie przekonany o troskliwej opiece Boga we wszystkich wydarzeniach, nie wyłączając najgorszych nawet doświadczeń. Temat jest w Polsce właściwie nieznany i występuje w dotychczasowych opracowaniach naukowych jedynie fragmentarycznie. Niniejszy artykuł jest pierwszym tak szerokim omówieniem tego zagadnienia w języku polskim. W pierwszym punkcie zostanie przedstawiony ogólny zarys dogmatycznego rozumienia Bożej opatrności. Następnie zarysowany zostanie kontekst historyczny, który umożliwi lepsze zrozumienie koncepcji Kentenicha, przedstawionej w dalszej części pracy. Podsumowując, postaram się ukazać oryginalny wkład Józefa Kentenicha w zagadnienie trudnego wyznawania, jakim jest zintegrowana z życiem interioryzacja wyznawanej wiary.

¹ Aktualnie najlepsze opracowanie biografii ks. Józefa Kentenicha: D. Schlickmann, *Josef Kentenich: Ein Leben am Rande des Vulkans*, Freiburg im Breisgau 2019. Po polsku: E. Uriburu, *Nazywają go Ojcem, Życie i dzieło Ojca Kentenicha*, Wyd. Patris 1991; D. Schlickmann, *Ukryte lata. Ojciec Józef Kentenich. Dzieciństwo i młodość (1885–1910)*, Ząbki – Otwock–Świder 2010.

2. WIARA W BOŻĄ OPATRZNOŚĆ

Przez pojęcie Boskiej opatrzności w sensie ścisłym (łac. *providentia*, gr. *prónoia*)² rozumiemy odwiecznie istniejący plan w Bożym zamyśle, zmierzający do skierowania wszystkich rzeczy do celu, a zwłaszcza do celu ostatecznego i najwyższego, którym jest uwielbienie Boga i indywidualne zbawienie każdego człowieka³. Jak wskazuje Ludwig Ott, opatrność związana jest z podmiotowym aktem poznawczym, prowadzącym do wolitywnej decyzji, zakładając osobistą współpracę człowieka⁴. Stanowi zatem akt praktycznego rozpoznania, obejmując także pragnienie celu i zastosowanie odpowiednich środków stosownie do warunków i czasu⁵. Działanie Boga w świecie (łac. *gubernatio*, gr. *kybérnēsis*) jest realizacją odwiecznego celowego planu, stanowiącego główne przekonanie wiary biblijnej⁶. Przykładowo w Księdze Mądrości czytamy: „On bowiem stworzył małego i wielkiego i jednakowo o wszystkich się troszczy” (Mdr 6, 7b). Także świadectwo apostoelskie przekazuje: „Wszystkie troski wasze przerzucicie na Niego, gdyż Jemu zależy na was” (1 P 5, 7). Klasyczna teologia scholastyczna różniła sposób realizacji Bożej opatrności ze względu na bezpośredni podmiot działania: *providentia mediata* oraz *inmediata*. Pierwsza oznacza, że Bóg działa, posługując się przyczynami drugimi, druga ukazuje bezpośrednie działanie Boga, realizujące się szczególnie w interwencjach nadprzyrodzonych⁷. Podsumowując, można stwierdzić, że spotkanie ustanowionego celu oraz sposobów jego realizacji – zarówno gdy podmiotem działania jest sam Bóg, jak i uzdolnione przez niego stworzenie – stanowi treść prawdy o Bożej opatrności. Poprzez stulecia wiara w Bożą opatrność stanowiła niemal „oczywistą wiedzę” w Kościele i wspólnotach chrześcijańskich⁸. Kościół chciał w ten sposób umacniać zaufanie wierzących, że Bóg w swojej mądrości, miłości i wszechmocy kieruje losami świata, i że każdego człowieka – czy w dobrej, czy złej doli – przeprowadzi ku zbawieniu. Dopiero w XX w. oczywistość takiego przekonania popadła w kryzys. Richard Kocher stwierdza: „Doktryna o Bożej opatrności jest współcześnie kwestionowana z siłą dotąd nieznaną w całej historii”⁹.

² Te pojęcia odpowiednio z łaciny oraz greki wyczerpująco analizuje Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, *Traktaty I–VI*, Lublin 2012, 141–142.

³ Por. F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, t. I, Münster 1958, 232; św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I 22, 1: „ratio ordinis rerum in finem in mente divina praexistens”.

⁴ Por. L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg i. B. 1978, 108.

⁵ Por. F. Diekamp, dz.cyt., 232.

⁶ Por. L. Ott, dz.cyt., 170–108.

⁷ Por. tamże, 109.

⁸ Por. O. Amberger, *Heute Gott erfahren, Praxis des Vorsehungsglaubens*, Vallendar 2001, 7.

⁹ R. Kocher, *Herausgeforderter Vorsehungsglaube*, St. Ottilien 1993, 19.

3. KRYZYS WIARY W BOŻĄ OPATRZNOŚĆ

Refleksja o Bożej opatrności spadła na peryferie teologii, przestając być tematem interesującym¹⁰. Równocześnie temat ten zsunął się w zakres szeroko rozumianej literatury pobożnościowej, często spłycając nauczanie Kościoła, redukując je do magiczności i mirakulizmu. Niejednokrotnie daje się słyszeć cudowne historie, jak ktoś został ocalony z nieszczęścia „dzięki Bogu”¹¹. Są sportowcy, którzy zawdzięczają swoje sukcesy „Bożej opiece”. W takich kontekstach pytanie o wydarzenia i sytuacje, w których dojmujący brak „Bożej interwencji” pozostawia człowieka w bezradności i przerażeniu, stanowi jakby odrębny temat, nie będący integralną częścią przekonania o Bożej opatrności.

Tragiczne wydarzenia XX w. wprawiły wiarę w Bożą opatrność w stan dramatycznego kryzysu¹². Holokaust i tragedia obozów koncentracyjnych była szczytowym momentem tej szokującej konfrontacji. Także zamach na WTC z 11 września 2001 r. na nowo wzniecił krytyczne pytania o Bożą opatrność. Na tym tle donośnie wybrzmiewają słynne słowa Fryderyka Nietschego: „Bóg umarł”¹³ lub mniej znane słowa Carla Amery o „końcu opatrności”¹⁴.

W popularnym niemieckim czasopiśmie „Der Spiegel” pojawił się w 1966 r. bardzo osobliwy tekst w postaci nekrologu:

Po długim okresie bezczynności Pan Bóg odszedł. Jak słyszymy, wojna w Wietnamie nie słabnie, na ludność cywilną spadają bomby z napalmem, zwolennik Hitlera, generał Kỵ, w dalszym ciągu jest wspierany przez Amerykę, a każdego dnia umiera coraz więcej żołnierzy. Jak czytamy, w Indiach, Chinach i Algierii ludzie nadal głodują, w silosach zbożowych Zachodu pszenica gnieje, a wspólnoty kościelne zbierają pieniądze na pomalowanie cmentarnego płotu. Jak widzimy, coraz więcej ludzi w Królestwie Bożym jest torturowanych, mordowanych i gwałconych; umierają z głodu, duszą się i płoną.

Uważamy, że każdemu, kto myśli uczciwie, narzuca się jeden wniosek: Bóg, który kiedyś tak cudownie wszystkim rządził, którego wielbiła moja dusza, który prowadził mnie na zielone niwy, jest nieobecny, chory, w dalekiej podróży i martwy.

Nie ma już Boga, który wszystko doskonale poukładał w Auschwitz i Getcie warszawskim, w Wietnamie i w murzyńskich dzielnicach Nowego Jorku. Nie wykonał swojej pracy. Jego stanowisko jest więc wolne. Musi zostać zastąpiony. Przyszłość jest otwarta¹⁵.

¹⁰ Por. tamże, 31.

¹¹ Por. tamże, 25–26.

¹² Por. *Opatrzność*, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, 244.

¹³ Por. A. Ziegler, *Einführung*, w: J. Kentenich, *Texte zum Vorsehungsglauben*, red. A. Ziegler, Vallendar-Schönstatt 1974, 10.

¹⁴ Por. O. Amberger, dz.cyt., 7.

¹⁵ Fragment artykułu podany jako nekrolog w *Der Spiegel* (1966), cytowany za: A. Ziegler, *Einführung*, w: J. Kentenich, *Texte zum Vorsehungsglauben*, red. A. Ziegler, Vallendar-Schönstatt 1974, 10–11. Tekst oryginalny: „Nach langer Untätigkeit verschied Gott der Herr. Wie wir hören, hält der Krieg in Vietnam mit unverminderter Härte an, fallen Napalmbomben auf die Zivilbevölkerung, wird Hitler-Anhänger General Kỵ weiter von Amerika unterstützt, sterben täglich mehr Soldaten. Wie wir lesen, verhungern noch immer Menschen in Indien, China und Algerien, verfault in westlichen Getreidesilos der Weizen, sammeln Kirchengemeinden für einen neuen Anstrich ihres Friedhofszaunes. Wie wir sehen, werden im Reich Gottes immer mehr Menschen gefoltert, ermordet, vergewaltigt; lässt

Ten brutalny tekst w dobitny sposób świadczy o kryzysie teodycei, mówienia o Bogu troszczącym się o swoje stworzenie. Na czas tego największego kryzysu wiary w Bożą opatrność nakłada się życie ks. Józefa Kentenicha, który opracował oryginalną koncepcję tzw. praktycznej wiary w Bożą opatrność, stanowiącą ważny element teologicznej koncepcji Szensztatu. Życie Kentenicha, bogate w ekstremalne doświadczenia i poddane niejednej próbie, stanowi niejako legitymację jego sposobu mówienia o Bożej opatrności¹⁶.

4. PRAKTYCZNA WIARA W BOŻĄ OPATRZNOŚĆ

Ksiądz Józef Kentenich antycypuje soborowy obraz Kościoła jako Ludu Bożego, który wędruje przez historię. Kentenich często wskazywał, że mówiąc o Bogu, należy podkreślać, że jest On „Bogiem życia i historii”¹⁷. Punktem wyjścia jest tutaj radykalne przekonanie o żywej obecności Boga we wszystkim, co się wydarza. Jest to taki rodzaj duchowości, która umożliwia człowiekowi poprzez trzeźwą wiarę rozpoznawać działanie Boga w świecie i w przymierzu z Nim odpowiedzialnie kształtować historię¹⁸. Hans Werner Unkel zauważył, że „dla Kentenicha ta podstawowa postawa wobec historii i świata, wsparta duchem wiary, była na przestrzeni dziesięcioleci źródłem światła i siły do budowania i inspirowania wielowymiarowego Ruchu Szensztackiego, aż w końcu poczuł się uprawniony, by uznać Szensztat nie tylko za dzieło ludzkie, ale także jako dzieło Boże”¹⁹. Jest to niejako argumentacja *ex vita* oraz *ex historia*, na drodze odkrywania woli Bożej. Taki sposób myślenia o wierze w Bożą opatrność pozwala sformułować wniosek: nie tyle chodzi tu o uznanie konkretnych treści wiary za prawdziwe (*fides quae*), ile o wiele bardziej o praktyczne urzeczywistnianie wiary (*fides qua creditur*). Jest to całościowe założenie prowadzące człowieka do ufego „poddania się Bogu żywemu na drodze do zbawienia”²⁰. Zatem istotą praktycznej wiary w Bożą opatrność jest rozeznawanie prawdy i urzeczywistnianie jej w konkretnym życiu, rozumianym jako zwykła codzienność.

W celu lepszego zrozumienia teologicznego kontekstu, warto odnieść się do tekstu Kentenicha, który stanowi „klucz do zrozumienia Szensztatu”, jak sam go nazwał²¹. Chodzi tu o dwa centralne elementy, które – jak dwustronny klucz – otwierają

man sie verhungern, ersticken, verbrennen. Wie wir meinen, zwingt sich jedem, der redlich denkt, eine Folgerung auf: Der Gott, der einst so herrlich alles regierte, den meine Seele lobte, der mich auf eine grüne Au führte, ist abwesend, krank, verweist, tot. Einen Gott, der alles aufs Beste bestellt in Auschwitz und in Warschauer Ghetto, in Vietnam und in New Yorker Negerviertel, gibt es nicht mehr. Er hat seine Arbeit nicht erledigt. Seine Stelle ist also offen. Er muß vertreten werden. Die Zukunft ist offen“.

¹⁶ Ksiądz Józef Kentenich wychowywał się w sierocińcu, odrzucony przez ojca, przeżył dwie wojny światowe, był więziony przez Gestapo, ponad trzy lata przebywał w obozie koncentracyjnym w Dachau. Na temat jego osoby: zobacz przypis 1.

¹⁷ Por. H.-W. Unkel, *Praktischer Vorsehungsglaube*, w: *Schönstatt-Lexikon*, 313.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. tamże.

²¹ J. Kentenich, *Schlüssel zum Verständnis Schönstatts*, w: *Texte zum Verständnis Schönstatts*,

drzwi do zrozumienia Szensztatu i jego koncepcji teologicznej. Pierwszy element to tzw. siła wiodąca (niem. *leitende Idee*), drugi element to tzw. moc napędowa (niem. *treibende Kraft*). Siła wiodąca rozumiana jako przyczyna celowa (*causa finalis*), działająca od zewnątrz, stanowi zadanie, cel oraz ideał. Siła wiodąca w Ruchu Szensztackim to: nowy człowiek w nowej wspólnotie (z uniwersalnym zacięciem apostołskim). W wymiarze eschatologicznym chodzi ostatecznie o tajemnicę odkupienia, a zatem ten „nowy człowiek” to człowiek zbawiony²² lub w wymiarze doczesnej tymczasowości – człowiek dążący do zbawienia, szczególnie poprzez radykalną dążność do świętości. Kentenich pisze:

Ten ideał jest wiecznie młody i wiecznie stary! Wiecznie stary, bo przez wiele stuleci wywalczały. I wiecznie młody, bo wciąż na nowo nasza ludzka natura daje się we znaki i chce się lenić i zadowalać przeciętnością. Ten «nowy człowiek» to człowiek uduchowiony i żyjący ideałami, daleki od wszelkiego formalizmu z jednej strony i daleki od braku form i norm z drugiej strony²³.

„Nowa wspólnota” to wolność od mechanistycznego myślenia²⁴ i od bezdusznego formalizmu. To już nie powierzchowne stanie obok, ale to zakotwiczenie w Bogu i głęboko w duszy ukorzenione bycie „w, z i dla”²⁵. Owo bycie „w, z i dla” (niem. *Ineinander, Miteinander, Füreinander*) nawiązuje do doksologii w liturgii Mszy świętej (przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie) i wyraża w ten sposób chrystocentryczne zjednoczenie i harmonię natury z łaską.

Moc napędowa jako przyczyna ożywiająca (*causa vitalis*), działająca od wewnątrz, stanowi formę i funkcję, a więc źródło siły i motywacji. Moc napędowa w Ruchu Szensztackim to: wielkoduszne, dziecięce oddanie się Bożej opatrności (według zasady otwartych drzwi)²⁶. Kentenich pisze:

Ta siła może być tak nazwana tylko, jeśli stała się naszą jakby drugą naturą i daje się odczuć jako święty nacisk w człowieku; mówiąc słowami św. Pawła: *caritas Christi urget me*²⁷ [...] Jeśli to na razie tylko waleczne staranie, to nie można mówić o sile napędowej we właściwym tego słowa znaczeniu²⁸.

Kentenich widział centralne zadanie Szensztatu w tym, aby „światu i czasom, które są owładnięte słabością w wierze, ateizmem, panteizmem oraz deizmem ukazać siłę ukorzenionej, oświeconej i maryjnej wiary w Bożą opatrność”²⁹. Przedstawiał podwójny aspekt wiary w Bożą opatrność. Po pierwsze, w wymiarze egzystencjalnym:

Vallendar-Schönstatt 1974. Tekst z 1951 r. przeznaczony dla konsultora ówczesnego Świętego Oficjum, o. Augustyna Bea, na potrzeby trwającej wówczas wizytacji apostołskiej (1951–1953) w Szensztacie. Najnowsze opracowanie tematu kościelnych wizytacji Szensztatu: P. Moore Infante, *Visitación del Vaticano al Movimiento de Schoenstatt (1951–1953)*, Santiago de Chile, 2023.

²² Por. J. Kentenich, *Schlüssel...*, 149.

²³ Tamże.

²⁴ Mechanistyczne myślenie stanowi ważny temat w nauczaniu ks. Kentenicha. Jest ono (w przeciwieństwie do tzw. myślenia organicznego) absolutną separacją przyczyny pierwszej od drugiej, porządku natury i łaski, idei od życia.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże, 171.

²⁷ Miłość Chrystusa przynagla mnie (łac.).

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, 109.

interioryzacja prawdy wiary, że powszechne panowanie Boga kieruje światem i jego biegiem aż po każdy szczegół. Stąd po drugie, kiedy zatem Bóg wszystkim rządzi i kieruje, to jakby „przemawiał” poprzez okoliczności, które stają się w ten sposób źródłem wiedzy i poznania, zobowiązując do działania. Praktyczna wiara w opatrność ma więc wymiar kognitywno-pragmatyczny. Pod tym względem, takie podejście różni się od bardziej tradycyjnego rozumienia opatrności o charakterze biernym³⁰. Wiarę w opatrność można w tym ujęciu rozumieć jako pewnego rodzaju chrześcijański „światopogląd”, jako „holistyczną postawę patrzenia na rzeczywistość opartą na połączeniu myślenia i wiary”³¹.

5. ROZEZNAWANIE WOLI BOŻEJ

Każdy, kto chce aktywnie i odpowiedzialnie kształtować świat oparty na wierze, potrzebuje wglądu w to, czego Bóg od niego oczekuje. Oprócz zasadniczych źródeł wiedzy, dostępnych każdemu wierzącemu (Pismo Święte i Magisterium Kościoła), które Kentenich uważa za oczywiste, wymienia również źródła specyficzne, które uważa za szczególny dar troski i miłości Boga³². Są to: „czas, dusza i byt”, które stanowią teologicznie kwalifikowane miejsca komunikowania się Boga z człowiekiem³³. Ta triada, która szczegółowo będzie omówiona w dalszej części pracy, powstawała w wypowiedziach Kentenicha przez lata i ostateczny kształt uzyskała dopiero w 1964 r., a zatem pod sam koniec jego życia³⁴. Wymienione obszary rozpoznawania Bożej woli nie są jednak niezawodne. W ludzkiej percepcji, nie-raz zaburzonej wielorakimi czynnikami, mogą mieszać się elementy ludzkie, Boskie i antyboskie. Dlatego Kentenich zabiega o odpowiednią sztukę interpretacji, w której powołuje się na tradycję rozeznawania duchowego, korzystając z przekazów Ignacego z Loyoli (1491–1556) oraz Teresy z Avili (1515–1582)³⁵.

Nie ma gwarancji, że rozpoznane kroki są absolutnie słuszne, dlatego ks. Kentenich mówi o „jasno-ciemności”³⁶ wiary. Właśnie takim określeniem opisywał „tajemniczy charakter procesów życiowych”³⁷. Uważał, że jasność i ciemność się przenikają jako trwałe składniki świata i życia. Ciemność, która oznacza błędy (także heretycznej natury), pozwala lepiej dostrzegać jasność, a więc prawdę. Bóg dopuszcza zatem zło i błędy, by wyraźniej można było rozpoznać dobro i prawdę. W swoich

³⁰ Por. L. Penners, *Eine Pädagogik des Katholischen*, Vallendar-Schönstatt 1983, 295.

³¹ Tamże.

³² Por. J. Kentenich, *Weihnachtstagung* (1967), maszynopis wydany do użytku wewnętrznego, 41 oraz 53: „Rozróżniamy powszechne (ogólne) oraz specyficzne (specjalne) źródła rozeznania. Jeśli niewiele było wzmianki o tych powszechnych, to dlatego, że przyjmowaliśmy je jako coś oczywistego a zawsze byliśmy związani z naszymi specyficznymi źródłami wiedzy: z czasem, bytem i duszą.”

³³ Por. H.-W. Unkel, *Praktischer Vorhebungsglaube*, 318.

³⁴ Por. H.-W. Unkel, *Theorie und Praxis des Vorhebungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich*, t. II: *Leben aus dem praktischen Vorhebungsglauben*, Vallendar-Schönstatt 1981, 101.

³⁵ Por. O. Amberger, dz.cyt., 39–40.

³⁶ J. Kentenich, *An seine Pars motrix*, t. VIII, Patres-Exerzitien 1967, ²1999, 58.

³⁷ Tamże.

ocenach rzeczywistości Kentenich pozostawał realistą, gdy pisał: „nawet gdybyśmy potrafili rozwiązać dzisiejsze trudności tak, aby znów zajaśniało wokół nas trochę więcej jasności, to pojutrze znowu stanimy przed otchłanią najgłębszej ciemności, lęku i niepewności”³⁸. Dlatego wciąż powtarzał, że imperatywem dzisiejszego świata jest zadanie interioryzacji przekonań religijnych: „w głąb świata wiary!”³⁹. Nierzadko takie sytuacje oznaczają nawet „skok śmierci dla rozumu, woli i serca”⁴⁰ w odniesieniu do okoliczności ekstremalnych, wymagających heroicznego zaufania Bogu.

W 1967 r. Józef Kentenich prowadził rekolekcje dla księży, w których referował wyzwania wobec posoborowego porządku, wymagającego dojrzałości i odpowiedzialności⁴¹. Głosił, że w obliczu piętrzących się wyzwań, takich jak: zachwianie dotychczasowego porządku społecznego czy osłabienie religijności, potrzeba ogromnej osobistej dojrzałości wiary. „Co oznacza dojrzałość w dziedzinie wiary w najbardziej pozytywnym, tradycyjnym sensie? Oznacza: być na całej linii wyposażonym w Boży instynkt, Boży gust oraz całkowite oddanie dla Bożych spraw”⁴². Taka gruntowna i całościowa postawa wiary staje się dla Kentenicha kryterium dojrzałości, a zatem sposobem odpowiedzialnego i zdrowego radzenia sobie w każdej sytuacji życia. Wobec dylematów egzystencjalnych i intelektualnych formułuje dezyderat: „Tylko w duchu wiary możemy pokonać przepaść, otchłań, która powstaje, gdy nie potrafimy rozwiązać trudności naukowych”⁴³.

6. SPECYFICZNE ŹRÓDŁA ROZEZNANIA⁴⁴

Specyficznymi źródłami wiedzy o tym, czego Bóg pragnie dla życia ludzi i wspólnoty w danej sytuacji, zgodnie z „zasadą otwartych drzwi” (*geöffnete Tür*) oraz „zasadą twórczego rezultatu” (*schöpferische Resultate*), są następujące elementy: metafizyczne głosy bytu (*Seinsstimmen*)⁴⁵, znaki czasu (*Stimmen der Zeit*) oraz głosy duszy (*Seelenstimmen*). Te trzy elementy stanowią niejako *loci theologici*⁴⁶ systemu praktycznej wiary w opatrność Bożą założyciela Ruchu Szentsztackiego.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, 59.

⁴⁰ J. Kentenich, *Oktoberwoche 1950*, Vallendar-Schönstatt ²1993, 248.

⁴¹ Rekolekcje dla wspólnoty Ojców Szentsztackich w Haus Mariengart w Schönstatt 27.11–1.12.1967. Tematem rekolekcji było umocnienie głębokiej wiary w troskę i prowadzenia Boga w historii i życiu wspólnoty. Szczególnie ważny akcent położony był na posoborową sytuację Kościoła oraz obraz Boga jako troskliwego Ojca.

⁴² J. Kentenich, *An seine...*, 58.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. H. Brantzen, *Erkenntnisquellen*, w: *Schönstatt-Lexikon*, 70–71; Z. Czaja, *Wychowanie jako spotkanie. Główne założenia szentsztackiego systemu wychowawczego w świetle wypowiedzi ks. Józefa Kentenicha*, Koszalin 1994, 185–186.

⁴⁵ Zygmunt Czaja pomija ten punkt. Por. Z. Czaja, dz.cyt., 185–186.

⁴⁶ *Loci theologici* – źródła wiary, obszary poszukiwania teologicznych uzasadnień. Pojęcie to opisał i usystematyzował w teologii katolickiej, w nawiązaniu do *Topiki* Arystotelesa, hiszpański teolog potrydenckiej scholastyki Melchior Cano (1509–1560), który opracował ten temat w pośmiertnie wydanym dziele *De locis theologicis* (Salamanca 1563). Na ten temat: J. Szymik, *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, XXIII/XXIV (1990/1991), 157–164.

Metafizyczne głosy bytu (*Seinsstimmen*)

Rozpoznawanie woli Bożej ujawnia się dla Kentenicha w pierwszej kolejności w samym istnieniu rzeczy. Rzeczy, byty oraz naturalna struktura stworzenia w swojej istocie stanowią niejako odbicie nieskończoności, co implikuje ich normatywny charakter. Kentenich szukał w wierze poznawczej pewności, chętnie formułując rozmaite zasady. Sam przyznał, że poszukiwanie pewności metafizycznej było po części spowodowane kryzysem młodości i błędem myślenia z tamtego czasu⁴⁷, nigdy jednak nie zrezygnował z poszukiwania pewności moralnej, opartej na subiektywnym przekonaniu popartym doświadczaniem wiary. Scholastyczny aksjomat *ordo essendi est ordo agendi* należy do najważniejszych zasad, do których Kentenich konsekwentnie się odnosił. Z porządku bytu wynika porządek działania⁴⁸. Obiektywny porządek bytu ukazuje się jako spotkanie porządku naturalnego (stworzenia) z porządkiem łaski (odkupienia). Kentenich miał świadomość kryzysu metafizyki – widział w nim przyczynę globalnych nieszczęść i zaburzenia dotychczasowego porządku społecznego⁴⁹. Afirmację porządku bytowego identyfikował z przyjęciem Bożego zamysłu, który został dany człowiekowi jako droga do odnowy świata i do zbawienia⁵⁰.

Znaki czasu (*Stimmen der Zeit*)

Współczesne trendy i nurty, szczególne wydarzenia i sytuacje, konstelacje wartości w społeczeństwie i Kościele mogą być traktowane jako „znaki czasu”. Kentenich był pod wrażeniem zawołania biskupiego kardynała Michaela von Faulhabera (1869–1952): *Vox temporis, vox Dei* i uczynił te słowa własnym mottem⁵¹. Sam uważał znaki czasu za głos Boga. Na dziesięciolecie przed Soborem Watykańskim II używał często tego pojęcia. Czas uważał za podstawowe źródło rozpoznawania woli Bożej i mając na myśli tę problematykę stosował nań różne określenia: „aktualne trendy i wydarzenia na świecie”, „troski czasu”, „potrzeby czasu”, „oblicze Boga jaśniejące we współczesnych wydarzeniach”, „powiązywanie i rozwiązywanie relacji społecznych i prywatnych”, „misterium prowadzenia Bożego i rządzeń opatrności”, „historia”⁵². Przestrzegał, by nie stać się adresatem wyrzutu, jaki Jezus czynił faryzeuszom i saduceuszom: „Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie?” (Mt 16, 3)⁵³.

⁴⁷ J. Kentenich, *Seelischer Zwang*, w: P. Locher, J. Niehaus, H.-W. Unkel, P. Vautier (Hrsg.), *Kentenich Reader. Ein Lesebuch*, B. 1: *Dem Vater begegnen*, Vallendar 2008, 27: „To, czego osobiście doświadczyłem, było bez wątpienia pewnym psychicznym przymusem. [...] Popełniłem błąd, jaki popełnia wielu; domagałem się i oczekiwałem metafizycznej pewności. To jasne, że taka nie istnieje. Nie ma żadnej filozoficznej ani metafizycznej pewności co do podstaw wiary”.

⁴⁸ J. Kentenich, *Philosophie der Erziehung. Prinzipien zur Formung eines neuen Menschen- und Gemeinschaftstyps*, Vallendar 2012, 30: „można też powiedzieć *operatio sequitur esse*. To znaczy: Byt określa powinność i wolę”.

⁴⁹ Por. H.-W. Unkel, *Theorie und Praxis...*, 128.

⁵⁰ Por. J. Kentenich, *Philosophie der Erziehung...*, 30–35.

⁵¹ Por. L. Penners, dz.cyt., 311, zobacz także przypis 97.

⁵² Por. H.-W. Unkel, *Theorie und Praxis...*, 107, zobacz także przypis 30.

⁵³ Por. Łk 12,56.

Pojęcie znaków czasu, choć znane już popularnie w XIX w., stało się w teologii nowym odkryciem za sprawą papieża Jana XXIII, który nadał mu nowe znaczenie. Znaki czasu dotąd rozumiane chrystologicznie i eschatologicznie, otrzymały na progu Soboru znaczenie pastoralne i niemal socjologiczne. W czasie Soboru Watykańskiego II pojęcie to doznało „ostatecznej teologicznej legitymizacji”⁵⁴. W soborowej Konstytucji pastoralnej czytamy: „Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napędlający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych” (GS 11). Znaki czasu mogą być zatem interpretowane jako sposób komunikacji Boga ze światem.

Mając na uwadze skomplikowanie sztuki rozeznawania, Kentenich rozróżniał „ducha czasu” (*Geist der Zeit*) od „czasoducha” (*Zeitgeist*). „Duch czasu” obejmuje pozytywne nurty i tendencje w świecie, natomiast „czasoduch” oznacza tendencje negatywne i destruktywne⁵⁵. Drogą do rozpoznania „ducha czasu”, a zatem Bożego głosu w świecie, jest studiowanie „czasoducha”. Kentenich pisze: „Zwróćcie uwagę, jak my, katolicy – i to w całym Kościele – mamy mało siły, aby stworzyć od wewnątrz coś nowego! Zawsze najpierw musimy zostać zmuszeni przez obóz przeciwnika”⁵⁶. Podobnie w rozeznawaniu Bożej woli może pomóc to, co przeciwne i wrogie („czasoduch”). W ten sposób wyraźniej ukaże się to, czego chce od człowieka Bóg.

Głosy duszy (*Seelenstimmen*)

Dusza jako wyraz całej osobowości człowieka w jego indywidualności i wolności, jego poznaniu i pragnieniach, wraz ze wszystkimi jej warstwami, stanowi źródło rozeznania. Dla Kentenicha jest to szczególny i osobisty moment, ponieważ właśnie „zjednoczeniu dusz” oraz możliwości „czytania w duszach” (obok czytania „w księdze dziejącej się historii”⁵⁷) zawdzięczał owocność i rozwój swojego dzieła⁵⁸. Dusza ma dla niego znaczenie nie tylko osobowe i indywidualne, ale też – oczywiście w znaczeniu metaforycznym – wspólnotowe, gdyż regularnie używa określenia „dusza wspólnotowa”⁵⁹, mając na myśli, że wspólnota jest szczególnym miejscem wspólnego poszukiwania woli Bożej i miejscem uprzywilejowanym, w którym Bóg daje się rozpoznawać. W duszy przemawia Pan Bóg poprzez swoje podszepty. Nabierając obycia i ucząc się z doświadczenia, z czasem rozróżnia się to, co ludzkie od tego, co Boskie. „Głosy duszy” to reakcje i poruszenia, marzenia i pragnienia. Kentenich zachęcał często, aby te głosy, zarówno świadome, jak i nieświadome, przyjmować i jako „wrażenia duszy” odpowiednio przepracowywać (używał określenia „przetrawiać”)⁶⁰. Jest jasne, że „znaki czasu” i „głosy duszy” jako źródła rozeznania

⁵⁴ S. Pawiński, „Znaki czasu” jako nowa kategoria teologiczna w ujęciu Soboru Watykańskiego II, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 24(2004), 315.

⁵⁵ J. Kentenich, *Brasilienterziat*, t. II, Schönstatt 1972, 203–204.

⁵⁶ Tamże, 204.

⁵⁷ Por. O. Amberger, dz.cyt., 34.

⁵⁸ L. Penners, dz.cyt., 312, zobacz także przypis 102.

⁵⁹ Por. tamże, 313.

⁶⁰ Por. O. Amberger, dz.cyt., 36.

nie pozwalają się precyzyjnie rozdzielić i odróżniać. Wszystkie te źródła się wzajemnie przenikają i uzupełniają.

Zjawiska nadzwyczajne

Ciekawy aspekt sposobu myślenia ks. Józefa Kentenicha dotyczy zjawisk nadzwyczajnych. Uznaje on w ogólnej przestrzeni Kościoła nadnaturalne źródła wiedzy (prywatne objawienia, zjawienia, zjawiska mistycyzmu) jako uprawnione, jednakże w teologii szensztackiej nie odgrywają one znaczącej roli⁶¹. Bóg oczywiście może objawiać się i działać, jak chce, ale Kentenich wyraźnie rezygnuje z korzystania z takich źródeł. Był przekonany, że otrzymał szczególny charyzmat w tym obszarze, aby kształtować codzienność w duchu głębokiej wiary bez korzystania z nadnaturalnych zjawisk⁶².

Człowiek jest współpracownikiem Boga w dziele stworzenia i odpowiedzialny jest za twórcze kształtowanie świata i historii. Wszystkie trzy *loci* łączy odniesienie do historii, choć w różnym aspekcie. Znaki czasu i głosy duszy dotyczą raczej przyszłości, pozwalając poszukiwać oryginalności tego, co dynamiczne i nowe. Głosy bytu to natomiast umocowane w tradycji potwierdzanie porządku, poprzez zasady i struktury⁶³.

7. ZASADA „OTWARTYCH DRZWI”

Metafora „otwartych drzwi” nawiązuje do języka i teologii św. Pawła, który całkowicie był pochłonięty ideą „pojednania wszystkiego w Chrystusie” (Ef 1, 10). Co i jak miał jednak konkretnie czynić, dawał sobie powiedzieć poprzez czynniki zewnętrzne, poprzez właśnie „otwierające się lub zamykające drzwi” (1 Kor 16, 8 i 2 Kor 2, 12)⁶⁴. Istotą tej metafory jest wewnętrzne powiązanie między posłannictwem otrzymanym od Boga (zarówno przez jednostkę jak i wspólnotę, która wierzy w jego otrzymanie) oraz konkretnymi warunkami i czasem jego realizacji⁶⁵. W swojej wolności Bóg decyduje, gdzie i kiedy otwiera drzwi lub je zamyka. Otwierając drzwi, Bóg pokazuje drogę realizacji otrzymanej misji. Nawet jeśli pozwala ludziom samodzielnie uczestniczyć w swoim dziele zbawienia, inicjatywa co do tego, kiedy i w jaki sposób realizować Jego plany pozostaje zawsze całkowicie w gestii samego

⁶¹ Por. tamże, 9 oraz 28–29.

⁶² Por. J. Kentenich, *Oktoberbrief 1949*, Vallendar-Schönstatt 1970, 14–15: „Nigdy nie ukazała się nam ręka tak, jak u króla Baltazara w Niniwie, malującego na ścianie tajemnicze znaki i w ten sposób w pełni odsłaniającego przyszłość [Dn 5]. Bóg nigdy nie przemówił do nas poprzez nagłe zazielenienie i zakwitnięcie bezlistnej laski, jak to kiedyś uczynił przez łaskę Aarona [Lb 17,23]. Nigdy nie mieliśmy wizji jak Korneliusz i Piotr [Dz 10,3], nigdy snów, przez które mówił do nas tak, jak mówił do księdza Bosko. Niemniej jednak z roku na rok odważaliśmy się z coraz większą pewnością powtarzać słowa egipskiego maga: Hic est digitus Dei [Dn 5,24]. To Bóg objawia swoje oblicze i poprzez znaki czasu do nas przemawia”.

⁶³ Por. O. Amberger, dz.cyt., 40.

⁶⁴ Por. J. Kentenich, *Schlüssel...*, 181.

⁶⁵ Por. H.-W. Unkel, *Geöffnete Tür*, w: *Schönstatt-Lexikon*, 111.

Boga: „Bóg Ojciec daje każdemu człowiekowi *kairos*, «szczególną godzinę», czas na jego udział w realizacji Boskiego planu zbawienia jako narzędzie w Bożym ręku. (J 2, 4; 7, 30; 12, 24). Tę godzinę, ten *kairos*, należy wnikliwie wyczuć i dostrzec”⁶⁶. Kentenich mówi o „prawie” otwartych (lub zamkniętych) drzwi, według którego ludzie orientują swoje działania oparte na praktycznej wierze w opatrność, poszukując jak największej harmonii i dopasowania pomiędzy Bożym i ludzkim działaniem w świecie⁶⁷. Stosowanie prawa „otwartych drzwi” oznacza dla osoby wierzącej zgodę, by to Bóg wskazywał jej drogę, środki i czas na stopniową realizację misji w wiernym posłuszeństwie, zdolności dopasowania i ciągłej gotowości do podejmowania ryzyka tak, aby w ten sposób stać się historio-twórczo skutecznym⁶⁸. Podstawę chrystologiczną takiego działania można odnaleźć w osobistej relacji Jezusa do Ojca Niebieskiego, który jako Syn dostosowuje się do woli swego Ojca: „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni” (J 5, 19b).

Lothar Penners uznaje zasadę „otwartych drzwi” za szczyt praktycznej wiary w Bożą opatrność. Chodzi o to, aby „właściwie odpowiadać na działanie Boga wtedy, gdy woła Boża nie objawia się w istotowej prawdzie uznanej z natury za obowiązującą, ale może zostać odkryta jedynie poprzez konkretny historyczny eksperyment”⁶⁹. Jest to zatem praktyczna zasada działania, której towarzyszy narzędzie weryfikacji w postaci zasady „twórczego rezultatu”⁷⁰.

8. ZASADA „TWÓRCZEGO REZULTATU”

Na drodze praktycznej wiary w Bożą opatrność człowiek poszukuje pewności, że obrany szlak i podjęte decyzje zgodne są z wolą Boga. Rozpatrując wstecz, zadaje sobie pytanie, na ile możliwa jest pewność wiary, że człowiek, kierując się zasadą „otwartych drzwi”, rzeczywiście idzie drogą Bożej woli⁷¹. Wobec takich wątpliwości, które wydają się czymś oczywistym, Kentenich sformułował zasadę „twórczego rezultatu” (*schöpferische Resultante*). Wyrażenie to pochodzi od niemieckiego psychologa i filozofa Wilhelma Wundta (1832–1920), a założyciel Ruchu Szensztackiego przejął je poprzez lekturę książki *Gott in der Geschichte*, autorstwa Antona Schütza (1880–1953)⁷². Zasada „twórczego rezultatu” zasadza się na arystotelesowskim stwierdzeniu, iż całość to więcej niż tylko suma części⁷³, co współcześnie nazywane jest pojęciem emergencji. Na gruncie psychologii Wundt dochodzi do wniosku, że gdy wynik procesu psychologicznego wykracza poza pierwotne

⁶⁶ Tamże, 111–112.

⁶⁷ Por. tamże, 112.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ L. Penners, dz.cyt., 316.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. H.-W. Unkel, *Schöpferische Resultante*, w: *Schönstatt-Lexikon*, 365.

⁷² Por. O. Amberger, dz.cyt., 43; L. Penners, dz.cyt., 315.

⁷³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 17, 1041 b 10–14.

elementy, działa twórcza moc jakiejś zasady duchowej, co powoduje zaistnienie „twórczego rezultatu”⁷⁴. Kentenich stosuje to określenie w obszarze doświadczenia wolności w historii i analogicznie wnioskuje, że jeżeli pozytywny wynik procesów historycznych wykracza poza sumę poszczególnych zdarzeń, można uznać, że siły Boskie są twórczo skuteczne⁷⁵. Jak pisze w tym kontekście Otto Amberger: „ludzkie działanie w dziejach, jeśli dokonało się zgodnie z wolą Bożą, wykazuje nadmiar danej przez Boga duchowej płodności, przewyższający konkretne, jednostkowe czynniki działania”⁷⁶.

9. PRZESŁANKI „TWÓRCZEGO REZULTATU”

Model zastosowania zasady „twórczego rezultatu” opiera się na trzech przesłankach. Po pierwsze, na znikomości narzędzia, po drugie na ogromie przeciwności i po trzecie na nieoczekiwanej i niewspółmiernej owocności danego dzieła czy działania. Kentenich na przykładzie swojego własnego doświadczenia, potwierdza te trzy kryteria. Na podstawie ich wystąpienia, uznaje Ruch Szensztacki za dzieło Boże: „Szensztat nosi na obliczu trzy kryteria Boskiego pochodzenia: znikomość narzędzi i zasobów, ogrom przeciwności oraz głębię, trwałość i zakres owocności”⁷⁷. Krytyczny przegląd historii pozwala mu stwierdzić, że wiarygodność dzieła i jego Boskie pochodzenie, można uznać za *certitudo moralis*, a więc moralną pewność⁷⁸. Kilka lat później zrekapitułuje: „Takie jest [nasze] religijne przekonanie [...]. Opiera się ono na «prawie otwartych drzwi» i prawie «twórczego rezultatu». O ile pierwsze prawo wskazało nam drogę do odkrycia Boskiego planu, o tyle drugie utwierdza nas w przekonaniu [...], że Szensztat [...] nie stanowi ani diabelskiej iluzji, ani nie jest wytworem ludzkich ambicji, ale to wyraźnie dzieło Boże”⁷⁹.

Te trzy kryteria są do uniwersalnego zastosowania, a ich znaczenie nie trudno potwierdzić świadectwem biblijnym. Znikomość narzędzi i środków, ludzki brak zdolności, poczucie niegodności u powołanych to klasyczne sceny biblijne. Powołany dopiero co Jeremiasz utyskiwał: „Ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić...” a w odpowiedzi usłyszał: „Nie lękaj się [...], bo jestem z tobą, by cię chronić” (Jer 1, 6.8). Apostoł Narodów, świadomy własnych słabości, tłumaczył Koryntianom: „A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości [...], aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej” (1 Kor 2, 4–5). Także rozmiar przeciwności, jakie napotykają Boży ludzie w historii Zbawienia, jest klasycznym toposem biblijnym: „[...] chlubimy się także z ucisków,

⁷⁴ O zasadzie „twórczego rezultatu” w psychologii u Wilhelma Wundta, por. J. Fahrenberg, *Wilhelm Wundt (1832–1920). Gesamtwerk: Einführung, Zitate, Kommentare, Rezeption, Rekonstruktionsversuche*, 66–68 i 208–209, w: https://jochen-fahrenberg.de/fileadmin/pdf2019/Wilhelm_Wundt_1832-1920_Gesamtwerk.pdf (11.11.2024).

⁷⁵ Por. J. Kentenich, *Oktoberbrief...*, 33–34.

⁷⁶ O. Amberger, dz.cyt., 43.

⁷⁷ J. Kentenich, *Schlüssel...*, 109–110.

⁷⁸ Por. tamże, 110.

⁷⁹ J. Kentenich, *Das Lebensgeheimnis Schönstatts*, t. I, 84–85.

wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość” (Rz 5, 3). „Za pełną radość poczytujcie to sobie, bracia moi, ilekroć spadają na was różne doświadczenia” (Jk 1, 2). Kentenich odnosi się do wybitnych postaci biblijnych jak Abraham i Mojżesz, nazywając ich „herosami wiary w opatrność Bożą”⁸⁰, w końcu pokazuje samego Jezusa, opowiadającego o Ojcu Niebieskim, który wie „czego wam potrzeba, wpierw zanim Go poprosicie” (Mt 6, 8) lub zapewnia, że „u was [...] nawet włosy na głowie wszystkie są policzone” (Mt 10, 30). Twórczy rezultat, badany w zakresie owocności, uwydatnia Jezus, udzielając przestrogi przed fałszywymi prorokami w siódmym rozdziale Ewangelii Mateusza: „Poznacie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z ciernia albo z ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce” (Mt 7, 16–17).

Zasada „twórczego rezultatu”, zbudowana przez Kentenicha wokół osobistych doświadczeń i obserwacji historii, stanowi niejako model do zastosowania w życiu każdego osobiście, jak i w życiu wspólnot. Założyciel Szensztatu zwraca uwagę, iż należy liczyć się również z pozornie twórczymi, a faktycznie destrukcyjnymi siłami zła⁸¹, jak to pokazało brutalne doświadczenie dyktatur XX w., gdzie początkowe triumfalne powodzenie zwiodło wielu i pozwoliło fałszywie założyć, że opatrność sprzyja rządzącym. Także w tym kontekście ks. Kentenich przestrzega przed pochopnym ocenianiem przesłanek i przypomina o tajemniczym charakterze rzeczywistości, nazywając ją – jak już wskazano wyżej – „jasno-ciemnością”.

10. ZAKOŃCZENIE

Opatrzność Boża w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu to „akt praktycznego rozeznania”, zawierający w sobie wolę celu oraz zastosowane w czasie odpowiednie środki, aby ten cel osiągnąć⁸². To „praktyczne rozeznanie” ujawnia się jako centralna intencja koncepcji praktycznej wiary ks. Józefa Kentenicha w opatrność. Chodzi tu o przekonanie, że Bóg nie tylko troszczy się o świat i człowieka, ale że objawia swoją wolę w taki sposób, który pozwala ją rozumieć i na jej wezwania adekwatnie odpowiadać. Jest to koncepcja receptywna w tym sensie, że zakłada przyjmowanie Bożych wskazówek i poddawanie się Bożej woli, oraz aktywna w tym sensie, że człowiek wezwany jest do czynnego szukania Bożego zamysłu i stara się go urzeczywistniać. Poprzez praktyczną wiarę w opatrność relacja z Bogiem (nazywana przez Kentenicha życiem w przymierzu) nabiera żywej dynamiki w konkretnym „tu i teraz”. To jedna z najważniejszych zasad teologii szensztackiej. Dla Józefa Kentenicha wychowanie do praktycznej wiary w opatrność stanowi w obecnych czasach

⁸⁰ J. Kentenich, *Studie* (1952), maszynopis wydany do użytku wewnętrznego. Por. O. Amberger, dz.cyt., 16; H.-W. Unkel, *Theorie und Praxis...*, 237.

⁸¹ Por. J. Kentenich, *Rom-Vorträge, 17–23. November 1965*, Schönstatt 1973, 207: „chcemy przyzwyczaić się do mówienia o podwójnym charakterze otwartych drzwi i twórczego rezultatu: Boskiej i diabolicznej”.

⁸² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, 1 q.22 a. 1 ad 3.

główne zadanie duszpasterstwa⁸³, którego celem jest wychowanie „nowego człowieka w nowej wspólnotie”, a zatem człowieka, który harmonijnie łączy poznawaną prawdę z przeżywanym życiem.

BIBLIOGRAFIA

- Amberger O., *Heute Gott erfahren, Praxis des Vorsehungsglaubens*, Vallendar 2001.
- Arystoteles, *Metafizyka*.
- Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. I: *Traktaty I–VI*, Lublin 2012.
- Brantzen H., *Erkenntnisquellen*, w: *Schönstatt-Lexikon: Fakten, Ideen, Leben*, red. H. Brantzen..., Vallendar-Schönstatt 1996, 70–71.
- Czaja Z., *Wychowanie jako spotkanie. Główne założenia szensztackiego systemu wychowawczego w świetle wypowiedzi ks. Józefa Kentenicha*, Koszalin 1994.
- Diekamp F., *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, t. I, Münster 1958.
- Kentenich J., *Texte zum Vorsehungsglauben*, red. A. Ziegler, Vallendar-Schönstatt 1974.
- Kentenich J., *Texte zum Verständnis Schönstatts*, red. G.M. Boll, Vallendar-Schönstatt 1974.
- Kentenich J., *Schlüssel zum Verständnis Schönstatts*, w: *Texte zum Verständnis Schönstatts*, Vallendar-Schönstatt 1974, 141–228.
- Kentenich J., *Desiderio Desideravi*, t. V, Berg Sion 1982.
- Kentenich J., *Weihnachtstagung (1967)*, maszynopis wydany do użytku wewnętrznego.
- Kentenich J., *An seine Pars motrix*, t. VIII, Patres-Exerziten 1967, 1999.
- Kentenich J., *Oktoberwoche 1950*, Vallendar-Schönstatt 1993.
- Kentenich J., *Oktoberbrief 1949*, Vallendar-Schönstatt 1970.
- Kentenich J., *Brasilienterziat*, t. II, Schönstatt 1972.
- Kentenich J., *Das Lebensgeheimnis Schönstatts*, t. I, Vallendar-Schönstatt 1971.
- Kentenich J., *Philosophie der Erziehung. Prinzipien zur Formung eines neuen Menschen- und Gemeinschaftstyps*, Vallendar 2012.
- Kentenich J., *Rom-Vorträge, 17.-23. November 1965*, Schönstatt 1973.
- Kentenich J., *Seelischer Zwang*, w: P. Locher, J. Niehaus, H.-W. Unkel, P. Vautier (red.), *Kentenich Reader. Ein Lesebuch*, t. I: *Dem Vater begegnen*, Vallendar 2008, 27–29.
- Kentenich J., *Studie (1952)*, maszynopis wydany do użytku wewnętrznego.
- Kocher R., *Herausgeforderter Vorsehungsglaube*, St. Ottilien 1993.
- Ott L., *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg i. B. 1978.
- Pawiński S., „*Znaki czasu*” jako nowa kategoria teologiczna w ujęciu Soboru Watykańskiego II, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 24(2004), 315–325.
- Penners L., *eine Pädagogik des Katholischen*, Vallendar-Schönstatt 1983.
- Szymik J., *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, XXIII/XXIV (1990/1991), 157–164.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*.
- Unkel H.-W., *Geöffnete Tür*, w: *Schönstatt-Lexikon: Fakten, Ideen, Leben*, red. Hubertus Brantzen..., Vallendar-Schönstatt 1996, 111–112.
- Unkel H.-W., *Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich*, t. II: *Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben*, Vallendar-Schönstatt 1981.
- Unkel H.-W., *Praktischer Vorsehungsglaube*, w: *Schönstatt-Lexikon: Fakten, Ideen, Leben*, red. Hubertus Brantzen..., Vallendar-Schönstatt 1996, 313–318.
- Unkel H.-W., *Schöpferische Resultate*, w: *Schönstatt-Lexikon: Fakten, Ideen, Leben*, red. Hubertus Brantzen..., Vallendar-Schönstatt 1996, 365–367.

⁸³ O. Amberger, dz.cyt., 24.

Opatrzność, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, 244.

Ziegler A., *Einführung*, w: J. Kentenich, *Texte zum Vorsehungsglauben*, red. A. Ziegler, Vallendar-Schönstatt ²1974, 9–16.

JOSEPH KENTENICH'S CONCEPT OF PRACTICAL FAITH IN DIVINE PROVIDENCE

Summary

Practical faith in Divine Providence is an original concept in the theology and spirituality of the Schoenstatt Movement, whose founder is Joseph Kentenich. This is the practical application of the dogmatic truth about God's Providence in life. It involves, first of all, trying to read God's will in the world using three specific sources of recognition: being, time and the soul. Secondly, it is about actively responding to the truth we have identified by responsibly shaping our lives. In this context, Kentenich formulated two principles: „open door” and „creative result”, in order to improve and make the discernment of God's will more reliable.

Key words: Joseph Kentenich, Divine Providence, faith, recognition of the will of God

Nota o Autorze

Przemysław SKĄPSKI ISCHP – student licencjatu kanonicznego na specjalizacji Teologia systematyczna na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Kontakt e-mail: o.przemyslaw@szensztat.pl

KONSTANCJA ZEGARTOWSKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

KRYTERIA CZŁOWIECZEŃSTWA I KRYTERIA BYCIA OSOBĄ

1. Wprowadzenie. 2. Czy każdy człowiek jest osobą? 3. Warunki bycia osobą. 4. Cezury rozwojowe. 5. Główne kryteria człowieczeństwa. 6. Koncepcja stopniowania godności osoby. 7. Implantacja jako niezbędne dopełnienie poczęcia. 8. Uwagi o kryteriach człowieczeństwa. 10. Indywidualne życie ludzkie. 11. Ontologiczna tożsamość. 12. Cel dyskusji

Słowa kluczowe: kryteria człowieczeństwa, istota ludzka, osoba, tożsamość, definicja człowieka

1. WPROWADZENIE

Wraz z rozwojem medycyny i nauki pojawia się coraz więcej problemów bioetycznych, na które powinniśmy szukać odpowiedzi. Wszelkie dysputy bioetyczne nie są jedynie akademickimi dywagacjami, ale problemami dotyczącymi każdej osoby. Odpowiedź na podstawowe pytania lub jej brak może mieć bezpośredni wpływ na rozwój człowieka. Do zadań bioetyki należy między innymi określenie pewnych zakresów, w obrębie których możemy się rozwijać. Bioetyka w ogólności jest bardzo praktyczną dziedziną filozofii. Warto podkreślić ważność i aktualność sporu dotyczącego kryteriów człowieczeństwa. Zagadnienie to jest bezpośrednio związane z definiowaniem człowieka oraz pytaniem o jego naturę.

Gdy pytamy o człowieka, pierwszą kwestią, która się pojawia, jest fakt, że człowiek jest istotą żywą. Jak zdefiniować ludzkie życie? Zagadnienie to obejmuje różne dziedziny, inaczej na pytanie odpowie filozofia, psychologia, biologia, a jeszcze inaczej prawo czy polityka. Każda nauka ocenia temat ze swojej perspektywy. Dopiero mając pełen obraz, możemy mówić o poprawnej, całościowej definicji¹. Jednak rozważając kryteria człowieczeństwa, szczególnie ważne jest podejście filozoficzne.

¹ Zob. A. Kurjak, M. Stanojević, et al., *Facts and doubts on the beginning of human life – scientific, legal, philosophical and religious controversies*, Journal of Perinatal Medicine, vol. 51, 39–41. <https://doi.org/10.1515/jpm-2022-0337>.

Część filozofów zaprzecza sensowności pytania o życie, gdyż według nich jest to pojęcie zbyt abstrakcyjne i nie istnieje nigdy samoistnie. Albert Szent-Gyorgy twierdzi, że pytanie o życie nie ma znaczenia ani sensu. Le Dantez zarzuca pojęciu życia zbyt dużą ogólność i brak możliwości skonkretyzowania go. Lepiej, według Danteza, byłoby stwierdzić np., że ryba „rybuje”², idąc dalej za tą metaforą, można by powiedzieć, że człowiek „człowiekuje”, a nie używać w odniesieniu do wszystkich istot jednakowego pojęcia *żyje*. Życie każdego gatunku wygląda inaczej. Jednak, człowiek posługuje się ogromną liczbą pojęć abstrakcyjnych i gdyby pozbyć się ich wszystkich, nasz język, sposób komunikacji i rozumienie świata byłoby zdecydowanie uboższe. Umiejętność tworzenia i posługiwania się pojęciami abstrakcyjnymi jest w zasadzie jedną z typowo ludzkich cech.

Życie istnieje na ziemi nieprzerwanie od ok. 3,5 mld lat, jest przekazywane z pokolenia na pokolenie, można by stwierdzić, że jest pewnym kontinuum. Jednak, mimo że życie jako ogólne pojęcie możemy traktować jako kontinuum, przekazywane z jednej istoty żywej na kolejną, to nie możemy stwierdzić, że życie jednostkowe jest kontinuum. Dlaczego? Ponieważ życie każdej jednostki jest czymś zupełnie nowym i wyjątkowym³. Istnienie zaczyna się, gdy materia daje początek nowemu autonomicznemu organizmowi. Życie jest bezpośrednio związane z żywą istotą, która tworzy swój własny system jako niepodzielną całość – tworzy swoją indywidualność. Poprzez rozmnażanie przekazywane jest nowe istnienie, które jest zupełną nowością i, choć związane ze swoimi rodzicami, jest niezależną indywidualną jednostką, składającą się z własnego, niepowtarzalnego genomu⁴.

W sytuacji, gdy postawimy pytanie o to, od kiedy człowiek jest żywą istotą, odpowiedź jest prosta. Z żywą materią spotykamy się na każdym etapie człowieczeństwa, od poczęcia aż do śmierci. W momencie zapłodnienia powstaje żywa komórka. Jednak samo stwierdzenie żywotności komórki ludzkiej od poczęcia nie jest wystarczające. Komórki zwierzęce i roślinne również są komórkami żywymi, jednak zadając pytanie o ludzkie życie, pragniemy określić ramy życia *stricte* ludzkiego⁵.

U Platona każdy byt uczestniczy w jakiejś idei, może nią być np. człowieczeństwo. W wizji Platona człowiek współuczestniczy z innymi ludźmi w idei człowieczeństwa. Obecnie nie mówi się już o uczestnictwie w idei, lecz byciu osobnikami pewnego określonego gatunku. Gatunki mają bowiem wspólną naturę, zbiór cech, jednakowych właściwości. Różnią się od siebie nawzajem w sposób zasadniczy. Człowiek ma cechy odróżniające go od innych gatunków oraz wspólne dla wszystkich ludzi. Ten zestaw cech można by określić jako fundament ludzkiej natury. Naturę człowieka można by nazwać jako zbiór elementów, posiadanych przez jednostkę i niezbędnych do bycia człowiekiem⁶.

² Zob. tamże.

³ Zob. J. Godfrey, *The pope and the ontogeny of persons*, Nature 1995, vol. 373, p. 100. DOI: 10.1038/373100a0.

⁴ Por. A. Kurjak, M. Stanojević, dz.cyt., 40.

⁵ Por. A. Kenny, *The Beginning of Individual Human Life*, On Life, vol. 137, no. 1, 15–22.

⁶ Zob. G. Ramsey, *Human Nature in a Post-essentialist World*, Philosophy of Science, vol. 80, no. 5, 983–993, <https://doi.org/10.1086/673902>.

Życie ludzkie to istnienie istoty przynależącej do gatunku *Homo sapiens*. Znając odpowiedź, kiedy zaczyna się życie jednostki, można by postawić pytanie o początek ludzkiego życia. Mimo to odpowiedź nadal nie będzie wyczerpująca. Dlaczego? Ponieważ określenie stwierdzające, że życie, które powstało podczas zapłodnienia, jest życiem ludzkim, dla wielu filozofów jeszcze nie nadaje życiu ludzkiemu godności czy specjalnej wartości. Współczesna medycyna może jasno stwierdzić, że embriion powstały przy zapłodnieniu jest embriionem ludzkim, a nie zwierzęcym czy innej istoty. W takim rozumieniu życie ludzkie zaczyna się wraz z poczęciem. Dlatego klaruje się potrzeba zadania innego pytania. Powstaje kwestia, co znaczy być człowiekiem, co powoduje, że człowiek ma specjalne uprawnienia w świecie zwierząt. Podstawową przyczyną nadania człowiekowi praw jest nadanie mu osobowego statusu.

Kim jest osoba, co to znaczy być osobą i czy każdy człowiek nią jest, a jeśli nie, to jakie kryteria trzeba spełnić, aby za osobę zostać uznanym? Oto podstawowe pytania zadawane w licznych etycznych dysputach. Bycie osobą wiąże się z problemem wartości człowieka, jego godności oraz posiadanych praw⁷. Na pytania o człowieczeństwo oraz bycie osobą, nieustannie próbuje odpowiedzieć filozofia. Człowiek już u początków cywilizacji, zastanawiał się, kim jest, co go odróżnia od zwierząt i innych bytów stworzonych? Za wyznacznik bycia człowiekiem podawano: rozum, duszę, możliwości twórcze czy tworzenie kultury⁸. Próbowano znaleźć cechy wspólne wszystkich ludzi i tak szukano pewnych kryteriów. Dyskusja dotycząca kryteriów człowieczeństwa jest przeprowadzana na wielu płaszczyznach naukowych i nienaukowych. Problem początku, końca i granic życia ludzkiego jest aktualny i wciąż nie mamy społecznego konsensusu. Natomiast poglądy wielu etyków są ze sobą sprzeczne.

2. CZY KAŻDY CZŁOWIEK JEST OSOBĄ?

John Locke jako pierwszy wysunął twierdzenie, iż nie każdy człowiek jest osobą. Tylko osoby mają swoje prawa, względem których inni mają obowiązki. Filozof uważa, że istnieją istoty ludzkie, niebędące osobami, przez co są one pozbawione wielu praw, w tym również prawa do życia. Locke twierdzi, że osobą można nazwać tylko istotę, posiadającą rozum, refleksje i mającą świadomość własnej tożsamości. Warto podkreślić, że w tej definicji nie mieszczą się niemowlaki, małe dzieci, ludzie niepełnosprawni umysłowo oraz chorzy na liczne choroby, takie jak demencja. Wszyscy ci ludzie zgodnie z definicją Locke'a są pozbawieni wszelkich podstawowych praw, przynależnych osobom.

Przyznanie istocie statusu osobowego wiąże się z przyznaniem jej naturalnych praw. Kryteria człowieczeństwa najczęściej dotyczą bezpośrednio faktu przyznania statusu osobowego. Są określane, aby móc stwierdzić, że istota należąca do gatunku

⁷ Por. A. Kenny, dz.cyt., 15–18.

⁸ Por. M. Szyszkowska, *Wyznaczniki człowieczeństwa i płynące stąd powinności wobec Innego*, w: *Aksjologiczne i prawne aspekty niepełnosprawności*, red. A. Drabarz, Białystok 2020, 9–14.

Homo sapiens jest osobą. Kryteria te najczęściej dotyczą konkretnych cech, które dana istota posiada, lub powinna posiadać. Według części naukowców pojęcie istota ludzka to sformułowanie *stricte* biologiczne, które nie jest związane ze szczególnym traktowaniem jednostki. Natomiast pojęcie osoba ludzka stanowi kategorię moralną i jest związane z pewnymi obowiązkami względem takowej jednostki. Fakt nieuznawania wszystkich istot ludzkich za osoby, wyklucza owe istoty ze społeczności, nie przyznając im praw ani wyjątkowego statusu moralnego, przynależnego osobom. Część naukowców uważa embriony czy dzieci za jedynie potencjalne osoby, którymi stają się dopiero w przyszłości, poprzez zdobywanie określonych zdolności czy cech⁹.

„W swojej książce *The Foundations of Bioethics* H. Tristram Engelhardt jr. pisze: Początek życia biologicznego człowieka nie pociąga za sobą początku życia osobą. Raczej jest tak, że w ludzkiej ontogenezie upływają miesiące, zanim jest dostatecznie ewidentne życie mózgu i upływają lata, zanim ewidentne staje się życie osobą. W rezultacie moralny status zygot, embrionów, płodów, a nawet dzieci jest problematyczny”¹⁰. Bycie osobą, według Engelhardta, jest równoznaczne z rozumnością i rozwojem osobistym.

Wiele współczesnych dyskusji unika pytań o bycie osobą czy o kryteria człowieczeństwa, traktując je jako zbyt trudne, zbyt ogólne lub zbędne. Zamiast próby odpowiedzi na podstawowe pytania, występuje zjawisko pomijania pytań i skupiania się na konkretnych przypadkach oraz zabiegach. Jednak bez odpowiedzi na wiążące pytania, istnieje ryzyko arbitralnych stwierdzeń, dotyczących ludzkiego życia, zależnych od czyjegoś zysku lub własnych preferencji.

Filozofia jednak nie może uniknąć pytania o człowieczeństwo, bycie osobą. Pytanie o to; kiedy zaczyna się ludzkie życie, może być inaczej sformułowane. Wydaje się, że kluczowym zagadnieniem powinno być: Kiedy mamy do czynienia z indywidualnym życiem osoby?¹¹

Alfred Whitehead, angielski filozof, uważa, że każda filozofia powinna zawierać jakąś koncepcję tożsamości osobowej¹². Powinna odpowiadać na pytanie, kim osoba jest. Zadaniem filozofii, według Whiteheada, jest określenie, co oznacza być osobą oraz próba wyznaczenia właściwości konstytuujących osobę.

Dla filozofii pytaniem otwartym jest to, czym osoba jest oraz czy pojęcia „osoba” i „człowiek” są równo zakresowe¹³. Tak samo ważnym zagadnieniem jest osoba jako byt prosty lub byt złożony. A jeśli złożony, to pojawia się pytanie, z jakich części się składa, co ją definiuje i konstytuuje?

Najbardziej podstawową definicją osoby, jaką znamy, jest definicja Boecjusza, która brzmi: Osoba to niepodzielona (jednostkowa) substancja natury rozumnej.

⁹ Zob. J.J. Miklavcic, P. Flaman, *Personhood status of the human zygote, embryo, fetus*, The Linacre Quarterly 2017, no. 84, 130–144.

¹⁰ A. Grudzień, *Kryterium człowieczeństwa embrionu ludzkiego, czyli kiedy stałem się osobą?*, Kraków 2003, 13.

¹¹ Por. A. Kenny, dz.cyt., 18–19.

¹² Zob. A.N. Whitehead, *Przegląd idei*, przekł. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020, 223.

¹³ Zob. Olson, Eric T., *Personal Identity*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/identity-personal/>

Według tej tradycyjnej definicji każdy człowiek jest bezwzględnie osobą. Angielski filozof F. Copleston, zgadzając się z definicją Boecjusza, podkreśla, że: „każda kompletna substancja ludzka jest zawsze i koniecznie osobą”¹⁴. Podobnie sprawę postrzega filozof i doktor Kościoła katolickiego Tomasz z Akwinu, którego spojrzenie będzie kontynuować oraz rozwijać szkoła tomistyczna. Według Akwiny momentem konstytuującym osobę jest jej jednostkowe istnienie¹⁵. Tym, co konstytuuje osobę, jest indywidualność, rozumność i samoistność. Osoba w tej perspektywie stanowi byt prosty, niepodzielny i ostateczny.

Robert Spaemann, niemiecki filozof, rozważając pojęcie osoby i próbując skonkretyzować boecjuszowską definicję, stwierdza, że istniały dwa główne kierunki rozważań wokół pojęcia osoby¹⁶.

Pierwszy kierunek skupiał się na rozumności człowieka. Jest to próba sprecyzowania pojęcia, że człowiek jest istotą rozumną. Za prekursora tego kierunku uważa się J. Locke’a. Dla myśliciela tym, co definiuje osobę, jest samowiedza oraz świadomość własnego życia jako całości. Osoba według Locke’a jest postrzegana jako podmiot aktów intencjonalnych. Dla Daniela Dennetta i Josepha Fletchera to inteligencja jest kluczowym elementem. Dannett w swoim esej *Conditions of Personhood* podaje konkretny poziom inteligencji, jaki uważa, że powinien posiadać człowiek, żeby móc zostać uznanym za osobę. Podobnie myśli Fletcher, podając konkretny iloraz inteligencji osoby.

Drugi kierunek rozważań koncentruje się na charakterze społecznym osoby. Przedstawicielami tego nurtu są m.in. Georg Wilhelm Friedrich Hegel i Johann Gottlieb Fichte. Osoba dla owych filozofów nie jest bytem samoistnym. Pojęcie osoby może występować tylko w liczbie mnogiej. Fichte stwierdza, że osoby istnieją tylko w społeczeństwie. „Dla osób konstytutywna jest wzajemna relacja uznania”¹⁷. Zakładając społeczną koncepcję osoby, człowiek staje się osobą dzięki kontaktom społecznym, komunikacji i wzajemnym oddziaływaniom.

Warto podkreślić, że istnieje również inna linia spojrzenia na osobę, jest to perspektywa personalistyczna. Personalizm postrzega osobę jako rzeczywistość jedyną i niepowtarzalną, skupiając się na indywiduum każdej osoby ludzkiej. Mimo że człowiek jest istotą społeczną, dla personalistów nie zlewa się on ani nie ujednolica ze społecznością, lecz zachowuje swój własny, niepowtarzalny charakter. Osoba dla personalistów jest zawsze celem samym w sobie¹⁸.

Inaczej definiuje osobę Max Scheler, niemiecki filozof. Twierdzi on, że osoba jest pewnym centrum aktowym, w którym dokonują się działania i przeżycia¹⁹. Osoba, według tego myśliciela, istnieje tylko w swoich aktach i poprzez nie²⁰. Człowiek

¹⁴ F. Copelston, *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*, Znak 1963, r. 15, nr 113, 1284.

¹⁵ Zob. M.A. Krapiec, *Człowiek bytem osobowym. Św. Tomasza koncepcja człowieka*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, 35.

¹⁶ Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tł. J. Marecki, Warszawa 2002, 4.

¹⁷ R. Spaemann, dz.cyt., 4.

¹⁸ Zob. A. Garbarz, *Godność człowieka na kanwie nauczania Jana Pawła II*, Rzeszów 2006, 2–16.

¹⁹ Por. J. Jusiak, *Osoba ludzka – substancja, czy proces?*, w: *Podmiot w procesie*, red. J. Jusiak, J. Mizińska, Lublin 1999, 139–140.

²⁰ Zob. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przekł. S. Czernia, A. Węgrzycki, Warszawa 1987, 95.

dla Schelera istotowo nie jest osobą, ale staje się nią poprzez działanie, zgodne z wartościami.

Czasami kategoria osoby jest sprowadzona wyłącznie do kognitywistyki. W nauce tej występuje podział na akty osobowe i subosobowe. Rozróżnienie to dotyczy świadomości aktów poznawczych. Akty subosobowe nie uruchamiają świadomości, w przeciwieństwie do aktów osobowych, które w kognitywistyce zawsze są świadome. Jednak ważną kwestią jest fakt, że granica między świadomymi i nieświadomymi aktami jest niejasna i rozmyta²¹. Rozumienie osoby jako tylko i wyłącznie wiązki świadomych aktów, prowadzi do pytania o nośnik tych aktów, którym jest mózg człowieka. Jednakowoż niepoprawne byłoby twierdzenie, że osoba jest jedynie mózgiem, byłoby to spojrzenie skrajnie redukcjonistyczne. Oczywiście jest fakt, że sam mózg nie może być podmiotem i źródłem praw człowieka.

Natomiast, wedle R. Speamanna, pojęcie „osoba” ma funkcję jedynie normatywną. W świecie rzeczywistym nie istnieją osoby, jest to jedynie nomenklatura służąca, przypisywaniu pewnym istotom szczególnych praw. Pojęcie „osoba” według filozofa ma charakter roszczeniowy²². Przyznanie jednostce statusu osoby, wiąże się z przyznaniem jej praw, wartości i uznaniem ważności jej istnienia. Prawa natomiast są związane z pewnymi zobowiązaniami wobec takowej jednostki.

3. WARUNKI BYCIA OSOBĄ

Filozofowie uznający pojęcia istoty ludzkiej i osoby jako odrębne w swej naturze, szukają kryteriów oraz pewnych warunków, które nadawałyby istocie ludzkiej status osoby. Część z myślicieli proponuje listy cech, przynależących osobom. Jest to pewna próba systematyzacji. Niestety można zauważyć, że kryteria owe są dobrane w sposób subiektywny.

Sformułowane przez D. Dennetta warunki bycia osobą:

- 1) istota racjonalna,
- 2) istota fizyczna (stany świadomości, intencjonalność),
- 3) istota, w stosunku do której zajmujemy określoną postawę,
- 4) istota zdolna odwzajemniać sposób traktowania,
- 5) istota zdolna do komunikacji werbalnej,
- 6) istota świadoma w szczególny sposób (autorefleksja)²³.

Według Hartmanna niezbędne warunki do bycia osobą to:

- 1) zdolność do samo-odniesień,
- 2) samoświadomość,
- 3) zdolność racjonalnego poznawania i działania,
- 4) podleganie moralnej ocenie,

²¹ Por. R. Poczobut, *Kategoria osoby w kontekście kognitywistyki*, Ethos 2016, nr 4, 138. DOI 10.12887/29-2016-4-116-09.

²² Por. R. Speamann, dz.cyt., 12, 24–25.

²³ Zob. D. Dennett, *Conditions of Personhood*, w: *What Is a Person?*, ed. M.F. Foodman, New Jersey 1988, 178–194.

- 5) posiadanie pierwszoosobowej perspektywy,
- 6) dostęp do własnych stanów mentalnych²⁴.

Uproszczając zdolność do samo-odniesień, dostęp do stanów mentalnych oraz posiadanie własnej perspektywy, wynikają ze samoświadomości, lub są do niej synonimiczne. Dodatkowo resztę argumentów można zredukować do racjonalności. Dlatego kryteria te są łatwo redukowalne do samoświadomości i racjonalności.

Są to jedynie dwa przykłady warunków osobowych, przedstawione przez filozofów. Jednak już w tej perspektywie warto zauważyć, że wiele ludzi nie podlegałoby pod kategorię osób, gdyby przyjąć powyższe kryteria za wiążące. Dodatkowo nagromadzenie kryteriów powoduje rozmycie ich. Co więcej, trudno jest określić czy owe kryterium występuje u danej osoby.

4. CEZURY ROZWOJOWE

Cezury odnoszą się do momentów rozwoju człowieka, które są uznawane przez część naukowców za decydujące w rozwoju. Cezury są odpowiedzialne za powstanie nowej istoty.

Etapy rozwoju człowieka, które mogą być uznane za wyznaczniki bycia osobą:

- implantacja zarodka – ok. 11–14 dni po zapłodnieniu

kryterium implantacji (komórki przestają być totipotencjalne, zamyka się możliwość bliźniaczego podziału), rozpoczęcie formowania tzw. smugi pierwotnej (założka systemu nerwowego),

- początek funkcjonowania centralnego systemu nerwowego
– ok. 40 dnia po zapłodnieniu

kryterium neurologiczne (zaczyna funkcjonować centralny system nerwowy, tworzy się mózg, który zaczyna samodzielnie funkcjonować),

- zdolność do istnienia poza organizmem matki
– ok. 22 tydzień życia płodowego

kryterium zdolności do samodzielnego istnienia,

- narodzenie – ok. 38–42 tygodnia życia płodowego

kryterium narodzin.

Istnieją również propozycje wyznaczenia kryterium człowieczeństwa na późniejszy okres rozwoju człowieka:

- kryterium nawiązania świadomego kontaktu z otoczeniem,
- kryterium uznania przez społeczeństwo, kryterium samoświadomości,
- kryterium określania własnych pragnień dotyczących przyszłości.

²⁴ Zob. M. Grygianiec, *Argumenty na rzecz nieredukcyjnego ujęcia tożsamości osobowej*, Analiza i Egzystencja 2016, nr. 34, 7; tenże, *Kryteria tożsamości osobowej a tak zwany pogląd prosty*, Świadomość i Tożsamość, Ethos 2016, t. 26, nr 1, 127, 132.

Uznanie jakiegokolwiek z wymienionych cezur wiąże się z arbitralną decyzją jednostki lub grupy osób. Jednym z głównych zagrożeń uznania którejs z cezur rozwojowych za wiążącą, za moment powstania nowej istoty jest płynność tych momentów. Rozwój człowieka nie zachodzi skokami, ale jest to pewna ciągłość rozwojowa. Zarodek przy zapłodnieniu zawiera w sobie pełen plan rozwojowy, który stopniowo jest realizowany. Rozwój każdej istoty zachodzi w innym tempie, można zakreślić pewne ramy, ale nie są one zawsze takie same dla każdej jednostki. Określenie konkretnego momentu, gdy cezura świadczy o osobowym statusie, niesie za sobą ryzyko pozbawienia osoby jej praw.

5. GŁÓWNE KRYTERIA CZŁOWIECZEŃSTWA

Istnieje znaczna liczba różnych kryteriów bycia człowiekiem czy bycia osobą. Te z nich, które pojawiają się najczęściej w dysputach filozoficznych, zostaną poniżej opisane.

a. Racjonalność

Racjonalność jako kryterium człowieczeństwa może być różnie interpretowana. Może wiązać się z posiadaniem narządów odpowiedzialnych za rozumność, tj. szczególnie z posiadaniem mózgu czy możliwością powstania mózgu (poprzez powstanie struktur nerwowych). Dodatkowo racjonalności może być związana z posiadaniem konkretnych zdolności, takich jak: świadomość czy określanie własnych pragnień²⁵.

• Kryterium neurologiczne

Kryterium neurologiczne łączy się z aktywnością mózgu. Około szóstego tygodnia od zapłodnienia mózg zaczyna funkcjonować, natomiast cały układ nerwowy pracuje od około trzeciego miesiąca życia. Jeden z propagatorów kryterium neurologicznego, Baruch Brody, podaje, że w pełni uformowany człowiek jest pod koniec trzeciego miesiąca ciąży. Według Brody'ego do momentu uformowania układu nerwowego embrion staje się osobą, ale jeszcze nią nie jest. „H.J. Morwitz i J.S. Trefil sądzą, że gatunek ludzki uzyskał człowieczeństwo wtedy, gdy rozwinęła się rozrośnięta kora mózgowa”²⁶. W koncepcji Morwitza i Trefila, kora mózgowa jest odpowiedzialna za przyznanie istocie ludzkiej statusu osobowego. Problematyczny jest fakt, że kora mózgowa rozwija się jeszcze po urodzeniu. Medycznie nie ma jednego, konkretnego momentu, który byłby wyznacznikiem tego, że płód ma sprawnie działającą korę mózgową²⁷.

• Aktualne zdolności kognitywne

Kolejnym kryterium związanym z racjonalnością są aktualne zdolności kognitywne. Do aktualnych zdolności kognitywnych zalicza się m.in.: samoświadomość,

²⁵ Por. M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, 166–167.

²⁶ D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Katowice 2004, 63.

²⁷ Por. D. Ślęczek-Czakon, dz.cyt., 63.

możliwość kontaktu z osobami oraz możliwość określania swoich potrzeb i pragnień. Gdy przyjmiemy aktualne zdolności kognitywne jako kryterium człowieczeństwa, uznajemy, że tylko istoty mogące zadbać o swoje prawa i mogące się kontaktować ze społeczeństwem mają prawo do udziału w społeczeństwie na pełnych prawach, co oznacza, że są uznane za osoby. Tylko osoby mają prawo do roszczenia sobie nienaruszalnych praw związanych z ich moralnym statusem osobowym. Brak owych zdolności lub ich utrata według tej koncepcji powodują utratę statusu osoby. Jedną ze zdolności kognitywnych jest określenie własnych pragnień, w tym pragnienia do zachowania własnego życia. W przypadku gdy istota nie jest w stanie wykazać takiego pragnienia, nie przynależy jej się do niego prawo. Pragnienie to musi być świadome i zwerbalizowane. Posiadanie jakichkolwiek świadomych pragnień bezpośrednio związane jest z posiadaniem samoświadomości jak i z możliwością wyrażania jej. Według zwolenników interesu przeżycia, czy kryterium pragnień istota pozbawiona takowych pragnień związanych z przyszłością nie jest osobą. Zabicie człowieka niewyrażającego własnych interesów według filozofów uznających to kryterium, nie jest równoznaczne moralnie z zabiciem osoby ludzkiej²⁸. Kryterium tak postawione wyklucza sporą część ludzi powszechnie uznawanych za pełnowartościowych członków społeczeństwa. Poczynając od niemowląt, a kończąc na osobach mających pewne problemy z wykazaniem własnych pragnień. Dodatkowo pojawia się pytanie, czy osoby popełniające samobójstwo, niewykazujące chęci do dalszej kontynuacji swojej egzystencji, przestają być osobami? Jeszcze innym problemem jest fakt, że nie jesteśmy w stanie obiektywnie sprawdzić, czy owe pragnienia u danej osoby występują, czy nie. Jeśli dana osoba stwierdziłaby, że nie posiada żadnych pragnień to czy można by ją pozbawić praw przynależnych osobom? Pytania postawione powyżej są może absurdalne, lecz kryteria nieposiadające jasnych ram powodują takie absurdy.

b. Świadomość

Według Locke'a o osobie możemy mówić, gdy istota może ujmować samą siebie myślą. Osoba jest obdarzona rozumem i zdolnością autorefleksji. Racjonalność i świadomość dla filozofa są najważniejszymi cechami osoby, stanowiącymi o jej istocie²⁹. Fundamentalną cechą dla Locke'a jest świadomość własnej tożsamości na przestrzeni czasu. Lock właściwie redukuje i zamyka pojęcie osoby w posiadaniu samoświadomości.

Współcześnie jednym z najczęściej podawanych kryteriów człowieczeństwa jest właśnie samoświadomość. Jednym z popierających ową tezę jest Michel Lockwood, według którego osoba powinna posiadać zdolność do świadomych refleksji³⁰. Natomiast dla Johna Harrise'a wyznacznikiem bycia osobą jest zdolność do samooceny konkretnych stanowisk. To, jaką wartość własnemu życiu przypisuje jednostka,

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa 1995, 471.

³⁰ Zob. M. Lockwood, *When does a Life Begin?*, w: *Contemporary Issues in Bioethics*, ed. T.L. Beauchamp, L. Walters, Belmont 1982, 136.

zależy od tego, czy osobą jest, czy nie³¹. J. Feinberg podobnie uważa świadomość za najważniejszy czynnik bycia osobą. Brak świadomości wyklucza możliwość posiadania pragnień i celów. W sytuacji niemożności wyrażenia, nazwania swoich pragnień, nie można mówić o ich zaspokojeniu. Feinberg łączy możliwość zaspokojenia własnych pragnień, możliwość otrzymania pewnych konkretnych korzyści z prawami przynależnymi osobie³². Podobnie dla D. Paraita świadomość jest podstawową cechą człowieka. Świadomość ta występuje w specyficznym uwarunkowaniu jako świadomości własnej tożsamości w czasie. Według Paraita istota ludzka pozbawiona świadomości nie jest osobą.

Wspomniany już w artykule Engelhardt uznaje, że osoby nieświadome nie są osobami, lecz mogą się nimi stać wtórnie przez społeczne uznanie³³. „Osobami w sensie społecznym można nazwać istoty ludzkie niespełniające kryterium deskryptywnego (kryterium bycia osobą), niebędące rzeczywistymi osobami, ale mogące odegrać istotną rolę dla wzrostu w społeczeństwie takich cnót jak szacunek i troska o ludzkie życie”³⁴.

Definicji świadomości jest bardzo wiele i znacząco różnią się od siebie. Podejście do zagadnienia świadomości z perspektywy psychologicznej czy filozoficznej jest odmienne. Jednoznaczne zdefiniowanie, czym świadomość jest, dostarcza wiele trudności. Sam termin *świadomość* spopularyzował C. Wolff jako odpowiednik łacińskiego *conscientia* (wiedza o czymś, sumienie). Natomiast termin łaciński jest odpowiednikiem greckiego *syneidesis* (świadomość), rozumianego jako specjalna władza spostrzeżeniowa³⁵. Termin świadomość zawiera w sobie wiele znaczeń.

Z perspektywy medycyny świadomość utożsamiana jest ze stanem przytomności człowieka. Człowiek pozbawiony przytomności (z perspektywy medycznej), pozbawiony jest również świadomości. Taka interpretacja świadomości odnosi się do stanów pobudzenia ośrodkowego układu nerwowego, który warunkuje odbiór bodźców z otoczenia i przetwarzanie przychodzących informacji do mózgu. Stan świadomości z medycznego punktu widzenia nie występuje m.in. podczas snu głębokiego.

Z perspektywy psychologicznej, świadomość najczęściej rozumiana jest jako pewna wiedza o własnych procesach psychicznych. Warto zaznaczyć, że człowiek nigdy nie jest w pełni świadomy wszystkich aktualnych procesów występujących we własnym organizmie. W psychologii świadomość często jest opisywana jako „wewnętrzny, subiektywny stan podmiotu zdawania sobie sprawy z czegoś. [...] Natomiast świadomość siebie (samoświadomość) jest w tym przypadku nie tylko monitorowaniem własnych procesów psychicznych, lecz także świadomą wiedzą o sobie samym”³⁶.

³¹ Zob. J. Harris, *The Value of Life. An introduction of Medical Ethics*, London 1994, 14–19.

³² Zob. J. Feinberg, *The Rights of Animals and Unborn Generations*, w: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, New Jersey 1980, 15; B. Steinbock, *Live before birth. The moral and legal status of embryos and fetuses*, New York 1992, 14–15.

³³ Zob. B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015, 103–109.

³⁴ H.T. Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*, New York 1996, 141.

³⁵ Zob. B. Wójcik, *Bioetyka i tożsamość człowieka*, Tarnów 2007, 107–108.

³⁶ M. Wójtowicz-Szeffler, L. Zając-Lamparska, *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, Bydgoszcz 2007, 7.

Thomas Reid, autor metafory „strumienia świadomości”, uważa, że świadomość jest niezależna od intelektu i woli człowieka, jest ona jakby czuciem „samego siebie”. Zdolność człowieka do namysłu nad sobą nie jest niezbędną cechą świadomości, świadomość jakby sama się dzieje, jest obecnym, trwałym odczuciem.

Kolejną koncepcją świadomości jest wizja George’a Berkeleya: świat jako element świadomości. Świat materialny według myśliciela jest tylko elementem świadomości człowieka. „Także sam człowiek istnieje jedynie jako obraz w świadomości własnej i cudzej”³⁷.

Według Ch. Taylora, osoba jest przede wszystkim podmiotem praw i obowiązków. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, moralny status osoby wymagałby świadomości i możliwości percepcji takowych praw. Taylor uważa, że jedną z głównych cech osoby jest właśnie samoświadomość, oraz posiadanie własnego poglądu na świat. Poprzez kontakty międzyludzkie doświadczamy specyfiki działań osobowych. Specyficzny zestaw cech umożliwiający nam kontakt międzyosobowy tworzy to co nazywamy byciem osobą.

Pojęcie świadomości jest różnorako definiowane, zmieniając zupełnie swoje znaczenie. Brak możliwości do jednoznacznego zdefiniowania świadomości nie pozwala na jasne określenie jej jako obiektywnego kryterium. Przyjmując świadomość jako kryterium człowieczeństwa, istnieje ryzyko subiektywizmu i arbitralności podejmowanych decyzji, dodatkowo pojawia się ryzyko manipulacji. Subiektywizm wiąże się również z przyznawaniem istotom świadomości. To czy ktoś jest świadomy, czy nie, czy jest to stan chwilowy, czy permanentny zależy od czyjejś decyzji. Pojawia się również pytanie, czy każda świadomość jest wystarczająca, aby nazwać ją w pełni ludzką, czy można ją stracić, a w tym i człowieczeństwo? Jak można zauważyć, uznanie świadomości za kryterium wiąże się z licznymi pytaniami bez jasnych i jednoznacznych odpowiedzi.

6. KONCEPCJA STOPNIOWANIA GODNOŚCI OSOBY

Koncepcja stopniowania godności, czyli gradualistyczna koncepcja osoby, zakłada, że istota ludzka staje się osobą stopniowo. Wraz ze stawianiem się osobą, istocie ludzkiej przynależą się prawa i jest nadawana godność. Koncepcja gradualistyczna rozpowszechniona została przez tzw. Warnock Report. Zaproponowana koncepcja związana jest z rozwojem człowieka, w szczególności z rozwojem jego mózgu. Wraz z rozwojem nadawane są nowe prawa, nieprzynależące się od poczęcia, ale zdobywane wraz z rozwojem pewnych cech. Bycie osobą w tej koncepcji powiązane jest z rozwojem osobowości. W tej wizji bez konkretnej, ukształtowanej osobowości nie można mówić o osobie. Status osoby przyznawany jest ze względu na posiadanie pewnych specyficznych cech. Problem w koncepcji gradualistycznej osoby jest identyczny jak przy określaniu konkretnych kryteriów osoby. Określenie momentu stania się osobą nastarcza wielu trudności. Dodatkowo pojawia się

³⁷ Tamże, 10.

pytanie o to, kto ma prawo decydować o tym, jakie cechy świadczą, że istota ludzka staje się osobą ludzką. Kolejną problematyczną kwestią jest utrata niektórych cech związana z chorobą, starzeniem, nieszczęśliwym wypadkiem. Pewne cechy ulegają osłabieniu, a inne całkowicie zanikają. Zanik pewnych kluczowych cech prowadziłby w tej koncepcji do pozbawienia osoby jej osobowego charakteru.

Jeśli tylko „stuprocentowe”, „pełne” osoby mają pełną godność, a co za tym idzie pełny status moralny i pełnię praw, to osoby „częściowe” byłyby tych praw pozbawiane. Takie „niepełne” osoby byłyby podporządkowane osobom „pełnym”. Człowiek w koncepcji gradualistycznej osiąga status osoby (oraz przynależne mu prawa) jakiś czas po narodzeniu, a traci go nawet do kilku, kilkunastu lat przed śmiercią. Co prawda część zwolenników koncepcji gradualistycznej odrzuca możliwość utracenia godności, uznając, że godność stopniowana może być do pewnego momentu, a następnie jest stała i nie do utracenia, lecz nie wszyscy są tego samego zdania³⁸.

7. IMPLANTACJA JAKO NIEZBĘDNE DOPEŁNIENIE POCZĘCIA

Implantacja jako kryterium uznania istoty za człowieka jest często poruszanym tematem. Implantacja jest traktowana w niektórych kręgach jako analogiczna czynność do zapłodnienia, jako powstanie nowego życia w pełni ludzkiego. Christiane Nüsslein-Volhard mówi o konieczności „dopełnienia” rozwoju embrionu, poprzez implantację. Badaczka stwierdza, że materiał genetyczny jest identyczny przed implantacją, jak i po; ale uważa, że implantacja jest niezbędną formą dopełnienia poczęcia. Poczęcie według biologii nie jest pełne bez dokonania implantacji.

Warto podkreślić, że organizm ludzki w trakcie życia płodowego faktycznie jest uzależniony od organizmu matczynego. Jednak ta niezbędna pomoc nie sprawia, że istota ludzka staje się częścią matki ani inną ontologicznie istotą. Program rozwojowy człowieka zaczyna się w momencie poczęcia i jest kontynuowany przez różne fazy rozwoju organizmu. Bodźce pochodzące od organizmu matki uaktywniają różne procesy zachodzące w organizmie człowieka, jednak „doceniając znaczenie implantacji w rozwoju embrionalnym, nie można zgodzić się z nadawaniem jej znaczenia jakościowej granicy”³⁹. Związek między matką a embrionem w naturalnych warunkach nie zostaje rozpoczęty wraz z implantacją, ale rozpoczyna się już od momentu poczęcia, poprzez gospodarkę hormonalną matki.

8. UWAGI O KRYTERIACH CZŁOWIECZEŃSTWA

Obecnie w kręgach naukowych nie jest podważana przynależność embrionu do gatunku *Homo sapiens*, natomiast najczęściej dyskusje dotyczą znaczenia

³⁸ Por. M. Machinek, *Spór o status...*, dz.cyt., 183–185.

³⁹ Por. tamże, 210.

normatywnego, kryteriów bycia osobą – podmiotem moralnym, którego prawa należy respektować i szanować.

Jednym z podstawowych problemów w dyskusji na temat kryteriów człowieczeństwa jest brak dookreślenia tych kryteriów. W sytuacji, gdy owe kryteria są ogólne i niekonkretne, występuje ryzyko arbitralnego decydowania o przyznaniu statusu osobowego konkretnym jednostkom. Określenie konkretnego momentu stania się osobą jest bardzo trudne. Jakkolwiek punkt rozwoju człowieka uznany za odpowiedni do stwierdzenia przyznania statusu osobowego jest problematyczny, a argumenty są niewystarczające do powszechnego uznania. Czas rozwoju i różnicowania komórek oraz narządów każdej jednostki jest różny. Nie każda istota rozwija się jednakowo, w tym samym czasie i w ten sam sposób. Gdy stawiamy jakieś kryteria, powinniśmy móc ustalić konkretne ramy czasowe, natomiast u ludzi rozwój występuje w różnym przedziale czasowym. Każda jednostka rozwija się w swoim własnym tempie, można zarysować pewne ramy, jednak są one dość płynne. Dla wielu myślicieli kryteria, które uznają za wystarczające do przyznania statusu osobowego, są zupełnie odmienne.

Kolejnym z niebezpieczeństw stawiania kryteriów człowieczeństwa zależnych od posiadanych cech czy zdolności jest ich stopniowalność. W sytuacji przyjęcia stopniowalnych zdolności za kryteria bycia osobą pojawia się niebezpieczeństwo stopniowania człowieczeństwa. Ludziom posiadającym większy współczynnik danej cechy czy umiejętności przynależałby się większy poziom człowieczeństwa i wyższy status moralny⁴⁰.

9. „POTENCJALNA” OSOBA LUDZKA

Z perspektywy embriologii faktem jest, że embrion ma wielostronne i wielopoziomowe możliwości rozwoju. Uznanie embrionu za istotę ludzką, ale nie za osobę, jest związane ze stwierdzeniem, iż embrion jest tylko i aż „potencjalną osobą”, pewnego rodzaju „istotą przedosobową”⁴¹. Wartość, która jest nadawana w tej koncepcji „istocie przedosobowej”, jest jedynie symboliczna, związana z możliwością stania się osobą w przyszłości. Można w tej perspektywie również mówić o stopniowanej ochronie, zgodnie z rozwojem potencjalności, ze zwiększaniem szans na stanie się osobą. Potencjał rozwojowy może być rozumiany jako szansa, którą mogą dać lub nie osoby trzecie, wpływające na rozwój jednostki. Wartość w tej koncepcji, jaką jednostki „przedosobowe” posiadają, wiąże się bezpośrednio z ich możliwym przyszłym rozwojem, nie z aktualnym stanem. Bezpośrednio nie przynależą się im żadne prawa, mogą one być uznane lub nie ze względu na przyszłe możliwości. Podejście, oparte na twierdzeniu o potencjalnej osobie, zakłada, że bycie osobą zależy od pewnego konsensusu społecznego, lub czyjejś indywidualnej decyzji⁴².

⁴⁰ Zob. A. Grudzień, dz.cyt., 13.

⁴¹ Zob. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka*, Olsztyn 2000, s. 101–104.

⁴² Por. P. Kieniewicz, *Człowiek niewygodny, człowiek potrzebny. Dyskusja antropologiczna w bioetyce amerykańskiej*, Lublin 2010, 164–166.

W opozycji do twierdzenia o potencjalnej osobie ludzkiej jest fakt, że organizm człowieka od poczęcia jest zorganizowaną całością, której części mają wspólne życie. Jeśli życie embrionu nie jest uznawane za życie ludzkie to powinny istnieć dowody na zmianę natury z nie-ludzkiej na ludzką. Zmiana ta nie powinna opierać się na utajonej zdolności, która się w przyszłości ujawni lub pewnej potencjalności, która następnie zostanie zrealizowana. Natomiast powinna być pewną zupełnie nową zdolnością lub potencjalnością. Pytanie pojawia się: czy na jakimkolwiek etapie rozwojowym istnieją dowody zmiany natury?⁴³

Rozpoczęcie różnicowania komórkowego jest dowodem na zorganizowaną strukturę embrionu. Powstaje układ nerwowy, z którego rozwija się mózg, rozwija się serce oraz inne niezbędne do funkcjonowania organy. Podstawowe narządy, mimo że jeszcze nierozwinięte w pełni, zaczynają pracować jako sprawna całość. Pojawia się kolejny poziom aktywności, który jest ukonstytuowany przez wcześniejszy. Mózg zaczyna odbierać i przekazywać impulsy nerwowe kontrolując pracę organizmu jako całości. Bez tej organizacji organizm ludzki nie mógłby funkcjonować, a tym bardziej nie byłoby bardziej zaawansowanych czynności jak myślenie, czy rozumowanie. Funkcjonowanie neuronalne organizuje nowo powstałe ciało i umożliwia czynności umysłowe⁴⁴. Należy podkreślić, że organizm od początku rozwija się stopniowo, osiągając pewne zdolności ukonstytuowane już w genotypie pierwszej komórki. Nie ma w rozwoju człowieka konkretnego momentu, który zmieniałby naturę pierwotnego bytu i pojawiałyby się niezależnie od pierwotnego planu rozwojowego komórki.

Dla wielu badaczy oczywistością jest, że embrion po porodzie jest tą samą jednostką co ludzkie dziecko, a następnie dorosły, tak jak oczywistością jest, że dziecko kiedyś będzie osobą dorosłą. Jednak istnieją pewne trudności dla niektórych filozofów w zaakceptowaniu takiego twierdzenia.

Prawdą jest, że człowiek wykazuje się racjonalnością i świadomością, lecz pozbawienie osobowości dzieci oraz niektórych osób starszych, których racjonalność czy samoświadomość jest trudna do określenia, wydaje się zbyt dużym uproszczeniem i przesunięciem granicy. Zdecydowana większość społeczeństwa nie zgodzi się na odbieranie życia niemowlakom czy małym dzieciom ze względu na ich brak racjonalnej oceny sytuacji⁴⁵.

„W 1985 r. raport komisji Warnocka zalecił legalizację eksperymentów na embrionach przed implantacją; zalecenie komisji zostało wprowadzone w życie ustawą o ludzkiej embriologii i zapłodnieniu z 1990 roku. W debacie parlamentarnej wywołanej raportem – jeden z posłów do parlamentu, Sir Gerald Vaughan, miał do powiedzenia następujące rzeczy, sprzeciwiając się eksperymentom na embrionach: Nie ulega wątpliwości, że w momencie zapłodnienia pojawia się coś, co nie jest obecne w plemniku lub niezapłodnionej ludzkiej komórce jajowej. Pojawia się potencjał ludzkiego życia – nieżycia w ogóle, ale życia dla konkretnej osoby. Ta zapłodniona

⁴³ Zob. M.C. Shea, *Embryonic life and human life*, Journal of Medical Ethics 1985, vol. 11, 205–209. DOI: 10.1136/jme.11.4.205.

⁴⁴ Zob. tamże, 205–209.

⁴⁵ Por. A. Kenny, dz.cyt., 15–18.

komórka jajowa nosi w sobie strukturę konkretnej istoty ludzkiej – wzrost, kolor skóry, kolor oczu i wszystkie inne szczegóły dotyczące konkretnej osoby. Nie sądzę, by istniał jakikolwiek argument przeciwko temu. Fakt, że embrion na tym etapie nie ma ludzkiej postaci, wydaje mi się nieistotny. Niesie w sobie potencjał i tak jak dziecko jest dla dorosłego człowieka, tak embrion musi być dla dziecka.”⁴⁶

10. INDYWIDUALNE ŻYCIE LUDZKIE

Analiza pojedynczych atrybutów osoby pogłębia niejasności. Redukcja ich możliwa jest jedynie przez całościową ontologię osoby⁴⁷.

„Z ontologicznego punktu widzenia człowiek jest samoistnym przedmiotem indywidualnym trwającym w czasie”⁴⁸. Człowiek jako ‘podmiot własności’ zawiera w sobie ich pewną określoną ilość⁴⁹. Jednak ludzie nie są jedynie zbiorami cech. Istota ludzka posiada własne jakościowe określenie, niezależne od posiadanych atrybutów. Natura konstytutywna człowieka nie płynie bezpośrednio z przysługujących mu własności. Konkretnie cechy uzupełniają naturę podmiotu, nie tworząc jej⁵⁰.

Samodzielność natury konstytutywnej decyduje o niepowtarzalności podmiotu, realizuje się tylko i wyłącznie w jednym egzemplarzu. „Każdy przedmiot ma swoją istotę i nie może jej dzielić z innym przedmiotem”⁵¹. W skład jedności człowieka wchodzi pewne atrybuty, jednak nie można go do tych własności zredukować.

Głównym problemem, aby zaakceptować twierdzenie o tym, że każdy człowiek jest osobą od momentu poczęcia, jest fakt, że pojedynczy embrion może przekształcić się w dwie różne osoby lub w wyjątkowych przypadkach nawet więcej jednostek. Dzięki rozwojowi embriologii dowiadujemy się, że embrion na początku swojego istnienia charakteryzuje się totipotencjalnością. To oznacza, że każda z budujących go komórek (albo przynajmniej zbiór kilku z nich), jeżeli odłączy się od pozostałych, ma możliwość rozwinienia się w kierunku nowej istoty. W wyniku podziału pierwotnego embrionu powstają bliźnięta monozygotyczne. Zdolność totipotencjalności utrzymuje się aż do momentu zagnieżdżenia zarodka.

Wielu filozofów stwierdza, że w przypadku podziału embrionu na dwie istoty, pomiędzy pierwotnym embrionem a osobą dorosłą nie ma nieprzerwanej historii pojedynczego życia. Istnieje nieprzerwana historia życia, lecz nie jest ona od początku jednostkowa. Ponieważ embrion może przekształcić się w więcej niż jedną pojedynczą jednostkę, co nie występuje na późniejszych etapach życia człowieka. Komitet Warnocka i Komitet Harriesa w Wielkiej Brytanii uznały tę linię argumentacji, stwierdzając nienaruszalność życia ludzkiego od 14 dnia po poczęciu. Według

⁴⁶ Por. tamże, 18.

⁴⁷ Zob. W. Zięba, *Ontologiczne modele tożsamości osobowej*, Rzeszów 2021, 68–71.

⁴⁸ J. Dębowski, *Problem tożsamości istoty ludzkiej jako bytu trwającego w czasie*, Humanistyka i Przyrodoznawstwo, 2008, nr 14, 14.

⁴⁹ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, 65.

⁵⁰ Zob. W. Zięba, dz.cyt., 205–207.

⁵¹ Zob. R. Ingarden, dz.cyt., 340.

oświadczenia komisji do czternastu dni zarodek może stać się dwiema osobami, więc nie może być uznany za indywidualną jednostkę. W przypadku bliźniąt jednojajowych każde z nich będzie w stanie prześledzić swoją historię od poczęcia, jednak nie będą one tą samą osobą co embrion na początku⁵². Każde indywiduum, żeby je za takie uznać, powinno być jedyne w swoim rodzaju i odrębne od innego organizmu.

Mimo zdecydowanej różnicy bytowej między światem roślin a światem ludzi, przykładem mogącym przybliżyć zrozumienie totipotencjalności jest rozmnażanie poprzez oddzielenie pojedynczych odrostów. Nie jest to przykład idealny, ale pozwala na uświadomienie sobie, że sytuacja, gdzie z jednej istoty tworzą się dwa niezależne byty, występuje w świecie przyrody. Obie rośliny w takim przypadku stanowią indywidualne jednostki bytowe⁵³.

Dodatkowo w przypadku podziałów mitotycznych, występujących u organizmów niższego rzędu, indywidualny organizm ma możliwość podziału na dwa organizmy potomne tego samego rodzaju. Każdy organizm przed podziałem stanowi indywiduum. „Nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać ludzki zarodek za indywiduum zdolne do podziału”⁵⁴.

11. ONTOLOGICZNA TOŻSAMOŚĆ

Pytanie o tożsamość indywidualną dotyczy problemu ludzkiego indywiduum. Indywidualne istnienie jest uznawane za podstawową cechę osób. Nie można być osobą, nie będąc indywidualem jednostką.

Czym jest ontologiczna tożsamość? Według Gottfrieda Wilhelma Leibniza oznacza ona, że „Nie ma w naturze dwóch bytów, z których by jeden był w zupełności taki sam jak drugi i między którymi nie można by znaleźć różnicy wewnętrznej lub polegającej na znamionach wewnętrznych”⁵⁵.

W logice klasycznej identyczność jest rodzajem relacji, która jest niedefiniowalna i nieredukowalna do innych rodzajów relacji. W związku, z czym identyczność zachodzi wyłącznie między pewnym przedmiotem a nim samym, nie między dwoma różnymi przedmiotami⁵⁶.

Dla tomistów zasada tożsamości jest pierwszym prawem bytu jako takiego, jest podstawą w myśleniu o bycie. „Tożsamość wyraża jedność substancjalną bytu”⁵⁷. Mieczysław Albert Krąpiec, polski tomista, proponuje, aby tożsamość określić jako stwierdzenie: „każdy byt jest tym, czym jest”⁵⁸. Jednak przy tym stwierdzeniu łatwo jest popaść w tautologię. Dlatego Krąpiec proponuje inne stwierdzenie:

⁵² Por. A. Kenny, dz.cyt., 15–18.

⁵³ Zob. W. Zięba, dz.cyt., 225–227.

⁵⁴ Tamże, 227.

⁵⁵ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, przekł. S. Cichowicz, w: *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995, 114.

⁵⁶ Por. W. Zięba, dz.cyt., 32.

⁵⁷ M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984, 108.

⁵⁸ Tamże.

„Byt nie przestaje być sobą, jak długo posiada ten sam akt istnienia”⁵⁹. Filozof zdaje sobie sprawę, że treść ta sama nie poszerza wiedzy, jest tylko pewnym stwierdzeniem wewnętrznej treści bytu. Mimo że twierdzenia o tożsamości jakiegoś bytu z sobą samym są pewną tautologią, są jednak tautologią posiadającą pewną treść, gdyż stwierdzenie tożsamości bytu definiuje kategorie ontologiczne, dając konkretną informację o bycie. Dzięki niej mamy możliwość formułowania pewnych sądów dotyczących bytów⁶⁰.

Aby mówić o tożsamości podmiotu, muszą być spełnione pewne warunki: przedmiot ten musi być jeden i musi posiadać tę samą naturę i istotę przez cały okres swego istnienia. Zmiany występujące w podmiocie nie mogą naruszać jego istoty. Dodatkowo pewna część materiału nie może ulec zmianie. Muszą występować pewne stałe prawidłowości, niezmiennie mimo wymiany materiału⁶¹.

Zagadnienie tożsamości osoby dotyczy przede wszystkim dwóch podstawowych kwestii, tożsamości biologicznej oraz tożsamości indywidualnej. Tożsamość biologiczna dotyczy przynależności do jakiegoś gatunku, natomiast indywidualna dotyczy pytania, czy podmiot jest tożsamy ze sobą przez cały okres swojego bytowania, czy jest od początku do końca tym samym bytem.

Tożsamość biologiczna istoty ludzkiej mówi o jej przynależności do gatunku ludzkiego. Specyficznie ludzka konfiguracja genetyczna, każdej istoty ludzkiej od zapłodnienia pozwala na stwierdzenie przynależności do gatunku *Homo sapiens*. Każdy embrión zawiera w sobie informację genetyczną dotyczącą swojego rozwoju oraz unikatowy genotyp. Samo istnienie żywej tkanki wyposażonej w ludzki genom nie świadczy jeszcze o szczególnym znaczeniu tej tkanki. Każda ludzka komórka posiada ludzki genom, jednak nie świadczy to o przyznawaniu jej ochrony. Istotny jest fakt, że embrión w okresie zapłodnienia zostaje ukierunkowany na indywidualny rozwój, w przeciwieństwie do innych pojedynczych tkanek ludzkich. Wraz z zapłodnieniem uruchamiają się procesy zmierzające do pełnej aktualizacji nowego organizmu. Stwierdzenie przynależności do gatunku ludzkiego nie rozwiązuje jednak dylematu związanego z byciem lub nie osobą i moralnego statusu owej istoty ludzkiej.

Problem związany z totipotencjalnością komórki dotyczy jej indywidualnego statusu. Totipotencjalność może być uznawana za pewną ewentualność, możliwość rozwojową. Najważniejszym pytaniem, na które jeszcze nie znamy jednej odpowiedzi, jest pytanie o pierwotny embrión. Czy zanika on, czy rozwija się w jednym z powstałych dwóch organizmów? Podział embriónu jest w większości przypadków symetryczny, co dodatkowo utrudnia stwierdzenie, w którym z powstałych organizmów trwałoby pierwotne życie, a który jest wtórny. Obie wizje jednak nie wykluczają indywidualnego rozwoju embriónu od poczęcia.

„Czy mamy podstawy, by przyjąć, że rozwijający się organizm jest organizmem indywidualnego osobnika o ludzkiej naturze?”⁶².

⁵⁹ Tamże, 110.

⁶⁰ Por. W. Zięba, dz.cyt., 197–198.

⁶¹ Por. tamże, 198–199.

⁶² Zob. B. Chyrowicz, dz.cyt., 225.

Są dwa najbardziej możliwe scenariusze opisujące, co dzieje się z pierwotnym organizmem w przypadku embrionu. Pierwszy jest taki, że zarodek kontynuuje swoje indywidualne istnienie u jednego z bliźniąt. Dzięki totipotencjalności po oderwaniu części komórek embrion nie traci rozwojowego potencjału, komórki odseparowane mogą stworzyć nowy (obok istniejącego), odrębny organizm, który od momentu separacji rozwijałby się według własnego szlaku rozwojowego. Byłaby to pewna forma naturalnego klonowania. Zakładając tę opcję, jedno z bliźniąt byłoby młodsze, jego istnienia zaczęłoby się wraz z momentem separacji części komórek od pierwotnego embrionu⁶³.

Drugą opcją jest specyficzna śmierć pierwotnego zarodka. Embrion w tym przypadku traciłby własne życie na rzecz powstania dwóch nowych istot. Obumarcie to byłoby o tyle specyficzne, że nie zostawiłoby po sobie śladu w przypadku pozostałej materii, cała materia wchodziłaby w skład nowych istot. Jego materia stałaby się podstawą powstania nowych organizmów. Jeden szlak rozwojowy wraz z obumarciem pierwotnego embrionu kończyłby się w momencie podziału, a w jego miejsce powstałyby dwa nowe szlaki rozwojowe⁶⁴.

Można by również przyjąć inną perspektywę, zakładającą, że w pierwotnej zygocie od początku współegzystują dwa indywidua, które mimo fizycznej jedności są dwoma odrębnymi istnieniami.

Dodatkowo problematyczny jest fakt, że z części organizmu pierwotnego embrionu tworzy się łożysko. W ciągu rozwoju embrionalnego część tkanek tworzy ciało nowej istoty ludzkiej, a część przekształcana jest w łożysko. Na wczesnym etapie rozwoju embrionalnego nie wiadomo, które tkanki będą częścią organizmu, a które nie. Jednakowoż, biorąc pod uwagę funkcje łożyska, można je traktować jako tymczasowy, zewnętrzny organ embrionu. Najbardziej istotne warstwy łożyska tworzą tkanki embrionalne. Łožysko ma na celu umożliwienie zarodkowi pobierania i wydalania składników odżywczych oraz wymiany gazowej. Może być w związku ze swoją funkcją uznane za element strategii rozwojowej embrionu i jego narząd zewnętrzny⁶⁵.

12. CEL DYSKUSJI

Po co pisać, rozmawiać i zastanawiać się nad kryteriami człowieczeństwa? Skoro ludzkość szuka odpowiedzi na pytania, kim jest człowiek od początku swojego istnienia i nadal nie znalazła satysfakcjonującego uzasadnienia, to może nie ma odpowiedzi na owo pytanie. Dlaczego zastanawiamy się nad tym, kiedy mamy do czynienia z człowiekiem czy osobą? Dyskusja dotycząca kryteriów człowieczeństwa, nie jest rozstrzygnięta, nie znamy jednego rozwiązania, na które zgadzaliby się wszyscy, zdania są skrajnie podzielone. Mimo to potrzebujemy odpowiedzi

⁶³ Zob. tamże, 225–228.

⁶⁴ Zob. tamże, 220–226.

⁶⁵ Zob. M. Machinek, *Ontologiczny i moralny status embrionu ludzkiego wobec medycznie wspomaganej prokreacji*, w: *Wobec in vitro*, red. J. Grzybowski, F. Longchamps de Bériers. Kielce 2017, 92–98.

na owe pytania. Dlaczego? Ponieważ podejmujemy coraz więcej działań, które mogą zagrażać człowiekowi.

Mamy pojęcie nienaruszalności życia ludzkiego. Amerykański filozof, Ronald Dworkin, stwierdza, że życie jest wartością samą w sobie⁶⁶. Z takim stwierdzeniem zgodna jest również filozofia personalistyczna, która dodatkowo mówi o świętości każdego życia. Zasada wolności osobistej jest oparta na wartości każdego indywidualnego ludzkiego życia. Godność i wartość ludzkiego życia pozostają dla zdecydowanej większości społeczeństwa ogólnie przyjętą i niedyskutowaną ideą⁶⁷.

Tylko człowiek ma nienaruszalną godność i dzięki niej nienaruszalne prawa, m.in. prawo do życia, do własności i do wolności. Większość rozwiniętych krajów uznaje prawa człowieka jako podstawowe oraz nienaruszalne prawa każdego, niezależnie od przekonań, różnic i zdolności jednostki. Pozbawienie kogokolwiek człowieczeństwa, pozbawia go wszelkich praw. Gdy część społeczeństwa przyjmuje jakieś kryterium człowieczeństwa za wiążące, pozbawia praw liczne jednostki.

Najczęściej problem kryteriów człowieczeństwa jest związany z początkiem ludzkiego życia i nadaniem embrionowi statusu osobowego. Jednak warto zaznaczyć, że problem ten nie dotyczy jedynie życia embrionu. Zagadnienie kryteriów człowieczeństwa dotyczy każdego człowieka, szczególnie osób niepełnosprawnych, niemowląt, dzieci i osób starszych. Istotny jest fakt, iż ludzie, którzy nie są uznani za osoby, istnieją poza prawem i w takiej sytuacji można z nimi zrobić wszystko.

Kto ma władzę określić kryteria człowieka i po co je określa? Wydaje się, że głównym celem określania kryteriów bycia człowiekiem jest niestety w wielu przypadkach chęć manipulacji oraz usprawiedliwienia własnych działań. W tym przypadku pojawia się pytanie, czy nie bardziej poprawne byłoby uznanie każdej istoty ludzkiej za osobę? Pozostawiając to pytanie otwarte, uważam, że rozważania dotyczące kryteriów człowieczeństwa są w pełni uzasadnione. Nawet gdy przyjmiemy, że każda istota ludzka (istniejąca od poczęcia do śmierci) jest osobą i nie ma potrzeby określania dodatkowych kryteriów, to myśliciele niezgadający się z tą koncepcją określają pewne kryteria, które muszą zostać przyjęte lub odrzucone. Nie można pozostać obojętnym wobec kwestii związanej z życiem ludzkim.

BIBLIOGRAFIA

- Baier A., *Kartezjańskie osoby*, w: *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, tł. M. Szuster, Warszawa 2001.
- Chyrowicz B., *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015.
- Copelston F., *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*, Znak 1963, r. 15, nr 113.
- Dębowski J., *Problem tożsamości istoty ludzkiej jako bytu trwającego w czasie*, Humanistyka i Przyrodoznawstwo, 2008, nr 14.
- Dennett D., *Conditions of Persohood*, w: *What Is a Person?*, ed. M.F. Foodman, New Jersey 1988.

⁶⁶ Zob. R. Dworkin, *Life's dominion. An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*, New York 1994, 273.

⁶⁷ Zob. A. Kurjak, M. Stanojević, dz.cyt., 39–41.

- Dworkin R., *Life's dominion. An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*, New York 1994.
- Engelhardt H.T., *The Foundation of Bioethics*, New York 1996.
- Feinberg J., *The Rights of Animals and Unborn Generations*, w: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, New Jersey 1980.
- Garbarz A., *Godność człowieka na kanwie nauczania Jana Pawła II*, Rzeszów 2006.
- Godfrey J., *The pope and the ontogeny of persons*, *Nature* 1995, vol. 373.
- Grygianiec M., *Argumenty na rzecz nieredukcyjnego ujęcia tożsamości osobowej*, *Analiza i Egzystencja* 2016, nr 34.
- Grygianiec M., *Kryteria tożsamości osobowej a tak zwany pogląd prosty*, *Świadomość i tożsamość*, *Ethos*, 2013, t. 26, nr 1.
- Grudzień A., *Kryterium człowieczeństwa embrionu ludzkiego, czyli kiedy stałem się osobą?*, *Kra-ków* 2003.
- Harris J., *The Value of Life. An introduction of Medical Ethics*, London 1994.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987.
- Jusiak J., *Osoba ludzka – substancja, czy proces?*, w: *Podmiot w procesie*, red. J. Jusiak, J. Mizińska, Lublin 1999.
- Kenny A., *The Beginning of Individual Human Life*, *On Life*, vol. 137, no. 1.
- Kieniewicz P., *Człowiek niewygodny, człowiek potrzebny. Dyskusja antropologiczna w bioetyce amerykańskiej*, Lublin 2010.
- Krąpiec M.A., *Człowiek bytem osobowym. Św. Tomasza koncepcja człowieka*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984.
- Kurjak A., Stanojević M., et al., *Facts and doubts on the beginning of human life – scientific, legal, philosophical and religious controversies*, *Journal of Perinatal Medicine*, vol. 51.
- Leibniz W., *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Ciechowicz, J. Domański, Toruń 1995.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa 1995.
- Lockwood M., *When does a Life Begin?*, w: *Contemporary Issues in Bioethics*, ed. T.L. Beauchamp, L. Walters, Belmont 1982.
- Machinek M., *Ontologiczny i moralny status embrionu ludzkiego wobec medycznie wspomaganej prokreacji*, w: *Wobec in vitro*, red. J. Grzybowski, F. Longchamps de Bériers, Kielce 2017.
- Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007.
- Machinek M., *Życie w dyspozycji człowieka*, Olsztyn 2000.
- Miklavcic J.J., Flaman P., *Personhood status of the human zygote, embryo, fetus*, *The Linacre Quarterly* 2017, no. 84.
- Poczobut R., *Kategoria osoby w kontekście kognitywistyki*, *Ethos* 2016, nr 4.
- Ramsey G., *Human Nature in a Post-essentialist World*, *Philosophy of Science*, vol. 80, no. 5.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przekł. S. Czernia, A. Węgrzycki, Warszawa 1987.
- Shea M.C., *Embryonic life and human life*, *Journal of Medical Ethics* 1985, vol. 11.
- Ślęczek-Czakon D., *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Katowice 2004.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tł. J. Marecki, Warszawa 2002.
- Steinbock B., *Live before birth. The moral and legal status of embryos and fetuses*, New York 1992.
- Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- Szyszkowska M., *Wyznaczniki człowieczeństwa i płynące stąd powinności wobec Innego*, w: *Aksjologiczne i prawne aspekty niepełnosprawności*, red. A. Drabarz, Białystok 2020.
- Whitehead A.N., *Przygody idei*, przekł. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020.
- Wójcik B., *Bioetyka i tożsamość człowieka*, Tarnów 2007.
- Wójtowicz-Szeffler M., Zajac-Lamparska L., *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, Bydgoszcz 2007.
- Zięba W., *Ontologiczne modele tożsamości osobowej*, Rzeszów 2021.

CRITERIA OF HUMANITY

Summary

The aim of the article is to present the problem of criteria of humanity. The publication focuses on the proposals for such criteria and their validity. The author presents various examples of solutions and comments on them. She presents rationality, consciousness and identity as the main criteria. She assumes that the basic contemporary dilemma is the distinction between a human being and a person. The contemporary discussion oscillates around the issue of the criteria of being a human person. Therefore by the concept of criteria of humanity the author means the concept of criteria of being a person. Currently, the main philosophical dilemma in the context of the criteria of humanity is the question: is every human being a person. Ultimately, we do not have as a society, one common vision of a person. It is necessary to discuss and continue research related to this topic. The idea behind this article is to raise awareness of the problem. If certain criteria are accepted as valid, there is a risk of depriving people of their lives, which is not a trivial matter. This is why scientific discussion and reflection on the criteria of humanity are so important.

Key words: Criteria of humanity, human being, person, identity, definition of human being

Nota o Autorce

Konstancja ZEGARTOWSKA – absolwentka Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II w Krakowie oraz Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. Interesuje się szczególnie tematami dotyczącymi początku życia ludzkiego oraz szeroko rozumianą bioetyką.

ORCID ID: 0009-0000-1565-7775

Kontakt e-mail: zegartowskakonstancja@gmail.com

**DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARIJNYCH
ROK AKADEMICKI 2023/2024**

2023

19 IX – Powakacyjny zjazd alumnów.

20–24 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie roku akademickiego. Prowadził je o. Krzysztof Gzella OSB. Temat rekolekcji: „Jeremiasz, nawracający się kapłan i prorok”.

25 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2023/2024.

26–28 IX – W Seminarium oraz w archikatedrze odbyły się ćwiczenia wielkoskalowe w ramach projektu ProSPeReS (Protection System for Large Gatherings of People in Religious Sites).

30 IX – Kreacja kardynalska arcybiskupa Grzegorza Rysia. Uroczystość odbyła się podczas konsystorza publicznego na placu św. Piotra w Watykanie. W wydarzeniu brała udział delegacja Seminarium.

30 IX – Wspólnota Seminarium, jak co roku, wzięła udział w ostatnim dniu nowenny przed uroczystością św. Teresy od Dzieciątka Jezus w klasztorze Sióstr Karmelitanek Bosych w Łodzi. Po Mszy św. odbyło się spotkanie z Siostrami oraz kolacja.

1 X – Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus, współpatronki Seminarium.

3 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2023/2024 łódzkich uczelni teologicznych. Wykład inauguracyjny na temat *W stronę parafii siostrzano-braterskiej. Refleksja na kanwie doświadczeń Wspólnoty Chemin Neuf* wygłosił dr hab. Marek Kita.

5 X – Wspólnota Seminaryjna wzięła udział we Mszy św. sprawowanej w kościele św. Faustyny, Patronki Miasta Łodzi, oraz w procesji z relikwiami Świętej do archikatedry.

23 X – Odbyło się Spotkanie Dyrektorów i Odpowiedzialnych Szkół Lokalnych SESA (Szkoly Ewangelizacji Świętego Andrzeja) Polska.

4-5 XI – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je ks. dr Marek Pluta z małżeństwami z ruchu Équipes Notre-Dame.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona WSD w Łodzi. W uroczystościach wzięły udział wspólnoty Wyższego Seminarium Duchownego Braci Mniejszych Konwentualnych w Łodzi-Łagiewnikach, WSD Redemptoris Mater oraz Ogólnopolskiego Seminarium dla Starszych Kandydatów do Święceń. Eucharystii przewodniczył kardynał Grzegorz Ryś, arcybiskup metropolita łódzki.

16 XI – W auli im. biskupa W. Tymienieckiego odbyła się IV Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Evangelii gaudium – Kościół w świecie; pośród wielu religii*.

25 XI – W Seminarium odbyła się część obchodów Dnia Jedności Liturgicznej Służby Ołtarza.

27–30 XI – W auli magna Seminarium odbyła się sesja duszpasterska pod kierownictwem kardynała Arthura Roche, prefekta Dykasterii Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

30 XI – W kaplicy Dobrego Pasterza biskup Rimantas Norvila przewodniczył Eucharystii, podczas której dn Rolandas Judejkis, alumn OSSKŚ, przyjął szatę duchowną. Biskup Rimantas jest ordynaiuszem decezji wyłkowyskiej (Litwa), do której Rolandas Judeikis jest inkardynowany.

2–3 XII – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je ks. dr Adam Pawlak, przewodniczący Wydziału Duszpasterstwa Młodzieży.

3 XII – W kościele parafialnym Miłosierdzia Bożego w Łodzi-Teofilowie kardynał Grzegorz przewodniczył Mszy św. z obłóczynami oraz obrzędem *admissio* alumnów roku 4 rozpoczynających studium teologiczne; szatę duchowną przyjął również Adam Świerczek (rok 5), a kandydaturę złożył Maksymilian Frąckowiak (rok 6).

18 XII – W kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Łodzi delegacja Seminarium wzięła udział w Mszy pogrzebowej ks. Pawła Zielińskiego (†13 XII), prefekta WSD w latach 1984–1988.

22 XII – Wieczera wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

23 XII 2023 - 5 I 2024 – Ferie Bożego Narodzenia.

2024

6 I – Udział Seminarium we Mszy św. (par. Zesłania Ducha Świętego w Łodzi) oraz Orszaku Trzech Króli ul. Piotrkowską do archikatedry.

7 I – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadziła je s. Joanna Truchel CHR.

12, 13 I – Wspólnota WSD uczestniczyła w pogrzebie ks. prałata dr. Karola Szumachera († 30 XII 2023), prefekta Seminarium w latach 1968–1976, wice-rektora (1976–1979) oraz wieloletniego wykładowcy teologii fundamentalnej.

13 I – Zakończenie wykładów I semestru.

16 I – Spotkanie w ramach XXVII Dnia Judaizmu w Kościele katolickim (namiot ustawiony na placu przy ul. Zgierskiej 27, w miejscu nieistniejącej dziś synagogi bałuckiej).

26 I – W auli im. biskupa W. Tymienieckiego odbyły się ogólnopolskie obchody XXIV Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce.

27 I – W Seminarium odbyło się spotkanie formacyjne dla liderów i osób odpowiedzialnych z różnych wspólnot Archidiecezji Łódzkiej. Organizatorem i koordynatorem spotkania była wspólnota CHARIS.

26 I–4 II – Ferie zimowe.

5 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2023/2024.

10–11 II – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je o. Marek Kowalcze OFMConv.

11 III – W Seminarium odbyła się sesja zamknięcia diecezjalnego etapu procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożej Stanisławy Leszczyńskiej; następnie w kościele Wniebowzięcia NMP w Łodzi, odprawiona została Msza Święta w 50. rocznicę śmierci Sługi Bożej.

13–17 III – Rekolekcje wielkopostne. Poprowadził je ks. dr hab. Jan Miczyński, adiunkt w Katedrze Historii Duchowości Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Temat rekolekcji *Idź do kraju Moria (Rdz 22, 2)*.

17 III – W kościele parafialnym Wniebowzięcia NMP w Łasku-Kolumnie, podczas uroczystej Mszy św., kardynał Grzegorz Ryś udzielił posługi lektora i akolity alumnom roku 4 i 5.

28 III–7 IV – Ferie wielkanocne. Alumni roku 2 i 3 Triduum Paschalne przeżywali w Seminarium w formie rekolekcji.

22 IV – Spotkanie z mons. Jewgienijem Zinkowskim, biskupem pomocniczym diecezji Karagandy (Kazachstan).

1 IV–5 V – Wyjazdy kursowe w ramach majowych dni wolnych.

5 V – Droga Światła w seminaryjnym ogrodzie pod przewodnictwem kardynała Grzegorza Rysia; po nabożeństwie spotkanie z alumnami.

13 V – W WSD Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Łagiewnikach odbył się majowy dzień wspólnoty łódzkich seminariów duchownych.

10 V – Obrona prac magisterskich. Podczas egzaminu przeprowadzonego w Akademii Katolickiej w Warszawie tytuł magistra teologii uzyskali: dn Kamil BIELICKI oraz dn Krystian LOTA.

15 V – W auli Seminarium prof. Joseph Halevi Horowitz Weiler amerykański prawnik, specjalista w dziedzinie prawa konstytucyjnego, międzynarodowego i unijnego, od października 2013 r. rektor Europejskiego Instytutu Uniwersyteckiego we Florencji, wygłosił wykład mistrzowski *Czy możliwa jest niechrześcijańska Europa?*

16 V – W auli im. biskupa W. Tymienieckiego odbyła się promocja książki *Duch Święty*, autorstwa kardynała Grzegorza Rysia.

18–19 V – Miesięczne skupienie alumnów, przeżywane we wspólnotach, w ramach uroczystości Zesłania Ducha Świętego.

23 V – W Seminarium odbyła się Ogólnopolska Konferencja *Synodalność – szansa czy zagrożenie dla Kościoła?* organizowana przez OSSKŚ.

25 V – Święcenia diakonatu w bazylice archikatedralnej. Z rąk kardynała metropolity Grzegorza Rysia święcenia przyjęli:

- Maksymilian FRĄCKOWIAK
- Krystian LEŚNIEWSKI
- Witold ŁĄCKI
- Tomasz UBRYCH
- Konrad WADELSKI
- Carlos Angel ZALDIBA AGUILERA.

1 VI – Jubileuszowa Eucharystia w archikatedrze łódzkiej w 50. rocznicę prezbiteratu **biskupa IRENEUSZA PĘKALSKIEGO.**

1 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

8 VI – Święcenia prezbiteratu. Z rąk kardynała Grzegorza Rysia, arcybiskupa metropolity łódzkiego, w bazylice archikatedralnej święcenia przyjęli:

dn Kamil BIELICKI

dn Marek KUDŁA

dn Krystian LOTA

dn Piotr ZARCZUK

10 VI – Prymicje w kaplicy seminaryjnej.

15 VI – II Dzień Wspólnoty Kościoła Łódzkiego; w Seminarium odbyło się spotkanie z kardynałem Grzegorzem Rysiem. Była możliwość rozmowy duchowej i modlitwy wstawiennej, jak również zwiedzania budynku.

18 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2023/2024.

19 VI – Wyjazd alumnów na wakacje.

24–25 VI – W Łodzi odbyły się XIX Mistrzostwa Polski LSO w Piłce Halowej o Puchar „KnC”; Seminarium było współgospodarzem wydarzenia.

25 VII–4 VIII – W Seminarium odbyły się warsztaty tańca uwielbienia połączone z rekolekcjami (<https://worshipstyle.pl>).

1 VIII – ks. dr Tomasz Liszewski rektorem Seminarium.

7 IX – W archikatedrze łódzkiej Msza św. prymicyjna biskupa Krzysztofa Józefa Nykla, regensa Penitencjarii Apostolskiej.

12 IX – Wspólnota Seminarium brała udział w uroczystościach pogrzebowych śp. Marii Sosnowskiej (†7 września), matki ks. rektora Sławomira Sosnowskiego (kościół Najświętszego Zbawiciela w Łodzi).

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2024**

- KAMIL BIELICKI – *Psychologiczne funkcje religijności u osób z niepełnosprawnością intelektualną. Badania empiryczne i aplikacje pastoralne*
Promotor: ks. dr Tomasz Liszewski
- KRYSTIAN LOTA – *Wspólnototwórczy wymiar wiary na podstawie społecznych encyklik po Soborze Watykańskim II*
Promotor: ks. dr hab. Jan Wolski

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem tenże lub także.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4–10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.