



Rada naukowa:

ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski (US, Szczecin)
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec (US, Szczecin)
prof. zw. dr hab. Stanisław A. Porębski (UKSW, Warszawa)
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger – (Universität Paderborn)
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski – (UZ, Zielona Góra)
ks. dr hab. prof. US Grzegorz Wejman – (Szczecin)

Kolegium redakcyjne:

ks. dr Grzegorz Chojnacki – redaktor naczelny (US, Szczecin)
ks. dr Paweł Łobaczewski – redaktor tematyczny (WSD, Paradyż)
mgr Zbigniew Adaszyński – redaktor językowy (UZ, Zielona Góra)
ks. dr Łukasz Łaskiewicz – redaktor statystyczny (WSD, Paradyż)
ks. dr hab. prof. US i PWT Andrzej Draguła – sekretarz (Szczecin, Wrocław)

Recenzenci tomu:

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)
ks. dr hab. prof. KUL Stanisław Fel (Lublin)
ks. dr hab. Krystian Kałuża (KUL, Lublin)
ks. dr hab. prof. KUL Jacek Łapiński (Lublin)
o. dr hab. prof. KUL Marcin Tkaczyk (Lublin)
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman (US, Szczecin)

Projekt okładki

Agnieszka Wołoncewicz

Korekta

Małgorzata Brodzińska

Skład

Garmond Oficyna Wydawnicza

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Gościńowie-Paradyżu
www.paradisus.pl

Wydanie drukowane jest wersją pierwotną czasopisma
„Studia Paradyskie” (SP) są indeksowane w Index Copernicus i CEJSH
Rocznik: nakład 200 egz

Studia Paradyskie

Tom 24

Szczecin – Paradyż
2014

Adres redakcji i wydawcy:
Wyższe Seminarium Duchowne
Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin
Tel. + 48 68 382 08 87
e-mail: rektorat@paradisus.pl

Korespondencję prosimy zawsze kierować
z dopiskiem: „Studia Paradyskie”

Druk
Garmond Oficyna Wydawnicza
ul. Wrocławska 20/18, 61-838 Poznań
tel. 61 852 40 62, 605 354 925

bezpłatna infolinia: 0 800 162 732

Druk dofinansowany przez Grażynę i Karola Irmmler

ISSN 0860-8539

Spis treści

Artykuły – Articles

Wiesław Bożejewicz

Objawienia Matki Bożej w Fatimie w perspektywie historii pontyfikatów papieży XX stulecia.....	7
Revelations of Our Lady of Fatima in the history of the twentieth century pontificates	66

Janusz Bujak

Stanowisko III Nadzwyczajnego Synodu Biskupów o Rodzinie na temat homoseksualizmu na tle ideologii gender i protestów przeciw „małżeństwu dla wszystkich”	69
The position of III Extraordinary Synod of Bishops on the Family on homosexuality against the ideology of gender and the protests against the “marriage for all”	96

Sławomir Bukalski

Śmierć i umieranie. Aspekty psychologiczno-pastoralne	101
Death and Dying. Psychological and Pastoral Aspects	111

Marcin Ferdynus

Przedłużanie ludzkiego życia w świetle transplantacji. Wokół kilku moralnych kontrowersji	113
Human life extension in the light of transplantation. Around a few moral controversies	124

Krzysztof Jaworski

Aksjomat regularności a regularność zbioru.....	127
The axiom of regularity and regularity of set	141

Mariusz Koluczek

Powojenne dzieje parafii w Kamieniu Pomorskim. Zarys problemu	143
The post-war history of the parish in Kamień Pomorski. Outline of the problem	158

Bartłomiej Krzos

Od dobra do nakazu – elementy historii logiki deontycznej.....	161
From good to obligation – some issues of the history of logic.....	172

Janusz Lemański

W poszukiwaniu źródeł i znaczenia liturgicznej afirmacji „amen”	173
In search of the source and the significance of the liturgical word „amen”	192

Lukasz Marczak

Autonomia współczesnej sfery publicznej w ujęciu Jürgena Habermasa, Roberta Dahla i Davida Helda	193
The autonomy of the modern public sphere in terms of Jürgen Habermas, Robert Dahl and David Held.....	208

Jan Radkiewicz

Recepcja objawień fatimskich w polskiej myśli teologicznej	211
Reception Fatima in Polish theological thoughts	229

Edward Sienkiewicz

Naród według prymasa Wyszyńskiego w kontekście jubileuszu chrztu Polski.....	231
Nation by Cardinal Wyszyński in the context of the anniversary of Polish baptism.....	245

Grzegorz Wejman

Modele chrystianizacji ludów basenu Morza Bałtyckiego – podobieństwa i różnice.....	247
Christianization models of the Baltic Sea peoples – similarities and differences	260

Autorzy – Authors

Noty o afiliacjach autorów	262
----------------------------------	-----

Wiesław Bożejewicz
Warszawa

Objawienia Matki Bożej w Fatimie w perspektywie historii pontyfikatów papieży XX stulecia

Wstęp

Mamy 1917 r. i na polach Europy toczy się już od trzech lat okrutna wojna, która wyniszcza wzajemnie narody i państwa. Jej działania sprawiają, że pochłania ona miliony ludzkich istnień, zadając przy tym niezliczone cierpienia – głodu i chorób oraz zniszczeń. Pomimo tych, tak druzgocących faktów, w salonach polityków i sztabach generałów, wciąż trwa retoryka wojenna i woła kontynuowania wojny, bez względu na jej moralne i materialne koszty. Jej jedynym celem jest przebudowanie stosunków geopolitycznych, pomiędzy Anglią i Francją, a Niemcami. Drogę wiodącą do uregulowania stosunków pomiędzy sobą jest wojna, która niesie śmierć, cierpienia i zgłiszcza.

Wojnę tę Pismo Świete nazywa „tajemnicą nieprawości”¹, która rządzi umysłami i sercami ludzkimi, przynosząc kryzys w różnych postaciach. Jest to czas, który rodzi złe owoce, a człowiek staje się „ogarnięty szatańską dezorientacją”². Na tym tle, jedynym głosem wołającym o pokój, są liczne apele papieża Benedykta XV, wobec których zwaśnione strony przyjmują postawę nie tyle obojętną, co przede wszystkim zawistną. W tej sytuacji, wydaje się, że w Europie nie ma żadnej nadziei na zakończenie okrutnej wojny. Pomimo tej tak tragicznej sytuacji, ów papież wciąż pozostaje pełen ufności w Bogu. Dlatego też, prosi pierwszokomunijne dzieci o modlitwę w intencji pokoju na świecie i w Europie.

¹ Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, Bytom 1997, s. 21; por. także L. Guerra, *Benedetto XV e Fatima (1854-1922)*, [w:] *Enciclopedia do Fatima*, Cantagalli 2010; *The Fatima prophecies at the doorstep of the World*, C. M. Azevedo, L. Christino, T. W. Petrisko [red.], Steubenville Pike 2002, s. 78.

² Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 21.

W tej tak, wydawałoby się krytycznej, czy wręcz beznadziejnej sytuacji na scenie zwaśnionej i podzielonej Europy, jawi się historia Fatimy, w której w okresie od maja do października 1917 r., trzynastego dnia każdego miesiąca, ma miejsce objawienie Matki Bożej. Trójce małym niepiśmiennym pastuszkom: Łucji dos Santos oraz jej kuzynom: Franciszkowi i Hiacyncie Marto, ukazuje się Najświętsza Panna. Podczas trzeciego objawienia, 13 lipca tegoż r., dzieci otrzymują od Najświętszej Maryi Dziewicy tajemnicze przesłanie, którego pod żadnym pozorem nie mogą ujawnić. Dopiero po latach okazuje się, że wtedy to Maryja podaje dzieciom Orędzie skierowane do całego świata, które po latach zostaje spisane w trzyczęściową Tajemnicę Fatimską dotyczącą losów Kościoła i całej ludzkości³.

Spisanie owych Tajemnic dokonuje się w 1936 r., kiedy to Łucja, już jako siostra zakonna – stosując się do woli biskupa diecezji Leiria – podejmuje się dokonać pierwszej relacji z objawień. Kolejną relację spisuje 1937 r. Natomiast, między 12 grudnia 1943 r. a 3 stycznia 1944 r. siostra Łucja spisuje ostatnią relację. Dokument ten dotyczy Trzeciej Tajemnicy i jest przeznaczony do rąk własnych Papieża, z zastrzeżeniem, że może go ujawnić dopiero po 1960 r⁴.

W 25 rocznicę objawień w 1942 r., papież Pius XII oficjalnie podaje do wiadomości publicznej treść dwóch pierwszych części „Orędzia Fatimskiego”. Otóż, „Pierwsza Tajemnica” dotyczy wizji piekła, która ukazuje się dzieciom w lipcu 1917 r. oraz zawiera zapowiedź wybuchu drugiej wojny światowej. „Druga Tajemnica” dotyczy prośby Matki Bożej o upowszechnianie na świecie kultu Jej Niepokalanego Serca i poświęcenie Jej Rosji. „Trzecia Tajemnica” – na przestrzeni czasu najdłużej oczekiwana i najbardziej obrosła w wielorakie mity o tajemnicy Kościoła – dotyczy prześladowania Ojca świętego i chrześcijan⁵.

Ze względu na zawartą tajemnicę, jest ona przechowywana w sejfie watykańskim aż do r. 2000, kiedy to papież Jan Paweł II, z okazji Roku Jubileuszowego i 83. rocznicy objawień podejmuje decyzję o jej ujawnieniu.

Można powiedzieć, że od pierwszego momentu objawień Matki Bożej, Fatima wkracza na stałe we współczesną historię Kościoła katolickiego i świata. Rzuca ona nowe światło na zrozumienie historii Kościoła i rodzaju ludzkiego, na jej kierunki interpretacji, a także na duchowe życie osób i społeczeństw⁶. Z tego też względu, Fatima jako miejsce Objawień Matki Bożej wydaje się być czymś nadzwyczajnym. Bowiem, Matka Boża do swoich opatrnościowych

³ Por. S. M. Koldon, *Fatimska moc nadziei*, Kraków 2013, s. 39-93.

⁴ T. Bertone, *Tarcisio Bertone con Giuseppe de Carli, L'ultimo segreto di Fatima*, Milano 2011, s. 102; por. także Frère Michel de la Trinité of the Little Brothers of the Sacred Heart, *The whole truth about Fatima*, t. III, Buffalo 1990, s. 626-627.

⁵ Por. A. A. Borelli, *Fatima. Orędzie tragedii czy Nadziei?*, Kraków brw, s. 53-59.

⁶ Por. S. de Fiores, *Il Segreto di Fatima, Una luce sul futuro del mondo*, Milano 2005, s. 5.

planów, wprost angażuje Biskupa Rzymu – wikariusza Jezusa Chrystusa. To „zaangażowanie w dzieło Maryi całego Kościoła, na czele z jego widzialną głową – Papieżem, nabiera szczególnej wymowy”⁷, przybiera charakter widocznych znaków, które są stale obecne w dziejach Kościoła i świata w okresie dwudziestu wieków⁸.

Matka Boża Fatimska, nie tylko wzywa ludzkość, czyli każdego z nas do podjęcia nieustannej „modlitwy i pokuty”⁹, ale także, wprost wzywa Papieża do uroczystego i publicznego dokonania aktu poświęcenia Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi. Akt ten dotyczy państwa, którego misją jest zbudowanie ateistycznego modelu ludzkości w całym świecie¹⁰. Spełnienie prośby poświęcenia Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi jest wręcz szczególnym warunkiem zaistnienia pokoju na świecie.

W świetle objawień fatimskich, wojna jest karą za grzechy ludzi. Zarówno pierwsza, jak i druga wojna światowa uśmierca setki milionów istnień ludzkich, zaś tym, którym udaje się przeżyć – zadaje ogromne cierpienia. Ponadto, obie wojny przynoszą wielkie zniszczenie w całej sferze kultury materialnej i duchowej człowieka. Pod ich ciężarem dokonuje się zapaść cywilizacyjna całej ludzkości¹¹.

Ta obecność Matki Bożej przy posłudze papiestwa, niemal zaznacza się od samego początku Jej objawień. Otóż, w dniu 13 maja 1917 r. w Rzymie papież Benedykt XV dokonuje wyniesienia do godności biskupa – księdza Eugenio Pacelli’ego, późniejszego papieża Pius XII¹², który w 1942 r., w czasie trwania II wojny światowej (zapowiedzianej już wcześniej przez Matkę Bożą), poświęca świat Niepokalanemu Sercu Maryi.

Również następni papieże: Jan XXIII i Paweł VI zapoznając się osobiście z tekstem „Trzeciej Tajemnicy”, w swojej apostolskiej posłudze nie szczędzą wysiłków, aby głosić orędzie pokoju pomiędzy narodami. Papież Jan XXIII, w obliczu konfliktu kubańskiego w 1962 r., w sposób całkowity angażuje się na rzecz ratowania pokoju w obliczu niebezpieczeństwa wybuchu III wojny światowej. Odważna interwencja dyplomatyczna Jana XXIII, inspirowana tekstem „Trzeciej Tajemnicy”, u przywódców mocarstw atomowych: Stanów Zjedno-

⁷ H. J. Kaczmarski, *Fatima a Papieże. Związki Orędzia Fatimskiego z Biskupami Rzymu ukazane na tle dziejów świata*, Warszawa 2002, s. 7.

⁸ Por. S. de Fiores, *Dlaczego Pan Bóg mówi do nas przez Maryję? Znaczenie objawień Maryjnych w naszych czasach*, Kraków 2012, s. 7-18; L. Fanzaga, S. Gaeta, *Popis Maryi. Proroczy szlak objawień Matki Bożej. Nieustanne wołanie o nawrócenie*, Kraków 2013, s. 103-128.

⁹ Por. S. de Fiores, *Nuovo dizionario di mariologia*, Bologna 2006.

¹⁰ Por. M. Paradowski, *Nowy światowy ład*, Poznań 1994; P. Virion, *Rząd światowy. Globalizm, antykościół i super kościół*, Komorów 1999; A. Zwoliński, *Wokół masonerii*, Kraków 1995.

¹¹ Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997; tenże, *O wielkości cywilizacji*, Komorów 1999.

¹² Por. S. de Fiores, *Il Segreto di Fatima*, s. 79-80.

czonych i Związku Radzieckiego, niemal w ostatniej chwili powstrzymuje eskalację konfliktu¹³.

W podobnej sytuacji politycznej na arenie międzynarodowej przebiega pontyfikat papieża Pawła VI, który nieustannie zabiera głos na arenie międzynarodowej, apelując do sumień głów państw o pokój na świecie. Jego pierwsza pielgrzymka do Fatimy, w 13 maja 1967 r., zbiega się z gorącym apelem o pokój w świecie. Pielgrzymka ta daje ważny impuls dla rozwoju studiów mariologicznych, szczególnie w kwestii rozumienia roli i znaczenia Matki Bożej w dziejach Kościoła katolickiego¹⁴.

Pontyfikat Jana Pawła II niemal całkowicie zostaje wpisany przez Opatrzność Bożą w „Trzecią Tajemnicę”. Pierwszym, szczególnie istotnym momentem obecności „Trzeciej Tajemnicy” w życiu papieża jest dramatyczne wydarzenie zamachu na jego życie z dnia 13 maja 1981 r., mające miejsce na placu świętego Piotra w Rzymie. Wydarzenie to unaocznilo całemu światu zrealizowanie się proroctwa zapowiadającego zamach na Ojca Świętego. To tragiczne zdarzenie, które jednocześnie odsłania cudowne uchronienie papieża Jana Pawła II przed śmiercią za wstawiennictwem Matki Bożej Fatimskiej, staje się nowym impulsem do sformułowania programu, który ostatecznie sprowadza się do wypełnienia prośby Matki Bożej Fatimskiej i dotyczy aktu poświęcenia Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi, w sposób publiczny przez Papieża w łączności ze wszystkimi biskupami świata¹⁵. Ten odważny akt sprawia, że obietnica Matki Bożej Fatimskiej zawierająca się w Jej obietnicach, na naszych oczach wypełnia się. W następstwie tego aktu poświęcenia, sama Rosja, jak i inne kraje Europy wschodniej, uwalniają się spod jarzma ateistycznego komunizmu¹⁶.

W ten sposób, prośba Maryi Dziewicy skierowana do Papieża o poświęcenie Rosji Jej Niepokalanemu Sercu, staje się kluczem wiodącym do zrozumienia zapisu współczesnych dziejów, które w sensie teologicznym są przede wszystkim „walką duchów”¹⁷. Dlatego też, Jan Paweł II świadomy jej sensu i znaczenia, odważnie podejmuje walkę – wypełniając w ten sposób prośbę Matki Bożej. W następstwie tego aktu, kiedy dokonuje poświęcenia świata i Rosji Jej Niepokalanemu Sercu w łączności ze wszystkimi biskupami na placu św. Piotra w Rzymie, w dniu 25 marca 1984 r., dokonuje się „cud pokoju” na świecie w wymiarze globalnym. W dniu 17 listopada 2001 r., siostra Łucja o tym akcie

¹³ Por. tamże, s. 80; zob. także M. Hesemann, *Das Fatima-Geheimnis. Marienerscheinungen, der Papst und die Zukunft der Menschheit*, Rottenburg 2010, s. 138-139.

¹⁴ Por. S. de Fiores, *Il Segreto di Fatima*, s. 81-82.

¹⁵ Por. tamże, s. 82-83.

¹⁶ Por. J. Topolski, *Polska XX wieku*, Poznań 2001, s. 212-228.

¹⁷ Por. z wypowiedzią: „W ciągu całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka przeciw mocom ciemności» (*Gaudium et spes* nr 37); walka ta, zaczęta ongiś u początku świata, trwać będzie do ostatniego dnia, według słów Pana (zob. Ef 1,10)”.

poświęcenia w rozmowie z arcybiskupem Bertone, mówi wprost: akt ten „został przyjęty w niebie”¹⁸.

Jednak, obok sprawy poświęcenia Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi, która staje się warunkiem zaistnienia pokoju w świecie, mamy także do czynienia z następną prośbą Matki Bożej Fatimskiej, która również jest kolejnym warunkiem istnienia pokoju w świecie, tym razem trwałego. Tą tak ważną sprawą jest Nabożeństwo Pierwszych Sobót¹⁹. W ten sposób, wszystko to, co dzieje się z zagadnieniem objawień Matki Bożej w Fatimie ma coraz większe znaczenie dla Kościoła katolickiego, a tym samym dla świata²⁰.

1. Studium problemu

1.1. Tło historyczne objawień w Fatimie

Głębsze studium historii przełomu XIX i XX stulecia, wprost prowadzi do odkrycia prawdy, że podstawą do wywołania na skalę międzynarodową dwóch wojen światowych jest antychrześcijański lucyferianizm²¹, który podjął się próby stworzenia w wymiarze globalnym jedyne światowego mocarstwa, *dominium mundi*²². Autorami planu tejże politycznej koncepcji zbudowania światowego mocarstwa jest dwóch czołowych masonów–illuminatów: Albert Pike²³ i Giuseppe Mazzini²⁴, którzy opracowują wielki plan rozpętania trzech wojen o zasięgu światowym. Ich celem jest wywołanie konfliktów pomiędzy państwami oraz zniszcze-

¹⁸ T. Bertone, *Tarcisio Bertone con Giuseppe de Carli, L'ultimo segreto di Fatima*, Milano 2011, s. 78.

¹⁹ Por. Maria Lúcia de Jesus, *Letters concerning the First Saturday. Document*, [w:] A. M. Martins, *Documents on Fatima and the Memoirs of sister Lucia*, Fatima 1992, s. 239.

²⁰ Por. W. Łaszewki, *Z Fatimą w przyszłość. Pierwsze Soboty*, Zakopane 2009, s. 3-5.

²¹ Lucyferianizm – to system wierzeń, w których przedmiotem kultu jest Lucyfer. Lucyferianizm odnosi się do judo-chrześcijańskiej koncepcji dobra i zła. Pierwsze wzmianki o lucyferianizmie pojawiły się w XI w. w związku z egzekucją w Goslar kilku katarów. Zob. L. Spence, *Occult Causes of the Present War*, bmw1997, s. 55-64.

²² J. M. Bartnik, E. J. P. Strożyńska, *Matka Boża Łaskawa a Cud nad Wisłą*, Warszawa Rembertów 2011, s. 139.

²³ Albert Pike (ur. 29 grudnia 1809 w Bostonie, zm. 2 kwietnia 1891 w Waszyngtonie) – amerykański poeta, dziennikarz, prawnik wojskowy i wolnomularz. Między innymi tak napisał: „Wypuścimy nihilistów oraz ateistów oraz sprowokujemy niezwykle socjalny kataklizm, który w całym tym horrorze wykaże jasno i dobitnie narodom efekty absolutnego ateizmu, pochodzenie zdziczenia i najbardziej krwawe orgie”. Zob. <http://www.zbawienie.com/plan3wojen.htm>.

²⁴ Giuseppe Mazzini (ur. 22 czerwca 1805 w Genui, zm. 10 marca 1872 w Pizie) – włoski dziennikarz, prawnik, mason. Uważano go za reprezentanta „Europy narodów” w walce z „Europą monarchów”. Utrzymywał ścisłe kontakty z Albertem Pike. Zob. więcej http://portalwiedzy.onet.pl/64244mazzini_giuseppehaslo.html.

nie chrześcijaństwa, przy jednoczesnym podporządkowaniu całej ludzkości porządkowi masonskiemu, w zamian za uniknięcie rozlewu krwi.

Historia pokazuje, że po I wojnie światowej zostaje zniszczona katolicka monarchia austro-węgierska i prawosławna Rosja²⁵. Również, II wojna światowa doprowadza do rozpowszechnienia wpływów komunistycznej Rosji, która swoje materialistyczne i ateistyczne hasła propaguje na dotąd niespotykaną skalę, wywołując wszędzie na świecie nowe wojny²⁶. Powyższy plan jest także widoczny u początku XX stulecia.

Wszystkie elity rządzące, które wywodzą się z kręgów masonerii²⁷, z chwilą przejęcia władzy politycznej w swoich krajach, są zobowiązane do rozpoczęcia natychmiastowej i konsekwentnej realizacji na szeroką skalę walki przeciw Kościołowi katolickiemu²⁸. Niebywale wrogi stosunek do Kościoła katolickiego, wyraźnie ujawnia się w wielu krajach, gdzie wpływy masonerii są duże, między innymi: Francji, Belgii, Włoszech, Hiszpanii, Portugalii, Meksyku, a także w innych krajach Ameryki Łacińskiej i Południowej²⁹. W tym okresie, niemal przez cały świat przechodzi ofensywa „ciemnych mocy”³⁰, które w imię enigmatycznego postępu, podejmują otwartą walkę z Kościołem katolickim i jego kulturą chrześcijańską.

Zdaniem błogosławionego kard. Henry Newman’a³¹, wszystkie powyższe objawienia, stają się wielką pomocą dla człowieka wierzącego w Chrystusa,

²⁵ M. Paradowski, *Nowy światowy ład*, Poznań 1994, s. 28.

²⁶ Por. P. Kenéz, *Odkłamaną historią Związku Radzieckiego*, Warszawa 2006, s. 40-74.

²⁷ Masoneria – lub też sekta wolnomularska, jak nazywają ją kolejne dokumenty papieskie formułujące Magisterium Kościoła w tym względzie – jest dzieckiem XVIII w.; wieku oświecenia, epoki, w której zaczęło powstawać zjawisko opinii publicznej, kształtowanej przez rozwijający się błyskawicznie ruch wydawniczy, salony i literackie kawiarnie. Masoneria była częścią tego formowania opinii publicznej, profilowania jej w duchu zdecydowanie wrogim wobec dziedzictwa chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej i europejskiej wspólnoty narodów chrześcijańskich (*christianitas*). Trudno wyznaczyć początki wolnomularstwa. Zazwyczaj badacze tego zjawiska wskazują na r. 1717, gdy w Londynie doszło do powstania pierwszej wielkiej loży z połączenia istniejących już paru mniejszych łóż. Po kilku latach wolnomularstwo rozprzestrzeniło się we Francji oraz w innych krajach zachodniej Europy. W Polsce pierwsze loże zaczęły powstawać w okresie panowania Augusta III Sasa”. G. Kucharczyk, *W Lwim uścisku masonerii*, „Nasz Dziennik” (21 lutego 2011 r.); por. także, R. Laurentin, P. Sbalchiero, *Massoneria. Dizionario delle „apparizioni” della Vergine Maria*, Roma 2010, s. 505; A. Zwoliński, *Wokół masonerii*, s. 24-45.

²⁸ „Idea Rządu Światowego niewątpliwie nie jest nowa. Począwszy od końca chrześcijaństwa średniowiecznego, idea ta dała początek wielu projektom; pochodzi ona od zwyrodniałej chrześcijańskiej idei jedności rodzaju ludzkiego, bardzo jest wroga papieżowi, a nawet zmierzła do odwrócenia teokracji, gdy ją podejmują wyższe kręgi tajnych związków masonskich”. P. Virion, *Rząd światowy. Globalizm, antykościół i superkościół*, Komorów 1999, s. 12.

²⁹ Por. L. Trocki, *Zdradzona rewolucja*, Warszawa 1991, s. 229; por. także Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 28-29; M. Hesemann, *Das Fatima-Geheimnis*, s. 97-98.

³⁰ Por. L. Głowacki, *Fatimskie Orędzie. Podejmować wciąż na nowo*, Warszawa 2013, s. 14-15.

³¹ Bł. Jan Henryk Newman, ang. *John Henry Newman* (ur. 21 lutego 1801 r. w Londynie, zm. 11 sierpnia 1890 r. w Edgbaston w Birmingham) – angielski kardynał, filozof, teolog, pi-

który XIX stuleciu zmierzył się ze szczególnym zagrożeniem niewiary w Boga wyrażaną w dwóch postaciach. Po pierwsze, w propozycji Karola Marksa³², który stosunki międzyludzkie sprowadza tylko i wyłącznie do walki klas społecznych. Po drugie, w teoriach Karola Darwina³³, który definicję istoty ludzkiej, a zarazem wizję człowieka zamyka w teorii ewolucji. Obie teorie, nie tylko podejmują otwartą walkę na płaszczyźnie światopoglądowym z Chrystusem i religią chrześcijańską, ale powyższe wywody i założenia naukowe tej walki, wprowadzają na grunt praktycznych działań.

W następnym stuleciu, nowym narzędziem kontynuowanej walki z Chrystusem staje się teoria względności Alberta Einsteina³⁴. Jej podstawowym założeniem jest teza mówiąca, że wszystko podlega teorii względności. Jeśli zatem

sarz, konwertyta, filipin, najwybitniejszy przywódca anglokatolicyzmu, jeden z liderów Ruchu Oksfordzkiego. Za pontyfikatu Jana Pawła II rozpoczęto proces beatyfikacyjny Jana Henryka Newmana. Jego wyniesienie na ołtarze odbyło się 19 września 2010 r. podczas mszy w Cotton Park w Birmingham, w czasie pielgrzymki Benedykta XVI do Wielkiej Brytanii. Wspomnienie liturgiczne obchodzone jest 9 października. Zob. C. S. Dessain, *John Henry Newman – pionier odnowy Kościoła*, Poznań 1989.

³² Karl Heinrich Marks (ur. 5 maja 1818 r. w Trewirze, zm. 14 marca 1883 r. w Londynie) – niemiecki filozof, ekonomista i działacz rewolucyjny. Twórca socjalizmu naukowego, współzałożyciel I Międzynarodówki. Według Marksa świat jest materialny i rozwija się zgodnie z obiektywnymi prawami materii, stąd jest poznawalny – podstawą naszej wiedzy jest praktyka. Głosił, że każde zjawisko ma w przyrodzie materialne powiązania z innymi (zasada jedności świata), składa się to na jedną całość pozostającą w nieustannym ruchu (dialektyka). Oznacza to, że świat nie tylko jest w stałym rozwoju, ale także przechodzi od form niższych do coraz bardziej doskonałych. Wszystko to odbywa się w bezustannej walce, która jest siłą napędową każdego rozwoju. Przeniesienie zasad materializmu dialektycznego i metody dialektycznej na badanie życia społecznego określił Marks jako materializm historyczny. Marks doszedł do wniosku, że obalenie kapitalizmu jest nieuniknione, a walka klas prowadzi do dyktatury proletariatu, która jest fazą przejściową do zbudowania społeczeństwa bezklasowego. Poglądy Marksa wywarły duży wpływ na myśl polityczną XIX i XX w., stając się podstawą doktryny marksizmu-leninizmu. Por. R. A. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków 2010.

³³ Karol Robert Darwin (ang. Charles Robert Darwin; ur. 12 lutego 1809 r. w Shrewsbury, zm. 19 kwietnia 1882 r. w Downe) – angielski przyrodnik, twórca teorii ewolucji, mówiącej o tym, że wszystkie gatunki pochodzą od wcześniejszych form, autor publikacji, w których przedstawił argumenty na poparcie swej tezy. Darwin uważał, że rozgałęziony schemat ewolucji wynika z procesu, który nazwał doborem naturalnym. Prawdziwość teorii ewolucji została zaakceptowana przez wielu naukowców przyrodników i dużą część społeczeństwa już za życia Darwina; jednak dopiero po pojawieniu się współczesnej syntezy ewolucji, naukowcy powszechnie zgodzili się, że dobór naturalny jest podstawowym mechanizmem ewolucji, a sam proces ciągłych zmian, z których wyłaniają się nowe formy jakościowe, niezaprzeczalnym faktem. Zob. M. Wrzostek, *ABC ewolucji*, Poznań 2010.

³⁴ Albert Einstein – (ur. 14 marca 1879 r. w Ulm, Niemcy, zm. 18 kwietnia 1955 r. w Princeton, USA) – niemiecki fizyk żydowskiego pochodzenia, jeden z największych fizyków-teoretyków XX w., twórca ogólnej i szczególnej teorii względności, współtwórca korpuskularno-falowej teorii światła, odkrywca emisji wymuszonej. Laureat Nagrody Nobla w dziedzinie fizyki w 1921 r. za wyjaśnienie efektu. Opublikował ponad 450 prac, w tym ponad 300 naukowych.

„wszystko”, to już nie tylko prawa fizyczne, ale także i prawa moralne są teźże einsteinowskiej teorii podległe, a z nimi prawa duchowe. To głębokie uproszczenie, wprowadza ludzkość u progu XX stulecia w wielki kryzys kultury umysłowej, a w dalszej konsekwencji przynosi jej nieobliczalne koszty na gruncie jej życia intelektualnego i moralnego. Odtąd, zauważa się, iż postęp techniczny i technologiczny, równoległe nie kroczy z postępowaniem moralnym, a wręcz przeciwnie, w każdym obszarze życia umysłowego jemu staje się obcy i przeciwny, o czym świadczą sowieckie gułagi i niemieckie obozy koncentracyjne.

Można zatem jednoznacznie powiedzieć, iż Marks, Darwin i Einstein swoimi teoriami wprowadzają ludzkość w XX stulecie, a zarazem u jej podstawy życia umysłowego kładą fundament oczywistego „błędu antropologicznego”, redukując człowieka tylko do świata materialnego i skazując jego na swoiście rozumiany relatywizm i redukcjonizm. To z niego rodzi się, najpierw I wojna światowa, a później rewolucja bolszewicka w Rosji, a po nich – faszyzm i komunizm, który wywołuje II wojnę światową³⁵.

W tej tak tragicznej sytuacji dla człowieka, w której wydawałoby się, że wszystko jest skończone i grozi mu apokaliptyczna wizja świata, wtedy po raz kolejny przemawia do człowieka „Piękna Pani”³⁶, – tym razem w Fatimie w 1917 r.³⁷ Właśnie, dzięki tym nadzwyczajnym objawieniom, jakie mają miejsce w Fatimie, Kościół zyskuje nowe formy duchowości, nowy oręż w walce ze złem³⁸. Podstawą tej nowej duchowości jest osoba Matki Bożej, która w lipcowym objawieniu przepowiada przyszłe wydarzenia w XX w., i która patrzy z nadzieją na nieokreśloną czasowo przyszłość, mówiąc: „[n]a koniec Moje Niepokalane Serce zatriumfuje”³⁹.

Kluczem do zrozumienia prośby Pana Jezusa są objawienia, które mają miejsce dnia 13 czerwca 1929 r. w Tuy. Siostra Łucja, która odbywa swój nowicjat u Sióstr św. Doroty, podczas swojej osobistej modlitwy w klasztornej kaplicy doznaje widzenia, w której Matka Boża wypowiada następujące słowa: „[...] przyszła chwila, w której Bóg wzywa Ojca Świętego, aby wspólnie z biskupami całego świata poświęcić Rosję memu Niepokalanemu Sercu, obiecując ją uratować za pomocą tego środka”⁴⁰.

Wniósł też swój wkład do rozwoju filozofii nauki. Zob. A. i Z. Gawryś, *Poczet wielkich fizyków – atomistów*, Warszawa 1978.

³⁵ Por. Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 43; A. C. do Amaral, L. Guerra, M. Drozdek, T. Tindal-Robertson, R. Fox, W. Łaszewski, *Z Fatimą w przyszłość. Fundament, Wielka Nowenna Fatimska 2009-2017*, Zakopane 2009, s. 36-37.

³⁶ R. i R. Allegri, *Fatima. The story behind the miracles*, bmw i brw, s. 107.

³⁷ Por. J. M. Haffert, *Herald of the Fatima apparitions*, West Conshohocken 2009, s. 6.

³⁸ Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 234.

³⁹ T. Tindal-Robertson, *Krew i Nadzieja. Orędzie fatimskie w nauczaniu papieży*, Szczecinek 2012, s. 32.

⁴⁰ W. Łaszewski, *Łucja, Jan Paweł II i My*, Szczecinek 2005, s. 79.

Ta nadzwyczajna prośba Matki Bożej, domaga się głębszej refleksji nad samą historią chrześcijaństwa. Wyraźne w jego dwu tysięcznej historii można wyodrębnić, w kontekście sporu Zachodu i Wschodu dwa fundamentalne okresy. Pierwszy okres, zawiera się w przestrzeni pierwszego tysiąclecia. W tym okresie chrześcijaństwo jest skupione wokół „Piotra” – wikariusza Jezusa Chrystusa, pomimo obecności w jego łonie licznych sekt, zachowuje swoją spójność. Świadczy o tym, choćby kolejnych siedem Ekumenicznych Soborów. Jednak 16 lipca 1054 r. rozgrywa się jedna z najsmutniejszych scen w dziejach chrześcijaństwa, kardynał Humbert nie bacząc na to, że nie ma władzy w obecności wysłanników papieża Leona IX, składa na ołtarzu kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sophia*) pismo ekskomunikujące patriarchę Michała Cerulariusza⁴¹. W następstwie tego faktu, dokonuje się schizma prawosławna, która pomimo, iż trzykrotnie wypowiada: „tak” Bogu, Chrystusowi i Kościołowi, to jednak jednoznacznie wyraża swój sprzeciw wobec władzy papieża – namiestnika Jezusa Chrystusa. Papieża uznaje za „pierwszego wśród równych”, uważając go tylko za tego, który już nie ma żadnej władzy nad patriarchami, kardynałami i biskupami Kościoła Wschodniego.

Drugi moment dramatu chrześcijaństwa dokonuje się z chwilą wystąpienia Marcina Lutra, który tylko mówi dwukrotnie „tak” Bogu i Chrystusowi, wymawiając całkowicie posłuszeństwo Kościołowi katolickiemu, któremu mówi: „nie” i jednocześnie dodaje to samo „nie” wobec władzy papieża⁴².

Następny dramat, jaka się dokonuje w łonie chrześcijaństwa, to pojawienie się masonerii w 1717 r., która mówi „tak” tylko samemu Bogu. Natomiast, trzykrotnie głośno mówi „nie” Chrystusowi, Kościołowi i papieżowi. Podejmując jednocześnie skrytą z nimi walkę o oręż panowania nad duszami ludz-

⁴¹ Pismo ekskomunikujące kardynała Humberta zawiera między innymi: 1. Cerulariusz bezprawnie używał tytułu patriarchy; 2. Wspierający go ludzie byli symonistami; 3. Konstantynopolu wyświęcano i konsekrowano eunuchów na kapłanów i biskupów, a niektórzy nawet celowo poddawali się kastracji, by w ten sposób uzyskać kapłaństwo bądź biskupstwo; 4. Od katolików obrządku łacińskiego żądano powtórnego chrztu; 5. Kapłanom pozwalano na małżeństwa; 6. Prawo Mojżeszowe ogłoszono przeklętym; 7. Zaprzeczano, by Duch Święty pochodził także od Syna; 8. Utrzymywano, że jedynie kwaszony chleb może być materią wykorzystaną w ważnej konsekracji podczas mszy; 9. Odmawiano udzielenia chrztu niemowlętom w okresie krótszym niż osiem dni po urodzeniu, nawiązując w ten sposób do żydowskich wymogów czystości rytualnej; 10. Odmawiano komunii gładko ogolonym mężczyznom; 11. Łaciński ryt mszy został w Konstantynopolu zakazany; 12. Władza papieska została zakwestionowana. Por. W. H. Carroll, *Historia Chrześcijaństwa*, t. II., Wrocław 2009, s. 509.

⁴² Można powiedzieć, że pożar wzniesiony przez Lutra oraz miecz, który wyciągnął, rzeczywiście zniszczył wiele chorych fragmentów Ciała Chrystusa, za którą przychodzi nam płacić po dzień dzisiejszy. Por. R. Friedenthal, *Marcin Luter, jego życie i czasy*, Warszawa 1992, s. 519-546.

kim. Pierwszym zrywem masonerii jest Rewolucja Francuska, która osadzona na poglądach Rousseau, tworzy nową wizję polityczną społeczeństwa, opartą o „prawa człowieka”⁴³, całkowicie ogołoconego z myśli o Bogu⁴⁴.

Te tak osadzone poglądy, dwieście lat później stają się nowym wezwaniem dla Lenina⁴⁵, który zamyka ów czwórmiar, mówiąc wszystkim: „nie” dla Boga, Chrystusa, Kościoła i chrześcijaństwa oraz papieństwa. W ten sposób Lenin – na ziemi dotkniętej schizmą – buduje nowy porządek, całkowicie oparty na apostazji⁴⁶.

W tej oto perspektywie owo złowrogie „nie” ma być w perspektywie Fati-my całkowicie odwrócone, właśnie przez poświęcenie Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi. W perspektywie tych objawień – za którymi stoi Bóg „Pan nieba i ziemi”, który odczytany w doksologii św. Pawła Apostoła – brzmi już jednoznacznie, bowiem czytamy: „Temu zaś, który mocą działającą w nas może uczynić nieskończenie więcej, niż prosimy czy rozumiemy. Jemu chwała w kościele i w Chrystusie Jezusie po wszystkie pokolenia wieku wieków” (Ef 3, 20-21). Dlatego też, w błędzie jest Luter, który chce iść za Chrystusem, będąc zarazem przeciw swojemu Kościołowi. Taka postawa i taki wybór, wkrótce prowadzi do odrzucenia i Chrystusa i Kościoła, jak to uczynili twórcy Rewolucji francuskiej w dwieście lat po wystąpieniu Lutra. Ta logika idzie jeszcze dalej. Po kolejnych dwustu latach logika ta doprowadza Lenina i bolszewików do całkowitej apostazji. Tworzony przez nich „raj” otwiera już tylko wrota Gułagu⁴⁷.

1.2. Trzecia Tajemnica Fatimska

Jeszcze w 1917 r., nikt nie był w stanie sobie wyobrazić, że Matka Boża objawiając się trojgu dzieciom, sprawi, iż jedno z nich, świadek tamtego

⁴³ Nowe „prawa człowieka”, architektki Rewolucji Francuskiej: Robespierre i Danton budowali na wprowadzeniu w organizm społeczeństwa francuskiego bezwzględne terroru. W jednym z opracowań dostępnych na rynku księgarskim w Polsce, wprost czytamy, że „[l]ogika walki popychała jakobinów do terroru”. A. Manfred, *Rousseau, Mirabeau, Robespierre*, Warszawa 1988, s. 384.

⁴⁴ Por. W. Łaszewski, *W stronę Unii Maryjnej?*, Szczecinek 2012, s. 140-141.

⁴⁵ Czytamy taką wypowiedź o Leninie: „Wydaje mi się – ciągnie Gorki – że to, co jest indywidualnie ludzkiego, niemal zupełnie go nie interesuje, myśli on tylko o partiach, masach, państwach i tu posiada dar jasnowidzenia”. J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 500.

⁴⁶ Apostazja (.gr. ἀποστασία – odstąpienie, bunt; z ἀπό (apo) – od, στάσις (stasis) – postawa, pozycja) – porzucenie wiary religijnej. W pierwotnym znaczeniu – całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej; termin został również adaptowany do ogólnych pojęć religioznawczych oraz wykorzystywany przez religie i wyznania niechrześcijańskie.

⁴⁷ Por. A. Sołżenicyn, *Archipelag GULAG*, t. I-III, Warszawa 1990.

nadzwyczajnego spotkania, na polecenie biskupa utrwali na piśmie Jej słowa. Jak mówią źródła historyczne, siostra Łucja przystępuje do zapisania tekstu „Trzeciej Tajemnicy” już w październiku 1943 r. Od tego momentu, aż do początku stycznia 1944 r., towarzyszą jej liczne trudności i przeszkody, których osobiście doświadcza. One sprawiają, że nie jest w stanie zachować formalnego posłuszeństwa woli swojego biskupa, który poleca jej spisania „Trzeciej Tajemnicy”. Jednakże, dzięki Bożej interwencji – po tym, kiedy Błogosławiona Dziewica objawia się siostrze Łucji 2 stycznia 1944 r., aby ją umocnić i potwierdzić, że istotnie jest wolą Bożą, aby zapisała słowa ostatniej części „Tajemnicy” – ostatecznie, siostra Łucja przezwycięża wewnętrzne trudności i podejmuje się trudu zapisania tekstu „Tajemnicy”.

Trzecia część „Tajemnicy” ostatecznie zostaje spisana na polecenie Jego Ekscelencji biskupa Leirii i Matki Najświętszej, dnia 3 stycznia 1944 r.. W tym czasie, siostra Łucja kierowana posłuszeństwem woli Bożej i Kościołowi, po rozeznaniu wszystkich spraw w swoim sumieniu, pełna pokory tak pisze: „Po dwóch częściach, które już przedstawiłam, zobaczyliśmy po lewej stronie Naszej Pani nieco wyżej Anioła trzymającego w lewej ręce ognisty miecz; iskrząc się wyrzucał języki ognia, które zdawało się, że podpalą świat; ale gasły one w zetknięciu z blaskiem, jaki promieniował z prawej ręki Naszej Pani w jego kierunku; Anioł wskazując prawą ręką ziemię, powiedział mocnym głosem: Pokuta, Pokuta, Pokuta! I zobaczyliśmy w nieogarnionym świetle, którym jest Bóg: coś podobnego do tego, jak widzi się osoby w zwierciadle, kiedy przechodzą przed nim Biskupa odzianego w Biel mieliśmy przecucie, że to jest Ojciec Święty. Wielu innych Biskupów, Kapłanów, zakonników i zakonnic wchodzących na stromą górę, na której szczycie znajdował się wielki Krzyż zбитy z nieociosanych belek jak gdyby z drzewa korkowego pokrytego korą; Ojciec Święty, zanim tam dotarł, przeszedł przez wielkie miasto w połowie zrujnowane i na poły drżący, chwiejnym krokiem, udręczony bólem i cierpieniem, szedł modląc się za dusze martwych ludzi, których ciała napotykał na swojej drodze; doszedłszy do szczytu góry, klęcząc u stóp wielkiego Krzyża, został zabity przez grupę żołnierzy, którzy kilka razy ugodzili go pociskami z broni palnej i strzałami z łuku i w ten sam sposób zginęli jeden po drugim inni Biskupi, Kapłani, zakonnicy i zakonnice oraz wiele osób świeckich, mężczyzn i kobiet różnych klas i pozycji. Pod dwoma ramionami Krzyża były dwa Anioły, każdy trzymający w ręce konewkę z kryształu, do których zbierali krew Męczenników i nią skrapiali dusze zbliżające się do Boga”⁴⁸.

Tak spisana „Trzecia Tajemnica Orędzia”, zostaje przekazana biskupowi Leirii, który następnie podejmuje decyzję zalakowania owej „Tajemnicy” w kopercie i przechowywania jej, w jego sejfie. W 1953 r., „Tajemnica” ta zostaje

⁴⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzia Fatimskie*, Poznań 2000, s. 21

przekazana papieżowi Piusowi XII, z notatką siostry Łucji na kopercie, wraz z tajemniczym dokumentem mówiącym, że po 1960 r., można ogłosić powyższą „Tajemnicę” całemu światu. Jednak, papież Pius XII po zapoznaniu się z treścią tajemniczego dokumentu, podejmuje decyzję – jak podają źródła, ze względu na zbyt przerażającą treść – ponownego zabezpieczenia, z intencją przekazania go swojemu następcy, deponując ów dokument dnia 4 kwietnia 1957 r., w Tajnym Archiwum Świętego Oficjum. O decyzji tej również zostaje poinformowana siostra Łucja⁴⁹.

Zgodnie z rejestrem Archiwum, dnia 17 sierpnia 1959 r., komisarz Świętego Oficjum o. Pierre Paul Philippe O.P., w porozumieniu z Jego Eminencją kard. Alfredo Ottaviani’em, dostarcza kopertę zawierającą zapis trzeciej „Tajemnicy Fatimskiej” Janowi XXIII. Jak podają źródła, papież „po pewnych wahaniach”, podejmuje decyzję, wyrażoną w słowach: „»Poczekajmy«. Będę się modlił. Powiadomię ojca o mojej decyzji”⁵⁰.

Konsekwencją owej decyzji jest znamieny fakt, stwierdzający, iż papież Jan XXIII zapoznaje się z treścią tajemniczego dokumentu, dopiero dwa lata później. Treść owego dokumentu wywołuje w reakcji papieża olbrzymi wstrząs, na skutek, którego jednoznacznie stwierdza, że zapowiedziane w „Orędziu” straszliwe „kary”, nie dotyczą jego czasu. Powyższe „kary”, o której mówi Matka Boża w Swoich objawieniach z dnia 13 lipca, mają sprowadzić się do wojny i głodu, a także do prześladowania Ojca Świętego i unicestwienia całych narodów. Ostatecznie, papież Jan XXIII poleca schować dokument wraz z innymi, najbardziej strzeżonymi tajemnicami watykańskimi, z nakazem nie udostępniania na zewnątrz żadnych informacji na ten temat. Decyzja ta wynika z przekonania, że opublikowanie „Orędzia”, może wywołać panikę na skalę światową⁵¹. Niemniej jednak, wobec konfliktu kubańskiego, dochodzi do częściowego upublicznienia „Trzeciej Tajemnicy Fatimskiej”. W latach 1963-1964, papież Jan XXIII również zapoznaje z fragmentami „Orędzia” przywódców Związku Radzieckiego, Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Ten fakt owocuje zawarciem porozumienia pokojowego i osiągnięciem stabilizacji w stosunkach pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim⁵².

⁴⁹ Tamże, s. 4.

⁵⁰ Dziennik Jana XXIII zawiera taki zapis z dnia 17 sierpnia 1959 r.: „Audience – O. Philippe, Komisarz Świętego Oficjum, dostarcza mi list zawierający trzecią część tajemnic fatimskich. Postanawiam odczytać go z moim spowiednikiem”. Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie Fatimskie*, s. 4; por. także A. Apostoli, *Fatima for today*, s. 211-212; M. Hesemann, *Das Fatima-Geschehniss*, s. 132-135; Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 84-86; Frère Michel de la Sainte Trinité of the Little Brother of the Sacred Heart, *The Whole Truth about Fatima. The Third Secret*, s. 569.

⁵¹ Por. F. d’Armada, J. Fernandes, *Fatima, Ce qui se cache derriè les Apparitions*, Grenoble 2010, s. 60; por. Także, Frère Michel de la Sainte Trinité of the Little Brother of the Sacred Heart, *The Whole Truth about Fatima*, s. 569.

⁵² Por. Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 88.

Kolejny odczyt treści „Orędzia” zostaje dokonany za pontyfikatu nowego papieża Pawła VI, dnia 27 marca 1965 r. Po jego dokonaniu, Papież odsyła kopertę do Archiwum Świętego Oficjum, postanawiając nie publikować tekstu⁵³.

Nieudostępnianie do publicznej wiadomości pełnej treści „Trzeciej Tajemnicy Fatimskiej” rodzi na przestrzeni czasu dużą ilość spekulacji i domniemań, często wzajemnie się wykluczających. Wiele z nich, wprost kontestuje autorytet Ojca Świętego i Stolicy Apostolskiej, zarzucając Kościołowi, że ukrywa całą prawdę o tajemnicy fatimskiej. Takie oskarżenia, zdaniem uważnych komentatorów, mają za cel osłabienie wiary u chrześcijan. Prawdą jest, że liczni badacze tematu „Trzeciej Tajemnicy” dostrzegają w niej apokaliptyczne zapowiedzi strasznych wydarzeń o charakterze globalnym. Świat, miałby być pogrążony przez wojny, niewyobrażalne katastrofy i klęski⁵⁴.

Ten obraz apokaliptycznej wizji świata w kontekście „Trzeciej Tajemnicy”, zapoczątkował meksykański ksiądz Agustin Fuentes, który po rozmowie z siostrą Łucją zorganizował w swojej ojczyźnie, 22 maja 1958 r. konferencję na ten temat. Od tego momentu coraz częściej i liczniej zaczynają rodzić się nowe hipotezy, a wraz z nimi teorię o jakoby skrywanej prawdziwej treści tajemnicy przez Stolicę Apostolską⁵⁵.

Na temat „Trzeciej Tajemnicy” wypowiadają się również liczni teologowie. Ks. René Laurentin twierdzi, że „Tajemnica” ta odnosi się przede wszystkim do samego Kościoła, a nie zaś do świata: „Najświętsza Panna chciała zwrócić uwagę na najstraszniejsze pokusy i bezdroża Kościoła posoborowego. [...] Nastąpi kryzys wiary, co już można zaobserwować w wielu krajach chrześcijańskich, które odwróciły się od dogmatu i zeszły z drogi wyznaczonej przez Sobór”⁵⁶.

Po latach, arcybiskup T. Bertone – sekretarz Kongregacji Doktryny Wiary (za pontyfikatu papieża Jana Pawła II), podczas rozmowy z siostrą Łucją, stawia pytanie, czy to Matka Boża ustaliła datę spisania „Tajemnicy”. Na pytanie to Siostra Łucja odpowiada: „To nie Matka Boża, ale ja sama umieściłam datę 1960. Uważałam, że rok 1960 jest datą bardzo odległą od daty 1944, spisania tajemnicy, i myślałam, że wtedy już nie będę żyła, a zatem zostałaby usunięta ostatnia przeszkoda do interpretacji i upowszechnienia tajemnicy. Matka Boża niczego na temat tej daty mi nie przekazała”⁵⁷.

Należy zauważyć, że Siostra Łucja przez całe lata swojego długiego życia bardzo cierpi z powodu szeroko rozpowszechnianych sugestii, jakoby auten-

⁵³ Por. A. Apostoli, *Fatima for today*, San Francisco 2010, s. 212.

⁵⁴ Por. Frère Michel de la Sainte Trinité of the Little Brother of the Sacred Heart, *The Whole Truth about Fatima*, s. 583-586.

⁵⁵ http://www.traditioninaction.org/HotTopics/g23ht_Interview.html

⁵⁶ G. De Carli, *Breviario del Nuovo Millennio*, Roma 2000, s. 64.

⁵⁷ T. Bertone, *L'ultimo segreto di Fatima*, Milano 2010, s.102.

tyczny przekaz „Trzeciej Tajemnicy” celowo został przez nią zakryty, i jakoby tak samo miała postąpić Stolica Apostolska⁵⁸.

Odpowiadając na te bezpodstawne zarzuty, Siostra Łucja jednoznacznie stwierdza, że tych wszystkich, którzy nieustannie spekulują wokół „Trzeciej Tajemnicy”, która przede wszystkim opiera się modlitwie i pokucie⁵⁹. Przy tym, zaprzecza również wszelkim insynuacjom i plotkom, jakoby Stolica Apostolska skrywała jeszcze jakieś inne informacje dotyczące „Trzeciej Tajemnicy”.

Następnym papieżem, który zapoznaje się z „Orędziem” jest papież Jan Paweł II. Istnieją przypuszczenia, że z treścią owej „Tajemnicy”, Papież zapoznaje się wkrótce po swoim wyborze, jednakże brak jest jednoznacznych na ten temat informacji. Pewnym jest natomiast, że 13 maja 1981 r., gdy Papież zostaje ciężko ranny w zamachu na swoje życie, zaraz następnego dnia, żąda dostarczenia do kliniki Gemelli tekstu Tajemnicy, z którą się osobiście zapoznaje. W tym czasie, dochodzi do przekonania, że zamach na papieża opisany w rękopisie siostry Łucji, dotyczy jego osoby. Dokładnie w rok później, gdy Papież odwiedza Fatimę w pielgrzymce dziękczynnej, już nie ma żadnych wątpliwości, że swoje życie i zdrowie zawdzięcza Niepokalanemu Sercu Maryi, którego przez cały czas swojego życia, był wielkim czcicielem. Potwierdzeniem tego są jego słowa wypowiedziane w Fatimie: „Kiedy przed rokiem na Placu św. Piotra miał miejsce zamach, gdy odzyskałem przytomność, myśli moje pobiegły natychmiast ku temu sanktuarium, aby w Sercu Matki Bożej złożyć podziękowanie za to, że uratowała mnie od niebezpieczeństwa śmierci”⁶⁰. Podczas tej pamiętnej pielgrzymki papież spotyka się również z siostry Łucją.

Papież Jan Paweł II wychodząc naprzeciw życzeniu Matki Bożej, w łączności duchowej z biskupami całego Kościoła katolickiego, ofiarowuje Niepokalanemu Sercu Maryi cały świat, podobnie jak uczynił to papież Pius XII w 1942 r.

W Roku Jubileuszowym, w 83. rocznicę objawień i w 19. rocznicę zamachu na swoje życie, Papież ponownie przybywa do Fatimy. Oficjalnym powodem wizyty są uroczystości beatyfikacyjne Franciszka i Hiacynty, przeniesione na osobiste życzenie papieża z Watykanu do rodzinnej miejscowości tychże dzieci, w której żyły i widziały Najświętszą Dziewicę. W tym czasie, w sobotę 13 maja 2000 r., po uroczystościach beatyfikacyjnych, w których uczestniczy około miliona wiernych, watykański sekretarz stanu abp Angelo Sodano, w imieniu Papieża, oficjalnie ogłasza, że wkrótce zostanie ujawniony „Trzeci Sekret Fatimski”. Arcybiskup Sodano, po nawiązaniu do przypadającej na 18 maja 2000 r., 80. rocznicy urodzin papieża Jana Pawła II, mówi między innymi, że „[O]jciec Święty polecił mi, abym przy tej uroczystej okazji, jaką jest jego

⁵⁸ Por. A. Apostoli, *Fatima*, s. 212.

⁵⁹ T. Bertone, *L'ultimo segreto di Fatima*, s. 74.

⁶⁰ A. Miguel, *El secreto que guió al Papa*, Madrid 2001, s. 79.

wizyta w Fatimie, przekazał wam, co następuje. Jak wiadomo, przybył on do Fatimy, aby dokonać beatyfikacji dwojga pastorihos (pastuszków). Pragnie jednak nadać swojej pielgrzymce także znaczenie nowego aktu wdzięczności wobec Matki Bożej za opiekę, jaką otaczała go w minionych latach pontyfikatu. Ta opieka – jak się wydaje – jest związana również z tak zwaną trzecią częścią, »tajemnicy fatimskiej«⁶¹. Następnie informuje, że „Trzecia Tajemnica” opisuje między innymi cierpienia świadków wiary ostatniego wieku i całego tysiąclecia. Mówi również o „[...] męczeństwie i cierpieniu biskupa ubranego na białą, który upada na ziemię, najwyraźniej martwy, pod gradem pocisków i jest związana z zamachem na papieża w maju 1981 roku”⁶².

Jan Paweł II pisze osobisty list do siostry Łucji z prośbą, aby podjęła otwartą i szczerą rozmowę w obronie prawdziwej wiary katolickiej, z wysłannikiem papieża, arcybiskupem Tarcisio Bertone – Sekretarzem Kongregacji Nauki Wiary. Rozmowa ta ma dotyczyć kluczowej sprawy, mianowicie listu zawierającego opis Trzeciej Tajemnicy Fatimskiej, który od 1957 r. jest zdeponowany w Kongregacji Nauki Wiary⁶³. Narosłe wobec tej sprawy różne sprzeczne informacje, często wykluczające się wymagają – zdaniem zatroskanego Jana Pawła II o czyistość przekazu wiary – podjęcia szeregu inicjatyw, aby w tej sprawie dać jednoznaczny przekaz wiary.

Obecny na konferencji prasowej rzecznik watykański Joaquín Navarro Valls, oświadcza dziennikarzom, że „[...] dziś jest sprawą jasną, iż ubrany na białą biskup to Jan Paweł II”⁶⁴. Dodaje również, że ujawnienie całej trzeciej „Tajemnicy Fatimskiej”, „to sprawa dni, gdy tylko papież opatrzy tekst odpowiednim komentarzem”⁶⁵.

Opublikowany tekst trzeciej tajemnicy fatimskiej ma charakter proroczej wizji. Kardynał Ratzinger wyjaśnia: „Anioł z ognistym mieczem stojący po lewej stronie Matki Bożej przypomina podobne obrazy z Apokalipsy. Przedstawia groźbę sądu, wiszącą nad światem. Myśl, że świat może spłonąć w morzu ognia, nie jawi się już bynajmniej, jako wytwór fantazji: człowiek sam przez swe wynalazki zgotował na siebie ognisty miecz”⁶⁶. Tej niszczącej sile zła może się przeciwstawić tylko Matka Boża z ludźmi, którzy przyjmują jej wezwanie do pokuty i nawrócenia.

Prorocza wizja trzeciej „Tajemnicy Fatimskiej” w symboliczny sposób mówi o wielkich prześladowaniach, cierpieniach i męczeństwie wielu wy-

⁶¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie Fatimskie*, s. 30.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 27.

⁶⁴ http://www.apokalipsa.info.pl/objawienia/sekret_fatimy.htm.

⁶⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie Fatimskie*, s. 27.

⁶⁶ Tamże.

znawców Chrystusa, wśród których są również kapłani, biskupi oraz papieże XX w. Wielkie zniszczenia i prześladowania są spowodowane przez ludzi zniewolonych przez ateistyczne ideologie walczące z Bogiem, a w sposób szczególny przez komunizm. Miejsce tych dramatycznych wydarzeń przedstawione jest w symbolicznym obrazie. Papież, biskupi, kapłani, zakonnicy, zakonnice wchodzą na stromą górę, na której szczycie jest wielki krzyż.

Można powiedzieć, że ogłoszenie treści trzeciej części tajemnicy fatimskiej jest jednym z największych wydarzeń Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Orędzie Fatimskie, jako ostrzeżenie i nagłące wezwanie Matki Bożej do nawrócenia „nie jest jednorazowe. Jej apel musi być podejmowany z pokolenia na pokolenie, zgodnie z nowymi znakami czasu”⁶⁷ – mówił Jan Paweł II. Dlatego też, „trzeba nieustannie do niego powracać. Trzeba go podejmować wciąż na nowo”⁶⁸. Dlatego jest jakaś wielka powinność z tytułu wiary, że w chwili, kiedy mamy do czynienia z zalewem „znaków”, także mamy jakiś wieki obowiązek sumienia, aby badać i powoływać się na znak z 13 października 1917 r.⁶⁹.

W obecnej sytuacji, w jakiej znajduje się Polska, orędzie fatimskie jest szczególnie aktualne. Matka Boża przypomina ewangeliczną prawdę, że ludziom do szczęścia potrzebny jest jedynie Wszechmocny Bóg, który stworzył nas dla Siebie i pragnie podzielić się z nami pełnią szczęścia. My ze swej strony powinniśmy ze wszystkich sił dążyć do zjednoczenia z Nim, krocząc trudną i wąską drogą wiary.

„Trzecia Tajemnica” mówi nam o historycznych konsekwencjach kryzysu wiary i moralności. Staje się wezwanie do pokuty i nawrócenia. Należy zauważyć, że jego treść w dużej mierze już się spełniło i nadal się spełnia. Siostra Łucja, wówczas jedyny żyjący świadek objawień, tak pisze w liście do Ojca Świętego: „A chociaż nie oglądamy jeszcze całkowitego wypełnienia się ostatniej części tego proroctwa, widzimy, że stopniowo zbliżamy się do niego wielkimi krokami. Nastąpi ono, jeżeli nie zawrócimy z drogi grzechu, nienawiści, zemsty, niesprawiedliwości, łamania praw człowieka, niemoralności, przemocy itd. I nie mówmy, że to Bóg tak nas karze; przeciwnie, to ludzie sami ściągają na siebie karę. Bóg przestrzega nas cierpliwie i wzywa do powrotu na dobrą drogę, szanując wolność, jaką nam podarował; dlatego to ludzie ponoszą odpowiedzialność”.

Pomimo grzechu i przewrotności człowieka, kochający Bóg przygotował mu wspaniałą przyszłość. Człowiek odrzucając życie we wspólnocie z Bogiem, sam skazuje siebie na przerażające konsekwencje swojego wolnego wyboru. Są nimi: wojny, nienawiść, zniszczenie, cierpienie i śmierć. Opublikowany

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por, T. Bertone, *L'ultimo segreto di Fatima*, s. 81.

komentarz kardynała Ratzingera do tekstu „Trzeciej Tajemnicy”, szczególnie w obrazie „Anioła z ognistym mieczem [...] po lewej stronie Matki Bożej”, przypomina podobne obrazy z Apokalipsy i przedstawia groźbę sądu, wiszącą nad światem. Myśl, że świat może spłonąć w morzu ognia, nie jawi się już bynajmniej, jako wytwór fantazji. Prawdą, przecież jest, że człowiek dysponując bronią atomową, sam zgotował na siebie „ognisty miecz”. W „Trzeciej Tajemnicy” mamy dramatyczne ostrzeżenie przed ateizmem, który jest największym zagrożeniem dla ludzkości. Skutkiem jego jest odrzucenie Boga i Jego praw.

W świetle obecnego proroctwa trzeciej „Tajemnicy Fatimskiej” należy pamiętać, że wypełnienie proroctwa fatimskiego nie jest czymś nieuniknionym. U wielu komentatorów tejże tajemnicy, jest głębokie przekonanie, że nie jest tak, iż przyszłości nie da się już zmienić. Twierdzą oni, że wszystko zależy od postawy ludzi, od ich wolnego wyboru. Jeżeli ludzie usłuchają wezwania do nawrócenia, wówczas zapowiedziane nieszczęścia nie nastąpią. Zaś, jeżeli nie usłuchają, wówczas będą zmuszeni konsumować konsekwencje swoich własnych grzesznych wyborów. Boża sprawiedliwość wyraża się w tym, że największą karą za grzechy są same konsekwencje grzechów. Prorocza wizja trzeciej „Tajemnicy Fatimskiej” ostrzega i przypomina, że przyszłość ludzkości uzależniona jest od wolnego wyboru ludzi, od ich opowiedzenia się za Bogiem lub przeciwko Niemu. Zatem, ta wielka fatimska przestroga, dotycząca wezwania do pokuty i nawrócenia ma przede wszystkim zmobilizować wolę i siły człowieka do konsekwentnego kroczenia drogą wiary, do pokuty i wytrwałej modlitwy. Tylko w ten sposób można zapobiec wojnom, przelewom krwi, degradacji moralnej i biologicznej całej ludzkości. Tylko tą drogą idąc, można ludzkość uwolnić od wzajemnej nienawiści, chroniąc ją od wiecznego potępienia.

W tej perspektywie rozważając trzecią „Tajemnicę Fatimską”, ks. Federico Lombardi, w czasie podróży samolotem Benedykta XVI do Fatimy zwrócił się z następującym pytaniem: „Wasza Świątobliwość, jakie znaczenie mają dziś dla nas objawienia z Fatimy? Rozwijając treść pytania, odwołał się do momentu, w którym papież jeszcze, jako Prefekt Kongregacji Doktryny Wiary przedstawiał wykładnie tekstu Trzeciej Tajemnicy w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej w czerwcu 2000 r. Wówczas wśród zebranych kapłanów, padło jeszcze i inne pytanie, czy to przesłanie może mieć szerszy wymiar, sięgający poza zamach Jana Pawła, a dotyczący innych cierpień papieży”. W ten sposób rozwijając treść swojego pytania, ks. Federico Lombardi, wprost stawia następne ważne pytanie: „Czy zdaniem Waszej Świątobliwości możliwe jest włączenie w tą wizję obecnych cierpień Kościoła za grzechy związane z seksualnym wykorzystaniem nieletnich”⁷⁰? Papież Benedykt XVI z całą otwartością odnosząc się do

⁷⁰ Por., A. Socci, *Czwarta tajemnica Fatimska?*, Kraków 2012, s. 7.

tak postawionego pytania, stwierdził, że „objawienie to nadprzyrodzony impuls nie pochodzący po prostu z wyobraźni danego człowieka, lecz rzeczywiście od Maryi, ze sfery nadprzyrodzonej. Taki impuls zostaje przyjęty przez podmiot, a następnie to doświadczenie jest wyrażone w sposób odpowiadający możliwości danej osoby. Taka osoba określona jest przez warunki historyczne, osobowość, temperament i przekłada ten wielki nadprzyrodzony impuls według swoich własnych zdolności postrzegania, wyobraźni i sposobów ekspresji. Forma, w jakiej wyrażona jest dana wizja, określona zostaje przez warunki podmiotu. Skrywa ona treść, która jest znaczenie szersza i głębsza niż się wydaje, a pełny wymiar tej głębi możemy dostrzec jedynie poprzez odniesienie do całej historii ludzkości. Można powiedzieć, że głęboki sens objawień zawsze jest »przybrany« w wizję możliwą do przyjęcia i zrozumienia przez konkretną osobę”⁷¹.

Odnosząc się dalej do zasadniczego pytania ks. Federico Lombardi, papież Benedykt XVI mówi: „Poza wielką wizją cierpiącego papieża, którą w pierwszym rzędzie możemy odnieść do Jana Pawła II, mamy tu także wskazania dotyczące przyszłości Kościoła, która zaczyna stopniowo przybierać konkretne kształty i staje się oczywista. [...] Tak więc objawienie z Fatimy zapowiada także cierpienia Kościoła”⁷². I dalej, kontynuuje papież Benedykt XI: „Jeśli chodzi o nowość, którą dziś możemy odnaleźć w tym przesłaniu, na pewno jest fakt, że ataki na papieża i Kościół pochodzą nie tylko spoza niego, lecz cierpień przysparzają Kościołowi także wydarzenia mające w nim samym, grzech, który istnieje w Kościele. Jest to coś, o czym zawsze wiedzieliśmy, lecz dziś widzimy to w prawdziwie przerażającym wymiarze. Największe prześladowania Kościoła nie pochodzą od jego wrogów zewnętrznych, lecz rodzą się z grzechu mającego miejsce w Kościele”⁷³.

1.3. Sprawa poświęcenia Rosji

Poświęcenie Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi, stało się największym, aby nie powiedzieć najtrudniejszym wyzwaniem, przed jakim stanęli współcześni papieże, począwszy od Piusa XII, poprzez papieży okresu Soboru Watykańskiego II: Jana XXIII i Pawła VI. Jednak konsekwentnie, wobec tego nadzwyczajnego zadania staje papież Jan Paweł II, który – jak wydaje się – najlepiej rozumie ideologię komunizmu i wszystkie konsekwencje, jakie z nią są organicznie związane dla współczesnej ludzkości. Jako biskup i kardynał jest w przeszłości przez komunistów wielokrotnie oskarżany. To bogate w negatywnym wymiarze

⁷¹ Tamże, s. 8.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 9.

doświadczenie z tamtego okresu stanowi nadzwyczaj cenny kapitał wiedzy, a jednocześnie punkt wyjścia do oceny całej wielopostaciowej rzeczywistości, która zostaje ustanowiona przez komunizm – ideologię zła⁷⁴.

Analiza historii Rosji wyraźnie pokazuje, że od samego początku rewolucji w Rosji w 1917 r., program bolszewików bezwzględnie wprowadza w czyn egalitarne doktryny, które swoimi korzeniami sięgają Europy Zachodniej, a szczególnie Francji. Doktryny te są obecne najpierw w tzw. „sprzysiężeniu równych” w apogeum Rewolucji Francuskiej, a później w opracowanym „Manifeście Komunistycznym” z 1848 r., który z kolei staje się inspiracją dla „Komuny Paryskiej” z 1871 r., która w jego duchu dokonuje całego szeregu morderstw na duchownych, profanacji kościołów, podpałów pałaców, zbrodni i bluźnierstw w imię egalitarnej utopii⁷⁵.

W tym klimacie rozrastającej się doktryny egalitarnej, kiedy to dnia 13 lipca 1917 r. Matka Boża przestrzega przed „błędami Rosji”, większość samych bolszewików nie wierzy, że będzie możliwe, aby doktryna ta mogła tak szybko zapanować i umocnić się w Rosji. To niedowierzanie wynika z faktu, powrotu do Rosji przywódcy Lenina, możliwego dzięki wpływom kajzerowskich Niemiec, a także zapewniani ówczesnego premiera rządu tymczasowego Rosji, księcia Gięorgija Lwowa o podjętych staraniach, zmierzających do przekształcenia dawnego imperium carów w „demokrację powszechną”⁷⁶.

Tymczasem, na potwierdzenie słów Matki Bożej na temat prowadzonych błędów Rosji – nie trzeba było długo czekać. Bowiem, wbrew wszelkim oczekiwaniom, 7 listopada 1917 r., partia bolszewicka składająca się z kilkuset bojowników komunistycznych, wspieranych przez dezertów i awanturników, siłą zdobywa władzę w Rosji oraz uznaje bezbożność i brutalną zbrodnię, jako elementy systemu rządzenia. System ten przybierający postać doktryny egalitarnej zaczyna być głoszony i urzeczywistniany po całym świecie, potwierdzając w ten sposób słowa Matki Bożej.

Należy podkreślić, że już w samej Rosji, nigdy dotychczas nie widziano, aby stabilny rząd mógł proponować społeczeństwu tak wiele aberracji w różnych wymiarach jego życia. Jego wyrazem jest przede wszystkim skrajny egalitaryzm, zniesienie własności prywatnej, wprowadzenie rozwodów, tzw. wolnej miłości, ułatwiona i szeroko dostępną aborcję, „prawa” dla homoseksualistów, szeroki program „wyzwolenia” kobiet, i wreszcie eutanazja. Wszechobecność państwa i związany z tym program technokracji ma od tej pory polegać na całkowitym planowaniu ludzkiego życia. Głównym celem owych działań jest

⁷⁴ Por. L. Gonzaga da Fonseca, *Le meraviglie di Fátima*, Milano 2001, s. 210–212.

⁷⁵ Por. A. Kosowska, *Europejska Madonna. Opowieści o Maryjnych korzeniach Starego Kontynentu*, Warszawa 2004, s. 116–117.

⁷⁶ Tamże, s. 184–185.

usunięcie z dusz wszelkiej formy transcendentnej religii i zaszczepienie prawdziwej anty-religii w postaci materializmu i relatywizmu.

Powyższy program polityczno-społeczny zostaje rozpropagowany przez Rosję na cały świat w ciągu zaledwie jednego stulecia – siejąc liczne „błędy”, które zaprowadzają ludzkość do nowych wojen, niemal we wszystkich zakątkach świata. Program polityczny komunistów, który staje się zbiorem licznych błędów i swoistego rodzaju utopią, z perspektywy całego XX stulecia jest zasiewem zła na całym świecie. Jego zakorzenienie jest tak głębokie, że nawet i dzisiaj w licznych ośrodkach polityki międzynarodowej, powyższe błędy nadal są uważane za normę w stosunkach między państwami. Dlatego też, oczywistym stało się w świetle objawień fatimskich, że „błędy Rosji” spowodują, że kraj ten stanie się kolebką bezbożnego i ateistycznego systemu, który mocą prawa chce wykreślić Boga z serca człowieka i zniszczyć jego sumienie⁷⁷. Grzech i niewiara jednostek, z czasem staje się niewiarą i grzechem całych społeczeństw. Można tutaj dostrzec pewną specyficzną zależność: niewiara w Boga zawsze jest grzechem i źródłem całego szeregu nowych grzechów. Rozległa zaś skala grzechów, jeżeli przeniknie organizm życia społecznego, wówczas przyjmuje postać zorganizowaną i „kiedy zaczyna walczyć o zwycięstwo nad całym światem wierzącym, pojawia się nowe zjawisko, które zagraża całemu światu”⁷⁸.

Współcześnie, już za pomocą bardziej zaawansowanej formy rewolucji – niejednokrotnie zwanej kontrkulturą lub rewolucją kulturalną – niszczy ona systematycznie chrześcijańską tradycję, podstawę naszej cywilizacji; prowadzi otwartą wojnę przeciwko moralności, rujnując nawet fundamenty rodziny; w końcu promuje niepokahowany egalitaryzm, który usiłuje znieść zasadę własności prywatnej – zasadę niezmiennie istotną, będącą gwarantem instytucji rodziny i integralną częścią nauczania papieskiego oraz chronioną przez dwa przykazania Prawa Bożego. Podsumowując, należy stwierdzić, że dzisiaj świat jest jeszcze bardziej pogrążony w różnego rodzaju błędach i wynikających z niego zła, aniżeli miało to miejsce w okresie objawień w 1917 r. „Błędy Rosji” coraz mocniej przenikają do rdzenia życia społecznego i religijnego Zachodu. Wezwanie Matki Bożej do pokuty nie zostało należycie przyjęte, a w związku z tym kara za zbrodnie ludzkości coraz bardziej się nasila. Dobitnymi przykładami tego są: druga wojna światowa i zbrodnie nazizmu, ponad 100 milionów zamordowanych przez reżimy komunistyczne i ich sojuszników, nieustanne wojny oraz wzmagające się prześladowania religijne. Jaki zatem wniosek?

⁷⁷ Por. M. Jarzyna [red.], *Pewni zwycięstwa, rok 2009 – konfrontacja z cywilizacją śmierci*, Zakopane 2009, s. 56.

⁷⁸ Tamże, s. 56.

Również, obecny system opracowuje metody walki z Kościołem i jego ludźmi. Co więcej, podejmuje się totalnej walki z chrześcijaństwem, a szczególnie z Kościołem katolickim, wykorzystując do tego wszystkie dostępne środki i metody, które głęboko przenikają w niektóre kręgi Kościoła katolickiego. Wspomina o tym w swych słynnych słowach Papież Paweł VI mówiąc o „procesie samozniszczenia”⁷⁹. Proces ów staje przed nowym papieżem Janem Pawłem II, jako kluczowe zadanie duszpasterskie stanowiące odnowienie duchowego oblicza Kościoła katolickiego. Program duszpasterskich podróży do wszystkich kościołów lokalnych jest wymownym obrazem duchowej odnowy Kościoła katolickiego w duchu Soboru Watykańskiego II, którą podejmuje się Jan Paweł II. Mając świadomość grozy i licznych niebezpieczeństw, jaka idzie za ideologią komunistyczną, Jan Paweł II w swojej homilii wygłoszonej w czasie pierwszej pielgrzymki do Fatimy w 1982 r., tłumaczy zebranim tam pielgrzymom, że przybywa do sanktuarium Fatimskiego, aby na negację Boga, która wszechwładnie zawładnęła licznymi narodami i państwami, wezwać licznych wierzących do podjęcia pokuty i modlitwy, w duchu Orędzia Fatimskiego⁸⁰. Papież mówiąc w ten sposób, ma świadomość, że w sprawie Rosji, Matka Boża powiedziała: „Przybędę prosić o poświęcenie Rosji memu Niepokalanemu Sercu i o Komunię św. wynagradzającą w pierwsze soboty. Jeżeli moje życzenia zostaną spełnione, Rosja nawróci się i zapanuje pokój, jeżeli nie, bezbożna propaganda rozszerzy swe błędne nauki po świecie, wywołując wojny i prześladowanie Kościoła, dobrzy będą męczennicy, a Ojciec Święty będzie musiał wiele wycierpieć. Różne narody zginą”⁸¹.

Słowa powyższe, nabierają szczególnego znaczenia, tym bardziej, iż odnoszą się bezpośrednio do zamachu papieża i jego cudownego ocalenia. W tej sytuacji pozostaje papieżowi wypełnić wolę Matki Bożej. Podejmuje odważną decyzję w duchu wiary, dokonując 25 marca 1985 r. – w łączności ze wszystkimi biskupami na całym świecie – aktu poświęcenia Rosji.

Wydarzenia polityczne w świecie i w samej Rosji, jakie poprzedziły papieski akt, również zaskakują wszystkich, nawet tych najbardziej skłonnych do optymizmu analityków politycznych. Już w listopadzie 1982 r. umiera Leonid Breżniew. Przywódcą Rosji sowieckiej zostaje Jurij W. Andropow i odtąd zaczyna pojawiać się na scenie politycznej świata „wiatr” politycznych zmian. W Polsce, w listopadzie zwolniony zostaje Lech Wałęsa – szef „Solidarności”, który

⁷⁹ “Through some crack the smoke of satan has entered into the temple of God: the doubt, uncertainty, the problematic, the inquietude, the dissatisfaction occur daily[...] We would have believed that the day after the Council would be a day of sun for the Church. But we have found new storms. We seek to dig new abysses in place of filling them up”. Paweł VI, *Wypowiedź z okazji dziewiętej rocznicy pontyfikatu z dnia 29 lipca 1972 r.*, „Directives from Haven”, 8 IX 2000, nr 127, vol. 7.

⁸⁰ Por. M. Jarzyna [red.], *Pewni zwycięstwa*, s. 57.

⁸¹ Lucja mówi o Fatimie, s. 153.

ogłasza, że za siedem miesięcy przybędzie do Polski Jan Paweł II na Jubileusz 600-lecia obecności Czarnej Madonny na Jasnej Górze⁸².

Wobec tych wydarzeń i faktów, papież Jan Paweł II w niedzielę 25 marca 1985 r., klęka na placu św. Piotra przed Figura Matki Bożej, która zostaje specjalnie przywieziona na tę okazję z Fatimy i powtarza akt poświęcenia świata Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny. W tej samej chwili, te same słowa aktu wypowiadają wszyscy biskupi na całej kuli ziemskiej. Dosłownie na całej, bowiem jeden z biskupów udaje się *incognito* do Moskwy, gdzie – pozostając nierozpoznany – odmawia ten akt dwukrotnie. Raz w cerkwi św. Michała Archanioła, a drugi raz w Uspienskim Soborze⁸³.

Jeszcze w marcu 1984 r. na jednym z placów Moskwy widnieje dumnie neon głoszący, że komunizm zwycięży. Ten fakt powoduje, że Jan Paweł II w podjętym akcie ofiarowania, kierując się roztropnością, unika słów i wyrażań, które mogłyby w jakikolwiek sposób podrażnić przywódców obecnych na Kremlu. Postawa ta jest tym bardziej uzasadniona, bowiem w tym czasie, po nagłej śmierci J. W. Andropowa, w lutym 1984 r. swoje rządy rozpoczyna Konstantin U. Czernienko – zagorzały przeciwnik wprowadzania jakichkolwiek zmian w Rosji. Rok później, tj. w kwietniu 1985 r. władzę polityczną przejmuje Michaił Gorbaczow, który w przeciwieństwie do swojego poprzednika, najpierw wprowadza w Rosji *piereistroikę*, a dwa lata później traktat o rozbrojeniu nuklearnym ze Stanami Zjednoczonymi. Ostateczne podpisanie dokumentów o rozbrojeniu następuje 8 grudnia 1987 r.⁸⁴.

W przededniu inauguracji Roku Maryjnego, w pierwszą sobotę 6 czerwca 1987 r. papież Jan Paweł II prosi wszystkich wiernych, aby odmawiali razem

⁸² Por. P. Raina, *Wizyty Apostolskie Jana Pawła II w Polsce. Rozmowy przygotowawcze Watykan – PRL – Episkopat*, Warszawa 1997; G. Piotrowicz, J. S. Kowalski, *Pielgrzym w Ojczyźnie. Jan Paweł II 1920–2005*, Bochnia-Kraków 2005.

⁸³ Tym biskupem był Paweł Hnilica. O tym fakcie tak wspomina w 2004 roku: „Kiedy poświęcono Rosję ja byłem wtedy w Rosji. To było jedno z największych wydarzeń, w którym mi pomagała głównie Matka Teresa, która mi załatwiła w Kalkucie wizę. Kalkuta, Moskwa, Rzym. Poświęcała osobiście posłańców do Rosjan także konsuli i dała mi swój osobisty różaniec, który okazał się potrzebny. Kiedy jechałem do Rosji zostałem przeszukany na granicy, policjant był bardzo ciekawy, pytał mnie, dlaczego tam jadę i tak dalej. Nie chciałem pokazywać, że potrafię mówić po rosyjsku, więc odpowiedziałem po włosku. Trzy razy dzwonił na policję, to było o piątej rano. Nikt nie odbierał. Ja wtedy jechałem na Sybir i miałem ze sobą różaniec Matki Teresy. Chciałem odpowiedzieć Najświętszej Marii Pannie. Potem mi powiedział: idź, idź, znikaj. Tak mi powiedział po rosyjsku. Chętnie zniknąłem, ale powiedziałem Najświętszej Pani, czemu czasem nas tak sprawdzasz? Ale to pewnie dla naszego dobra”. Zob. <http://es.gloria.tv/?media=575620>.

⁸⁴ M. Gorbaczow, wygłoszonym przemówieniu z okazji porozumienia o rozbrojeniu, odwołał się do Boga. Zdarzenie to było czymś bez precedensu, zważywszy, że państwo sowieckie przez siedemdziesiąt lat walczyło z wszelkimi przejawami religijności w życiu swoich obywateli.

z nim różaniec, który równocześnie jest odmawiany za pośrednictwem telewizji i radia w siedemnastu sanktuariach maryjnych znajdujących się na pięciu kontynentach. Miesiąc później, 26 lipca 1987 r., Jan Paweł po raz kolejny podkreśla wagę orędzia z Fatimy w historii XX stulecia, mówiąc, że „Objawienia Przenajświętszej Maryi Panny w Fatimie, poświadczone niezwykle znakami, jakie miały miejsce w 1917 roku, stanowią punkt odniesienia dla całego naszego stulecia”⁸⁵.

Równolegle do tych niezwykle wydarzeń mających miejsce w świecie polityki, Jan Paweł II ogłasza w trwającym Roku Maryjnym przygotowania ludzkości do jubileuszu roku 2000. Papież zwracał się do Maryi, słowami: „Ogarnij miłością Matki i służebnicy Pańskiej ten nasz ludzki świat, który Ci zawierzamy i poświęcamy, pełni niepokoju o doczesny i wieczny los ludzi ludów. W szczególny sposób zawierzamy Ci i poświęcamy ludzi i te narody, które tego zawierzenia i poświęcenia najbardziej potrzebują”⁸⁶. Po uroczystościach na palcu św. Piotra jeden z obecnych tam biskupów dziękuje Janowi Pawłowi II za dokonany akt poświęcenie świata Niepokalanemu Sercu Maryi. W odpowiedzi, papież mówi: „i Rosji”, przez co wyraźnie wskazuje na fakt, że obecne chwile milczenia w papieskim odmawianiu aktu, były przeznaczone dla Rosji. W ten sposób Papież wypełnia prośbę Maryi, aby Jej Sercu poświęcić ten kraj. Fakt dokonania poświęcenia Rosji Najświętszemu Sercu Maryi – potwierdza również sama Siostra Łucja⁸⁷.

W 1988 r., Jan Paweł II wydaje także encyklikę *Redemptoris Mater* podejmującą zagadnienie roli Maryi w tajemnicy Chrystusa i misji Kościoła. W encyklice tej papież wspomina Rosję, nawiązując do bogactwa jej duchowości. Natomiast w Polsce, rok później – w 1989 r., mają miejsce czerwcowe wybory, które owocują wyborem pierwszego niekomunistycznego premiera. Nieco później, przychodzi jesień ludów w Europie Wschodniej i Środkowej. W między czasie zburzony zostaje także Mur Berliński⁸⁸.

W świetle tych faktów, pojawiają się pierwsze oznaki kryzysu komunizmu, które mają miejsce najpierw w Polsce. To w niej, wyrasta wielki ruch „Solidarność”, który bierze na siebie odium walki o elementarne prawa człowieka. Tak wyrosła oddolnie „Solidarność”, staje się wielkim zrywem polskiego społeczeństwa, które wypowiada otwartą pokojową rewolucję przeciw komunizmowi, a w gruncie rzeczy przeciw ateizmowi, który jest nie do przyjęcia w katolickim narodzie, jaki stanowią w swojej większości Polacy⁸⁹.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie na „Anioł Pański” z 26 lipca 1987 r.*

⁸⁶ J. Orchowski, *Fatima*, Marki-Struga 1996, s. 23.

⁸⁷ Por. T. Tindal-Robertson, *Fatima, Russia and pope John Paul II*, Still River 1998, s. 41.

⁸⁸ J. Orchowski, *Fatima*, s. 25.

⁸⁹ Por. B. Lecomte, *Pasterz*, Kraków 2006, s. 352-375.

Drugim niezwykle ważnym wątkiem, papieskiej wizji świata jest troska o pokój i jedność Europy: „od Atlantyku po Ural”. Jan Paweł II na początku 1988 r. ogłasza list apostolski do chrześcijan w Związku Radzieckim, w którym pisze m. in.: „Pragnienie jedności i pokoju, pragnienie przezwyciężenia różnych barier w celu osiągnięcia harmonii kontrastów – zawarte w moim apelu do Europy – stają się znakiem naszych czasów. Nie będzie prawdziwego pokoju, jeśli nie zakorzeni się on w procesie zjednoczenia, w którym każdy naród, w poczuciu wolności i prawdy, wybierze drogę swego własnego rozwoju”⁹⁰.

Następne „znaki czasów”⁹¹ pojawiają się nadzwyczaj szybko. Mianowicie, kilka miesięcy później, oprócz Polski, budzi się Czechosłowacja, a za nią Węgry. Natomiast w czerwcu 1988 r., wysłannik papieża Jana Pawła II, Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej kard. Agostino Casaroli składa historyczną wizytę w Moskwie. Trzy dni później, 13 czerwca na Kremlu, kard. A. Casaroli spotyka się z M. Gorbaczowem, któremu wręcza osobisty list od Jana Pawła II, napisany odręcznie w języku rosyjskim, w którym papież pisze: „Jestem przekonany, że Pańska praca, Panie Sekretarzu Generalny, obudziła w wiernych ogromne oczekiwania i uzasadnioną nadzieję. Podzielając te uczucia, chciałbym wyrazić moje przeświadczenie, że wizyta kardynała Casarolego otworzy nowe perspektywy dla sytuacji katolików w Związku Radzieckim”⁹². Bezpośredni uczestnik, a zarazem architekt tych epokowych wydarzeń, kard. Agostino Casaroli w swoim wywiadzie dla radzieckiej „Prawdy”, tak się wyraża: „Postawiliśmy most

⁹⁰ *List apostolski Euntes in mundum Jana Pawła II z okazji 1000-lecia chrztu Rusi Kijowskiej (25 stycznia 1988 r.)*, s. 34.

⁹¹ Znaki czasu – wyrażenie wzięte z Ewangelii (np. Mt 16,3), gdzie oznacza cuda czynione przez Jezusa jako znaki nadejścia czasów mesjańskich; stosowane przez papieży Jana XXIII i Pawła VI, a następnie przez Sobór Watykański II na określenie wydarzeń zachodzących w życiu ludzkości, w których, w świetle wiary, dostrzega się wyraz zbawczej woli Bożej i skierowane do człowieka Boże wezwanie [...] Rozumienie znaków czasu jako wyrazu woli czy zamysłów Bożych oznacza ich rozumienie w kontekście historii zbawienia. Wydarzenia historii zbawienia, tworzące Objawienie Boże, zinterpretowane słowem proroków czy Apostołów podane w Piśmie Świętym, są z całą jasnością realizacją zamysłów Bożych. Historia zbawienia trwa jednak dalej, aż do końca dziejów i przyjścia Pana, choć Objawienie doszło w Nim do pełni, która wyklucza jakiegokolwiek dalsze czy inne objawienie. Żeby zatem dziejące się wydarzenia uznać za związane z historią zbawienia (tj. za znaki czasu), trzeba dostrzec ich odniesienie do Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie. Chrystus jest ośrodkiem i celem ludzkiej historii. W Nim stworzył Bóg świat, który poprzez historię prowadzi dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa do ostatecznego spełnienia”. Por. A. Zuberbier, *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 691-692.

⁹² List papieża do Michaiła Gorbaczowa został opublikowany w monumentalnym dziele Georga Weigla o Janie Pawle II i jego pontyfikacie. Dzięki pozwoleniu kard. Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej Angelo Sodano autor miał dostęp do włoskiej wersji listu papieża, jak też do listu, który radziecki przywódca przysłał, jako odpowiedź 6 sierpnia 1989 r. Por. G. Weigel, *Jan Paweł II. Świadek nadziei*, Kraków 2000, s. 725-727.

nieistniejący od siedemdziesięciu lat. Nie zbudowałem go sam, druga strona także się do niego przyczyniła”⁹³.

Jan Paweł II świadomy tych epokowych wydarzeń, w swojej pokorze wyraża opinię, że to nie tyle on sam jest tym, który inspirował proces zmian w Europie i świecie, co raczej sam Bóg, mówiąc w jednym z wywiadów: „Sądzę, że decydującą rolę odegrało tu samo chrześcijaństwo, jego treść, jego moralne i religijne przesłanie, jego szczególna obrona osoby ludzkiej i jej praw. Ja tylko przypomniałem, powtarzałem i podkreślałem, że należy przestrzegać tych zasad”⁹⁴. Należy podkreślić, że w swojej osobistej refleksji nad tymi nadzwyczajnymi wydarzeniami w Europie i świecie, Jan Paweł II wprost odwołuje się do objawień Matki Bożej w Fatimie i do związku orędzia fatimskiego ze swoim pontyfikatem, stwierdzając przy tym, iż zamach z 13 maja był niemal konieczny, aby można było łatwiej zrozumieć głos samego Boga. W tej perspektywie podejmując się odczytania współczesnej historii, można jednoznacznie stwierdzić, że i tym razem, w chwili ogromnej próby, gdy ludzkość stanęła przez próbą kolejnej wojny o wymiarze globalnym, Bóg powołuje człowieka z „dalekiego kraju”, aby nim się posłużyć i przez niego wykreślić nowy horyzont nadziei⁹⁵.

Chcąc się upewnić, co do słuszności poglądów Jana Pawła II, redakcja włoskiego czasopisma „30 Giorni” wysłała zapytanie w tym temacie wprost do siostry Łucji. Odpowiedź przychodzi do redakcji czasopisma z własnoręcznym podpisem siostry Łucji, z datą 19 lutego 1990 r. Tekst tej wypowiedzi jest następujący: „Otrzymałam Pani list i teraz odpowiadam: W zupełności zgadzam się z tym, co Ojciec święty Jan Paweł II opowiedział Pani na pytanie dotyczące ostatnich wydarzeń w Europie Wschodniej i w Rosji. Sądzę, że chodzi tutaj o działanie Boga w świecie, mające na celu uchronienie go od niebezpieczeństwa wojny atomowej, która mogłaby go zniszczyć. Jest to nagły apel do Ludzkości o wiarę bardziej żywą, o nadzieję bardziej ufną, o miłość do Boga i bliźnich bardziej aktywną, w odniesieniu do wzajemnego szacunku, praw i życia osoby ludzkiej, z zachowaniem przykazań, danych na początku przez Boga”⁹⁶.

Tak też, doświadczając te wszystkie wydarzenia, papież Jan Paweł II nazywa ten czas adwentem zbliżającego się jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa i przygotowując Kościół do niego, zanosił do Fatimskiej Pani żarliwą modlitwę za całą ludzkość. Papież gorliwie modli się: „Maryjo, w tym czasie Adwentu

⁹³ Więcej szczegółów o wizycie delegacji watykańskiej pod przewodnictwem kard. A Casarolego w Moskwie. Por. G. Weigel, *Jan Paweł II. Świadek nadziei*, s. 723-727.

⁹⁴ *Wywiad Jana Gawrońskiego z papieżem Janem Pawłem II*, „La Stampa”, 2 listopada 1993 r.

⁹⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 108. Czytamy o prorockim autentycznym orędziu fatimskiego w związku z upadkiem komunizmu.

⁹⁶ List ten został w całości opublikowany w miesięczniku „30 Giorni” (marzec 1999 r.), s. 12.

trzeciego milenium pomagaj nam, Twoim dzieciom, odnajdywać w Chrystusie drogę powrotu do domu wspólnego Ojca. O Matko umiłowana, wspomagaj nas na tej pustyni pozbawionej Boga, po której wydaje się błąkać nasze pokolenie i pokolenie naszych dzieci, aby znalazły ostatecznie Boskie źródło swego życia i spoczęły w nim⁹⁷.

2. Stosunek papieży do Objawień Matki Bożej w Fatimie

2.1. Pius XI

Papież Pius XI (1922-1939) w swojej pierwszej encyklice „*Ubi arcano Dei Consilio*” ogłoszonej 23 grudnia 1922 r., przedstawia program swojego pontyfikatu, którego mottem są słowa: „Pax Christi in regno Christi”. W myśli tej papież odrzuca pogląd mówiący, jakoby wiara w Chrystusa sprowadza się tylko i wyłącznie do sprawy prywatnej osoby wierzącej. Przeciwnie, papież wyraźnie zachęca wszystkich katolików, aby organizowali liczne stowarzyszenia i aktywnie włączali się już w te istniejące. Działalność ta wynika bowiem z wielkiej naglącej potrzeby budowania struktur państwa na zasadach moralności katolickiej. Dlatego też, papież wzywa wszystkich wiernych do włączania się w wielki program ustanawiania rządów Chrystusa Króla we wszystkich obszarach życia społecznego⁹⁸. Dostrzegając w tym wielką rację, sam ustanawia święto Chrystusa Króla, chcąc przy tym przeciwstawić się antychrześcijańskim reżimom: faszystowskiemu i komunizmowi. Wyrazem tego jest dokonany przez Niego akt ponownego poświęcenia rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusa⁹⁹.

Do tak zarysowanego programu życia społecznego, papież ponownie powraca w swojej drugiej encyklice *Rerum omnium*, w której wyraża pogląd mówiący o tym, że głównym „siedliskiem zła [...] jest serce ludzkie, które musi się odwrócić od dóbr przemijających i złudnych i skierować znowu do wiecznych”¹⁰⁰. Powyższy pogląd, mówiący o sercu, w pewnym sensie koresponduje z objawieniami Matki Bożej w Fatimie.

Od samego początku swojego pontyfikatu, papież Pius XI jest głęboko przekonany o prawdziwości objawień oraz o ich wielkiej randze znaczeniowej nie tylko dla samego Kościoła katolickiego, ale również i świata. Jednocześnie jest pewny, że wydarzenia te zasadniczo wpłyną na przyszłość rodziny ludzkiej i na niej wycisną swoje piętno. Stąd też, bardzo pragnie aby informowano go

⁹⁷ Cz. Ryszka, *Doświadczenie znaków czasu*, Niedziela 20 (2010), s. 13.

⁹⁸ Por., G. Ella, *Il segreto di Fatima. Salvati da una profezia*. Milano 2011, s. 29.

⁹⁹ A. Apostoli, *Fatima*, s. 224.

¹⁰⁰ F. Lama, *Ojciec święty. Żywot i czyny Papieża Piusa XI*, Lwów 1929, s. 124.

o wszystkich sprawach, które mają jakikolwiek związek z Fatimą¹⁰¹. Również, sam angażuje się w różnorodne przedsięwzięcia duszpasterskie, aby w ten sposób wyrazić swój osobisty pozytywny stosunek do wydarzeń w Fatimie. Pierwszym z nich jest rozdanie 9 stycznia 1929 r. świętych obrazków z Matką Bożą Fatimską, z napisem „Najłaskawsza Matko, zbaw Portugalię”, podczas rozmowy z grupą studentów w Papieskim Kolegium Portugalskim w Rzymie. Zaś, dnia 6 grudnia 1930 r., Pius XI osobiście poświęca figurę Matki Bożej Fatimskiej, która od tej pory ma stać w kaplicy Kolegium¹⁰².

1 listopada 1926 r., a więc w czwartym roku pontyfikatu papieża Piusa XI, jego wysłannik arcybiskup Nocotra, nuncjusz apostolski w Portugalii, składa spontaniczną wizytę duszpasterską w Cova da Iria¹⁰³. Razem z miejscową ludnością, nuncjusz odmawia okolicznościową modlitwę oraz różaniec połączony z osobistym przemówieniem do zgromadzonych wiernych, a także udzieleniem okolicznościowego odpustu w kapliczce Matki Bożej Fatimskiej¹⁰⁴. Następnie, 21 stycznia 1927 r., Święta Kongregacja Obrzędów, w odpowiedzi na prośbę biskupa i duchowieństwa diecezji Leiria-Fatima, w związku ze wzrostem napływu pielgrzymów, udziela specjalnego indultu celebrowania Mszy św. o Matce Bożej Różańcowej¹⁰⁵. Zaś 15 listopada 1927 r. Święta Penitencjaria nadała 300 dni odpustu dla tych, którzy pobożnie odmówią akt strzelisty do Matki Bożej Fatimskiej¹⁰⁶. Natomiast 2 października 1928 r. kardynał Beda – kolejny nuncjusz apostolski w Portugalii, składa oficjalną wizytę duszpasterską w Cova da Iria, w miejscu objawień Matki Bożej¹⁰⁷.

W tym czasie, biskup da Silva¹⁰⁸ powołuje komisję kanoniczną do zbadania wszystkich fatimskich nadzwyczajnych wydarzeń związanych z objawieniami Matki Bożej, jakie mają miejsce w 1917 r.¹⁰⁹. W oparciu o przeprowadzone

¹⁰¹ Por. D. A. Foley, *Il libro delle apparizioni mariane. Influenza e significato nella storia dell'uomo e della Chiesa*, Milano 2004, s. 399-403.

¹⁰² J. G. Freire, *Processo canonico*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, Cantagalli 2010, s. 360.

¹⁰³ Por. J. G. Freire, *Visite illustri*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 556.

¹⁰⁴ Tamże, s. 360.

¹⁰⁵ Por. L. Cristino, *Culto della Madonna di Fatima nel mondo*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 135; por. także J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej. Historia objawień fatimskich*, Kraków 1996, s. 130.

¹⁰⁶ J. G. Freire, *Processo canonico*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 360.

¹⁰⁷ Por. L. Cristino, *Culto della Madonna di Fatima nel mondo*, s. 135.

¹⁰⁸ José Alves Correia da Silva urodził się w São Pedro de Fins. Na kapłana został wyświęcony 5 sierpnia 1984 r., 15 maja 1920 r. przyjął święcenia biskupa i został pierwszym ordynariuszem Leiria – Fatima. Urząd sprawował 37 lat, aż do swojej śmierci. 13 października 1930 r. ogłosił list pastoralny, w którym oficjalnie uznał autentyczność objawień Matki Bożej w Fatimie. Umarł 4 grudnia 1957 r. Por. L. Cristino, *Silva, José Alves Correia da Silva (1872-1957)*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 465-468.

¹⁰⁹ Por. L. Cristino, *Culto della Madonna di Fatima nel mondo*, s. 135.

badania, dnia 13 października 1930 r. wydaje oficjalnie dekret *A Divina Providencia*¹¹⁰, w którym ogłasza orzeczenie o wiarygodności Objawień w Cova da Iria i oficjalnie zezwala na kult Matki Bożej Fatimskiej¹¹¹. W dekrete tym, biskup da Silva formalnie stwierdza, że „wizje dzieci w Cova da Ira, jako godne wiary”¹¹². W dalszej części wyżej wspomnianego dekretu, biskup odwołuje się do publicznych doświadczeń: „Tysiące ludzi, w których prawdomówność nie mamy powodów nie wierzyć, widziało słup dymu, który jak kadzidło otaczał drzewo w czasie objawień, co powtórzyło się kilkakrotnie [...]”¹¹³. W kwestii cudu słońca, mającego miejsce 13 października 1917 r. pisze: „[...] Tysiące tysięcy zebranych tam ludzi było w godzinie objawienia świadkami niezwyklego zachowania się królowej planet składającej hołd Królowej nieba i ziemi”¹¹⁴. I dalej czytamy: „Jak niezwykła jest moc Najświętszej Maryi Panny, która przyciąga niezliczone tłumy na te wzgórza i w ciągu kilku lat przez zdumiewający cud pobożnego życia zamieniła to martwe miejsce we wspaniałe centrum pobożności”¹¹⁵. Powyższe orzeczenie biskupa da Silva w sprawie objawień Matki Bożej w Cova da Iria sprawia, że w niedługim czasie również i Stolica Apostolska oficjalnie uznaje prawdziwość owych objawień¹¹⁶.

Na koniec, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną bardzo istotną kwestię i związane z nią podjęte działania w czasie pontyfikatu Piusa XI. Mianowicie w 1937 r. siostra Łucja przypomina papieżowi poprzez swojego biskupa José Alves Correia da Silva o konieczności konsekracji Rosji. Biskup da Silva w liście do Papieża pisze: „Zakonnica prosi mnie, aby poinformować Waszą Świątobliwość, że według objawienia z nieba, dobry Bóg obiecuje zakończyć prześladowania w Rosji, jeśli Wasza Świątobliwość raczy dokonać i nakaze to wszystkim biskupom katolickim – uroczystego i publicznego aktu zadośćuczynienia i poświęcenia Rosji Najświętszym Sercom Jezusa i Maryi oraz zatwierdzi i zaleci praktykę wynagradzającą pierwszych pięciu sobót miesiąca”¹¹⁷. W tym miejscu należy podkreślić, że z tą samą prośbą, jak siostra Łucja, w lipcu 1938 r. zwracają się do papieża Piusa XI również wszyscy biskupi

¹¹⁰ J. Alves Correia da Silva, *The Bishop of Leiria Ratifies the Apparitions – Document*, [w:] A. M. Martins SJ, *Documents on Fatima and the Memoirs of Sister Lucia*, Fatima 1992, s. 245-253.

¹¹¹ Tamże, s. 136; także, H. J. Kaczmarek, *Fatima a Papież. Związki Orędzia Fatimskiego z Biskupami Rzymu ukazane na tle dziejów świata*, Warszawa 2002, s. 13.

¹¹² Por. L. Cristino, *Culto della Madonna di Fatima nel mondo*, s. 136; także, T. Tindal-Robertson, *Krew i nadzieja*, s. 59.

¹¹³ T. Tindal-Robertson, *Krew i nadzieja*, s. 60.

¹¹⁴ Tamże, s. 60.

¹¹⁵ Tamże, s. 61.

¹¹⁶ Por. L. Cristino, *Culto della Madonna di Fatima nel mondo*, s. 135.

¹¹⁷ A. T. Neiva, *Consacrazione*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 121-122.

Portugalii, informując Go jednocześnie o dokonaniu owego Aktu zawierzenia Niepokalanemu Sercu Matki Bożej ich własnego kraju¹¹⁸.

Niestety, papież Piusa XI pomimo świadomości potrzeby wypełnienia żądań Matki Bożej, nie dokonuje konsekracji Rosji. Powodem tego jest zły stan zdrowia Papieża. Ostatecznie, pontyfikat Piusa XI kończy się na dwa dni przed przygotowywaną, na 12 lutego 1939 r. kolejną odezwą skierowaną do świata o pokój¹¹⁹.

2.2. Pius XII

Następcą po śmierci papieża Piusa XI zostaje kardynał Eugenio Pacelli, który przybiera imię Pius XII. Jego pontyfikat trwa niemal przez dwadzieścia lat, tj. od 2 marca 1939 do 9 października 1958 r. Podczas swojego pontyfikatu Pius XII wielokrotnie wypowiada się w sprawie objawień Matki Bożej¹²⁰. Sam żyje głębokim przekonaniem, że to właśnie Opatrzność Boża w sposób wyjątkowy przygotowała jego osobę do sprawowania posługi urzędu papieskiego. Pierwszym oczywistym znakiem obecności Opatrzności Bożej w życiu Eugenio Pacelli'ego jest szczególnie związek pomiędzy faktem pierwszych objawień Matki Bożej, jakie miały miejsce 13 maja 1917 r. w Fatimie, a przyjęciem przez niego sakry biskupiej. Oba wydarzenia mają miejsce w tym samym dniu. Święceń biskupich ks. Eugenio Pacelli'emu udziela sam papież Benedykt XV w Kaplicy Sykstyńskiej¹²¹.

Wielu kronikarzy będących świadkami owego wydarzenia – zwracają uwagę na dwa istotne fakty. Mianowicie, akt konsekracji na biskupa ma miejsce tego samego dnia oraz dokonuje się o tej samej godzinie, o której w Fatimie ma miejsce objawienie Matki Bożej trojgu pastuszkom¹²². Na ten fakt zwraca również uwagę kardynał Maglione, który w rozmowie z kanonikiem Barthasem podkreśla, że oba powyższe wydarzenia głęboko zapadły w sercu papieża Piusa XII i są przez niego wielokrotnie przywoływane podczas całego trwania pontyfikatu¹²³.

Z okazji 800-lecia Portugalii, papież Pius XII ogłasza encyklikę *Speculo exeunte octavo*, której treść adresuje do biskupów i wiernych w Portugalii. W encyklice tej Papież pisze: „Pani Różańcowa z Fatimy, to Pani Różańca,

¹¹⁸ Tamże, s. 122.

¹¹⁹ Por. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1996, s. 170.

¹²⁰ L. Guerra, *Pio XII e Fatima (1876-1958)*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 340; także, H. Stadler, *Leksykon papieży i soborów*, Warszawa 1992, s. 265-267.

¹²¹ H. J. Kaczmarek, *Fatima i papież*, s. 14.

¹²² Tamże, s. 15.

¹²³ L. Guerra, *Pio XII e Fatima (1876-1958)*, s. 340.

która zwyciężyła po Lepanto i Was będzie otaczać Swoją potężną pieczęć¹²⁴. Poprzez modlitwę różańcową również sam Papież powierza siebie i całą swoją apostołską posługę – Matce Bożej z Fatimy¹²⁵.

Dnia 1 września 1939 r., w dniu napaści hitlerowskich Niemiec na Polskę, rozpoczyna się II wojna światowa¹²⁶. Przerażona tym faktem, siostra Łucja postanawia napisać osobisty list do papieża Piusa XII w sprawie poświęcenia Rosji Matce Bożej. W liście datowanym dnia 2 grudnia 1940 r., pisze pokornie następujące słowa: „Jeśli Wasza Świątobliwość uzna za słuszne dokonanie poświęcenia świata Niepokalanemu Sercu Maryi ze wspomnieniem Rosji, nakazując, ażeby w jedności z Waszą Świątobliwością uczynili to samo wszyscy biskupi świata, wówczas Pan obiecuje skrócić ostatecznie dni utrapień, które wyznaczył [...] dla ukarania narodów za ich grzechy”. Wyraziła na koniec osobistą prośbę o upowszechnienie w całym Kościele święta Niepokalanego Serca Maryi¹²⁷.

Ustosunkowując się do prośby siostry Łucji, papież Pius XII w orędziu radiowym skierowanym do Portugalii z okazji 25-tej rocznicy Objawień w Fati-mie, dnia 31 października 1942 r. poświęca Niepokalanemu Sercu Maryi cały Kościół i ludzkość¹²⁸, jednakże, bez wyraźniejszego podkreślenia Rosji¹²⁹. Ostrożność ta, podyktowana roztropnością wynika z dwóch zasadniczych faktów. Po pierwsze, papież Piusa XII jest przekonany „że wymienienie Rosji w akcie poświęcenia Niepokalanemu Sercu Maryi może wywołać szeroki rezonans w stosunkach dyplomatycznych pomiędzy Wielką Trójką, która wówczas tworzyła koalicję antyhitlerowską – do czego Papież nie chciał dopuścić. Po drugie, papież Pius XII składa obietnicę prezydentowi Stanów Zjednoczonych F. Roosveltowi, że nie potępi komunizmu w Rosji sowieckiej¹³⁰.

¹²⁴ „La Madonna del Rosario di Fatima, la Signora del Rosario che vinse a Lepanto, vi assisterà col suo potente patricinio”. Por. tamże.

¹²⁵ „Tanto raccomandato dalla Madonna di Fatima”. Por. tamże.

¹²⁶ Por. G. Kohn, *Encyklopedia wojen*, Warszawa 1998, s. 499-505; T. Jurga, *Obrona Polski 1939*, Warszawa 1990, s. 249-319.

¹²⁷ Cz. Ryszka, *Fatima, Objawienie*, s. 52; L. Guerra, *Pio XII e Fatima (1876-1958)*, s. 340.

¹²⁸ Por. M. Hesemann, *Das Fatima Geheimnis*, 110.

¹²⁹ Cz. Ryszka, *Godzina Fatima*, s. 70.

¹³⁰ Pius XII dał ciche przyzwolenie biskupom amerykańskim na „rozwodnienie” ostrych słów swego poprzednika zawartych w Encyklice *Divini Redemptoris*, co spowodowało wycofanie sprzeciwu – wpływowych wtedy – katolików amerykańskich i zgodę Kongresu na udzielenie przez USA pomocy Rosji. O swej polityce Papież sam stwierdził pisząc w liście do amerykańskiego ambasadora Myron Tylor: „Na prośbę Prezydenta Roosvelta, Watykan odstąpił od wszelkich polemik przeciwko reżimowi komunistycznemu, ale ta cisza zaważająca na naszych sumieniach nie została zrozumiana przez liderów sowieckich, którzy kontynuują prześladowania Kościoła i wiernych w ZSSR i w krajach okupowanych przez wojska Armii Czerwonej. Niech Bóg sprawi, by pewnego dnia Wolny Świat nie żałował mego milczenia”. Frère Michel de la Sainte Trinité, *The Whole Truth about Fatima*, s. 149.

Papież świadomy powagi sytuacji, w jakiej znajduje się aktualnie cały świat, dnia 8 grudnia 1942 r. w Bazylice św. Piotra w Rzymie, ponownie odmawia akt poświęcenia Niepokalanemu Sercu Maryi, mówiąc: „O Matko Miłosierdzia, wyproś nam u Boga pokój, a szczególnie te łaski, które mogą w jednej chwili nawrócić serca ludzkie, te łaski, które przygotowują, jedną i utrwalają pokój. Królowo pokoju, módl się za nami; daj światu pogrążonemu w wojnie pokój, do którego wzdychają narody; pokój oparty na prawdzie sprawiedliwości i miłości Chrystusowej. Usuń szczek oręża, daj pokój duszom, aby w uspokojeniu i ładzie rozszerzyło się Królestwo Boże”¹³¹. Następnie, już w 1943 r. Papież wydaje zarządzenie zobowiązujące wszystkich biskupów do dokonania aktu poświęcenia Niepokalanemu Sercu Maryi w swoich diecezjach, a w 1944 r. wyznacza święto Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny w ostatnim dniu oktawy Wniebowzięcia, który przypada w kalendarzu liturgicznym w dniu 22 sierpnia¹³².

Papież mając jednak świadomość sytuacji politycznej w ówczesnym świecie, w tekście nowego aktu, delikatnie akcentuje sprawę dotyczącą Rosji, wprost mówiąc: „Daj pokój ludom, oderwanym przez błędy i niezgodę, zwłaszcza tym, którzy żywią do Ciebie szczególne nabożeństwo i u których nie było domu, gdzie nie znajdowały się na zaszczytnym miejscu twój czcigodny obraz [...]”¹³³. W zakończeniu tegoż aktu, Papież raz jeszcze wyraża wielkie pragnienie oddania siebie i całego świata Niepokalanemu Sercu Maryi, mówiąc: „[...] poświęcamy się na zawsze Tobie i Twemu Niepokalanemu Sercu, o Matko nasza i Królowo świata, aby miłość Twoja i opieka przyspieszały triumf Królestwa Bożego, aby wszystkie narody, pojednane ze sobą i z Bogiem, wysławiały Ciebie Błogosławioną i śpiewały wraz z Tobą od krańca do krańca ziemi wieczne »Magnificat« chwały, hymn miłości i wdzięczności Sercu Jezusowi, w którym jedynie mogą znaleźć Prawd, Życie i Pokój. Amen”¹³⁴.

Powyższy akt poświęcenia Kościoła i całego świata Niepokalanemu Sercu Maryi, dokonane przez Piusa XII dnia 31 października 1942 r., a później w diecezjach – pociąga za sobą zbawienne konsekwencje dla udręczonej wojną ludności i zapoczątkowuje koniec wojny¹³⁵. W tym czasie bowiem następuje cała seria klęsk wojsk niemieckich, japońskich i włoskich na wszystkich frontach II wojny światowej. Zadziwiającym jest fakt, że daty mówiące o klęskach

¹³¹ H. J. Kaczmarowski, *Fatima i papieże*, s. 15.

¹³² Por. Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 69.

¹³³ H. J. Kaczmarowski, *Fatima i papieże*, s. 15.

¹³⁴ Tamże, s. 15; cały tekst wystąpienia z dnia 31 X 1942 r. papieża Piusa XII jest przytoczony w języku angielskim. Zob. A. M. Martines, *Documents on Fatima and the Memoirs of Sister Lucia*, Porto 1984, s. 108-109.

¹³⁵ J. Orchowski, *Fatima*, s. 42.

wojsk powyższych państw, nakładają się z kalendarzem świąt i uroczystości Maryjnych. I tak, zaczynając od 2 lutego 1942 r. (święto Ofiarowania Pańskiego) – 300 tysięczna armia niemiecka pod dowództwem marszałka Friedricha von Paulusa kapitułuje pod Stalingradem w Rosji Sowieckiej; 13 maja (rocznica pierwszego objawienia Matki Bożej w Fatimie) – Niemcy poddają się w Tunisie w północnej Afryce wojskom sprzymierzonym, w których skład wchodzi polska Brygada Strzelców Karpackich dowodzona przez gen. Kopalińskiego; 15 sierpnia 1943 r. (święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny) – Amerykanom i Anglikom poddaje się cała Sycylia; 8 września 1943 r. (święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny) – poddaje się cała Italia. Następnego roku, w 15 sierpnia 1944 r. (święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny) – alianci wchodzi do Tulonu, a zachodnio-niemiecki front od strony południowej załamuje się i rozpoczyna się odwrót na całej linii frontu wojsk niemieckich. Również, na froncie działań politycznych warto wspomnieć, że w liturgiczne wspomnienie Imienia Najświętszej Maryi Panny, alianci ustalają granice polityczne powojennych Niemiec. Inny znamieny fakt mówi, że 12 października 1944 r. (wigilia ostatniego objawienia w Fatimie) – alianci przekraczają granice Niemiec. Jeszcze bardziej spektakularny fakt jest związany z kapitulacją faszystowskich Niemiec, którzy 8 maja 1945 r. (święto Michała Archaniola, patrona Niemiec, a jednocześnie w miesiąc poświęcony Maryi) – kapitułują ostatnie grupy wojsk niemieckich, dzięki czemu na froncie europejskim następuje koniec II wojny światowej; zaś 15 sierpnia 1945 r. (uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny) – przed Amerykanami kapitułuje Japonia, co powoduje zakończenie działań militarnych na wszystkich frontach, a tym samym definitywne zakończenie II wojny światowej¹³⁶.

Ponadto, jak mówią świadectwa licznych niemieckich żołnierzy, w okresie II wojny światowej sami żołnierze mają wizje Matki Bożej, która między innymi zapowiada, że losy wojny rozstrzygną się między dwoma głównymi świętami Maryjnymi, co rzeczywiście spełnia się pomiędzy 8 grudnia 1942 r. a 15 sierpnia 1945 r.¹³⁷.

Odczytując zbieżność dat i ich głębszy sens znaczenia, można powiedzieć, że w istotny sposób akt papieża Piusa XII, wymiennie wpływa na zakończenie wojny. Wydaje się, że gdyby jednak ten akt został dokonany wcześniej, a ludzkość nawróciła się i zaprzestała obrażać Boga grzechami, to w świetle nauki płynącej z objawienia Matki Bożej w Fatimie, świat nie musiałby przeżywać gehenny wojennej, lecz cieszyłby się pokojem. Tymczasem staje się inaczej. Nadzieje nieba zostają zawiedzione, na skutek czego ludzkość musi za

¹³⁶ H. J. Kaczmariski, *Fatima i papież*, s. 16; Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 79-80; M. Hesse-mann, *Das Fatima-Geheimnis*, s. 112-114.

¹³⁷ R. Ukleja, *Ukazał się wielki znak na niebie*, Warszawa 1994, s. 13.

swoje grzechy pokutować poprzez doświadczanie okrucieństwa straszliwej wojny. Ten wymowny w treści fakt, powinien stanowić dla ludzkości nadzwyczajną lekcją przestrogi na przyszłość. Dlatego też, orędzie fatimskie nie ogranicza się tylko do pierwszej połowy XX stulecia, lecz obejmuje także czasy przyszłe. Wszystkie te nadzwyczajne wydarzenia, które ściśle związane są z Objawieniami w Fatimie, wprost prowadzą do zakończenia II wojny światowej. Ten logiczny związek wydarzeń historycznych, z całą mocą potwierdza prawdziwość słów Matki Bożej w Fatimie, skierowanych do dzieci. Stąd zadziwiające jest to, że przełomowe daty w rozgromieniu niemieckiego faszyzmu są zawsze powiązane z datami świąt Maryjnych. Konkludując, można powiedzieć, że mamy do czynienia z nadzwyczajną zbieżnością, która może być tylko wytłumaczona i zarazem zrozumiała, gdy odniesiemy ją do wcześniejszych wydarzeń w Fatimie¹³⁸.

Po zakończeniu II wojny światowej, papież Pius XII nadal swoją posługę apostołską – w sposób bardzo wyraźny – wiąże z Fatimą. Dla upamiętnienia trzechsetlecia rocznicy wydania aktu poświęcenia Portugalii Niepokalanemu Sercu Maryi przez króla Jana IV, legat papieski kard. Aloiso Masella dokonuje dnia 13 maja 1946 r., w Fatimie koronacji znajdującej się tam figury Matki Bożej – Królowej Świata. Z tej okazji, papież w radiowym orędziu skierowanym do zgromadzonych na uroczystości koronacyjnej w dalekiej Portugalii, mówi: „Przywiodła was tu gorąca, dziękczynna miłość, której chcieliście nadać kształt, którą chcieliście wyrazić w pełnej treści, symbolicznej formie jej drogoceńnej korony. Jest ona owocem waszej hojności i tylu poświęceń, dzięki którym mogliśmy rękami naszego kardynała – legata dokonać koronacji cudownej figury”¹³⁹.

Bardzo znamienym, a zarazem ważnym wydarzeniem dla Kościoła katolickiego w aspekcie znaczenia objawień fatimskich jest przemówienie legata papieskiego, kard. Fryderyka Tedeschini’ego¹⁴⁰ skierowane do miliona pielgrzymów zgromadzonych w sanktuarium fatimskim w dniu 15 października 1951 r. Kardynał Fryderyk Tedeschini między innymi mówi do obecnych pielgrzymów: „Niemniej chcę na moją osobistą odpowiedzialność powiedzieć moim nowym i dawnym portugalskim przyjaciółom powiedzieć i wszystkim tu zgromadzonym pielgrzymom o sprawach nadzwyczajnych, że i inne osoby widziały cud słońca poza Fatimą, a mianowicie po latach w Rzymie. Czy to było wynagradzającym znakiem Bożej aprobaty z nieba za ogłoszenie dogmatu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny? Czy było świadectwem, że cud w Fatimie ma związek z centrum, z głową Kościoła katolickiego? Wszystkie trzy sprawy

¹³⁸ Por. tamże, s. 15.

¹³⁹ Tamże, s. 16.

¹⁴⁰ AAS 44 (1952), s. 508 i 510.

razem. W dniach 30 X 1950, 31 X 1950, 1 XI 1950 i 8 XI 1950 r. w oktawę uroczystości Wszystkich Świętych, w dniu, w którym Ojciec św., jak zwykle po południu o godzinie 16.00, obecny był w ogrodach watykańskich i patrzył na słońce. I oto nagle na jego oczach powtórzył się cud z doliny fatimskiej z dnia 13 X 1917 roku”¹⁴¹.

Na zakończenie roku świętego, papież Pius XII raz jeszcze przemawia przez radio w Fatimie, sławiąc łaskawość i dobroć Dziewicy Niepokalanej, która raczyła ujawnić światu swoją wolę i wziąć go w swoją szczególną opiekę¹⁴².

Innym ważny aktem dokonany przez papieża Piusa XII dotyczącym Objawień Fatimskich jest list apostolski *Sacro vergente anno*, wydany w uroczystość świętych Cyryla i Metodego¹⁴³, a skierowany do ludów rosyjskich w dniu 7 lipca 1952 r. W Liście tym Papież między innymi mówi: „Umiłowanym ludom Rosji pozdrowienie i pokój w Panu! Kiedy do szczęśliwego zakończenia zbliżał się Rok Święty, w którym za zrządzeniem Bożej Opatrzności ogłosiliśmy, że Matka Boża, Dziewica Maryja z ciałem i duszą została wzięta do nieba, nieliczni ludzie ze wszystkich stron świata wyrazili swą najgorętszą radość; wielu z nich – przesyłając listy wdzięczności – prosiło o poświęcenie całego ludu rosyjskiego, przyniesionego dziś tak wielkim cierpieniem, Niepokalanemu Sercu Maryi Dziewicy. Przyjęliśmy tę prośbę z najwyższym zadowoleniem [...]”¹⁴⁴. I dalej Papież pisze: „Aby zaś nasze i wasze gorące modlitwy zostały szybko wysłuchane i aby wam dać szczególny znak naszego szczególnego uczucia, tak jak zaledwie przed kilku laty poświęciliśmy cały rodzaj ludzki Niepokalanemu Sercu Maryi, Matki Bożej – tak dziś poświęcamy i oddajemy temu Niepokalanemu Sercu w szczególny sposób wszystkie ludy Rosji, z mocną nadzieją, że dzięki potężnemu wstawiennictwu Maryi Dziewicy spełniają się pragnienia, które dzielimy wspólnie z wami i z wszystkimi ludźmi dobrej woli, pragnienie prawdziwego pokoju, braterskiej zgody i wolności, która jest prawem wszystkich, a przede wszystkim Kościoła”¹⁴⁵.

Analizując wydarzenia z dziejów świata na tle Orędzia Fatimskiego, możemy powiedzieć, iż niespełna rok od wydania aktu, w Związku Sowieckim w marcu 1955 r. umiera Józef Stalin i od tego momentu rozpoczynają się

¹⁴¹ Por. „L'Osservatore Romano” z dnia 14. X. 1951; także, W.T. Walsh, *Our Lady of Fatima*, New York 1954, s. 248; M. Hesemann, *Das Fatima-Geheimnis*, s. 122-123; także, por. A. Socci, *Tajemnice Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 90-91.

¹⁴² Por. AAS 43(1951) s. 800-802.

¹⁴³ „Pius XII himself decided to consecrate Russia to the Immaculate Heart of Mary. This act took place on July 7, 1952, on the feast of Saints Cyril and Methodius apostles of the Slavic people”. A. M. Martines, *Documents on Fatima*, s. 110.

¹⁴⁴ H. J. Kaczmarek, *Fatima i papież*, s. 17; por. S. de Fores, *Maria nuovissimo dizionario*, t. I., Bologna 2006, s. 708; M. Hesemann, *Das Fatima-Geheimnis*, s. 123.

¹⁴⁵ Tamże.

głębokie przemiany polityczne w Związku Radzieckim. Równolegle do rodzących się politycznych przemian, które obejmują liczne kraje zdominowane przez Związek Radziecki, papież Pius XII ustanawia święto Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, ustalając je na dzień 22 sierpnia, w ostatnim dniu oktawy Wniebowzięcia¹⁴⁶. Obecnie w tym dniu obchodzimy święto Matki Bożej Królowej, a święto Niepokalanego Serca NMP obchodzi się w sobotę po Uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa¹⁴⁷.

2.3. Jan XXIII

Po śmierci papieża Piusa XII, nowym papieżem zostaje wybrany 28 października 1958 r., kardynał Angelo Giuseppe Roncalli, który przyjmuje imię Jana XXIII (1958-1963)¹⁴⁸. Stosunek nowo wybranego Papieża do zagadnień fatimskich jest bardzo pozytywny. Co więcej, Papież dostrzega w Fatimie źródło ponownego odrodzenia Kościoła katolickiego, a wraz z nim całego świata. Jako patriarcha Wenecji, kard. Angelo Roncalli odwiedza osobiście Fatimę 13 maja 1956 r.¹⁴⁹, gdzie sprawuje Mszę św., podczas której, w czasie homilii wypowiada znamienne słowa: „Chcę powtórzyć to raz jeszcze – w imieniu własnym i tego tłumu pielgrzymów przybyłych tu z tak wielu krajów: Pani Fatimska, Mocą Twego Nieskalanego Serca wyjednaj u Swego Syna Jezusa – źródła wszelkich łask, łaskę sprawiedliwości, miłosierdzia i pokoju!”¹⁵⁰. Powyższe słowa kard. Angelo Roncalli, jak również sam fakt jego wizyty w Fatimie sprawiają, że trzy lata później, kiedy patriarcha Wenecji zostaje wybrany na urząd papieża – do sanktuarium fatimskiego udają się z pielgrzymką liczni kardynałowie Kurii Rzymskiej, zapoznając się z teologicznym sensem przesłania Matki Bożej Fatimskiej¹⁵¹.

Jan XXIII dostrzega w Fatimie wielką wiosnę Kościoła, to wielkie przekonanie wyraża słowami: „Cova da Iria są niewyczerpanym źródłem łaski

¹⁴⁶ Cz. Ryszka, *Fatima, Objawienie*, s. 52.

¹⁴⁷ H. J. Kaczmarowski, *Fatima i papież*, s. 18.

¹⁴⁸ Por. A. Apostoli, *Fatima for today. The urgent marian message of hope*, San Francisco 2010, s. 177.

¹⁴⁹ Por. L. Gonzaga da Finseca, *Le meraviglie di Fatima*, s. 212.

¹⁵⁰ H. J. Kaczmarowski, *Fatima i papież*, s. 18.

¹⁵¹ „Durante il pontificato di Giovanni XXIII presiedettero i grandi pellegrinaggi annuali il nunzio apostolico a Lisbona, D. Giovanni Panico (ottobre 1959), il cardinale Traglia, vicegestore della diocesi di Roma (maggio 1961), il cardinale Francesco Roberti, prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura apostolica (maggio 1962) e, il 13 maggio 1963, il cardinale Arcadio Larraño, prefetto della Congregazione dei Riti”. L. Guerra, *Giovanni XXIII e Fatima (1881-1963)*, [w:] *Enciclopedia do Fatima*, s. 187.

i cudem, które się rozprzestrzenią na całą Portugalię i rozciągną się na cały Kościół i świat¹⁵². Myśl tą Papież wypowiada wielokrotnie w czasie różnych spotkań z wiernymi, mówiąc do nich o chrześcijańskiej nadziei, która na nowo narodziła się w Fatimie¹⁵³. Przykładem tego są jego audyencje śródkowe, w czasie których wielokrotnie opowiada wiernym o swojej wizycie w Fatimie i wyjaśnia akt osobistego poświęcenia Niepokalanemu Sercu Maryi¹⁵⁴. W podobnym duchu Papież wypowiada się również w swoim liście apostolskim skierowany do Akcji Katolickiej w Portugalii, w którym stwierdza, że „[s]anktuarium Fatimskie jest drogą do serca i zawsze zachowuje miłe i ciepłe wspomnienia ze swojej wizyty w nim”¹⁵⁵. Zaś w liście apostolskim *Qui huius speculi*, napisanym w dniu 25 marca 1959 r., ogłasza Matkę Bożą Fatimską jako Patronkę diecezji San Domenico del Nove w Argentynie¹⁵⁶. Trzy lata później, tj. dnia 12 grudnia 1962 r., Papież wydaje zgodę na obranie sobie za Patrona – Matkę Bożą Fatimską – diecezji Propià w Brazylii¹⁵⁷. Zaś dzień później, 13 grudnia 1962 r. w Konstytucji apostolskiej *Miris modis*, Papież ogłasza Matkę Bożą Fatimską, główną Patronką diecezji di Leiria w Portugalii¹⁵⁸.

W swojej pierwszej encyklice *Ad Petri Cathedram* skierowanej do Kościoła dnia 29 czerwca 1959 r. w uroczystość święta apostołów Piotra i Pawła¹⁵⁹, papież Jan XXIII wyraźnie nawiązuje do aktu poświęcenia całego świata i Kościoła Niepokalanemu Sercu Maryi¹⁶⁰, dokonanego już przez Piusa XII w 1942 r.¹⁶¹. Ponadto, Papież w pełni aprobuje ideę „Pellegrinaggio delle Meraviglie”¹⁶² i błogosławi figurze Matki Boskiej Fatimskiej na szlaki Jej odwiedzin we

¹⁵² Por. „La »Cova da Iria« é una fonte inesauribile di grazie e di prodigi che si diffondono a torrenti sul Portogallo e di lì si estendono sulla Chiesa Universale e sul mondo intero”. L. Gonzaga da Finseca, *Le meraviglie di Fatima*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 212; G. Cionchi, *Le aspirazioni di Fatima*, Roma 2002, s. 241.

¹⁵³ “Pope John XXIII said That Fatima is the center of all Christian hopes”. <http://www.fatimacrusader.com/olua/pdf/olua.pdf>.

¹⁵⁴ L. Gonzaga da Finseca, *Le meraviglie di Fatima*, s. 212.

¹⁵⁵ W liście tym napisanym w bardzo serdecznym i osobistym tonie, papież pisze, że “[...] il Santuario di Fatima, sempre caro al nostro cuore e del quale conserviamo i migliori e dolci ricordi”. Cyt. za: L. Guerra, *Giovanni XXIII e Fatima (1881-1963)*, s. 187.

¹⁵⁶ Por. Tamże.

¹⁵⁷ Por. L. Guerra, *Giovanni XXIII e Fatima (1881-1963)*, s. 187.

¹⁵⁸ “Finalmente nella Costituzione „Miris modis” del 13 dicembre 1962 proclama la Vergine di Fatima patrona principale della diocesi di Leiria”. Zob. L. Gonzaga da Finseca, *Le meraviglie di Fatima*, s. 212; G. Cionchi, *Le aspirazioni di Fatima*, Roma 2002, s. 242.

¹⁵⁹ L. Algisi, *Jan XXIII*, Warszawa 1965, s. 261.

¹⁶⁰ W tekście encykliki czytamy: „[...] przez wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju, Której Niepokalanemu Sercu nasz poprzednik poświęcił cały rodzaj ludzki”. Cyt. za: T. Tindal-Robertson, *Krew i nadzieja*, 86.

¹⁶¹ Por. H. J. Kaczmarek, *Fatima i papież*, s. 18.

¹⁶² L. Gonzaga da Finseca, *Le meraviglie di Fatima*, s. 212.

wszystkich diecezjach Włoch, które mają się odbyć w 1959 r.¹⁶³. Jej zwieńczeniem jest uroczysty akt poświęcenia kraju Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny, dokonany za osobistą aprobatą papieża Jana XXIII w dniu 13 września 1959 r.¹⁶⁴. Korzystając z powyższej okazji, Jan XXIII przekazuje drogą radiową przesłanie do katolików Portugalii z okazji rozpoczęcia działalności ruchu Chrystusa Króla w miejscowości Almada. W ciągu czterech lat swojej pontyfikatu Papież oficjalnie wypowiada się w sprawie Fatimy około dziesięciu razy¹⁶⁵.

Wobec groźby wojny atomowej pomiędzy Wschodem i Zachodem, za zgodą papieża Jana XXIII, episkopat portugalski zwołuje nocne czuwanie z 12 na 13 października 1962 r. w Fatimie. Na czuwaniu w sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej wspólnej modlitwie różańcowej, wzięło udział ponad milion pielgrzymów z całej Portugalii i świata.

Wielkim wydarzeniem jest także fakt ustanowienia przez Papieża w dniu 13 grudnia 1962 r., święta Matki Różańcowej z Fatimy. Niecały rok później, z okazji obchodów ustanowionego Święta, dnia 13 maja 1963 r., kard. Arcadio Maria Larraona jako legat papieski i dawny prefekt Kongregacji ds. Obrzędów, wygłasza podniosłe przemówienie skierowane do kapłanów całego świata, w którym między innymi mówi: „Spoczywa na nas, bracia, odpowiedzialność za przekazywanie duszom niewyczerpalnych skarbów i bogactw duchowych ukrytych w orędziu fatimskim. Fatima jest żywym wypełnieniem Ewangelii przypominanej nam tu przez Matkę Bożą [...]. Zaprawdę, nigdy nie byliśmy świadkami nadprzyrodzone manifestacji Matki Najświętszej o tak głębokiej treści duchowej jak ta w Fatimie ani nie spotkaliśmy objawienia, które przekazałby nam orędzie tak jasne, tak macierzyńskie, tak głębokie [...]. Chciałbym zachęcić was na nowo do głębokiego wniknięcia w duchowe bogactwo orędzia, które przekazała nam Maryja. [...] Żyćcie nim i sprawcie, by żyli nim inni”¹⁶⁶.

Analizując odniesienie papieża Jan XXIII do zagadnień fatimskich, można zauważyć, że pomimo bardzo pozytywnego ustosunkowania się do ich kwestii¹⁶⁷, papież zachowuje jednak pewien dystans. Jego wyrazem jest podjęta decyzji,

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ “Il 13 settembre 1959 tutti i vescovi italiani consacrarono solennemente l'Italia al Cuore Immacolato di Maria”. Zob. Archiwum autora, 101/AA.

¹⁶⁵ “Giovanni XXIII pronunciò decime di discorsi, messaggi, scritti, »brevi«, lettere, telegrammi, concessioni, omelie”. L. Guerra, *Giovanni XXIII e Fatima (1881-1963)*, s. 189.

¹⁶⁶ Tindal-Robertson T., *Krew i nadzieja*, 87; także. Por. L. Guerra, *Giovanni XXIII e Fatima (1881-1963)*, s. 188.

¹⁶⁷ “La Santissima Vergine di Fatima che, mentre una furiosa guerra soggiogava quasi tutto il mondo, apparve con umana benignità a tre bambini, attrae sempre più devoti, ofrendo loro i favori del suo amore materno”. Cyt. za L. Guerra, *Giovanni XXIII e Fatima (1881-1963)*, s. 189.

w której Papież przekazuje do rozpatrzenia „Orędzie Fatimskie” swojemu następcy, zaś list siostry Łucji nakazuje zamknąć w sejfie Świętego Oficjum¹⁶⁸.

W tym miejscu, wartym zauważenia jest fakt, że w okresie trwania Soboru Watykańskiego II, Stolica Apostolska 8 lutego 1960 r. wydaje oficjalny komunikat w sprawie „Trzeciej Tajemnicy Fatimskiej”, jednoznacznie stwierdzając, że Kościół dobrze zna objawienia fatimskie, jednak nie chce wziąć odpowiedzialności, ani podjąć się sprawdzeniu słów, jakie zostały przekazane trzem pastuszkom Matkę Bożą¹⁶⁹. Ponadto, wykorzystując portugalską agencję informacyjną, Watykan wysłał lakoniczny komunikat, w którym stwierdza, że „[...] jest prawdopodobne, że Trzecia Tajemnica Fatimska nigdy nie będzie opublikowana. Wiarygodne źródła w watykańskich wysokich kręgach zadeklarowały przedstawicielom Agencji UPI, że jest możliwe, iż list nigdy nie będzie otworzony. [...] Jest całkiem prawdopodobne, że Tajemnica Fatimska pozostanie na zawsze, absolutnie i całkowicie zaklejona”¹⁷⁰.

Specjaliści badający objawienie fatimskie – zarówno z czasów Soboru Watykańskiego II, jak też czasów współczesnych – stwierdzają zgodnie, że komunikat ten jest nadany z osobistego polecenia Jana XXIII, który rzeczywiście zdecydował o nie ujawnianiu „Trzeciej Tajemnicy”. Decyzja o odłożeniu Tajemnicy *ad acta* potwierdzona jest w liście Papieża skierowanym do pielgrzymów na światowy dzień modlitwy w Fatimie dnia 13 października 1960 r.¹⁷¹.

W czasie pontyfikatu Jana XXIII, w dniu 24 października 1962 r., całym światem wstrząsnął kryzys kubański, który potencjalnie mógł się przerodzić w otwarty konflikt nuklearny pomiędzy Stanami Zjednoczonymi, a Związkiem Sowieckim¹⁷². Na Kubie, opanowanej i rządzonej przez komunistów Fidela Castro, Związek Sowiecki instaluje wyrzutnie rakiet, które uzbrojone w ładunki nuklearne stanowiły bezpośrednie zagrożenie dla bezpieczeństwa Stanów Zjednoczonych. Wówczas, wobec ultimatum Amerykanów, nagle cały świat staje na

¹⁶⁸ “Sappiamo, infatti, che Giovanni XXIII si trovava a Castelgandolfo il 17 agosto 1959 quando ricevette dalle mani di monsignor Philippe, allora funzionario del Sant’Uffizio, la lettera contenente il terzo segreto e che la lesse in presenza del Cardinale Ottaviani, Prefetto del Sant’Uffizio, il quale attestò che, dopo la lettura, il Papa collocò la lettera contenente il terzo segreto *»in uno di quegli archivi che sono come un pozzo profondissimo e oscuro, nel fondo del quale le carte cadono e nessuno può vederle più«*”. Por. *Archivum autora*, 101/AA.

¹⁶⁹ “18 febbraio 1960 si apprese improvvisamente da un semplice comunicato stampa della Santa Sede che il terzo segreto di Fatima non sarebbe stato rivelato. In tale comunicato si diceva: *»Benché la Chiesa riconosca le apparizioni di Fatima, essa non desidera assumersi la responsabilità di garantire la veridicità delle parole che i tre pastorelli dissero che furono indirizzate loro dalla Vergine Maria«*”. Por. *Archivum autora*, 101/AA.

¹⁷⁰ L. Maziałkowski, *Fatima – aktualność przesłania i konsekwencje niesubordynacji*, „Bibuła – Pismo niezależne”, Washington, DC, 20 (2005), s. 28.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² Por. M. Hesemann, *Das Fatima-Geheimnis*, s. 138-139.

krawędzi wojny, która mogłaby zapoczątkować III wojnę światową¹⁷³. Wobec tej sytuacji, tak zaognionej i niebezpiecznej, w stosunkach pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Sowieckim, papież Jan XXIII podejmuje się osobistej interwencji u przywódców supermocarstw: prezydenta USA Johna F. Kennedy'go i premiera Związku Radzieckiego Nikity Siergiewicza Chruszczowa, która przynosi pełny sukces¹⁷⁴. Niektórzy autorzy prac dotyczących Fatimy podają, że w memorandum papieża Jana XXIII znalazł się akapit zaczerpnięty z „Orędzia Fatimskiego”, a ściślej z jego „Trzeciej” części, która wówczas publicznie nie była jeszcze ujawniona¹⁷⁵.

W przeszło pół roku po otwarciu Soboru Watykańskiego II, i w niecałe dwa miesiące po wydaniu Encykliki *Pacem in terris*, papież Jan XXIII umiera 3 czerwca 1963 r. – nie wypełniwszy żądań Matki Bożej. Co więcej, ostatniemu świadkowi objawienia zabrania wypowiadania się na temat treści „Trzeciej Tajemnicy”, którą sam chowa w sejfie watykańskiej Kongregacji Świętego Oficjum¹⁷⁶.

2.4. Paweł VI

Po świętym Janie XXIII, papieżem zostaje kardynał Giovanni Battista Montini, który przyjmuje imię Pawła VI (1963–1978)¹⁷⁷. Powszechnie istnieje przekonanie, że zaraz na początku swojego pontyfikatu, papież Paweł VI zapoznaje się w całości z treścią „Orędzia Fatimskiego”. Dokonuje tego, dnia 21 czerwca 1963 r., podczas trwania obrad Soboru Watykańskiego II. Zapoznanie się z treścią „Orędzia Fatimskiego”, wzbudza w świadomości Papieża głębokie przekonanie, że Kościół katolicki dotyka poważny kryzys. Zagrożenie to Papież określa jako „samozagładę Kościoła” i ostrzega, że również „swąd szatana dostał się do wnętrza Kościoła”¹⁷⁸.

¹⁷³ Por. Cz.. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 85.

¹⁷⁴ L. Guerra, *Giovanni XXIII e Fatima (1881-1963)*, s. 188-189.

¹⁷⁵ Por. H. J. Kaczmarski, *Fatima i papieże*, s. 19-20; por. W. Mysłek, *Spoleczno-polityczna doktryna Kościoła papieży, Jana XXIII i Pawła VI*, Warszawa 1981, s. 409–413.

¹⁷⁶ L. Maziałkowski, *Fatima – aktualność przesłania*, s. 28.

¹⁷⁷ Chcąc scharakteryzować pontyfikat papieża Pawła VI, można powiedzieć, że był to pontyfikat jednym wielkim wołaniem współczesną ludzkość o pokój. „Paolo VI rinnova la consacrazione di ‘tuttoil genere umano alla protezione della Regina del cielo’, con reiframento a Fatima e al CuoreImmacolato di Maria. Manca un accento alla Rusia per rispetto agli osservatori russi invitati al concilio. Evento do vasta portata storica è giudicato il pellegrinaggio di Paulo VI a Fatima il 13 maggio 1917 su invite dell’episcopato portoghese. La finalità religiosa è posta in primo piano perché il papa intende ‘invocare l’intercessione di Maria a favore della pace interna della Chiesa, della pace civile e sociale nel mondo, la pace dell’umanità’”. S. de Fores, *Maria nuovissimo dizionario*, s. 708.

¹⁷⁸ “Through some crack the smoke of satan has entered into the temple of God: the doubt, uncertainty, the problematic, the inquietude, the dissatisfaction occur daily [...] We would have be-

Papież Paweł VI świadomy poważnych trudności, jakie pojawiły się przed Ojcami soborowymi, dnia 14 września 1964 r. – w chwili rozpoczęcia trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II, zwraca się z prośbą do wszystkich uczestników, aby zaufali pomocy Najświętszej Dziewicy Maryi. Sytuacja wydaje się być dosyć trudna, bowiem wśród zebranych członków Soboru są podzielne zdania, co do formy dokumentu poświęconego Matce Bożej. Jedni, opowiadają się za osobnym dokumentem, zaś inni są zwolennikami zapisania dokumentu w formie jednego z rozdziałów Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Po długiej dyskusji, ojcowie soborowi podejmują decyzję wyboru drugiego rozwiązania. I tak, 21 listopada 1964 r., w święto ofiarowania Najświętszej Maryi Panny – trzecia sesja kończy się zatwierdzeniem Konstytucji *Lumen gentium* wraz z rozdziałem dotyczącym Matki Bożej. W tym samym dniu, podczas uroczystości w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie, papież Paweł VI ogłasza Maryję Matką Kościoła¹⁷⁹ i odnawia akt zawierzenia, ten sam, który został złożony przez Piusa XII dnia 31 października 1942 r. W związku z dokonanym aktem, Papież uznaje za „szczególnie stosowne” wysłanie dnia 13 maja 1965 r. specjalnej delegacji do Fatimy, na czele z kard. Fernandem Cento, w celu przekazania tamtejszemu sanktuarium różę wraz z napisem: „Ojciec Święty Paweł VI, wzywając opieki Matki Bożej nad całym Kościołem, ofiarując złotą różę sanktuarium w Fatimie, 13 maja 1965”¹⁸⁰.

Należy jednak zauważyć, że pomimo stosownej okazji jaką stwarza Sobór Watykański II (tj. obecność wszystkich biskupów), papież Paweł VI nie dokonuje kolegialnego poświęcenia Rosji i całego świata – o co prosi Matka Boża w objawieniach fatimskich.

Papież mając na uwadze wielki dzień jubileuszowy 50. rocznicy pierwszego objawienia się Matki Bożej w Fatimie, listem z dnia 15 kwietnia 1967 r. mianuje swojego legata *a latere* w osobie kard. Józefa da Costa Nunes. List nominacyjny staje się pieśnią pochwalną Ojca świętego na część Błogosławionej Dziewicy i sanktuarium fatimskiego¹⁸¹. Dnia 3 maja 1967 r. papież Paweł VI na audjencji środowej w bazylice św. Piotra, w obecności tysięcy zgromadzonych pielgrzymów ze wszystkich kontynentów, a także dużej grupy pielgrzymów z Portugalii i przedstawicieli ambasady portugalskiej z Rzymu, oświadcza, że „[d]zisiejsze krótkie przemówienie, jakie w zwykłym mieście podczas co-

lieved that the day after the Council would be a day of sun for the Church. But we have found new storms. We seek to dig new abysses in place of filling them up”. Pope Paul VI, *Discourse of June 29, 1972*, [w:] *Directives from heaven*, Friday September 8, 2000, vol. 7, nr 127.

¹⁷⁹ Por. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 181.

¹⁸⁰ T. Tindal-Robertson, *Krew i nadzieja*, s. 89; także, G. Cionchi, *Le apparizioni di Fatma*, s. 230.

¹⁸¹ Por. AAS 59 (1967) s. 484-487.

tygodniowych audiencji generalnych, zostanie ograniczone do tego, aby wam pierwszym podać wiadomość o naszej zamierzonej pielgrzymce do Fatimy, którą pragniemy przedsięwziąć w tym celu, aby uczcić Największą Dziewicę i Matkę Maryję, i aby wybłagać Jej pośrednictwo i Jej wstawiennictwo w sprawie pokoju w Kościele i na całym świecie [...]”¹⁸².

Paweł VI w dniu 13 maja 1967 r., a więc w 50-lecie pierwszego Objawienia Matki Bożej – przybywa do Fatimy i w tym samym dniu wydaje adhortację apostolską *Signum Magnum*, w której wzywa wszystkich do osobistego ponowienia poświęcenia się Niepokalanemu Sercu Maryi¹⁸³. Głównym celem wizyty Papieża w sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej jest gorąca prośba skierowana do Pani Niebieskiej o pokój dla całego świata. Potwierdzeniem tego są słowa Papieża: „Właściwy sens tej podróży polega na tym, aby dzisiaj znowu z jeszcze większą pokorą i pobożnością prosić należy o pokój!”¹⁸⁴, które wypowiada w obecności kilku kardynałów, ponad stu biskupów i ponad miliona wiernych¹⁸⁵.

Papież Paweł VI wiąże swoją wizytę w Fatimie z własną wizją braterstwa pomiędzy narodami i możliwością szukania rozwiązań pokojowych na drodze dialogu i negocjacji¹⁸⁶. Te obie drogi, Papież pragnie zawierzyć „mądrości Chrystusa”¹⁸⁷. Wyraz temu daje w niniejszych słowach wypowiedzianych w języku portugalskim: „Wszzechmogący, Wieczny Boże, Panie życia i śmierci, choroby i zdrowia, za wstawiennictwem Naszej Umiłowanej Pani z Fatimy, która tu od 50 lat w tej błogosławionej Cova da Iria wielkodusznie udziela macierzyńskiej pomocy i macierzyńskiej opieki swoim dzieciom, które cierpią na duszy i na ciele, prosimy Cię, abyś okazał moc swojej obecności tym wszystkim cierpiącym, który naśladując wiarę tych, których Ty w swoim ziemskim życiu na drogach Palestyny spotykałeś i uzdrawiałeś oraz udzielałeś im pomocy i pociech Twojego miłosierdzia. Amen”¹⁸⁸.

Mówiąc o pielgrzymce papieża do Fatimy, wartym odnotowania jest także pewne wydarzenie związane z figurą Matki Bożej Fatimskiej. Mianowicie, kiedy Papież zbliża się do figury Matki Bożej Fatimskiej, którą jego poprzednik Pius XII ukoronował dnia 13 maja 1946 r. przez swojego kardynała-legata

¹⁸² J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 139; por. także, L. Guerra, *Paolo VI a Fatima (1897-1978)*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 320.

¹⁸³ H. J. Kaczmarzski, *Fatima i papieże*, s. 20; por. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 137-150; tekst oryginalny por. AAS 59 (1967) s. 465-475.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Por. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 138.

¹⁸⁶ Por. W. Mysłek, *Spoleczno-polityczna doktryna Kościoła papieży Jana XXIII i Pawła VI*, Warszawa 1981, s. 279-283.

¹⁸⁷ G. Cionchi, *Le apparizioni di Fatma*, Camerata Picena 2002, s. 233.

¹⁸⁸ J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 149.

Alojzego Masellę¹⁸⁹ – pragnie włożyć w dłonie Maryi srebrny różaniec. Jednakże, nie mogąc tego uczynić, kładzie go u Jej stóp pomiędzy dwa białe gołąbki, będące symbolami czystości i pokoju. Następnie w wielkim skupieniu, klęcząc przed figurą, Papież oddaje się osobistej modlitwie przez dłuższą chwilę¹⁹⁰.

Należy podkreślić, że pielgrzymka do Sanktuarium fatimskiego bardzo zapada w sercu Papieża. Daje temu wielokrotnie wyraz w kolejnych latach swojego pontyfikatu. Papież bardzo często podkreśla żywą wiarę portugalskiego ludu. Dowodem jego wielkiej sympatii i miłości do Portugalczyków jest fakt, wysłania – w sześćdziesiątą rocznicę objawień – legata w osobie kardynała Humberto Medeiros na uroczystości fatimskie 13 maja 1977 r.¹⁹¹.

Należy zauważyć, że powyższa pielgrzymka papieża Pawła VI do sanktuarium Matki Bożej w Fatimie, pozostawia wielkie wrażenie również w całym świecie chrześcijańskim. Wynika to z faktu, iż w pielgrzymce tej Papież skupia się na wielkim przesłaniu skierowanym do ludzi wierzących, którym jest wezwanie do modlitwy różańcowej z prośbą o pokój na świecie¹⁹². Warto także dodać, że podczas pielgrzymki papieża Pawła VI, dochodzi do krótkiego spotkania – po zakończeniu Mszy świętej – z ostatnią, wówczas jeszcze żyjącą wizjonerką siostrą Łucją. Ojciec święty obdarowuje siostrę różańcem i medalikiem, zaś ona ze swojej strony przekazuje Papieżowi pudełko z korporałem, bielizną na kielich i pałą, które to rzeczy sama zrobiła oraz kartkę z duchowym wiankiem modlitw i ofiar wszystkich sióstr jej konwentu. Wizjonerka wyraża życzenie, aby móc na chwilę porozmawiać z papieżem, celem przekazania jemu usilnej prośby Matki Bożej. W odpowiedzi na tę prośbę Papież z życzliwością kieruje do Siostry słowa: „To jest teraz niemożliwe, moja córko. To, co chcesz powiedzieć, przekaz swojemu biskupowi i słuchaj go we wszystkim”¹⁹³. Powyższe słowa Papieża, siostra Łucja przyjmuje w duchu pokory. Następnie, papież rozmawia z rodzeństwem zmarłych Hiacynty i Franciszka oraz Łucji. Wówczas, do papieża zbliża się 61-letni Jao Marto, brat Hiacynty i Franciszka oraz 77-letnia siostra Łucji, Maria dos Anjos¹⁹⁴.

2.5. Jan Paweł I

Następcą papieża Pawła VI zostaje wybrany kard. Albino Luciano, patriarcha Wenecji, który jako papież Jan Paweł I (1978)¹⁹⁵, sprawuje urząd zale-

¹⁸⁹ Por. AAS 38 (1946) s. 264.

¹⁹⁰ Por. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 150.

¹⁹¹ Por. L. Guerra, *Paolo VI a Fatima (1897-1978)*, s. 321.

¹⁹² Tamże, s. 130.

¹⁹³ Tamże, s. 150.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ H. J. Kaczmarek, *Fatima i papież*, s. 20.

dwie 33 dni. Należy zauważyć, że wybór nowego Papieża przypada na dzień 26 sierpnia, w którym przypada Uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej – a więc jest to dzień Maryi.

Kardynał Albino Luciano jeszcze w okresie piastowania urzędu Patriarchy Wenecji – po raz pierwszy publicznie wypowiada się o Fatimie w katedrze weneckiej dnia 6 stycznia 1977 r., z okazji sześćdziesięciolecia objawień Matki Bożej¹⁹⁶. Wypowiedź powyższą, kilka miesięcy później, odnotowuje tygodnik „Voz de Fatima”. W następstwie tego wydarzenia, Kardynał Albino Luciano osobiście nawiedza parę miesięcy później tj. 10 lipca sanktuarium w Fatimie. Podczas sprawowanej Mszy św. wygłasza okolicznościowe kazanie, w którym zwraca się do wiernych z apelem o gorliwe wypełnianie przesłania zawartego w Fatimskim Orędziu Maryi, tj. podjęcie pokuty i modlitwy, a w sposób szczególnie codzienne odmawianie modlitwy różańcowej¹⁹⁷. W tym dniu Kardynał spotyka się również z siostrą Łucją, z którą rozmawia przez dłuższy czas. Spotkanie to bardzo głęboko zapada w sercu ówczesnego jeszcze Kardynała, o czym napisze później Ricardo de la Cievay de Hoces, autor książki „El diario secreto de Juan Pablo I”, z którym Albino Luciano – jako późniejszy Papież – dzieli się swoimi przeżyciami. Autor książki, przytaczając osobisty kalendarz papieża Jana Pawła I, pod datą 21 września 1978 r. – na osiem dni przed nagłą śmiercią Papieża – odnotowuje bardzo osobisty, głęboki, a zarazem proroczy tekst zapisany przez Papieża w jego notatkach: „11 lipca 1977, don Diego Lorenzi towarzyszył mi w koncelebracji w kościele karmelitów w Coimbra. Siostra Łucja, która przebywała w tym klasztorze, chciała się ze mną zobaczyć. Zgodziłem się z pewnymi oporami. Takie sprawy wywołują u mnie pewne zaniepokojenie. Łucja była zakonnicą, żywą i komunikatywną. Wciągnęła mnie w rozmowę na dwie długie godziny, gdy uprzednio przewidziałem parę minut, by ją pobłogosławić i sobie odejść. Te godziny minęły mi jak jedna chwila. Nie mówiła ani o Objawieniach, ani o sławnej Tajemnicy (trzeciej – md), ale o trosce, która dręczy jej duszę, spowodowanej obniżeniem wartości kapłanów oraz wiary wiernych. Potem znieruchomiała na moment w skupieniu; tak przeszło kilka chwil w milczeniu. Przedtem mówiła do mnie z oczami spuszczonymi, gdy teraz przez parę sekund zwróciła na mnie wzrok: »Co do Was, Monsignore, powiedziała słowami, które ewidentnie nie były jej – korona Chrystusa i dni Chrystusa«. Zamilkła, i ja milczałem bardzo wzruszony. Od tego czasu nie przestaję myśleć o tym każdej nocy. »Korona Chrystusa« – coś mówi w moim wnętrzu – jest być może tym, co nazywam »opresją«; »dni Chrystusa« – czy to będą me dni, tygodnie, czy lata [...] nie wiem. Dziś jest 25-ty dzień mego

¹⁹⁶ Por. L. Guerra, *Giovanni Paolo I e Fatima (1912-1978)*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 190.

¹⁹⁷ Por. tamże.

pontyfikatu. Nie wiem!”¹⁹⁸. Z powyższego przeżycia, którego doświadcza kard. Albino Luciani w rozmowie z siostrą Łucją – zwierza się także swojemu osobistemu przyjacielowi i zarazem teologowi don Germano Pattaro, któremu mówi: „To, co powiedziała mi siostra Łucja w lipcu 1977 r., ciąży mi na sercu. Ta myśl była zbyt uciążliwa, zbyt sprzeczna z całą mą istotą. To było nie do wiary, a jednak przewidywanie siostry Łucji się sprawdziło. Jestem papieżem. Jeśli będę żył, powrócę do Fatimy, by poświęcić świat, a szczególnie ludy Rosji, Świętej Dziewicy według wskazań, które Ona dała siostrze Łucji”¹⁹⁹. Równolegle też, w dniu 15 stycznia 1978 r., kard. Albino Luciani pisze artykuł do czasopisma „Cuore del Madre”, zatytułowany „A Fatima con Suor Lucia – Il pensiero di un vescovo su Fatima”, w którym opisuje swoje wrażenia i duchowe przeżycia z wizyty w sanktuarium fatimskim i ze spotkania z siostrą Łucją. Artykuł ten zostaje przetłumaczony na język portugalski i ogłoszony dnia 29 maja 1979 r., na łamach oficjalnego pisma sanktuarium fatimskiego – „Voz de Fatima”, do którego zostaje dodana nota osobiście napisana przez siostrę Łucję²⁰⁰. Parę miesięcy później, dnia 3 września 1978 r., na łamach „Voz de Fatima”, ordynariusz diecezji Leiria-Fatima, biskup D. Albert Cosme do Amaral publikuje przetłumaczoną przez siebie homilię „Papa João Paulo I e Nossa Senhora”, która zostaje wygłoszona w czasie nawiedzenia przez niego sanktuarium fatimskiego, w czasie, gdy papież Jan Paweł I był jeszcze kardynałem i patriarchą Wenecji²⁰¹.

Krótki pontyfikat papieża Jana Pawła I, który trwa zaledwie trzydzieści trzy dni, nie pozwala Papieżowi ujawnić światu ostatniego przesłania Matki Bożej Fatimskiej. Jednakże, pewne zwierzenia ludzi, którzy mieli możliwość rozmowy z Papieżem – wyraźnie wskazują na jego zamiar udostępnienia owego przesłania.

2.6. Jan Paweł II i jego związki z Fatimą

Po nagłej śmierci papieża Jana Pawła I, następcą świętego Piotra zostaje wybrany dnia 16 października 1978 r., kardynał Karol Wojtyła – metropolita

¹⁹⁸ Por. Tygodnik „Genta Veneta” z 23 lipca 1977 r. oraz Biuletyn CRC (*Contre Revolution Catholique au XXI siecle*), nr 325, wrzesień 1996, w którym opublikowano artykuł o spotkaniu kardynała Luciani z siostrą Łucją, nic nie wspomina o poufności tej sprawy. W każdym razie, jeśli wierzyć Ricardo de la Cueva y de Hoces, w tym spotkaniu Siostra Łucja przewidziała dla kardynała Luciani „koronę Chrystusa”, to jest koronę męczeńską, a „dni Chrystusa” to były te 33 dni jego krótkiego pontyfikatu. Korona Chrystusa i dni Chrystusa – to zdanie nie przestało nawiedzać myśli Monsignore Luciani, szczególnie po 26 sierpnia 1978 r., gdy został wybrany Papieżem. Por. <http://www.bibula.com/?p=8426>.

¹⁹⁹ G. Cionchi, *Le apparizioni di Fatma*, s. 267.

²⁰⁰ Por. L. Guerra, *Giovanni Paolo I e Fatima (1912-1978)*, s. 190.

²⁰¹ Tamże.

Krakowa z Polski. Niemal, od samego początku pontyfikatu Jana Pawła II, jego związki z Matką Bożą i Fatimą są czymś wyjątkowym. Już, w 64. rocznicę Objawień Matki Bożej w Fatimie, dnia 13 maja 1981 r. ma miejsce zamach na papieża Jana Pawła II. Jeszcze rano tegoż dnia, papież Jan Paweł II wysyła uroczysty telegram do pielgrzymów zgromadzonych w Fatimie, w rocznicę pierwszego objawienia, w którym przekazuje swoją łączność duchową w uroczystościach²⁰², natomiast w godzinach popołudniowych ma już miejsce zamach na jego osobę²⁰³. W kontekście tych wydarzeń, Papież wypowiada ważną osobistą refleksję: „Kiedy zostałem ugodzony kulą zamachowca, [...] nie uświadamiałem sobie tego, że jest to właśnie ów dzień, w którym Maryja objawiła się trzem dzieciom w portugalskiej Fatimie”²⁰⁴.

Przebywając po zamachu w szpitalu, Jan Paweł II z chwilą tylko uzyskania świadomości, będąc jeszcze bardzo osłabionym i obolałym, prosi swoich współpracowników o komplet dokumentów związanych z Fatimą. Zapewne, wśród tych dokumentów była z pewnością i koperta z nieujawnioną III częścią Orędzia. Później, Jan Paweł II wypowiada w związku z zamachem na Jego życie, dwie ważne myśli. Pierwsza, to: „Nie sądzicie [...] że był to przypadek. Dla mnie to ostrzeżenie, że powinienem moje oczy skierować ku Fatimie”²⁰⁵. Natomiast druga, to: „Zrozumiałem, że jedyną drogą do uniknięcia wojny, uratowania świata przed ateizmem jest nawrócenie Rosji zgodnie z Orędziem Fatimskim”²⁰⁶. Zaraz też, na pierwszej audyencji po zamachu, Jan Paweł II wypowiada znamienne słowa: „Na nowo stałem się dłużnikiem Najświętszej Maryi Panny oraz wszystkich świętych Patronów. Czyż mógłbym zapomnieć, że dokładnie w tym samym dniu i o tej samej porze, co owe wydarzenie na placu św. Piotra, od przeszło 60 lat w Fatimie, w Portugalii, wspominane jest pierwsze objawienie się Matki Boskiej? Dlatego we wszystkim, co wydarzyło się tego właśnie dnia, odczuwam tę nadzwyczajną troskę i opiekę matczyną, która okazała się silniejsza niż śmiertelna kula”²⁰⁷.

Zbieżność zamachu z datą objawień fatimskich, wszystkich komentatorów tegoż wydarzenia – które ma miejsce w dniu 13 maja 1981 r. na placu św. Piotra – sprowadza do słów Matki Bożej, jakie wypowiada do trojga małych wizjonerów: „Ojciec święty będzie musiał wiele cierpieć”²⁰⁸. Słowa powyższe,

²⁰² J. Orchowski, *Fatima*, s. 20.

²⁰³ Por. L. Guerra, *Giovanni Paolo II e Fatima (1920-2005)*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s.191.

²⁰⁴ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1998, s. 162.

²⁰⁵ H. J. Kaczmarek, *Fatima i papież*, s. 21.

²⁰⁶ Tamże, s. 21.

²⁰⁷ J. Orchowski, *Fatima*, s. 20.

²⁰⁸ *Siostra Lucja mówi*, s. 153.

także korespondują do słów, które mała Hiacynta wypowiada do swojej kuzynki Lucji: „Biedny Ojciec święty! Musimy się dużo za niego modlić”²⁰⁹.

Jan Paweł II świadomy, iż ocalenie swojego życia zawdzięcza „Naszej Pani z Fatimy”²¹⁰, już kilka dni po swojej wypowiedzi dokonuje poświęcenia Kościoła i świata Niepokalanemu Sercu Maryi i zaczyna poważnie rozważać o możliwości pielgrzymki do Fatimy w maju 1982 r. Pozostając konsekwentnym, Papież już w czasie audiencji śródowej dnia 27 stycznia 1982 r. oznajmia biskupowi Alberto Coeme do Amaral o pragnieniu udania się z pielgrzymką do Fatimy. Zaś niespełna miesiąc później, dnia 24 lutego, Papież przyjmuje oficjalne zaproszenie z rąk premiera Portugalii Francisco Pino Balsemão do złożenia wizyty w jego kraju. Po tym fakcie, Papież w najbliższą niedzielę w obecności zgromadzonych wiernych po wspólnie odmówionej modlitwie Anioł Pański, oświadcza, że „w dniu 13 maja zamierzam udać się do Fatimy, aby podziękować Najświętszej Dziewicy za to, że po macierzyński chroniła mnie w chwili zamachu, naturalnie także w tym celu, by prosić o wszelkie łaski i wszelkie pomoce Maki Bożej dla Kościoła i dla ludzkości”²¹¹.

Równolegle, gdy papież Jan Paweł II rozpoczyna przygotowania do swojej pielgrzymki, do Fatimy – do Watykanu zaczynają napływać prośby różnych biskupów i z konferencji episkopatów, z całego świata, aby Papież ponownie poświęcił świat i Rosję Niepokalanemu Sercu Maryi. Znając doniosłość powyższej prośby, Jan Paweł II postanawia wysłać list do biskupów na całym świecie. List z podpisem kard. Agostino Casarolego, Sekretarza Stanu w Watykanie, nosi datę 20 kwietnia 1982 r. Informuje on wszystkich biskupów, że Jan Paweł II, w czasie swojej pielgrzymki w Fatimie, pragnie – idąc za swoimi poprzednikami papieżami: Piusem XII i Pawłem VI – odnowić poświęcenie świata i Rosji, Niepokalanemu Sercu Marii. Do oficjalnego listu, zostają dołączone fotokopie formuł, wcześniej dokonanych poświęceń i prośbę „o duchową jedność ze wszystkimi biskupami świata”²¹², podczas odmawiania aktu w dniu 13 maja.

²⁰⁹ „Hiacynta miała szczególny szacunek dla papieża. Lubiła się modlić za niego i kochała go tak bardzo, że »zawsze, kiedy składała Pan Jezusowi swoje ofiary« dodawała: »i za Ojca świętego«. Pewnego dnia, gdy Lucja i Franciszek szukali leśnego miodu. Hiacynta powiedziała do kuzynki: »Nie wiem, jak to było! Zobaczyłam Ojca świętego w bardzo dużym domu. Klęczał przy stoliku, twarz miał ukrytą w dłoniach i płakał. Na zewnątrz było dużo ludzi, niektórzy rzucali nań kamieniami, inni przeklinali go i wymawiali brzydkie słowa. Biedny Ojciec święty! Musimy się za niego wiele modlić«. Tamże, s. 30 i 101.

²¹⁰ Takie słowa papież skierował do kard. Eduardo Pirònio. Zob. „Voz da Fátima” z dnia 13 grudnia 1981 r., s. 1; por. także Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 154.

²¹¹ *Przemówienie na zakończenie modlitwy „Anioł Pański”* z 7 marca 1982 roku. Cyt za. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 152; por. także, Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 154.

²¹² Por. J. G. Freire, *João Paulo II Peregrino de Fátima*, Fatima 1983, s. 103 i 161-162.

Jan Paweł II, jeszcze na dzień przed swoim wyjazdem do Fatimy, podczas środowej audyencji dnia 12 maja, wyjaśnia cel owej pielgrzymki. Pragnie u stóp Maryi, jak mówi Papież, „błagać o Jej macierzyńskie wstawiennictwo i jednocześnie, w imieniu wszystkich dzieci Kościoła ofiarować Jej przyrzeczenie modlitwy, skruchy i zadośćuczynienia”²¹³.

W pierwszą rocznicę zamachu 13 maja 1982 r. Jan Paweł II przybywa do Fatimy. W wygłoszonej tam homilii Papież przypomina akty poświęcenia rodzaju ludzkiego Niepokalanemu Sercu Maryi, jakich dokonali Pius XII w 1942 r. i 1952 r. oraz Paweł VI w 1964 r. W tekście papieskiego kazania znajdujemy słowa, które są dla nas wskazaniem: „Maryja wzywa nas nie tylko do nawrócenia, wzywa nas do przyjęcia Jej macierzyńskiej pomocy w naszym powrocie do źródła odkupienia w naszym powrocie do źródła odkupienia. Poświęcenie się Maryi oznacza przyjęcie Jej pomocy w ofiarowaniu nas samych i całej ludzkości Temu, który jest święty, nieskończenie święty: oznacza przyjęcie Jej pomocy przez uciekanie się do Jej macierzyńskiego serca, które otworzyło się pod Krzyżem na miłość do każdej istoty ludzkiej, do całego świata, aby ofiarować świat, poszczególne ludzkie istoty, ludzkość jako całość i wszystkie narody Temu, który jest nieskończenie Święty [...]. Treść wezwania z Fatimy jest tak głęboko zakorzeniona w Ewangelii i całej tradycji, że Kościół czuje się tym orędziem wezwany”²¹⁴. Papież Jan Paweł II nawiązując do swoich poprzedników, stawia pytanie: „Z czym dzisiaj staje wobec Bogurodzicy w Jej fatimskim sanktuarium Jan Paweł II – następca Piotra, kontynuator dzieła Piusa i Jana, i Pawła, i szczególnie dziedzic Soboru Watykańskiego II?”²¹⁵. I dalej odpowiada – z drżeniem serca wzywając do pokuty i nawrócenia – wprost mówiąc: „Jeśli, więc ściska się serce odczuciem grzechu świata, a także skalą zagrożeń, jaka w nim narasta – to samo ludzkie serce rozszerza się nadzieją: jeszcze raz uczynić to, co czynili Poprzednicy. Jeszcze raz poświęcić zwłaszcza te ludy, które w szczególnie sposób tego potrzebują [...] Jeszcze raz. Wszak wezwanie Maryi nie jest jednorazowe. Jest otwarte ku coraz to nowym pokoleniom. Ku coraz to nowym „znakom czasu”. Trzeba do niego wciąż powracać. Podejmować je wciąż na nowo”²¹⁶. I dalej kontynuuje Papież: „Przybywam więc tutaj w dniu dzisiejszym, gdyż właśnie w tym dniu ubiegłego roku, na placu św. Piotra w Rzymie, został dokonany zamach na życie papieża, co zbiegło się w tajemniczy sposób z datą pierwszego objawienia w Fatimie, które miało miejsce 13 maja 1917 roku [...] Przybyłem, aby podziękować Bożej Opatrzności [...] Przybyłem, ażeby nade wszystko wyznać tutaj chwałę Boga samego [...] Pozdrowiona i uwielbiona

²¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie audyencji generalnej z dnia 12 maja 1982 r.*

²¹⁴ H. J. Kaczmarek, *Fatima i papież*, s. 21.

²¹⁵ Tamże, s. 22.

²¹⁶ Tamże, s. 22.

niech będzie Maryja, która jako przybytek Trójcy Przenajświętszej jest pierwowzorem Kościoła [...] W świetle tajemnicy duchowego macierzyństwa Maryi, starajmy się zrozumieć to niezwykle orędzie, które zaczęło do świata docierać z Fatimy [...]”²¹⁷. W czasie wypowiedzania powyższych słów, ma miejsce nieoczekiwany incydent. Mianowicie, młody człowiek w czarnej sutannie przeciska się przez tłum, trzymając sztylet w ręku z zamiarem ugodzenia papieża Jana Pawła II. Do zamachu jednak nie dochodzi, dzięki czujności ochrony, która niemal w ostatniej chwili udaremnia zamiary szaleńca, który będąc zdesperowany krzyczy: „Oskarżam cię o zniszczenie Kościoła! [...] Śmierć Soborowi Watykańskiemu II”²¹⁸.

Po tym incydencie, Papież Jan Paweł II zdejmuje mitrę, odstawia krzyż, którego używa jako biskup pastorału, i zdecydowanym krokiem udaje się pod Figurę Matki Bożej stojącą obok ołtarza. Po czym, klęka i drżącym głosem odmawia akt poświęcenia całego rodzaju ludzkiego Niepokalanemu Sercu Maryi. Należy podkreślić, że w tym czasie sytuacja na świecie jest nadzwyczaj skomplikowana i napięta: odżywa zimna wojna, wzrastają zbrojenia, poprzez które czynione są przygotowania do „gwiazdnych wojen”²¹⁹. Podobny niepokój jest również w Polsce, w której gen. Wojciech Jaruzelski wprowadza stan wojenny²²⁰.

Wartym odnotowania jest także fakt, iż następnego dnia tj. 14 maja, tuż po godz. 8.00, w domu Matki Bożej z Góry Karmel ma miejsce spotkanie Papieża z siostrą Łucją. Obydwie strony nie życzą sobie tłumaczy. Pomimo, iż sama rozmowa trwa zaledwie 25 minut, to jednak dla Papieża jest ona nadzwyczaj ważna. Świadczyć o tym mogą jego słowa: „Bóg dał mi łaskę, której tak bardzo pragnąłem, abym mógł porozmawiać z Tobą, córko”²²¹. Na zakończenie rozmowy, siostra Łucja wręcza Papieżowi napisany przez siebie list²²².

Po odbytym spotkaniu z siostrą Łucją, Jan Paweł II raz jeszcze publicznie wskazuje na cel swojej pielgrzymki do Fatimy. Jest nim pragnienie

²¹⁷ J. Orchowski, *Fatima*, s. 21.

²¹⁸ Juan Fernandez Krohn został wyświęcony na kapłana w Bractwie św. Piusa X, założonym przez tradycjonalistę i przeciwnika Soboru abp. Marcela Lefebvre’a. Później stał się jeszcze bardziej radykalny, oddalając się od lefebrystów i przystępując do tzw. „sedewakantystów”, ugrupowania schizmatycznego, które uznaje wszystkich papieży wybranych po śmierci Piusa XII za nielegalnych, i z tego powodu uważało za konieczne zabicie Jana Pawła II w celu integralności wiary katolickiej. Krohn został natychmiast aresztowany, a następnie skazany przez sąd w Vila Nova de Querém. Zob. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanego*, s. 168-169.

²¹⁹ Por. Z. Brzeziński, *Plan gry. USA – ZSRR*, Nowy York 1994.

²²⁰ J. Galdes Freire, *João Paulo II*, s. 92; por. także G. Majchrzak, *Obóz władzy w stanie wojennym*, [w:] *Drogi do niepodległości. Solidarność 1980-2005*, [red.] A. Borowski, Warszawa 2005.

²²¹ Fragment tego listu został opublikowany przez Kongregację Nauki Wiary 26 czerwca 2000 r., jako integralna część dokumentu „Orędzie Fatimskie”.

²²² Por. A. Dos Santos Martins, *Visite papali*, [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 564.

podziękowania z całego serca Bożej Opatrzności za ocalenie życia, a także potrzeba po raz kolejnego przypomnienia treści Orędzia Fatimskiego, które jest wezwaniem do „nawrócenia i pokuty”²²³, a także nawołuje do odmawiania „modlitwy różańcowej”²²⁴ we wszystkich intencjach Kościoła i świata.

Jan Paweł II jest głęboko przekonany o aktualności fatimskiego orędzia. Dostrzega w nim dokładne wskazania dla całej współczesnej ludzkości. Z całym przekonaniem, które wynika z doświadczenia wiary, Papież mówi do zebranych pielgrzymów: „Właśnie, dlatego to ewangeliczne wezwanie do pokuty i nawrócenia, wypowiedziane słowami Matki, jest nadal aktualne. Jeszcze bardziej aktualne niż 65 lat temu. I jeszcze bardziej naglące”²²⁵. Mając świadomość zorganizowanych „sił zła”²²⁶, Jan Paweł II z całym naciskiem wypowiada ostrzeżenie: „Następca Piotra staje tutaj zarazem, jako świadek olbrzymich cierpień człowieka, jako świadek zagrożeń narodów i ludzkości na miarę apokaliptyczną. Te cierpienia stara się ogarnąć własnym, słabym ludzkim sercem, gdy znajduje się wobec tajemnicy Serca Matki, Niepokalanego Serca Maryi”²²⁷. Odwołując się do „tajemnicy serca”, papież pełen pokory dopowiada: „Jeżeli więc ściska się serce odczuciem grzechu świata, także skalą zagrożeń, jaka w nim narasta – to samo ludzkie serce rozszerza się nadzieją: jeszcze raz uczynić – to, co uczynili Poprzednicy. Jeszcze raz poświęcić świat w Niepokalanym Sercu Matki, poświęcić zwłaszcza te narody, które w szczególnie sposób tego potrzebują”²²⁸.

Ostatnim akcentem powyższej pierwszej wizyty papieża Jana Pawła II w Fatimie jest poświęcenie kamienia węgielnego pod Dom Chorych, w którym mają się leczyć osoby bardzo chore, zarówno dzieci, jak i dorośli. Dom Chorych ma być wzniesiony pod wezwaniem Matki Bożej Różańcowej²²⁹.

²²³ Chcąc zrozumieć sens „nawrócenia i pokuty”, należy odnieść się do pokuty w świetle Objawienia Bożego, Otóż, „Bóg wzywa ludzi do wejścia we wspólnotę z Nim, która przez grzech pierwotny została zerwana i na skutek tego wszyscy ludzie z urodzenia są grzesznikami (Ps 51, 7). Z winy pierwszego prarodzica grzech wszedł w świat (Rz 5, 12) i od tego czasu przebywa on w najgłębszych pokładach ludzkiego »ja« (Rz 7,20). Ponadto wszyscy ludzie są grzesznikami z tytułu ich osobistej winy, bo nie ma człowieka – oczywiście z wyjątkiem Matki Najświętszej – na którym by nie spoczywało jarzmo grzesznych pożądliwości. Stąd obowiązek stałego nawracania się do Boga obejmuje wszystkich, gdyż bez Boga życie człowieka staje się bezcelowe, nie ma sensu”. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 278; por. także Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 155.

²²⁴ *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, s. 145 i 149.

²²⁵ J. Geraldes Freire, *João Paulo II*, s. 92; por. także, Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 155.

²²⁶ Por. Z. Brzeziński, *Plan gry*, s. 24-46.

²²⁷ J. Geraldes Freire, *João Paulo II*, s. 92; por. także Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, s. 155; L. Glowacki, *Fatimskie Orędzie*, s. 253

²²⁸ J. Geraldes Freire, *João Paulo II*, s. 92.

²²⁹ Por. A. dos Santos Martis, *Visite papali*, s. 564.

Jan Paweł II wielokrotnie, przy różnych stosownych okazjach podkreśla wagę i znaczenie Orędzia Fatimskiego w jego pontyfikacie. Okazją ku temu jest chociażby obchodzony przez Kościół katolicki w 1983 r. Święty Rok Odkupienia. Z tej okazji, Papież udając się z kolejną pielgrzymką tym razem do Ameryki Środkowej, postanawia wykorzystać techniczną przerwę w podróży i na krótko zatrzymać się w Lizbonie, aby spotkać się na lotnisku z episkopatem portugalskim i wyrazić wdzięczność Portugalii, za zeszłoroczną pielgrzymkę do Fatimy, a przede wszystkim raz jeszcze zwrócić uwagę na potrzebę konsekwentnej realizacji Orędzia Fatimskiego. Na spotkaniu tym papież mówi: „Podczas tego krótkiego postoju na »Ziemi Najświętszej Maryi« pragnę ponowić mój apel, aby słuchano poleceń, które płyną do nas z Fatimy i które odpowiadają wezwaniom mającego się rozpocząć Jubileuszowego Roku Odkupienia”²³⁰. Innym wyrazem podkreślenia znaczenia wydarzeń fatimskich w pontyfikacie Papieża jest napisany przez niego list z okazji pierwszej rocznicy jego pielgrzymki do Fatimy, który kieruje do przybyłych tam pielgrzymów. W liście tym Jan Paweł II pisze: „Modlę się wraz z pielgrzymującymi do Fatimy i trwam w ufny błaganiu przed tym Źródłem życia, skąd emanuje nieprzerwanie odkupienie i łaska, zawsze silniejsza niż zło”²³¹. Inną stosowną okazją pozwalającą papieżowi powrócić do tematu Fatimy są rozpoczęte obrady synodu poświęcone zagadnieniu pojednania i pokuty²³². Sytuacja ta umożliwia papieżowi wezwanie wszystkich zebranych tam biskupów do podjęcia nowego „aktu oddania i poświęcenia świata Najświętszej Dziewicy z Fatimy”²³³. Uroczystość ta odbywa się w niedzielę 16 października 1983 r. Należy w tym miejscu podkreślić, że papież mając jednak świadomość niedostateczności podejmowanych dotychczas inicjatyw, sam idąc za sugestią siostry Łucji, podejmuje decyzję o złożeniu aktu poświęcenia świata na 25 marca 1984 r. w święto Zwiastowania NMP. Z tej okazji, papież Jan Paweł II wysłał list wraz kopią formuły poświęcenia do wszystkich biskupów świata i zaprasza ich do odnowienia tego „wspólnego świadectwa”²³⁴ w jedności z Papieżem.

²³⁰ A. Miguel, *El Secreto que guía*, s. 97.

²³¹ *List Ojca świętego do biskupa Leirii, Alberto Cosme do Amaral, z 13 maja 1983 r.* Cyt. za A. Miguel, *El Secreto que guía*, s. 97.

²³² To VI Generalne Zgromadzenie Zwykle Synodu Biskupów odbyło się w Rzymie (od 29 września do 29 października) i było poświęcone tematowi „*Pojednanie i pokuta w posłannictwie Kościoła*”

²³³ Por. A. Miguel, *El Secreto que guía*, s. 100.

²³⁴ Fragment listu Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła z 8 grudnia 1983 r.: „[...] Jeśli droga do przezwyciężenia grzechu prowadzi przez nawrócenie, to początek tej drogi, ja również dalszy jej przebieg, tkwi zawsze w wyznaniu nieskończonej zbawczej mocy Odkupienia. Moi Drodzy Bracia! Pragnę w kontekście Roku Odkupienia wyznaczyć tę moc wspólnie z Wami i z całym Kościołem. Pragnę wyznaczyć ją poprzez Niepokalane Serce Bogarodzicy, które w najszczególniejszej mierze doświadczyło tej zbawczej mocy. Słowa Aktu oddania i zawierzenia,

W dzień 25 marca, zaraz po celebracji Eucharystii, papież Jan Paweł II klęka przed statua Pani Fatimskiej i uroczyście wygłasza „akt poświęcenia świata i narodów”²³⁵. Używa formuły, która jest zasadniczo taka sama jak ta wypowiedziana w r. 1982, jednakże z kilkoma odniesieniami do Świętego Roku Odkupienia oraz znaczącymi fragmentami²³⁶. Wpatrzony w Maryję, papież Jan Paweł II z wielkim przekonaniem i zaufaniem do Jej Niepokalanego Serca, powierza „los ludzi i narodów”²³⁷ w nadziei na zapoczątkowanie i zainaugurowanie nowego świata.

Następnego dnia, podczas obiadu z Papieżem spotyka się z kilkoma duchownymi: biskupem Leirii, rektorem seminarium i o. L. Kondorem. Ponadto, papieżowi towarzyszą: ks. S. Dziwisz, papieski lektor ks. Silveira i kardynał A. Casaroli, watykański Sekretarz Stanu. Podczas obiadu, o. Luís Kondor relacjonuje Ojcu świętemu wyznanie siostry Łucji, która wyraża swoją opinię, co do aktu poświęcenia. Według niego, siostra Łucja miała powiedzieć, „iż Ojciec święty uczynił wszystko, co mógł uczynić, tak jak o to prosiła Pani Fatimska”²³⁸.

które załączam odpowiadają – z drobnymi zmianami – temu, co wypowiedziałem w Fatimie w dniu 13 maja 1982 roku. Nie mogę oprzeć się przeświadczeniu, że powtórzenie tego Aktu w ciągu Jubileuszowego Roku Odkupienia odpowiada oczekiwaniu wielu ludzkich serc, które pragną dać nowe świadectwo pobożności ku Maryi Dziewicy i Jej powierzyć udręki wywołane wielorakim złem teraźniejszości, niepokoję z powodu zagrożeń ciążyących nad przyszłością oraz troskę o pokój sprawiedliwość w poszczególnych narodach i całym świecie. Terminem najważniejszym dla złożenia tego wspólnego świadectwa wydaje się uroczystość Zwiastowania Pańskiego, w ciągu Wielkiego Postu 1984 roku. Będę wdzięczny, jeżeli w tym dniu (25 marca, w trzecią niedzielę Wielkiego Postu, lub 24 marca, na który została przeniesiona liturgiczna uroczystość maryjna) odnowicie ten Akt wspólnie ze mną, w sposób, jaki każdy z Was uzna za najodpowiedniejszy”. A. Miguel, *El Secreto que guía*, s. 100, przypis 14.

²³⁵ *Orędzie Fatimskie*, s. 6-8.

²³⁶ Oprócz wyrażenia użytego w Fatimie (i powtórzonego w Rzymie): „W sposób szczególny zawieramy Ci i poświęcamy tych ludzi i te narody, które tego zawierzenia i poświęcenia tak bardzo potrzebują” – papież dodaje na początku: „Oświeć szczególnie narody, dla których Ty sama oczekujesz naszego aktu poświęcenia i zawierzenia”. Na zakończenie tego tekstu, do dramatycznej listy grzechów wymienionych w Fatimie, Jan Paweł II dołącza: „Od pokusy zaciemnienia w sercach ludzkich prawd Bożych, wybaw nas! Od utraty świadomości dobra i zła, wybaw nas!” A do próśb do Matki Chrystusa dodaje: „Pomóż nam mocą Ducha Świętego przezwyciężyć wszystkie grzechy: grzechy ludzi, a wreszcie, grzech we wszystkich jego przejawach”. Zob. *Orędzie Fatimskie*, s. 6-8; por. także J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 183-184.

²³⁷ *Orędzie Fatimskie*, s. 6.

²³⁸ Relacja z tego obiadu pochodzi z wypowiedzi ks. L. Kondora i ks. L. Guerry, zebranych w dniach 16 i 23 lutego 2000 r. przez Aure Miguel. Jakkolwiek ks. Kondor już w 1984 r. otrzymał od siostry Łucji potwierdzenie ważności aktu poświęcenia z 25 marca, wiele osób podkreśla fakt, że wizjonerka wypowiedziała się na ten temat publicznie dopiero w 1989 r. Stało się tak być może dlatego, że dopiero wtedy nastąpiły istotne zmiany, mianowicie doko-

Dwa dni później, Jan Paweł II wręcza biskupowi diecezji Leiria-Fatima szkatułkę z kulą wyjętą z organizmu papieża w dniu 13 maja 1981 r. Druga kula zagubiła się gdzieś na Placu św. Piotra. Przekazując ten dar, Papież z osobistym wzruszeniem kieruje słowa do portugalskiego biskupa: „Nie należy ona do mnie, ale do Tej, która czuwała nade mną i mnie ocaliła. Niech Ksiądz zawiezie go do Fatimy i złoży w sanktuarium na znak mojej wdzięczności dla Najświętszej Panny i jako świadectwo wielkich dzieł Bożych”²³⁹.

Drugą pielgrzymkę do Fatimy papież Jan Paweł II odbywa 12 maja 1991 r. Wieczorem, będąc w Cova da Iria, papież długo modli się w Kaplicy Objawień Matki Bożej, dziękując Jej za okazywaną łaskę prowadzenia ludów i narodów taką drogą, na której mogą uzyskać upragnioną wolność, tak konieczną do godnego życia. Raz jeszcze, papież wyraża swoją wdzięczność Matce Bożej Fatimskiej, iż jest Patronką wielkich zmian, jakie dokonują się w świecie przez upadek systemu komunistycznego w Związku Radzieckim²⁴⁰. Upadek ten otwiera dla prawosławnych chrześcijan drogę do wolnego sprawowania kultu religijnego i odnowy moralnej samego społeczeństwa rosyjskiego. Daje również możliwość dokonywania się ogromnych zmian zarówno w wymiarze politycznym, społecznym, jak i moralnym w licznych krajach Europy Wschodniej zdominowanych przez politykę Sowieckiego Imperium, w których dotąd owe przemiany nie były możliwe²⁴¹.

Następnego dnia, 13 maja 1991 r., rano papież Jan Paweł II spotyka się z siostrą Łucją w Domu Matki Bożej z Góry Karmel²⁴². Następnie Jan Paweł II odprawia uroczystą Mszę świętą, na stadionie de Restelo w Fatimie, w której biorą udział wszyscy biskupi Portugalii, a także biskupi z Angoli, dawnej kolonii portugalskiej²⁴³. W kazaniu, Papież po raz kolejny nawiązuje do wydarzeń, związanych z objawieniami Matki Bożej w Fatimie w 1917 r. i ich znaczenia dla współczesnego Kościoła oraz świata. Papież wprost mówi, że „Fatima jest szczególnym światłem, które daje łaskę odwagi dla przeprowadzenia nowej

nał się upadek Muru Berlińskiego i upadły reżimy komunistyczne w całej Europie Wschodniej, wówczas rodziła się wolność religijna i ustały prześladowania ludzi wierzących. Zob. R. Laurentin, *Questões em Suspenso acerca da Consagração*, [w:] *A Pastoral de Fátima – Actas do I Encontro Internacional no 75. Aniversário das Aparições*, s. 422; por. także *Orędzie Fatimskie*, s. 8; Cz. Ryska, *Godzina Fatimy*, s. 163-164.

²³⁹ Cz. Ryska, *Godzina Fatimy*, s. 161.

²⁴⁰ Jeszcze wiosną 1991 roku, w Moskwie ma miejsce tzw. „pucz generałów”, intencją zamachowców było przywrócenie sytuacji politycznej w Związku Radzieckim, „sprzed 1984 roku”. Pucz odsuwając od władzy Gorbaczowa, ostatecznie przyczynił się do upadku Związku radzieckiego. Por. W. Łaszewski, *7 dni Fatimy*, s. 75; także hasło *Jak upadł Związek Radziecki*. *Kalendarium*, <http://www.tvn24.pl/jak-upadl-zsrr-kalendarium,193105,s.html>.

²⁴¹ Por. A. dos Santos Martis, *Visite papali*, s. 565.

²⁴² A. Miguel, *El Secreto que guía*, s. 135; por. także W. Łaszewski, *Łucja i Jan Paweł II*, s. 120.

²⁴³ A. dos Santos Martis, *Visite papali*, s. 565.

ewangelizacji w Europie”²⁴⁴. Pod koniec Mszy świętej, papież Jan Paweł II odmawia akt zawierzenia ludzkości Matce Bożej, mówiąc: „Dziś, zgromadzeni u Twoich stóp w Cova da Iria, Matko Chrystusa i Matko Kościoła, raz jeszcze zwracamy się do Ciebie, aby podziękować za wszystko, coś uczyniła w ciągu tych trudnych lat dla Kościoła, dla każdego z nas i dla całej ludzkości”²⁴⁵.

Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do ziemi Fatimskiej ma miejsce 13 maja z okazji Wielkiego Jubileusz 2000 r., w którym papież Jan Paweł II wynosi na ołtarze i ogłasza błogosławionymi dwóch wizjonerów: Franciszka i Hiacyntę oraz publicznie ogłasza trzecią część „Tajemnicy Fatimskiej”²⁴⁶.

W związku z tą beatyfikacją, niemal w całym Kościele, wiele osób zadaje sobie pytanie, czy świętość była możliwa w tak młodym wieku. Franciszek zmarł w wieku 10 lat i 9 miesięcy (w 1919 r.), a Hiacynta zmarła mając 9 lat i 11 miesięcy. A jednak, po mimo tak młodego wieku „dzieci fatimskie” i tylu cierpień, grózb i prześladowań, nie tylko zachowały swoją wiarę, ale również w swojej chorobie i cierpieniach odśłoniły wspaniałe przymioty swoje duszy. Można powiedzieć, że jak na swój wiek i stopień świadomości, wiernie i w sposób wolny odpowiadały na zetknięcie się z tajemnicą Boga i konsekwentnie żyły autentycznym, chrześcijańskim życiem, które szło inną drogą niż ta, którą normalnie spotykamy u dobrych dzieci w ich wieku, mających edukację chrześcijańską²⁴⁷.

2.7. Benedykt XVI

Po śmierci Jana Pawła II, nowym papieżem zostaje wybrany dnia 19 kwietnia 2005 r. kardynał Józef Ratzinger, dotychczasowy Prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, który przyjmuje imię Benedykta XVI.

Pierwsza wizyta w Fatimie papieża Benedykta XVI, wówczas jeszcze jako kard. Józefa Ratzingera, odbywa się 13 października 1996 r. W tym czasie kardynał pytany publicznie o trzecią część tajemnicy, odpowiada bardzo szczerze, że treść tajemnicy jest mu znana, jednakże możliwość jej ujawnienia jest zastrzeżona papieżowi. W wygłoszonej tego samego dnia homilii, w czasie uroczystej Mszy świętej, kard. Józef Ratzinger mówi: „Maryja przemówiła do dzieci, do małuczkich, do tych, którzy nie mają prawa głosu, którzy się nie liczą w tym oświeconym świecie – pełnym dumy z wiedzy i wiary w rozwój. A przecież, świat ten jest pełen konfliktów, które prowadzić mogą do jego katastrof. [...] Jak bardzo

²⁴⁴ Por. G. Cionchi, *Le apparizioni di Fatima*, s. 297.

²⁴⁵ A. Miguel, *El Secretoqueguia*, s. 136.

²⁴⁶ Por. L. Guerra, *Giovanni Paolo II e Fatima*, s. 194; także, A. dos Santos Martins, *Visite papali*, s. 565; G. Gionchi, *Aparizioni di Fatima*, s. 335-337; także *Orędzie Fatimskie*, s. 30-31.

²⁴⁷ Por. M. F. Sousa e Silva, *Los pastorcitos de Fátima*, Madrid 2008, s. 105-131.

ten obraz odnosi się do dzisiejszego świata! [...] Przeto, dziękujemy Maryi za Jej macierzyńską obecność i za to, że do nas przemówiła, jako Matka Miłosierna, tutaj w tym miejscu, i w sposób tak oczywisty i żywy”²⁴⁸. Po Mszy świętej kardynał zapytany o kwestię zawierającą się w treści trzeciej części „Tajemnicy Fatimskiej”, dotyczącej zachowania przez Portugalię dogmatu wiary, z wielkim spokojem odpowiada: „Portugalia począwszy od Oświecenia jest bardzo trudna. Ale przecież wiara ma swoją siłę i wciąż istnieje i trwa. Możemy wyrazić żywe przekonanie na przyszłość, że Portugalia – mimo wszelkich możliwych, a nieznanych przemian – pozostanie krajem wiary”²⁴⁹. Zaś na pytanie dziennikarzy, odnoszące się do upublicznienia treści trzeciej części „Tajemnicy Fatimskiej”, kard. Józef Ratzinger z tym samym spokojem stwierdza, że „tajemnica nic nowego nie wnosi w samą istotę wiary”²⁵⁰. I dalej kontynuuje broniąc tezy, że „tajemnicę będzie można ujawnić w tym momencie czasu [...], kiedy przyjmie się ze zrozumieniem fakt, iż ten fakt jej ujawnienia pomoże w rozwoju wiary”²⁵¹.

Odwołując się do wielu wypowiedzi kard. Josepha Ratzingera pełniącego wówczas funkcję Prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, na temat „Tajemnicy Fatimskiej” i jej orędzia, warto zatrzymać się nad jedną z nich. Mianowicie, w dniu 26 czerwca 2000 r. kardynał wypowiada znamienne słowa na temat objawienia publicznego. W jego opinii, objawienie publiczne to nie tyle przekaz czysto intelektualny, ale przede wszystkim żywotny proces, gdzie Bóg zbliża się do człowieka²⁵². Innymi słowy, w objawieniu publicznym sam Bóg, zawsze przemawia jako Ten, który jest i który chce być poznany. Człowiek natomiast jako adresat owego objawienia może i powinien wychodzić na to spotkanie, otwierając się na tajemnicę wiary, jaka rodzi się z wypowiadanego Słowa Boga²⁵³. Nieco inaczej, jak stwierdza kard. Joseph Ratzinger, jest w sytuacji objawienia prywatnego, na które składają się wizje i objawienia. Prawdą jest, że ta kategoria objawień jest uzupełnieniem samego objawienia Chrystusa i prowadzi człowieka do głębszego rozpoznania, a także zrozumienia „znaków czasów”²⁵⁴. Ponadto, w świetle owych znaków, jak zauważa kardynał, człowiekowi jest znacznie łatwiej znajdować właściwą odpowiedź „w świetle wiary”²⁵⁵.

²⁴⁸ A. Miguel, *El Secreto que guía*, s. 162.

²⁴⁹ Tamże, s. 163.

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Tamże.

²⁵² Por. Kard. J. Ratzinger, *III Tajemnica Fatimska – komentarz teologiczny*, [w:] *Orędzie Fatimskie*, s. 33-35.

²⁵³ Por. A. Murzyńska, *Siostra Lucja, Historia niezwykłego życia fatimskiej wizjonerki. Pełna biografia u progu 100-lecia objawień*, Kraków 2012, s. 25.

²⁵⁴ *Orędzie Fatimskie*, s. 36.

²⁵⁵ Tamże; por. także M. G. Masciarelli, *Znak Niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008.

Komentując „Orędzie Fatimskie”, kard. Joseph Ratzinger wskazuje, że objawienie prywatne, któremu towarzyszą nadprzyrodzone znaki są nierozłączną częścią historii człowieka. Bowiem w przeszłości, zawsze były one przez człowieka rozpoznawane i badane, a nawet kwestionowane. Nie zależnie od sposobu ustosunkowania się do nich, zawsze stanowią realny obraz życia ludzkiego, i na obraz ten mają zawsze ściśle określony wpływ. Stąd też, objawienia prywatne, nabierają poważnego znaczenia w świetle Pisma Świętego. W jego świetle są one postrzegane przez ludzi, a wśród nich szczególnie przez ludzi wierzących – jako swoiste uzupełnienie wiedzy o Ewangelii²⁵⁶.

Kolejna wizyta w Fatimie kard. Josepha Ratzingera już jako papieża Benedykta XVI dokonuje się 13 maja 2005 r. Nowo wybrany Papież zostaje wspomniany przez patriarchę Lizbony, kard. D. José da Cruz Policarpo, który w podniosłej homilii wypowiada następujące słowa: „Dzisiaj jesteśmy, aby wypełnić przyrzeczenie złożone przeze mnie Jego Świętobliwości Benedyktowi XVI. Kiedy na końcu konklawe, podszedłem w kolejce, aby papieża pozdrowić i pogratulować oraz wyrazić akt mojego posłuszeństwa, Ojciec Święty wziął moje dłonie i zaczął mi mówić o Fatimie. I obiecał, że następnego roku 13 maja przybędzie do Fatimy, aby powierzyć swój pontyfikat Matce Bożej”²⁵⁷. Dostępne materiały źródłowe z badanego przedmiotu nie dostarczają informacji na temat treści odpowiedzi papieża na powyższa wypowiedź kardynała patriarchy Lizbony. Natomiast możemy się domyślać, że w tym momencie twarz papieża Benedykta XVI odsłoniła emocje pełne wzruszenia, skoro kardynał patriarcha jeszcze raz do tej wyjątkowej chwili powrócił i nią się podzielił z pielgrzymami w obecności Ojca Świętego.

Już lecąc do Portugalii papież Benedykt XVI na zaimprovizowanej konferencji, wobec towarzyszącym jemu dziennikarzy, wypowiada się w kontekście „Tajemnicy Fatimskiej”, mówiąc że dzisiaj Kościół katolicki doznaje dziś prześladowań, które pochodzą z jego wnętrza. Również, papież Benedykt XVI stwierdza, że także krzywdy zadają Kościołowi ci, którzy na zewnątrz działają w imieniu Kościoła. Pojawia się tutaj sprawa ich anty-świadectwa. Słowa papieża, wprost odnosiły się do stwierdzenia, że wewnątrz Kościoła wyhodowane zostało poczucie swoistej wrogości do elementów tradycji i życia katolickiego²⁵⁸.

Papież Benedykt XVI w dniu 13 maja 2006 r., w homilii skierowanej do zgromadzonych wiernych mówi następujące słowa: „Ludzi się ten, kto sądzi, że prorocka misja Fatimy się zakończyła”²⁵⁹. W dalszej części homilii Papież

²⁵⁶ Por. A. Murzyńska, *Siostra Lucja*, s. 26.

²⁵⁷ L. Guerra, *Benedetto XVI e Fatima* (1927-), [w:] *Enciclopedia di Fatima*, s. 69.

²⁵⁸ <http://rzymskikatolik.blox.pl/html/1310721,262146,21.html?659240>

²⁵⁹ Benedykta XVI, *Prorocka misja Fatimy dla zbawienia świata. Msza św. na placu przed sanktuarium maryjnym*, „L'Osservatore Romano”(wydanie polskie), 2010 nr 7, s. 17.

kontynuuje swoje rozważania podkreślając w orędziu fatimskim obecności nadziei: „Pan [...] w swej miłosiernej miłości obdarza swój lud przyszłością, przyszłością w jedności z Nim”²⁶⁰.

Obecność nadziei w przesłaniu Fatimskim, pokazuje wyraźnie w całej współczesnej historii człowieka, że Bóg jest obecnym świadkiem jego poczyznań i życia. Świadomość tego faktu, musi rodzić w człowieku głęboką refleksję nad jego życiem. Odczytanie owego sensu przez człowieka, w głębokich przejawach własnej egzystencji, musi wywołać w nim wielką potrzebę współpracy z Bogiem, który jest Panem życia i śmierci, a zarazem Panem czasu. Na koniec swojej wypowiedzi, papież Benedykt XVI pokazuje w Portugalii, że tajemnica fatimska nie zamknęła się na zamachu na Jana Pawła II, ale niejako dzieje się na naszych oczach. A to otwiera nowe interpretacje²⁶¹.

Wieczorem przewodniczył niecierpko w kościele p.w. Trójcy Przenajświętszej, gdzie zebrali się kapłani, diakoni, osoby konsekrowane i seminarzyści. W swojej modlitwie Papież nawiązał do zamachu na Jana Pawła II 13 maja 1981 r. Podziękował pastuszkom z Fatimy za ich modlitwy w intencji Jana Pawła II, a także tym wszystkim, którzy ofiarowują swoją codzienną modlitwę w intencji Następcy św. Piotra. Kończąc swoją modlitwę w sanktuarium, Benedykt XVI pozostawił przed figurą Matki Boskiej Złotą Różę. Ma to być znak wdzięczności za wszystkie dokonane za Jej wstawiennictwem cuda²⁶².

Reasumując, należy powiedzieć także, że od samego początku, papieże żywo interesowali się wydarzeniami w Fatimie. Po raz pierwszy, Pius XI, jest osobiście proszony przez siostrę Łucję o konsekrację Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi. Później, ta sama prośba jest przedstawiona Piusowi XXII, który już konsekruje 8 grudnia 1942 r., cały świat Niepokalanemu Sercu Maryi. Od tego momentu, wojska sprzymierzone przechodzą do kontrofensywy na wszystkich frontach, w czasie trwania II wojny światowej. Następny papież Jan XXIII, zapoznaje się z III. częścią „Tajemnicy Fatimskiej”, której wyjątki przedstawia przywódcom Związku Radzieckiego i Stanów Zjednoczonych w osławionym konflikcie kubańskim w październiku 1962 r. Jego następcą, papież Paweł VI, po raz pierwszy odwiedza sanktuarium Matki Bożej w Fatimie, dnia 13 maja 1967 r. Po nim następuje bardzo krótki pontyfikat Jana Pawła I, trwający zaledwie 33 dni. Następcą jego, staje się purpurat z Polski, kardynał Karol Wojtyła, który przyjmuje imię Jana Pawła II. Jest to papież całkowicie fatimski, wpięty opatrnościowej obecności Matki Bożej, bezpośrednio doświadczający w momencie zamachu na jego życie, dnia 13 maja 1981 r. Głęboko przekonany o macierzyńskiej opiece w jego życiu, osobiście postanawia wypełnić prośbę

²⁶⁰ Tamże, s. 20.

²⁶¹ <http://rzymskikatolik.blox.pl/html/1310721,262146,21.html?659240>

²⁶² Tamże.

Matki Bożej i 25 marca 1984 r. poświęca publicznie w uroczystej formule w jedności ze wszystkimi biskupami świat, a z nim Rosję Niepokalanemu Sercu Maryi. Od tego momentu zachodzą liczne zmiany polityczne w postkomunistycznym świecie, które są zwieńczone rozpadem komunistycznego imperium Związku Radzieckiego. Ponadto, czasie Mszy świętej odprawionej 13 maja 2000 r., Jan Paweł II beatyfikował dwoje małych wizjonerów, Franciszka i Hiacyntę, ale także ogłosił publicznie trzecią „Tajemnicę Fatimską”.

Po śmierci Jana Pawła II, na papieża wybrano kardynała Josepha Ratzingera, który przybrał imię Benedykta XVI, który osobiście odwiedził sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej, dnia 13 maja 2006 r.

Spośród papieży, którzy sprawowali swój urząd Biskupa Rzymu, na szczególnie miano „papieża Fatimy”, z całą pewnością można określić papieży: Piusa XII (1938-1959) i Jana Pawła II (1978-2005).

Zakończenie

Niniejszy artykuł nad Orędziem fatimskim, napisany w oparciu o zgromadzoną bibliografię, zarówno polską, jak i zagraniczną, w wyraźny sposób pokazuje, że wydarzenia w Fatimie w 1917 r., mają wielki wpływ na dzieje Kościoła katolickiego, a tym samym na świat. Wydaje się, co zresztą wynika z przeprowadzonej refleksji, że te słowo „wpływ” jest kluczem do zrozumienia losów współczesnej ludzkości. Fatima pokazuje z całą oczywistością, iż głównym świadkiem losów ludzkości jest opatrzność Boża, będąca jednocześnie „reżyserem”, tej całej dramaturgii tychże losów.

Z perspektywy lat, które nas dzielą od nadzwyczajnych wydarzeń, jakie miały miejsce w Fatimie w 1917 r., dzisiaj wiemy, że wywarły one ogromny wpływ na życie całego Kościoła katolickiego i świata. Owszem, wielu ludzi pragnie nadal być przekonanym, że Fatima należy już do przeszłości, że jej proctwa, ostrzeżenia i upomnienia oraz wezwania były przede wszystkim adresowane do minionych pokoleń. Dlatego też, ciągle nawołują, aby w nowym mileniu, Kościół ostatecznie zszedł z fatimskiego szlaku.

Jednak pontyfikat Jana Pawła II w całej pełni wykazuje, że ten fatimski szlak jest nadal wielkim programem odnowy moralnej współczesnej ludzkości. Potwierdzają tę linię i następni papieże: Benedykt XVI i obecny papież Franciszek. Bowiem, w centrum tej odnowy jest postać Matki Bożej, która od samych początków wyłania się ze stron Nowego Testamentu i na stałe jest obecna w Tradycji Kościoła katolickiego. Tą żywą prawdę w sposób bardzo wymowny raz jeszcze potwierdzają wydarzenia w Fatimie. Matka Boża, od samego początku jest obecna na ziemskiej drodze ludu chrześcijańskiego. Jej

obecność na szlakach ziemskiej pielgrzymki człowieka jest wyjątkowa, poprzedzona znakami i cudami. Jan Paweł II tak o tym pisze: „[...]w dziewiętnastym i dwudziestym stuleciu Matka Chrystusowa w różnorodnych okolicznościach dawała odczuć w jakiś sposób swoją obecność i usłyszeć swój głos, by zachęcić Lud Boży do tej formy modlitwy kontemplacyjnej. W szczególności, ze względu na głęboki wpływ, jaki wywierają one na życie chrześcijan, i na autorytatywne uznanie przez Kościół, pragnę przypomnieć objawienia z Lourdes i z Fatimy; związane z nimi sanktuaria są celem licznych pielgrzymów, szukających pociechy i nadziei”²⁶³.

Maryja dzięki „zjednoczeniu z Chrystusem, bardziej niż wszystkie inne stworzenia doświadczyła pełnej prawdy powołania, gdyż nikt inny nie odpowiedział z tak wielką miłością na nieogarnioną miłość Boga jak Ona”²⁶⁴. Stąd też Jej obecność wśród ludu chrześcijańskiego jest wyjątkowa. Ona kieruje człowieka ku rozważaniu tajemnic Chrystusa. Tak właśnie bowiem dzieje się w życiu trójga małych pastuszków w Fatimie. Również, tak dzieje się w życiu papieży, którzy przyłączyli z całego serca do „Tajemnicy Fatimskiej”. Szczególnie wymienić tutaj trzeba papieży: Piusa XII i Jana Pawła II – wielkich czcicieli Matki Bożej Fatimskiej. Ich wiara, ukazuje nam, że w obliczu zła, jak i wszystkich okrucieństw grożących światu, jedynym ratunkiem dla niego jest Maryja – ta Niewiasta obleczona w słońce łaski, czyli samego Boga, która ostatecznie pokona niszczycielski ogień „smoka” (Ap 12, 1). Maryja posiadając niebiańską broń przeciw zakusom złego, wprost wzywa nas do odmawiania różańca, praktykowania nabożeństwa pierwszych sobót miesiąca, ofiarowywania spowiedzi i podejmowania innych ofiar, jako aktu wynagrodzenia za zniewagi i nawrócenie grzeszników²⁶⁵.

W słowach Maryi: „Uczyńcie, cokolwiek Syn mój wam powie” (J 2, 14), znajdujemy zaadresowane do nas wezwanie do odnowienia wszystkiego w Chrystusie, jedynego Pogromcy zła. Fatima, tak jak i inne sanktuaria maryjne na całym świecie, tę naukę Maryi wnoszą w serca milionów pielgrzymów, którzy doznają przemiany swojego wnętrza, odrzucają grzech, umacniają się w dobru i pragną iść przez życie drogą świętości. Pomaga im w tym orędzie Matki Bożej, kierowane do wszystkich ludzi naszych niespokojnych czasów, nasyconych nieustannymi wojnami, terroryzmem i nieustannym deptaniem godności i praw osoby ludzkiej, a wreszcie otwartą walką z Bogiem, posuniętą aż do negacji Jego istnienia.

²⁶³ Jan Paweł II, *Rosarium Virginis Mariae*, 7. Zob. <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/838/pkt/7/pos/13/haslo/Sanktuarium-Matki-BoskiejFatimskiej>.

²⁶⁴ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 28. Zob. <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/399/pkt/28/pos/176/haslo/Maryja-zjednoczona-z-Chrystusem>.

²⁶⁵ Por. L. Fanzaga, S. Gaeta, *Popis Maryi*, s. 122-123.

Ten wielki program odnowy ludzkości, podejmuje papież Jan Paweł II, który z chwilą zrozumienia orędzia fatimskiego całkowicie je przyjmuje. Analizując z perspektywy czasu pontyfikat papieża – Polaka oraz czasy nam obecne, widzimy coraz wyraźniej, jak wypełnia się scenariusz objawień Matki Bożej w Fatimie, który ma przynieść nawrócenie Rosji, krótkie lata pokoju, a w końcowym efekcie pełne zwycięstwo Niepokalanego Serca Maryi. W tym kontekście nasze lata można określić jako ostateczną konfrontację dobra ze złem. I jakkolwiek rezultat tej konfrontacji, ostatecznie jest już zanany, to jednak zgodnie z obietnicą Matki Bożej Fatimskiej można go przyspieszyć, żyjąc według Jej orędzia.

Reasumując można powiedzieć, że orędzie fatimskie jest prawdziwym proctwem o istotnym znaczeniu dla Kościoła i świata w tej epoce ludzkiej historii. Orędzie zostało przekazane osobiście przez Matkę Bożą, potwierdzone niezaprzeczalnymi cudami publicznymi, obejrzanymi przez dziesiątki tysięcy ludzi, uznane przez Kościół za godne uwierzenia, i otrzymało wyraźne poparcie szeregu papieży, łącznie z Janem Pawłem II. Poza tym Orędzie Fatimskie wzywa do ustanowienia na świecie nabożeństwa do Niepokalanego Serca – a zatem wiary katolickiej – na całym świecie. W tym celu sam Pan Bóg zadekretował te rzeczy na nasze czasy: uroczyste publiczne poświęcenie Rosji – specyficznie i tylko Rosji – Niepokalanemu Sercu przez papieża i biskupów razem, nawrócenie Rosji na katolicyzm, i w rezultacie triumf Niepokalanego Serca w Rosji i wszędzie.

W świetle tego wszystkiego, co powyżej napisano, wydaje się, że jednak ludzkość czeka kara, ale to nie jest cała prawda, bowiem wystarczy przypomnieć sobie zarówno wezwanie do pokuty, jak i praktykę nabożeństwa pięciu pierwszych sobót miesiąca, aby przybliżyć się dzień zwycięstwa Niepokalanego Serca Maryi, czyli obiecany czas pokoju. Stąd samą Fatimę trzeba widzieć nie tyle jako zapowiedź apokaliptycznych katastrof, ile jako wielki apel do człowieka o ducha ofiary, o nawrócenie i pokutę, aby spełniła się zapowiedź zwycięstwa Niepokalanego Serca Maryi²⁶⁶.

Streszczenie

Pamiętnego majowego dnia 13 V 1917 r. w odległej Portugalii, Bóg posłał Matkę Bożą do Fatimy, aby wezwać ludzkość do „modlitwy i pokuty” oraz przestrzec ją przed konsekwencjami odrzucenia Bożych przykazań. Maryja zjawiła się trójce dzieci: Łucji de Santos oraz Franciszkowi i Hiacyncie Marto, przychodząc do nich każdego 13 dnia miesiąca, od maja do października 1917 r. i zachęcając je do odmawiania różańca. Dzieci posłuszne jej poleceniom, praktykowały je wiernie oraz przekazały ich treść dla Kościoła

²⁶⁶ Cz. Ryszka, *Nie ma czwartej tajemnicy fatimskiej*, „Niedziela” 46 (2013), s. 19.

i świata, wzbudzając szerokie zainteresowanie społeczne. Objawieniom uwierzył miejscowy biskup, wierni świeccy, duchowni i papież.

Szczególnie papież, poczynawszy od pontyfikatu papieża Piusa XI (1922-1938) skupili swoje szczególne zainteresowanie objawieniami fatimskimi. Również następny papież Piusa XII (1938-1959), przeszedł do historii współczesnego Kościoła, jako papież „fatimski”. Jako pierwszy, dwukrotnie ofiarował świat Niepokalanemu Sercu Maryi (31.X. i 8.XII. 1942 r.).

Inny stosunek do objawień fatimskich mieli papież doby soborowej: św. Jan XXIII (1959-1963) i bł. Paweł VI (1963-1978). Krótki pontyfikat papieża Jana Pawła I (1978) trwający zaledwie 33 dni, z przyczyn oczywistych nie mógł się odnieść do objawień fatimskich. Niemniej jednak, ważnym akcentem fatimskim w historii tych pontyfikatów była wizyta bł. Pawła VI w sanktuarium fatimskim 13 maja 1967 r. i ogłoszenie w tym miejscu adhortacji *Signum Magnum*, poświęconej Matce Bożej.

Pontyfikat św. Jana Pawła II (1978-2005), w świetle doświadczenia zamachu na życie z dnia 13 maja 1981 r., został w pełni wpisany w sens przesłania Matki Bożej Fatimskiej. Ocalenie i cudowne przywrócenie do życia papieża przez Matkę Bożą, sprawiło że św. Jan Paweł II dnia 25 marca 1984 r., dokonał poświęcenia całego świata i Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi, w sposób publiczny i uroczysty w jedność ze wszystkimi biskupami świata. W ten sposób wypełnił prośbę Matki Bożej Fatimskiej i od tego momentu rozpoczęła się nowa era, która zakończyła się upadkiem Związku Radzieckiego i bloku państw komunistycznych.

Następny pontyfikat papieża Benedykta XVI (2005-2013) z całą mocą potwierdził doniosłość objawień Matki Bożej Fatimskiej dla całej ludzkości, co do jej przyszłości, nazywając je „Orędziem Nadziei”.

SŁOWA KLUCZOWE: Matka Boża Fatimska, Trzecia Tajemnica, papież, wizyty papieskie.

Summary

Revelations of Our Lady of Fatima in the history of the twentieth century pontificates

May fateful day 13 May 1917 in the distant Portugal, God sent the Mother of God to Fatima to call mankind to „prayer and penance” and warn her of the consequences of the rejection of God’s commandments. Mary appeared to three children: Lucia de Santos and Francisco and Jacinta Marto, coming to them every 13th of the month, from May to October 1917 encouraging them to pray the Rosary. Children obeyed her commands, practiced them faithfully, and communicated their content for the Church and the world, arousing widespread public interest. The local bishop, laity, clergy and popes believed the revelations. Especially the popes, from the pontificate of Pope Pius XI (1922-1939) focused their particular interest in Fatima revelations. Also, the next Pope Pius XII (1939-1958), went down in history of the modern Church, as Pope „Fatima”. Be the first one, twice

offered the world to the Immaculate Heart of Mary (31.X. and 8.XII. 1942.). Different attitude to Fatima had conciliar popes day: St. John XXIII (1958-1963) and Bl. Paul VI (1963-1978). Brief pontificate of Pope John Paul I (1978), lasting only 33 days, for obvious reasons could not refer to Fatima. However, an important Fatima accent in the pontificates history was the visit of Bl. Paul VI at the shrine of Fatima May 13, 1967 year, and announcement the *Exhortation Signum Magnum*, dedicated to Our Lady.

Pontificate of John Paul II (1978-2005) in the light of assassination experience of 13 May 1981 has been fully entered in the meaning of the message of Our Lady of Fatima. Salvation and miraculous restoration to life of the Pope by the Mother of God, made the Saint Pope John Paul II on 25 March 1984 consecrated the whole world and Russia to the Immaculate Heart of Mary in a public and solemn manner in union with all the bishops of the world. In this way, fulfilled the request of Our Lady of Fatima and from that moment began a new era, which ended with the fall of the Soviet Union and the communist block.

Next pontificate of Pope Benedict XVI (2005-2013) emphatically confirmed the importance of the apparitions of Our Lady of Fatima for the whole of humanity, as to its future, calling them "Message of Hope".

KEYWORDS: Our Lady of Fatima, the Third Secret, popes, papal visits.

Translated by Mirosława Landowska

Janusz Bujak
Szczecin

Stanowisko III Nadzwyczajnego Synodu Biskupów o Rodzinie na temat homoseksualizmu na tle ideologii gender i protestów przeciw „małżeństwu dla wszystkich”

Wprowadzenie

Szerokim echem odbiły się w Kościele i w świecie dyskusje i spory, które miały miejsce w czasie Nadzwyczajnego Synodu poświęconego rodzinie (5-19.10.2014). Spory te dotyczyły przede wszystkim takich kwestii jak: możliwości przystępowania do sakramentu Eucharystii osób rozwiedzionych żyjących w ponownych związkach, nowej, pozytywnej oceny konkubinatów oraz związków osób tej samej płci.

W artykule pragniemy zająć się tą ostatnią kwestią, a zatem ukazać ewolucję oceny związków osób tej samej płci w dokumencie przygotowującym synod oraz w trakcie trwania samego synodu.

W drugiej części artykułu wskażemy na kontekst, w jakim toczyła się debata synodalna, szczególnie zaś na dwa zjawiska: pierwszym z nich jest ideologia gender, promująca zachowania homoseksualne i prowadząca do nadawania związkom jedнопłciowym cech rodziny heteroseksualnej; drugim zjawiskiem, istotnym z naszego punktu widzenia, jest wprowadzenie we Francji 18 maja 2013 r. prawa zrównującego związki jedнопłciowe z małżeństwami heteroseksualnymi i związane z tym protesty ze strony osób świeckich, Kościoła we Francji i wspólnoty żydowskiej w osobie wielkiego rabina Francji, Gilles’a Bernheima.

1. Okres przygotowawczy synodu: *Lineamenta* i ankieta

Papież Franciszek ogłosił zwołanie nowego synodu na temat rodziny w październiku roku 2013 r. Wyjaśnił przy tym, że w rzeczywistości odbędą się dwa

synody: jeden nadzwyczajny, w r. 2014 i drugi – zwyczajny, w r. 2015. W celu uzyskania jak najbardziej realnego obrazu rodziny i przygotowania adekwatnego do niej *Instrumentum laboris*, do wszystkich episkopatów został rozesłany tekst *Lineamenta* z ankietą zawierająca 39 pytań. Wolą papieża było, by dotarła ona do jak największej liczby ruchów kościelnych, wspólnot zakonnych i do pojedynczych osób, tak by uzyskać jak najpełniejszy obraz rodziny i wsłuchać w propozycje dotyczące duszpasterstwa rodzin¹.

W krajach Europy zachodniej, zwłaszcza w Niemczech, Austrii i Szwajcarii, ankieta została potraktowana przede wszystkim jako okazja do wyrażenia niezadowolenia z zakazu przystępowania do komunii św. osób rozwiedzionych żyjących w ponownych związkach i do zażądania zmiany tej sytuacji. Nie czekając na decyzję synodu, diecezja Fryburg w Niemczech w 2013 r. opublikowała instrukcję, która była formą przygotowania osób żyjących w nowych związkach do przystąpienia do Stołu Pańskiego. Przeciwnie takiemu podejściu ostro zaprotestował prefekt Kongregacji Nauki Wiary Gerhard Müller².

W Polsce przygotowania do synodu nie miały tak dramatycznego przebiegu i można powiedzieć, że do czasu jego rozpoczęcia niewiele osób nim się interesowało. *Lineamenta* i dołączona do nich ankieta trafiła do niewielkiej grupy osób zajmujących problematyką małżeńską³. Na kilka tygodni przed rozpoczęciem synodu, we wrześniu 2014 r., w Gnieźnie odbyło się VII sympozjum o Małżeństwie i Rodzinie, na którym ks. dr Przemysław Drąg, Dyrektor Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin przy KE, mówił o wyzwaniach dla rodziny w świetle już opublikowanych przez Stolicę Apostolską wyników ankiety przedsynodalnej. Zwrócił on uwagę m.in. na takie zjawiska, zauważalne również w Polsce, jak rosnąca liczba konkubinatów i rozwodów oraz o możliwościach zaradzenia tym zjawiskom⁴. Jedynym chyba środowiskiem ludzi świeckich w Polsce które udzieliło odpowiedzi na pytania zawarte w ankiecie było to związane z „Tygodnikiem Powszechnym” i „Znakiem”. W celu zapoznania się z pytaniami i udzielenia na nie odpowiedzi wykorzystano Rekolekcje Ru-

¹ Por. *È arrivato il momento di discutere sulla famiglia* (03.10.2014), <http://www.aleteia.org/it/religione/articolo/e-arrivato-il-momento-di-discutere-sulla-famiglia-5825221772705792> (18.11.2014).

² Por. M. Kamman, *Kommunion auch für Wiederverheiratete* (07.10.13), <http://www.welt.de/politik/deutschland/article120705435/Kommunion-auch-fuer-Wiederverheiratete.html> (18.11.2014).

³ Por. T. Jaklewicz, *Pytania o rodzinę* (14.11.2013), <http://gosc.pl/doc/1776004.Pytania-o-rodzine> (11.11.2014); „Cyfrowe zdjęcie” sytuacji rodziny (01.10.2014), <http://www.idziemy.com.pl/kosciol/cyfrowe-zdjecie-sytuacji-rodziny> (18.11.2014).

⁴ Por. *O wyzwaniach przed synodem biskupów o rodzinie* (14.09.2014), <http://ekai.pl/diecezje/gnieznienska/x81925/o-wyzwaniach-przed-synodem-biskupow-o-rodzinie/> (18. 11.2014).

chu ZNAK w Laskach k/Warszawy, które odbyły się w dniach 17-19 stycznia 2014 r.⁵.

2. Kwestia homoseksualizmu w synodalnym *Instrumentum laboris*

Dnia 26 czerwca 2014 r. w Watykanie został zaprezentowany dokument, będący owocem ankiety na temat kondycji rodziny przeprowadzonej w ostatnich miesiącach w Kościele katolickim. Arcybiskup Bruno Forte, sekretarz specjalny Synodu, przedstawiając *Instrumentum laboris* wskazał na trzy najważniejsze tematy, które stanowią osnowę dokumentu: *Ewangelia rodziny, trudne sytuacje rodzinne oraz wychowanie do życia i wiary w rodzinie*⁶.

Jednak oprócz rodziny, *Instrumentum laboris* wiele uwagi poświęca osobom homoseksualnym. Oto co możemy przeczytać na ten temat w II części dokumentu, w rozdziale III zatytułowanym *Trudne sytuacje duszpasterskie*, punkt b) *Związki osób tej samej płci*, nr 110-120:

110. W kwestii związków osób tej samej płci, odpowiedzi Episkopatów odnoszą się do nauczania Kościoła. „Nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny. [...] Niemniej, według nauczania Kościoła, mężczyźni i kobiety o skłonnościach homoseksualnych «powinni być traktowani z szacunkiem, współczuciem i delikatnością. Powinno się unikać wobec nich jakichkolwiek oznak niesłusznej dyskryminacji»” (Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*, nr 4). Odpowiedzi wskazują, że uznanie w prawie cywilnym związków między osobami tej samej płci w dużej mierze zależy od kontekstu społeczno-kulturowego, religijnego i politycznego. W związku z tym, że konferencje biskupie opisują trzy przypadki: pierwszy ma miejsce, gdy podejmowane są działania represyjne i karne w reakcji na zjawisko homoseksualizmu we wszystkich jego aspektach, w szczególności, gdy manifestacja publiczna homoseksualizmu jest zakazana przez prawo cywilne. Niektóre odpowiedzi

⁵ Por. *Co katolicka inteligencja wysłała do papieża Franciszka [cały list]* (06.10.2014), <http://tygodnik.onet.pl/wiara/co-katolicka-inteligencja-wyslala-do-papieza-franciszka-caly-list/8000f> (18.11.2014).

⁶ *Watykańska prezentacja Instrumentum laboris synodu o rodzinie: nie będzie dyskusji nad zmianą katolickiej doktryny* (26.06.2014), http://pl.radiovaticana.va/news/2014/06/26/watyka%C5%84ska_prezentacja_instrumentum_laboris_synodu_o_rodzinie:_nie/pol-809530 (18.11.2014). Niestety, dokument nie został przetłumaczony na język polski, co z pewnością również przyczyniło się do nikłego zainteresowania przygotowaniami do synodu w Polsce.

wskazują, że w tym kontekście Kościół zapewnia różne formy opieki duchowej dla pojedynczych, osób homoseksualnych, którzy szukają pomocy w Kościele.

111. Drugi kontekst to ten, w którym zjawisko homoseksualizmu jest płynne. Homoseksualizm nie jest karany, ale tolerowany, dopóki nie staje się widoczny lub publiczny. W tym kontekście przepisy w sprawie związków partnerskich między osobami tej samej płci zwykle nie istnieją. W kręgach politycznych, zwłaszcza na Zachodzie, coraz silniejsza jest tendencja za przyjęciem przepisów przewidujących zarejestrowanie związków partnerskich lub tzw. „małżeństw” między osobami tej samej płci. Na poparcie tej idei przytacza się argumenty o niedyskryminacji, jednak podejście to jest postrzegane przez wierzących i większą część społeczeństwa w Europie Środkowej i Wschodniej jako narzucane przez polityków lub kulturę zagraniczną.

112. Trzeci kontekst to ten, w którym państwo wprowadziło przepisy uznające związki cywilne lub tak zwane „małżeństwa” między osobami homoseksualnymi. W niektórych krajach sytuacja odzwierciedla prawdziwą redefinicję małżeństwa, w którym para jest rozpatrywana tylko w kategoriach prawnych, takich jak równość wobec prawa i „niedyskryminacja”, bez żadnego konstruktywnego dialogu na związane z tym tematy antropologiczne i bez postawienia w centrum dobra osoby ludzkiej, zwłaszcza integralnego dobra dzieci w tych związkach. Tam gdzie istnieje prawne zrównanie małżeństwa heteroseksualnego i homoseksualnego, państwo często pozwala na adopcję dzieci (dzieci biologicznych jednego z partnerów lub dzieci urodzonych dzięki sztuczemu zapłodnieniu). Tak jest w szczególności w krajach anglosaskich i w Europie Środkowej.

Ocena ze strony Kościołów partykularnych

113. Wszystkie Konferencje Biskupów wyraziły sprzeciw wobec „redefiniowania” małżeństwa między mężczyzną i kobietą poprzez wprowadzenie ustawodawstwa zezwalającego na związek między dwoma osobami tej samej płci. Konferencje Episkopatów obszernie wykazały, że starają się znaleźć równowagę między nauczaniem Kościoła na temat rodziny i podejściem pełnym szacunku, bez osądzania postawy osób żyjących w takich związkach. Ogólnie rzecz biorąc, odnosi się wrażenie, że skrajne reakcje na te związki, czy to kompromisowe czy bezkompromisowe, nie wydają się ułatwiać opracowania skutecznego duszpasterstwa, zgodnego z Magisterium i miłosiernego wobec osób, których dotyczy.

114. Czynnikiem, który wyraźnie wpływa na duszpasterstwo Kościoła i który komplikuje poszukiwanie zrównoważonej postawy w tej sytuacji jest promocja ideologii *gender*, która w niektórych regionach dąży do wywarcia wpływu

na edukację nawet na poziomie podstawowym, rozprzestrzeniając mentalność która, pod pozorem wyeliminowania homofobii, w rzeczywistości proponuje podważenie tożsamości seksualnej.

115. Konferencje Episkopatów dostarczają różnych informacji o związkach między osobami tej samej płci. W krajach, w których istnieje prawodawstwo dotyczące związków cywilnych, wielu wiernych wypowiada się na rzecz szacunku i nieosądzającej postawy wobec tych osób oraz na rzecz duszpasterstwa, które próbuje ich przyjąć. Nie znaczy to jednak, że wierni są przychylni zrównaniu statusu małżeństwa heteroseksualnego i związków partnerskich między osobami tej samej płci. Niektóre odpowiedzi i obserwacje wyrażają obawę, że przyjęcie przez Kościół osób żyjących w takich związkach mogłoby być interpretowane jako uznanie tego rodzaju związków.

Niektóre wskazówki duszpasterskie

116. Jeśli chodzi o możliwość opieki duszpasterskiej tych osób, należy dokonać rozróżnienia na tych, którzy dokonali prywatnego, często bolesnego, wyboru i żyją tak, by nie dawać zgorszenia innym i na zachowanie promocji i aktywnej reklamy, często agresywnej. Wiele Konferencji podkreśla, że ze względu na fakt, że związki te są zjawiskiem stosunkowo nowym, nie istnieją programy duszpasterskie w tym zakresie. Inni przyznają pewną trudność w związku z wyzwaniem, jakim jest konieczność połączenia przyjmowania tych osób w duchu miłosierdzia, i równocześnie potwierdzanie moralnego nauczania Kościoła, wraz z zapewnieniem właściwej opieki duszpasterskiej, która uwzględnia każdy aspekt osoby. Niektóre odpowiedzi polecają nie używać wyrażeń takich jak „gej”, „lesbijka” czy „homoseksualista” na określenie tożsamości osoby.

117. Wiele odpowiedzi i obserwacji domaga się podjęcia refleksji teologicznej w dialogu z naukami humanistycznymi, tak by móc rozwinąć bardziej wieloaspektowe spojrzenie na zjawisko homoseksualizmu. Inni zalecają współpracę z określonymi podmiotami, np. Papieską Akademią Nauk Społecznych i Papieską Akademią Życia, dla dokładnego zbadania antropologicznych i teologicznych aspektów ludzkiej seksualności i różnic seksualnych pomiędzy mężczyzną i kobietą, tak by można było stawić czoła ideologii *gender*.

118. Dużym wyzwaniem będzie opracowanie takiej posługi duszpasterskiej, która będzie w stanie zapewnić właściwą równowagę między przyjmowaniem osób w duchu miłosierdzia i stopniowym prowadzeniem ich do autentycznej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. W związku z tym, niektóre Konferencje Biskupów odnoszą się do niektórych organizacji jako udanych wzorów takiej posługi.

119. Coraz pilniejszym wyzwaniem staje się edukacja seksualna w rodzinach i instytucjach edukacyjnych, zwłaszcza w krajach, w których państwo ma tendencję do proponowania w szkołach jednostronnego spojrzenia i ideologii *gender*. W szkołach lub wspólnotach parafialnych powinny powstać programy formacyjne, które zaoferują młodym ludziom właściwą wizję dojrzałości emocjonalnej i chrześcijańskiej, w której weźmie się pod uwagę również zjawisko homoseksualizmu. Jednocześnie obserwacje wskazują, że wciąż nie ma zgodności w Kościele co do konkretnego sposobu przyjęcia osób w tych związkach. Pierwszym krokiem w tym powolnym procesie byłoby zbieranie informacji i określenie kryteriów rozeznania, nie tylko na poziomie duszpasterzy i świeckich, ale także grup i ruchów kościelnych.

Przekazywanie wiary dzieciom w związkach jedнопłciowych

120. Trzeba podkreślić, że odpowiedzi są wyraźnie przeciwne prawodawstwu, które by umożliwiło adopcję dzieci przez osoby w związku tej samej płci, ponieważ dostrzegają w tym zagrożenie dla integralnego dobra dziecka, które ma prawo do posiadania matki i ojca, jak przypomnieli niedawno papież Franciszek (por. *Przemówienie do członków Międzynarodowego Katolickiego Biura ds Dzieci* (BiCE), 11 kwietnia 2014 r.). Mimo to, w sytuacji w której osoby żyjące w tego rodzaju związkach poproszą o chrzest dziecka, prawie wszystkie odpowiedzi podkreślają, że dziecko musi być przyjęte z tą samą troską, czułością i uwagą, z jakimi przyjmowane są inne dzieci. Wiele odpowiedzi wskazują, że pomocne byłoby otrzymanie bardziej konkretnych wskazówek duszpasterskich dla tych sytuacji. Oczywiście, Kościół ma obowiązek upewnienia się co realnych możliwości przekazania wiary dziecku. Jeżeli istniałyby uzasadnione wątpliwości co do zdolności osób w związku jedнопłciowym do wychowania dziecka w wierze chrześcijańskiej, odpowiednie wsparcie ma być zabezpieczone w taki sam sposób, jak w przypadku każdej innej pary proszącej o chrzest swoich dzieci. Pomoc tego rodzaju mogłaby by przyjść również ze strony innych osób z ich rodzin i otoczenia. W tych przypadkach, proboszcz jest zobowiązany starannie nadzorować przygotowania do ewentualnego chrztu dziecka, ze zwróceniem szczególnej uwagi na wybór ojca chrzestnego i matki chrzestnej⁷.

⁷ Tłumaczenia na podstawie: III Assembleia Generale Straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum laboris*, Vaticano 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_it.html (03.12.2014); III Extraordinary General Assembly, *The Pastoral Challenges of the Family of the Context of the Evangelization. Instrumentum laboris*, Vatican 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-fa-

3. Związek ideologii gender z akceptacją związków osób tej samej płci

W przedsynodalnym *Instrumentum laboris* w pkt. 114 czytamy, że „[c]zynikiem, który wyraźnie wpływa na duszpasterstwo Kościoła i który komplikuje poszukiwanie zrównoważonej postawy w tej sytuacji jest promowanie ideologii gender. W niektórych miejscach, ideologia ta dąży do wywarcia wpływu nawet na poziomie podstawowym, który rozprzestrzeniając się w mentalności, chcąc wyeliminować homofobię, proponuje w istocie podważenie tożsamości seksualnej”.

Gender mainstreaming oficjalnie przedstawia siebie jako strategia „która pozwala na włączenie nieobecnych lub marginalnych wątków czy grup w obszar działań polityki państwa, w tym polityki społecznej, edukacji, rynku pracy oraz usług”⁸. Jednak psychoanalityk Jacques Arènes, ekspert Konferencji Episkopatu Francji ds. rodziny podkreśla, że większość współczesnych teoretyków *gender theory* pochodzi z ruchu gejowskiego. Teoria gender stanowi dziś korpus ideologiczny używany przez lobby gejowskie (*lobbies gays*) do wprowadzania w życie własnych wizji antropologicznych za pośrednictwem prawodawstwa, zwłaszcza gdy chodzi o uznanie związków jednopłciowych za małżeństwa. W szerszym kontekście teoria gender dotyczy szeroko obecnych w mediach tematów takich jak odrzucenie heteroseksualności jako modelu społecznego i żądania wprowadzenia polityki seksualnej, czyli wprowadzenia prawnego zrównania wszystkich orientacji seksualnych⁹.

Francuski ksiądz i psychoanalityk, Tony Anatrella, który należał do grona ekspertów ostatniego synodu o rodzinie, twierdzi, że istnieją trzy istotne filary teorii gender:

1. Teoria gender twierdzi, że nie istnieje natura ludzka, ponieważ byt ludzki jest wyłącznie dziełem kultury. Również męskość i kobiecość należy uznać jedynie za konstrukcje społeczne, zależne od kontekstu kulturowego w danym okresie historycznym.
2. Teoria gender głosi, że mężczyźni dotychczas dominowali nad kobietami, wykorzystywali je i upokarzali. Aby zmienić tę sytuację i nie dopuścić do jej powtórzenia, zadaniem prawa cywilnego krajów demokratycznych jest

milia_en.html (03.12.2014); Tłumaczenie z ang. por. <http://nowy.tezeusz.pl/blog/204450.html> (03.12.2014).

⁸ Strona studiów podyplomowych na rok 2014/2015 „Strategie zmian na rzecz równości. Gender Mainstreaming”, <http://genderstudies.pl/index.php/gender-mainstreaming/> (19.11.2014).

⁹ Por. J. Arènes, *La problématique du „genre”*, Documents Episcopat 12 (2006), s. 3 ; J. Bujak, „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich?”. *Współczesny feminizm w poszukiwaniu tożsamości kobiety*, Szczecin 2014, s. 93-94.

ułatwienie przejścia władzy przez kobiety. W ten sposób prawo ma uzupełnić braki natury, które sprawiają, że kobieta jest w sytuacji nierówności wobec mężczyzny, szczególnie w kwestii macierzyństwa, którego ciężar spada wyłącznie na kobiety. Macierzyństwo i ojcostwo w teorii gender nie istnieją już w odniesieniu do płci męskiej i żeńskiej, ale to funkcje społeczne, które są wymienne.

3. Gender neguje różnice seksualne i promuje wielość orientacji seksualnych, wśród nich homoseksualizm. Każdy sam powinien wybrać własną orientację seksualną, co jednak często jest przyczyną konfliktu pomiędzy pragnieniem i tożsamością podmiotu, orientacja seksualna nie jest bowiem tym samym co tożsamość seksualna. Są tylko dwie tożsamości seksualne – męska i żeńska – i wiele orientacji seksualnych, które wykształcają się podczas dojrzewania heteroseksualnego, podczas gdy orientacja seksualna szukana dla niej samej, w konflikcie z obiektywną tożsamością seksualną podmiotu, pochodzi z konfliktu wewnątrz psychiki, podkreśla francuski psychiatra. Teoria gender ignoruje znaczenie symbolizmu ludzkiego ciała – męskości i kobiecości – na rzecz jego wizji pragmatycznej i homologicznej. Z jednej strony żąda ona coraz większych praw dla różnych orientacji seksualnych, z drugiej zaś chce ona zniszczyć podstawy tych różnic, traktując homoseksualizm jako alternatywę dla heteroseksualności. Teoria gender twierdzi, że różnice seksualne na poziomie biologicznym nie mają żadnego znaczenia w życiu małżeńskim i rodzinnym, nawet w wychowaniu dzieci. Jednocześnie jednak zwolennicy tej teorii twierdzą, że różnica seksualna powinna być zachowana w życiu zawodowym i politycznym dzięki parytetom 50/50. Jest to wizja pełna wewnętrznych sprzeczności i oderwana od rzeczywistości, stwierdza Anatrella¹⁰.

Ideologia gender to współczesna herezja antropologiczna, rodzaj „pelagianizmu antropologicznego” który mówi, że nie jesteśmy zależni od naszego ciała,

¹⁰ Por. T. Anatrella, *La teoria del “gender” e l’origine dell’omosessualità*, Cinisello Balsamo 2012, s. 35-37; *Gender Mainstreaming ist ein Wohlstandsphänomen*, <http://www.kath.net/news/41894> (04.12.13) gdzie znajdziemy opinię Konstantina Maschera, przełożonego ekumenicznej wspólnoty *Offensive Junger Christen* z Niemiec, który stwierdził, że *Gender Mainstreaming* (zrównanie płci na każdym poziomie) prowadzi do likwidacji rozróżnienia na dwie płcie i wspiera wiele kombinacji płciowych. Różnice pomiędzy mężczyzną a kobietą są traktowane jako błąd i przyczyna nierówności kobiet, dlatego należy je zlikwidować. Według Maschera, debata na temat *gender* jest zjawiskiem występującym w krajach dobrobytu materialnego, m.in. w Niemczech, ponieważ nie ma tam innych egzystencjalnych problemów. W krajach, w których ludzie muszą troszczyć się o zdobywanie utrzymania, tego rodzaju dyskusje są nie do pomyślenia. Godne uwagi jest jednak to, że bogate kraje udzielając kredytów krajom ubogim, żądają od nich umieszczania w podręcznikach szkolnych pedagogiki gender. Jest to nowa forma neokolonializmu, twierdzi Mascher, która jest szczególnie zauważalna w Południowej Afryce; por. J. Bujak, „*Mężczyzną i niewiaстą stworzył ich*?”, s. 101-102.

że możemy mimo ciała albo wbrew niemu tworzyć naszą tożsamość. Jest to iluzja, która chce zapomnieć o determinizmach które stoją u podstaw rozwoju naszej wolności. Jak każda herezja, domaga się ona od nas reakcji w postaci powrotu do podstawowych zasad ludzkości, rozumu i nowej ewangelizacji, podkreśla ks. Anatrella¹¹.

Ideologia gender jest tym bardziej niebezpieczna, że jest ona oficjalnie akceptowana i popierana przez Organizację Narodów Zjednoczonych i Unię Europejską, które próbują narzucić ją wszystkim krajom należącym do nich, bez informowania o tym ich obywateli. Jak daleko ONZ odeszła od swoich korzeni widać najlepiej na przykładzie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka podpisanej w Paryżu dnia 10 grudnia 1948 r., w której zjednoczone narody uznawały, że „[r]odzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i Państwa” (art. 16, § 3). ONZ szybko jednak zaczęła zaprzeczać treści Deklaracji i dziś angażuje się przede wszystkim w walkę o „zniesienie tożsamości płciowej mężczyzny i kobiety, likwidację małżeństwa i rodziny, o wywołanie napięć między pokoleniami [...], o zniesienie moralności seksualnej, o aborcję jako prawo człowieka”, zauważa niemiecka socjolog Gabriela Kuby¹².

4. Dwie oceny homoseksualizmu i związków jedнопłciowych podczas synodu

Po roku przygotowań III nadzwyczajny synod o rodzinie odbył się w dniach od 5 do 19 października 2014 r. Zakończył się on symbolicznym aktem, jakim była beatyfikacja papieża Pawła VI, autora tak ważnej dla obrony katolickiej wizji małżeństwa i seksualności encykliki *Humanae vitae*.

13 października 2014 r. węgierski kard. Péter Erdő, przewodniczącego Rady Konferencji Episkopatów Europy, zaprezentował *Relację po dyskusji*, dokument, który miał odzwierciedlać owoce pierwszego tygodnia prac ojców synodalnych. Niemale zdziwienie wywołał ten fragment *Relacji*, w którym była mowa o pozytywnych aspektach związków homoseksualnych i wartościach, jakie mogą one wnieść do chrześcijańskiej wspólnoty. Stwierdzenia te spotkały się z jednej strony z entuzjastycznym przyjęciem ze strony zwolenników tego rodzaju związków, z drugiej zaś z totalną krytyką duchownych i świeckich

¹¹ Por. T. Anatrella, *La teoria del „gender”*, s. 66-73.

¹² G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013, s. 80-82; por. J. Bujak, „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich?”, s. 119-120 oraz 263

wiernych nauczaniu Kościoła¹³. W III części *Relacji* zatytułowanej *Przyjąć osoby homoseksualne* czytamy:

50. Osoby homoseksualne mają zalety i walory do zaoferowania wspólnocie chrześcijańskiej: czy jesteśmy w stanie przyjąć te osoby gwarantując im przestrzeń braterstwa w naszych wspólnotach? Często osoby te pragną spotkać Kościół, który będzie dla nich gościnnym domem. Czy nasze wspólnoty są w stanie nim być, akceptując i doceniając ich orientację seksualną, bez naruszania doktryny katolickiej w sprawie rodziny i małżeństwa?

51. Kwestia osób homoseksualnych wzywa nas do poważnej refleksji nad tym, w jaki sposób opracować realistyczne sposoby rozwoju uczuciowego i dojrzałości ludzkiej i ewangelicznej, włączając w to wymiar seksualny: jest to zatem istotne wyzwanie wychowawcze. Kościół potwierdza ponadto, że związki między osobami tej samej płci nie mogą być zrównane z małżeństwem mężczyzny i kobiety. Ponadto, nie jest dopuszczalne wywieranie presji na postawy duszpasterzy lub też, by instytucje międzynarodowe uzależniały pomoc finansową od wprowadzenia norm inspirowanych ideologią *gender*.

52. Nie negując problematyki moralnej związanej ze związkami homoseksualnymi bierze się pod uwagę fakt, że istnieją sytuacje, w których wzajemne wsparcie aż do poświęcenia się stanowi cenne wsparcie dla życia partnerów. Poza tym, Kościół szczególną uwagę zwraca na dzieci żyjące z parami osób tej samej płci i podkreśla, że na pierwszym miejscu muszą być zawsze postawione potrzeby i prawa najmłodszych¹⁴.

Te trzy paragrafy zostały uznane za większość uczestników synodu i obserwatorów katolickich za oczywiste odejście od dotychczasowego nauczania Kościoła na temat osób homoseksualnych i związków jednopłciowych. Do biskupów, którzy szczególnie mocno skrytykowali te i inne jeszcze fragmenty *Relatio* należeli abp Stanisław Gądecki, kard. Raymond Burke, kard. Wilfrid Napier, kard. Walter Brandmüller, kard. Velasio de Paolis i kard. Gerhard Müller. Komentując dokument w rozmowie z ks. Leszkiem Gęsiakiem arcybiskup Gądecki

¹³ Por. *Watykan: moralna ocena związków homoseksualnych nadal negatywna* (15.10.2014), <http://www.pch24.pl/watykan--moralna-ocena-zwiazkow-homoseksualnych-nadal-negatywna-31524,i.html> (18.11.2014).

¹⁴ Por. *O parach homoseksualnych i rozwodnikach* (13.10.2014), <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,20234,o-parach-homoseksualnych-i-rozwodnikach.html> (dostęp 18.11.2014). Giovanni Cedrone we włoskim dzienniku *La Repubblica* z 16.10.2014 r. pisze o różnicach w tłumaczeniu z włoskiego, który był oficjalnym językiem synodu, na angielski, gdy chodzi o 3 paragrafy dotyczące osób o skłonnościach homoseksualnych. Cedrone twierdzi, że tekst angielski interpretuje włoski oryginał i nadaje mu wydźwięk mniej otwarty i przychylny parom homoseksualnym: G. Cedrone, *Sinodo, il giallo della traduzione: sparisce il „welcome” per i gay*, (16.10.2014) http://www.repubblica.it/esteri/2014/10/16/news/sinodo_relazione_e_le_traduzioni_non_corrette-98263126/ (18.11.2014).

zauważył, że „[p]raktycznie koncentruje się on na wyjątkach, natomiast zostawia w cieniu Ewangelię rodziny. Punkty, które dotyczą powierzenia dzieci parom jedнопłciowym, są sformułowane w taki sposób, jakoby pochwały tę sytuację. Poza tym powstaje wrażenie, że dotąd nauczanie Kościoła było nie-miłosierne, podczas gdy teraz zacznie się nauczanie miłosierne. Według niektórych uczestników Synodu, tworzenie wyjątków prowadzi nieuchronnie do tego, że wyjątki staną się regułą”¹⁵.

Kard. Burke zarzucił biskupom z Sekretariatu Generalnego Synodu, do którego należeli m.in. abp Bruno Forte i kard. Lorenzo Baldisseri, że zmanipulowali wypowiedzi ojców synodu i przedstawili własną wizję małżeństwa i rodziny sprzeczną z nauką Kościoła. Wezwał też papieża Franciszka, by jak najszybciej przypomniał, jakie jest autentyczne nauczanie Kościoła w tych kwestiach. Według amerykańskiego purpurata *Relacja* nie jest zakorzeniona ani w Piśmie Świętym ani w Magisterium Kościoła¹⁶.

Wypowiedzi *Relacji po dyskusji* na temat homoseksualizmu są rzeczywiście sprzeczne z dotychczasowym nauczaniem Kościoła o czym można się łatwo przekonać czytając dokumenty Magisterium na ten temat¹⁷.

Po raz pierwszy Kościół zabrał głos w sprawie homoseksualizmu w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary z 1975 r. *Persona humana. Deklaracja o niektórych aspektach etyki seksualnej*. W punkcie 8 dokumentu czytamy, że „[w]edług obiektywnego porządku moralnego stosunki homoseksualne są pozbawione niezbędnego i istotnego uporządkowania. W Piśmie Świętym są one potępione jako poważna deprawacja, a nawet są przedstawione jako zgubne następstwo odrzucenia Boga [w przypisie nr 18 cytaty z Rz 1, 24-27]. Sąd ten nie uprawnia do stwierdzenia, że wszyscy dotknięci tą nieprawidłowością mają tym samym winę osobistą; świadczy jednak, że akty homoseksualizmu są wewnętrznie nieuporządkowane i w żadnym przypadku nie mogą zostać zaaprobowane”.

W r. 1983 Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego opublikowała *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości* gdzie w pkt. 101 czy-

¹⁵ Abp Gądecki: *Synod powinien wspierać rodzinę* (15.10.2014), <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,20253,abp-gadecki-synod-powinien-wspierac-rodzine.html> (18.11.2014).

¹⁶ Por. Kard. Burke: *Sekretariat Generalny Synodu manipuluje i przedstawia stanowisko sprzeczne z nauką Kościoła* (15.10.2014), <http://www.pch24.pl/kard--burke--sekretariat-generalny-synodu-manipuluje-i-przedstawia-stanowisko-sprzeczne-z-nauka-kosciola-,31530,i.html> (18.11.2014).

¹⁷ Pierwszym, który zajął się w sposób systematyczny krytyką zachowań homoseksualnych, co prawda tylko w odniesieniu do duchownych, zwłaszcza zakonników, był św. Piotr Damiani, doktor Kościoła. W roku 1049 napisał on do papieża Leon IX *Księgę Gomory (Liber Gomorrhianus)* w której donosił o sodomii wśród mnichów a nawet wyższego duchowieństwa i wzywał papieża do walki z tym grzechem, por. K. Skwierczyński, *Mury Sodomy. Piotra Damianiego Księga Gomory i walka z sodomią wśród kleru*, Kraków 2011, s. 257-309.

tamy, iż „[h]omoseksualizm, uniemożliwiający jednostce osiągnięcie dojrzałości seksualnej, zarówno z punktu widzenia indywidualnego, jak i międzyludzkiego, jest problemem, który jeśli się zjawi, musi być podjęty zarówno przez wychowawcę, jak i wychowanca w sposób w pełni obiektywny”.

Trzy lata później, w r. 1986, z Kongregacji Nauki Wiary wyszedł *List o duszpasterstwie osób homoseksualnych*. W punkcie 3 *Listu* czytamy, że „[...] w dyskusji, która nastąpiła po ogłoszeniu Deklaracji [z r. 1975 – JB], zostały zaproponowane interpretacje nadmiernie przychylne predyspozycji homoseksualnej, tak dalece, że niektórzy posunęli się aż do uznania jej za obojętną lub nawet dobrą. Należy tu bowiem sprecyzować, że szczególna skłonność osoby homoseksualnej, choć sama w sobie nie jest grzechem, to jednak stwarza mniej lub bardziej silną skłonność do postępowania, które z punktu widzenia moralnego jest złe. Z tego powodu sama skłonność musi być uważana za obiektywnie nieuporządkowaną. Dlatego ci, którzy mają tego rodzaju predyspozycje, powinni być podmiotem szczególnej troski duszpasterskiej, aby nie doszli do przekonania, że realizowanie owej skłonności w relacjach homoseksualnych jest opcją z moralnego punktu widzenia do przyjęcia”.

Podobne nauczanie na temat homoseksualizmu znajdziemy w Katechizmie Kościoła Katolickiego z r. 1992 nr 2357-2359 oraz w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary z r. 2003 *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi*. W Zakończeniu tego dokumentu czytamy, że zgodnie z nauczaniem Kościoła „[...] szacunek dla osób homoseksualnych nie może w żadnym wypadku prowadzić do aprobowania zachowania homoseksualnego albo do zalegalizowania związków homoseksualnych. Wspólne dobro wymaga, aby prawa uznawały, popierały i chroniły związki małżeńskie jako podstawę rodziny, pierwszej komórki społeczeństwa. Prawne uznanie związków homoseksualnych albo zrównanie ich z małżeństwem oznaczałoby nie tylko aprobatę zachowania wewnętrznie nieuporządkowanego i w konsekwencji uczynienie go modelem dla aktualnego społeczeństwa, ale też zagubienie podstawowych wartości, należących do wspólnego dziedzictwa ludzkości. Kościół nie może nie bronić tych wartości ze względu na dobro ludzi i całej społeczności”.

Protesty wielu duchownym i świeckich sprawiły, że w dokumencie opublikowanym na zakończenie pierwszej części synodu o rodzinie nie znalazły się najbardziej kontrowersyjne tezy na temat związków jednopłciowych zawarte w *Relacji po dyskusji*. W ostatecznej wersji ojcowie synodalni w kwestii homoseksualizmu zajęli następujące stanowisko:

55. Niektóre rodziny przeżywają doświadczenie posiadania wśród siebie osób o skłonnościach homoseksualnych. W tej sprawie zastanawiano się, jaki rodzaj troski duszpasterskiej byłby stosowny wobec tej sytuacji, pamiętając

o tym, czego uczy Kościół: „Nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny [...]. Niemniej, według nauczania Kościoła, mężczyźni i kobiety o skłonnościach homoseksualnych powinni być traktowani z szacunkiem, współczuciem i delikatnością. Powinno się unikać wobec nich jakichkolwiek oznak niesłusznej dyskryminacji” (*Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*, nr 4)¹⁸.

56. Całkowicie nie do przyjęcia jest, aby duszpasterze Kościoła ulegali naciskom w tej dziedzinie i aby organizacje międzynarodowe uwarunkowywały pomoc finansową dla krajów ubogich od wprowadzenia ustaw ustanawiających „małżeństwa” między osobami tej samej płci¹⁹.

Warto dodać, że pkt 55 w głosowaniu otrzymał 118 *placet* i 62 *non placet*, zaś pkt 56 miał 159 głosów za i 21 przeciw co może oznaczać, że wielu ojców synodalnych nie zgadza się z nauczaniem Kościoła w kwestii niemożliwości zaakceptowania związków jednopłciowych i zrównania ich z małżeństwami heteroseksualnymi²⁰.

Kard. de Paolis powiedział po zakończeniu synodu, że „[m]amy zamieszanie, nad którym trudno jest zapanować. Bardziej słuchamy ludzi, niż prawd wiary. Kościół tymczasem musi przekazywać prawdę, którą otrzymał z wysoka, a nie podporządkowywać się opinii publicznej”²¹. O zamieszaniu spowodowanym przez niektóre rewolucyjne synodalne wypowiedzi mówił również kard. Burke stwierdzając, że Kościół po synodzie wydaje się być „łodzią bez steru”²².

Szukając właściwej odpowiedzi na żądania o legalizację „małżeństw homoseksualnych” warto spojrzeć na przykład Francji, która wciąż jest wielką kuźnią rewolucyjnych idei ale zarazem interesujących odpowiedzi na wywrotowe koncepcje dotyczące małżeństwa i rodziny.

¹⁸ „*Relatio Synodii*” III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów: „*Wyzwania duszpasterskie dla rodziny w kontekście nowej ewangelizacji*” (5-19 października 2014 r.), Wiadomości KAI 44(2014), s. 21-22.

¹⁹ *Relacja i orędzie III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (23.10.2014), http://episkopat.pl/informacje_kep/6228.1.Relacja_i_oredzie_III_Nadzwyczajnego_Zgromadzenia_Ogolnego_Synodu_Biskupow.html (18.11.2014).

²⁰ Por. *Relacja III Nadzwyczajnego Synodu Biskupów* (22.10.2014), <http://kosciol.wiara.pl/doc/2213827.Relacja-III-Nadzwyczajnego-Synodu-Biskupow/11> (18.11.2014).

²¹ „*Słuchamy ludzi, a nie prawd wiary*” (21.10.2014), <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,20330,sluchamy-ludzi-a-nie-prawd-wiary.html> (18.11.2014).

²² *Kard. Burke o posynodalnym zamieszaniu* (31.10.2014), <http://kosciol.wiara.pl/doc/2226290.Kard-Burke-o-posynodalnym-zamieszaniu> (18.11.2014).

5. Francja: od „le mariage pour tous” po „le manif pour tous”

W § 112 *Instrumentum laboris* czytamy, że niektóre państwa prawnie uznały związki między osobami homoseksualnymi za związki cywilne lub „małżeństwa” i zezwoliły na adopcję dzieci przez takie związki. Dotyczy to również Francji, od kiedy François Hollande, jeszcze jako kandydat na prezydenta Francji, 26 stycznia 2012 r. obiecał, że jeśli zostanie wybrany, otworzy drogę dla prawnego uznania małżeństw homoseksualnych.

Hollande dotrzymał, jednak kiedy 7 listopada 2012 r. minister sprawiedliwości w jego rządzie, Christiane Taubira, przedstawiła Radzie ministrów projekt zmiany definicji małżeństwa, tak by dotyczyła ona również osób tej samej płci (tzw. „małżeństwo dla wszystkich” – *le mariage pour tous*), we Francji wybuchły powszechne protesty²³. Wyrażały się one m. in. w pokojowych demonstracjach zwanych „manifestacjami dla wszystkich” (*le manif pour tous*), ponieważ gromadziły one obrońców tradycyjnie pojętego małżeństwa ze wszystkich wyznań, religii i światopoglądów. Inicjatorami tych manifestacji byli katolicy, jednak szybko dołączyli do nich protestanci i prawosławni, wreszcie także muzułmanie i Żydzi a także osoby homoseksualne i niezwiązane z żadnym Kościołem czy religią, ale przeciwnie tego rodzaju rozwiązaniom prawnym. Jedną z największych demonstracji pod hasłem *Le Manif Pour Tous* odbyła się 26 maja 2013 r. w Paryżu; według organizatorów wzięło w niej udział 1,5 mln osób, policja mówiła o 150 tysiącach uczestników²⁴.

Ostatecznie jednak, mimo wielu protestów, 17 maja 2013 r. parlament francuski przegłosował prawo o małżeństwach osób tej samej płci; zostało ono promulgowane przez prezydenta Republiki dzień później, 18 maja 2013 r.. W ten sposób Francja stała się 14 krajem na świecie, który stworzył się na małżeństwa jedнопłciowe z możliwością adopcji przez nie dzieci²⁵.

5. 1. Reakcja Episkopatu Francji na projekt „małżeństwa dla wszystkich”

Obietnica Hollande’a dotycząca zmiany prawa małżeńskiego była na tyle niepokojąca, że we wrześniu 2012 r. Rada ds. Rodziny i Społeczeństwa przy

²³ Por. *Francja: protesty przeciw homozwiązkom* (18.11.2012), <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,12215,francja-protesty-przeciwko-homozwiazkom.html> (19.11.2014).

²⁴ Por. *Francuzi nie chcą tzw. małżeństw dla wszystkich* (05.12.2012), <http://ekai.pl/europa/x61298/francuzi-nie-chca-tzw-malzenstw-dla-wszystkich/> (19.11.2014); J. Robakowski, *Francja wobec degradacji małżeństwa i rodziny* (08.04.2013), <http://www.niedziela.pl/arttykul/105367/nd/Francja-wobec-degradacji-malzenstwa-i> (19.11.2014).

²⁵ Por. *Le mariage pour tous* (23.09.2014), <http://www.gouvernement.fr/action/le-mariage-pour-tous> (19.11.2014).

Konferencji Episkopatu Francji opublikowała dokument pt. *Rozszerzyć małżeństwo na osoby tej samej płci? Otwieramy debatę!*²⁶

We wprowadzeniu do dokumentu czytamy, że rozszerzenie cywilnego małżeństwa na osoby tej samej płci z możliwością adoptowania dziecka to poważna decyzja, której konsekwencje odbijają się na dzieciach, równowadze rodzin i spójności społeczeństwa. Byłoby niedopuszczalnym uproszczeniem zmieniać prawo rodzinne i małżeńskie wyłącznie na podstawie zasady niedyskryminacji i równości. Dokument ten jest skierowany w pierwszym rzędzie do katolików, ale może on również zainteresować wszystkie osoby, które zadają sobie pytanie o zamiary rządu w tej kwestii. Refleksja ta wynika z pragnienia Kościoła, by uczestniczyć w debacie publicznej dla dobra wspólnego.

Dokument zachęca do otwarcia publicznej debaty, ponieważ zaistniała nowa i niesłychana sytuacja. Homoseksualizm istniał zawsze, nigdy jednak osoby homoseksualne nie domagały się nadania ich związkom ram prawnych ani praw rodzicielskich. Do władz politycznych należy wsłuchać się w te żądania i udzielić jak najbardziej adekwatnej odpowiedzi. Jednak odpowiedź ta będzie zawsze wyborem politycznym. Otwarcie się na małżeństwa pomiędzy osobami tej samej płci nie jest narzucone ani przez prawo europejskie ani żadną konwencję międzynarodową. Jest to wyłącznie jedna z wielu opcji politycznych, dlatego konieczna jest prawdziwa debata publiczna, by mogła wyłonić się najlepsza odpowiedź, korzystna dla wszystkich.

Dokument Rady Episkopatu Francji ds. Rodziny i Społeczeństwa mówi o trzech głównych poglądach na sprawę małżeństwa jedнопłciowego. Dominujące dziś w dyskursie społecznym stanowisko broni otwarcia się na małżeństwa i adopcji dzieci przez partnerów tej samej płci na podstawie zasady niedyskryminacji i obrony praw osobistych. W tym przypadku małżeństwo nie miałoby własnej natury i celu. Sens małżeństwa zależałby wyłącznie od woli jednostki. Tego rodzaju dyskurs odwołuje się do modernizmu politycznego z jego rozumieniem wolności i równości.

Drugie stanowisko, bardziej radykalne od pierwszego, chce zastąpić tradycyjne małżeństwo kontraktem dwóch lub więcej osób tej samej lub różnych płci. Zwolennicy tej opcji twierdzą, że nie istnieje coś takiego jak płeć biologiczna a różnica pomiędzy mężczyzną i kobietą to skutek dominującej obecnie heteroseksualnej kultury, od której należy uwolnić społeczeństwo.

²⁶ Por. Conseil Famille et Société, *Elargir le mariage aux personnes de même sexe? Ouvrons le débat! Note du Conseil Famille et Société* (28.09.2012), <http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/textes-et-declarations/366187-elargir-le-mariage-aux-personnes-de-meme-sexe-ouvrons-le-debat-note-du-conseil-famille-et-societe/> (19.11.2014). W skład Rady wchodzi, oprócz biskupów, M. Jacques Arènes, psycholog i psychoanalityk, Françoise Dekeuwer-Défossez, profesor prawa, s. Geneviève Médevielle, profesor teologii moralnej, Jérôme Vignon, przewodniczący francuskich Tygodni Społecznych.

Wreszcie trzecia pozycja broni stanowiska, że małżeństwo jest skierowane na zbudowanie rodziny i dlatego może dotyczyć wyłącznie par heteroseksualnych, które jako jedyne są zdolne do naturalnej prokreacji. W tym przypadku, małżeństwo ma swoją własną naturę i cel, regulowane przez prawo. Sens małżeństwa przekracza zatem dobrą wolę pojedynczych osób. To stanowisko, które ma po swojej stronie doświadczenie historii ludzkości, kładzie jednak granice indywidualnej wolności, co przez niektórych jest dzisiaj uznawane za niedopuszczalne i zacofane.

Następnie Komisja Episkopatu podkreśla, że w społeczeństwie francuskim brak debaty politycznej na ten temat. Aby mogło do niej dojść, należy przede wszystkim uznać, że istnieje konflikt pomiędzy znaczeniem małżeństwa heteroseksualnego i współczesnym doświadczeniem homoseksualności. Jeśli nie uzna się istnienia i znaczenia tego konfliktu, różnic pomiędzy tymi dwiema wizjami małżeństwa, dialog polityczny okaże się niemożliwy.

Chodzi również o szacunek dla wszystkich uczestników tej debaty, co pozwoli wszystkim na głęboką refleksję i swobodne wyrażenie swoich przekonań. Jeśli wszystkie wątpliwości i pytania dotyczące reformy prawa małżeńskiego są natychmiast określane jako „homofobia”, prawdziwa debata nie będzie miała miejsca. Szacunek dla wszystkich uczestników debaty zakłada zdolność do wzajemnego słuchania się, umiejętność do zrozumienia argumentów strony przeciwnej i poszukiwania wspólnego języka. Ze strony katolickiej oznacza to przełożenie argumentów pochodzących z Objawienia na język dostępny dla każdego człowieka o otwartym umyśle. Nie chodzi o podawanie argumentów religijnych, ale o argumenty z zakresu antropologii i prawa cywilnego. Dlatego warto przypomnieć, jakie argumenty wysuwa Kościół katolicki na obronę małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety.

Dokument Konferencji Episkopatu Francji przypomina, że chrześcijanie wierzą w Boga, który jest Miłością i Dawcą życia. To życie jest od początku naznaczone zróżnicowaniem seksualnym: „stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27), co jest jednym z dobrodziejstw dzieła stworzenia (Rdz 1,31) i służy przekazywaniu życia. Relacja miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą, która prowadzi do zrodzenia nowego życia, jest uczestnictwem w mocy stwórczej Boga. W ten sposób stają się współ-stwórcami. Z tego względu relacja ta ma charakter wyjątkowy. Kościół nadaje jej szczególną wartość, ponieważ Chrystus ukazał całe jej piękno. Małżeństwo religijne jest dla chrześcijan sakramentem, w którym sam Bóg staje u boku małżonków i ich przymierza. Związek ten jest również najprostszym i najbardziej skutecznym sposobem wychowania dzieci.

Zachęcając do debaty nad sensem zmiany prawa małżeńskiego w kierunku otwarcia go na pary jedнопłciowe, Komisja Episkopatu odcina się od podejrzeń o nastawienie homofobiczne. Dokument przypomina, że w przeszłości osoby

o skłonnościach homoseksualnych były potępiane i odrzucane przez społeczeństwo, były dyskryminowane i wyśmiewane. Dziś takie podejście nie jest już tolerowane, prawo zabrania wszelkiej dyskryminacji i nawoływania do nienawiści, szczególnie w odniesieniu do orientacji seksualnej, i tę zmianę należy przyjąć z uznaniem.

Ze strony katolickiej, Kongregacja Nauki Wiary już w 1975 r. zachęcała katolików do postawy szacunku i otwartości względem osób homoseksualnych. Dziesięć lat później ta sama Kongregacja potępiła wszelką przemoc względem nich.

Trzeba jednak powiedzieć, że chociaż szacunek dla osób jest jasno potwierdzony, to homofobia nie zniknęła całkowicie z naszego społeczeństwa. Dla osób homoseksualnych odkrycie i akceptacja ich homoseksualności jest często złożonym procesem. Nie zawsze jest łatwo przyznać się do swego homoseksualizmu w środowisku pracy lub w rodzinie. Uprzedzenia są trudne do wykorzenienia a mentalność zmienia się powoli, również we wspólnotach i rodzinach katolickich. Bezwarunkowe przyjęcie osób homoseksualnych nie niesie ze sobą akceptacji wszystkich ich czynów, przeciwnie, oznacza to uznanie, że człowiek jest większy od tego, co robi.

Odrzucenie homofobii i przyjęcie osób homoseksualnych takimi, jakimi są, to część warunków koniecznych odejścia od powierzchownych reakcji i wejścia w poważną dyskusję na temat osób homoseksualnych.

Następnie dokument stara się wsłuchać w argumenty strony homoseksualnej za uznaniem ich związków za małżeństwa. Wychodzi od spostrzeżenia, że dane statystyczne na temat ilości osób homoseksualnych we Francji, ilości osób żyjących w stałych związkach z partnerem tej samej płci lub liczbie dzieci wychowywanych przez dwoje dorosłych tej samej płci są rzadkie i trudne do zinterpretowania. Mimo tych zastrzeżeń wiele badań wskazuje na ewolucję praktyk homoseksualnych i na większą ilość przypadków dążenia do stałej relacji uczuciowej niż przed 20 laty. Rzeczywistość ta nie jest jednak jednoznaczna: zamieszkanie pod wspólnym dachem, relacja seksualna albo wyłączność partnera nie zawsze są elementami stałej relacji.

Zróżnicowanie praktyk homoseksualnych nie powinno jednak przeszkadzać w braniu na serio pragnienia osób tej samej płci do zaangażowania się w stały związek. Szacunek i uznanie dla każdej osoby to we współczesnym społeczeństwie podstawowa wartość, o czym przekonują dyskusje na temat multikulturalizmu, rasizmu, feminizmu i homofobii. Brak uznania, akceptacji, jest dziś doświadczany jako ucisk lub dyskryminacja. Niektórzy, obdarzanie takim samym szacunkiem wszelkich form życia społecznego rozumieją w sposób radykalny i twierdzą, że wszystkie różnice prowadzą do dominacji jednego nad drugim, np. dominacji mężczyzny nad kobietą, białych nad czarnymi, heteroseksualnych

nad homoseksualnymi itd. Według nich, jedynym sposobem na przezwycięzenie tego ucisku lub dyskryminacji jest zatem likwidacja wszelkich różnic, a w każdym razie zanegowanie ich znaczenia w życiu społecznym.

To właśnie w ten kontekst wpisuje się taki proces transformacji małżeństwa, by uczynić je dostępnym dla osób tej samej płci. Prowadzi on do uznania, że miłość pomiędzy dwiema osobami tej samej płci ma tę samą wartość, co miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą. Różnica jaka zachodzi pomiędzy nimi gdy chodzi o naturalną prokreację jest uznana za nieistotną dla społeczeństwa. Bogactwo, jakie reprezentuje zróżnicowanie mężczyzna/kobieta zarówno w relacjach indywidualnych jak i społecznych, zostaje przemilczane. Wydaje się, że liczy się jedynie akceptacja osoby homoseksualnej i fakt zaprzestania dyskryminacji, której pada ona ofiarą w społeczeństwie w którym normą jest heteroseksualność.

Spółeczeństwo, podobnie jak Kościół w zakresie sobie właściwym, rozumie to żądanie ze strony osób homoseksualnych i stara się na nie odpowiedzieć. Podkreślając znaczenie różnicy seksualnej i fakt, że partnerstwa homoseksualne różnią się od par heteroseksualnych z powodu niemożliwości naturalnej prokreacji, możemy docenić pragnienie zobowiązania się do wierności uczuciu, szczeremu przywiązania, troskę o drugą osobę i solidarność, która przekracza sprowadzenie relacji homoseksualnej do prostego zaangażowania erotycznego.

Jednak ta pozytywna ocena nie pozwala przejść ponad różnicami. Zamiast zaprzeczać istnieniu różnic, nasze społeczeństwo powinno starać się zagwarantować równość osób w szacunku dla podstawowych różnic, które są istotne dla życia osobistego i społecznego.

Osoby homoseksualne domagają się dziś dla swoich związków formy bardziej uroczystej, obdarzonej prawdziwym znaczeniem symbolicznym i prawnym. W ich żądaniach różnica dotycząca możliwości prokreacji w sposób naturalny jest pomijana, jako mało znaczący szczegół, zaś dla zawarcia małżeństwa wystarczy by miała szczerść i autentyczność więzów miłości. Widać tu indywidualistyczną wizję małżeństwa, która nie odpowiada wizji obecnej w prawie francuskim.

Tymczasem małżeństwo nigdy nie jest zwykłym certyfikatem uznania uczucia miłości. Pełniło ono zawsze funkcję społeczną, było miejscem przekazywania życia w obszarze osobistym i dziedziczności, określało prawa i obowiązki małżonków względem nich i względem ich potomstwa. Indywidualistyczna koncepcja małżeństwa, popierana przez niektóre środowiska, nie istnieje w tekstach prawnych.

Wysoka wartość małżeństwa nie pochodzi z uczucia miłości, z definicji przelotnego, ale z głębokiego zaangażowania się małżonków, którzy decydują się na całkowitą wspólnotę życia. Decyzja ta obejmuje życie małżeńskie (szacu-

nek, wierność, wzajemna pomoc, wspólnota życia), życie rodzinne (pokrewieństwo, przeszkody do zawarcia małżeństwa), opiekę nad dziećmi (potwierdzenie rodzicielstwa, edukacja, władza rodzicielska małżonków).

To, co nadaje małżeństwu tak dużą wartość symboliczną, to właśnie decyzja bycia ze sobą na całe życie, „w dobrej i złej doli”. Przyjęcie dzieci zrodzonych z tego związku jest integralną częścią tej decyzji. Nawet jeśli małżeństwo podlegało pewnym modyfikacjom w dziejach ludzkości, to jednak zawsze ważny był związek pomiędzy małżeństwem a prokreacją. Nawet dziś prawo francuskie zakłada związek małżeństwa z uznaniem ojcostwa, co było obecne już w prawie rzymskim (*Pater is est quae nuptiae demonstrant*).

Małżeństwo w prawie francuskim gwarantuje związek pomiędzy małżeństwem i prokreacją. To właśnie w tym wymiarze prawo pełni funkcję antropologiczną. Przede wszystkim, gwarantując związek pomiędzy małżeństwem a prokreacją prawo przypomina, że życie jest darem, który każdy z nas otrzymał. Nikt nie wybiera sobie ojca i matki, nikt nie wybiera sobie miejsca czy daty narodzin. Te „dary” na zawsze będą nas określać i sprawiać, że jesteśmy niepowtarzalni i jedyni. Bycie czymś dzieckiem przypomina człowiekowi, że nie jest wszechmocny, że nie konstruuje sam siebie, ale że swoje życie otrzymuje od innych, od mężczyzny i kobiety (wierzący dodają, że od Innego).

Następnie, związek pomiędzy małżeństwem a prokreacją jest istotny dla uznania równości płci, ponieważ obie są niezbędne dla przekazywania życia. Fakt bycia zrodzonym z mężczyzny i kobiety wskazuje na nasze wspólne początki, naszą przynależność do rodzaju ludzkiego. Dualizm płciowy mężczyzna/kobieta jest w konsekwencji „właściwością bytów żyjących”.

W końcu, jak stwierdza Konwencja Praw Dziecka ONZ, dziecko ma prawo znać swoich rodziców i być przez nich wychowane. Jeśli okoliczności życia rodziców nie pozwalają im na to, prawodawca może zabronić dziecku poznanie swoich rodziców albo bycie wychowywanym przez nich.

Obok tych fundamentalnych funkcji antropologicznych, małżeństwo jest istotne również z punktu widzenia społecznego, zapewniając stabilność małżeństwa i rodziny, czego pragnie większość populacji.

Te wartości antropologiczne i społeczne małżeństwa jak również ochrona praw dzieci są przemilczane przez zwolenników małżeństw jednopłciowych. Dominujące argumenty, egalitarystyczne, świadomie ignorują różnice pomiędzy osobami homoseksualnymi i heteroseksualnymi w kwestii prokreacji i chcą przekonać, że związek pomiędzy małżeństwem a prokreacją nie jest słuszny ani właściwy dla życia w społeczeństwie. Rzut oka na konsekwencje prawne tego rodzaju reformy pokazują, że jest odwrotnie.

W Zakończeniu dokumentu czytamy, że jeśli politycy chcą wysłuchać żądań pewnej liczby osób homoseksualnych domagających się prawnego uznania ich

relacji, muszą udzielić odpowiedzi, która będzie w zgodności z dobrem wspólnym.

Kościół katolicki wzywa swoich wiernych do przeżywania relacji homoseksualnej w czystości ale zarazem uznaje, wychodząc poza jego wymiar wyłącznie seksualny, jej wartości takie jak solidarność i troska o drugiego, które mogą się objawiać w trwałej relacji uczuciowej. Kościół jest otwarty na osoby homoseksualne i również w przyszłości będzie wspierał walkę z wszelkimi formami homofobii i dyskryminacji.

Pytanie o rozszerzenie małżeństwa cywilnego na osoby homoseksualne nie może być rozważane wyłącznie z punktu widzenia braku dyskryminacji, ponieważ to zakłada indywidualistyczną koncepcję małżeństwa, która nie jest obecna w prawie francuskim, dla którego małżeństwo ma jasne znaczenie społeczne.

Próba wykorzeniania problemu dominacji i nadużywania władzy, które rzeczywiście istnieją w społeczeństwie, za pośrednictwem ignorowania różnic pomiędzy osobami, wydaje się być niebezpieczną opcją ideologiczną. Różnice pomiędzy płciami istnieją i stanowią część „dobrej nowiny” dla człowieka.

Chodzi o zachowanie, w interesie dobra wspólnego, instytucji regulowanej przez prawo, czyli małżeństwa, związku mężczyzny i kobiety i prokreacji, który przypomina że:

- życie jest darem,
- obie płcie są równe i obie konieczne dla przekazywania życia,
- umożliwia jasne stwierdzenie, kim są ojciec i matka, co jest niezbędne dla właściwego rozwoju dziecka.

5.2. Odpowiedź Gilles’a Bernheima na projekt „małżeństw dla wszystkich”

Na propozycję prezydenta Hollande’a zareagował również Wielki Rabin Francji, Gilles Bernheim, który w październiku 2012 r. na swojej stronie internetowej zamieścił obszerny tekst *Mariage homosexuel, homoparentalité et adoption: ce que l’on oublie souvent de dire*²⁷. Jego refleksja spotkała się z uznaniem ze strony Papieża Benedykta XVI, który odniósł się do niej w swoim przemówieniu do pracowników Kurii Rzymskiej z 21 grudnia 2012 r.²⁸.

²⁷ Por. G. Bernheim, *Mariage homosexuel, homoparentalité et adoption: ce que l’on oublie souvent de dire*, <http://www.grandrabbindefrance.com/sites/default/files/ESSAI-HOMOPARENTALITE%20GILLES-BERNHEIM.pdf>.

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu*. „Ten, kto broni Boga, broni człowieka”, *L’Osservatore Romano* 2(2013), s. 29-30.

Bernheim wychodzi od stwierdzenia faktu, że duża liczba obywateli w żądaniu małżeństw homoseksualnych dostrzega wyłącznie kolejny etap demokratycznej walki przeciw niesprawiedliwości i dyskryminacji. W imię równości, otwartości i nowoczesności żąda się akceptacji dla podważenia jednej z najważniejszych instytucji. Jeśli wierzyć sondażom, takie podejście jest akceptowane przez większość obywateli Francji i wpisanie go do obowiązującego prawa nie wywołałoby żadnej dyskusji.

W pierwszej części swego eseju dokonuje on krytycznej analizy argumentów przywoływanych przez zwolenników zmiany prawa²⁹.

Bernheim pisze, iż homoseksualiści często twierdzą, że brak możliwości zawierania przez nich ślubów na wzór osób heteroseksualnych świadczy o ich dyskryminacji, dlatego sytuacja ta powinna ulec zmianie. Jednak, jak podkreślił ówczesny Wielki Rabin Francji, argument za małżeństwem dla wszystkich, którzy się kochają jest nie do utrzymania: ludzie mają prawo zawierać małżeństwo nie tylko dlatego, że się kochają, nieważne, czy chodziłoby o homoseksualistów czy heteroseksualistów, np. mężczyzna nie może pojąć za żonę kobiety już zamężnej, nawet, jeśli by się kochali. Podobnie, kobieta nie może poślubić dwóch mężczyzn tylko dlatego, że kocha ich obu i że obydwoj chcieliby być jej mężami. Tak samo ojciec nie może poślubić swej córki. W imię równości, tolerancji i walki z dyskryminacją nie można udzielić prawa do zawarcia małżeństwa wszystkim, którzy się kochają. Nie chodzi o podważanie szczerości uczucia miłości. To zrozumiałe, że osoby zakochane pragną, by ich miłość została oficjalnie uznana. Mimo to, reguły dotyczące możliwości zawierania małżeństwa obowiązują dziś i będą obowiązywać także w przyszłości. W tym sensie małżeństwo dla wszystkich jest wyłącznie sloganem, ponieważ pozwolenie na małżeństwa homoseksualne nie zlikwidowałoby nierówności i dyskryminacji względem tych, którzy się kochają a dla których małżeństwo w dalszym ciągu byłoby zakazane.

Argument za małżeństwem dla wszystkich ukrywa w sobie dwie współczesne wizje małżeństwa.

W wizji świata, którą Bernheim podziela wraz z wieloma innymi osobami, wierzącymi i nie, małżeństwo nie jest wyłącznie potwierdzeniem miłości. To instytucja, która wyraża przymierze mężczyzny i kobiety i ich więź z pokoleniami które były przed nimi i przyjdą po nich. Ta instytucja, rodzina, stwarza relacje pochodzenia pomiędzy jej członkami. Pomijając wspólne życie dwóch osób, rodzina organizuje życie wspólnoty złożonej z potomków i przodków. W tym sensie małżeństwo ma fundamentalne znaczenie w budowaniu i zapewnieniu stabilności życia poszczególnych osób i społeczeństwa. W innej wizji świata

²⁹ Por. G. Bernheim, *Mariage homosexuel, homoparentalité et adoption*, s. 4.

małżeństwo jest uznawane za instytucję przestarzałą, za absurdalne dziedzictwo tradycyjnego i wyobcowującego społeczeństwa. Zatem czyż nie jest czymś paradoksalnym widzieć zwolenników takiej wizji świata podnoszących swój głos na rzecz małżeństw homoseksualnych? Z jakiego powodu ci, którzy odrzucają małżeństwo na rzecz wolnych związków maszerują dziś u boku bojowników LGBT (z ang. *Lesbians, Gays, Bisexuals, Transgenders*), by ich wspierać w ich walce o małżeństwa homoseksualne?

Niezależnie od tego, czy ma się taką czy inną wizję świata jasne jest, że za „małżeństwem dla wszystkich” ukrywa się zastąpienie tradycyjnie pojętego małżeństwa, z jego bagażem prawnym, kulturowym i symbolicznym, aseksualną instytucją prawną³⁰.

Inny argument, który często można usłyszeć brzmi: „Najważniejsza jest miłość. Para homoseksualna może dać dziecku wiele miłości, być może więcej niż para heteroseksualna”.

Jednak, przypomina Bernheim, miłość nie wystarcza. Kochać dziecko to jedna sprawa, kochać je miłością ustabilizowaną, w ramach pewnej struktury, to druga sprawa. Nie ulega wątpliwości, że osoby homoseksualne mają tę samą zdolność kochania dziecka co osoby heteroseksualne, ale rola rodziców nie polega wyłącznie na okazywaniu miłości dziecku. Relacja rodzic-dziecko ma wymiar nie tylko uczuciowy i edukacyjny, ale również psychiczny i ważny dla poczucia tożsamości dziecka. Największe nawet uczucie nie wystarczy do tego, by wytworzyć podstawowe struktury psychiczne które odpowiadają na potrzebę dziecka by wiedzieć, skąd ono pochodzi. Dziecko rozwija się przez konfrontowanie i odróżnianie się. Dla właściwego rozwoju dziecko potrzebuje ojca i matki, mężczyzny i kobiety, czyli różnicy płciowej.

Poza tym, ojciec i matka wskazują dziecku na jego pochodzenie. Dziecko potrzebuje jasnej genealogii, by zrozumieć siebie jako jednostkę. Człowiek tworzy się przez swoje ciało o określonej płci i swoją genealogię, umieszczenie siebie w łańcuchu pokoleń. Ten łańcuch jest złożony z dwóch linii, męskiej i żeńskiej, ojca i matki. Trwałość tego systemu gwarantuje każdemu człowiekowi, że może on znaleźć swoje miejsce w świecie, ponieważ wie, skąd pochodzi.

Dziś istnieje ogromne niebezpieczeństwo zerwania tego łańcucha pokoleń. Jednak tak jak nie można zbudować domu bez fundamentów, nie można również zrezygnować z fundamentów społeczeństwa nie wystawiając go na ogromne niebezpieczeństwo. Homorodzicielstwo nie jest rodzicielstwem. Dwie osoby tej samej płci nie są rodzicami. To fikcja. To nie tożsamość płciowa tworzy małżeństwo i rodzinę, ale płeć, tzn. różnica antropologiczna mężczyzny i kobiety³¹.

³⁰ Por. tamże, s. 7.

³¹ Por. tamże, s. 9.

Kolejny argument który się słyszy dotyczy dyskryminacji homoseksualistów z powodu niemożności posiadania przez nich dzieci.

Prawo do dziecka nie istnieje, zauważa Gilles Bernheim, ani dla homoi ani dla heteroseksualistów. Nikt nie ma prawa do dziecka. Para, która go pragnie, może się zjednoczyć, by począć nowe życie. Para, która chce zaadoptować dziecko, może złożyć określony wniosek. Ale żadna para nie ma prawa do dziecka, którego pragnie tylko na podstawie tego pragnienia. Dziecko nie jest przedmiotem prawa lecz jego podmiotem. Mówienie o „prawie do dziecka” ujawnia instrumentalizację nie do przyjęcia, traktowanie go jako przedmiotu. W obecnej debacie dziecko jako osoba, jako podmiot, jest nieobecne w propozycjach adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Takie przedmiotowe traktowanie dziecka pozwala na przemilczanie pytań o jego prawa, potrzeby, o to, czy wolałoby mieć ojca i matkę czy dwoje rodziców tej samej płci. Prawo dziecka to zupełnie co innego niż prawo do dziecka. Prawo dziecka obejmuje prawo do życia w rodzinie, gdzie otrzyma ono najlepsze możliwości rozwoju³².

W drugiej części swego eseju Gilles Bernheim ukazał zamiary i konsekwencje teorii *gender* i *queer* względem małżeństwa i rodziny.

Gdy chodzi o teorię *gender*, początkowo używana była przez feministki w ich walce o równość płci, następnie została ona jednak przejęta przez bojowników LGBT w ich walce o nierozróżnianie płci. W latach 60-tych XX w. ruchy feministyczne w krajach anglosaskich wskazywały na różnice społeczne pomiędzy mężczyznami i kobietami, których jedyną przyczyną była różnica płci. Idee te doprowadziły do powstania terminu „gender”, który można zdefiniować jako społeczne role przypisane każdej z płci. *Gender* dotyczy norm, standardów społecznych w tym, co jest postrzegane jako męskie i żeńskie. Innymi słowy, określa on różnicę i hierarchizację relacji społecznych pomiędzy mężczyznami i kobietami na podstawie ich płci. To właśnie powoduje, że kobiety są wciąż w pozycji niższości względem mężczyzn, są przez nich zdominowane. Jeśli płeć odnosi się do różnic biologicznych pomiędzy mężczyzną i kobietą, *gender* odnosi się do różnic społecznych wynikających z tych różnic płciowych. *Gender* można nazwać również „płcią społeczną”. Teorie powodujące trwanie jednostek w swoich rolach, zawodach lub wyobrażeniach takich jak „mężczyzna jest w pracy a kobieta w domu” są oskarżane jako prowadzące do ich dyskryminacji i ucisku.

Teoretycy *gender* twierdzą za Simon de Beauvoir, że *nikt nie rodzi się kobietą, ale się nią staje*. Według nich, rodzimy się „neutralni płciowo” a następnie społeczeństwo narzuca każdemu mężczyźnie bycie mężczyzną, ponieważ ma biologicznie płeć męską, każdej kobiecie zaś bycie kobietą, ponieważ ma

³² Por. tamże, s. 12.

biologiczną płęć żeńską, ze wszystkimi nierównościami, które ten podział ze sobą niesie. Zwolennicy teorii *gender* wykluczają wymiar biologiczny i anatomiczny i dostrzegają wyłącznie wiele tożsamości płciowych (rodzajów), wynikających z kultury i historii. Uważając płęć za konstrukcję społeczną i kulturową, a zatem za twór sztuczny, ruchy feministyczne domagają się kultury zdolnej do obrony kobiet, obrony która, m. in. oznacza rezygnację z heteroseksualności.

Jeszcze dalej w walce z płcią biologiczną idzie tzw. *queer theory* której zwolennicy wzywają, by nie uznawać już różnicy seksualnej za coś naturalnego. Najbardziej radykalni zwolennicy tej teorii wyrażają chęć usunięcia wszystkich nierówności pomiędzy mężczyznami i kobietami, co pozwoli dojść do doskonałej równości pomiędzy nimi. W imię tej równości i twierdząc, że nie mogą istnieć różnice bez nierówności (w rzeczywistości nie istnieje żadna antynomia pomiędzy różnicą i równością; przeciwieństwem równości nie jest różnica a równość nie jest przeciwieństwem różnicy płci) żądają likwidacji różnic seksualnych pomiędzy mężczyznami i kobietami (ponieważ różnica jest problemem). Jako że różnica płci jest przyczyną podporządkowania kobiety mężczyźnie, równość musi oznaczać odrzucenie różnicy płciowej. Zatem ostatecznym celem rewolucji feministycznej jest nie tylko położenie końca przywilejom mężczyzn, ale również rozróżnieniu pomiędzy płciami³³. Jeśli tożsamość płciowa (*gender*) jest wyłącznie konstrukcją społeczną, wtedy wszystkie przejawy społeczne płci muszą być skonstruowane, nabyte i sztuczne. Krok po kroku płęć jako kategoria naturalna zostaje poddana w wątpliwość a tożsamość płciowa jest relatywizowana.

Queer theory (dziwny, obcy, przeciwieństwo *straight*) wyciąga ostateczne konsekwencje z teorii *gender* i twierdzi, że została ona pokonana z powodu przyjęcia z góry heteroseksualizmu jako normy. Dopiero od momentu, w którym heteroseksualność nie jest już czymś „oczywistym”, wszystkie formy seksualności są możliwe do przyjęcia. *Queer theory* domaga się stworzenia nowej antropologii która nie będzie już podporządkowana „obowiązkowej heteroseksualności” lub „heteroseksualności jako czemuś oczywistemu”. Dzięki temu będzie można powrócić do pierwotnego stanu ludzkości, w którym nie będzie różnic seksualnych lub tych wynikających z *gender*.

W miejsce wyeliminowanej tożsamości płciowej *queer theory* proponuje „orientację seksualną”, która mogłaby być wybrana przez każdego w relacji do płci kulturowej (*gender*).

Odróżniając płęć (jako fakt dany z góry) od seksualności (zachowania) *queer theory* broni idei, zgodnie z którą można być fizycznie mężczyzną ale psychicznie kobietą i odwrotnie. I niezależnie od swojej płci biologicznej i kulturowej

³³ Por. tamże, s. 19.

można pragnąć być homoseksualistą, heteroseksualistą, biseksualistą lub osobą aseksualną. *Queer theory* zaprasza do wyjścia z okowów „męskości” lub „kobiecości”, których nikt sobie nie sam nie wybierał i do wyrażenia się w taki sposób, w jaki siebie postrzega. Na przykład, osoba o biologicznej płci męskiej i kulturowej płci żeńskiej może zapragnąć zostać heteroseksualistą i żyć z mężczyzną. W tej perspektywie wybrana orientacja seksualna nie ma w sobie nic definitywnego i może zmieniać się w ciągu życia. Jeśli płeć kulturowa jest skonstruowana, może być również zdekonstruowana. Kobiecość i męskość staje się po prostu rolami, które można sobie wybrać albo nie, parodiować albo dowolnie zmieniać. W imię tolerancji obrońcy *queer theory* domagają się społecznego uznania wszystkich form orientacji seksualnej: homo, bi, trans itd. Jednak tolerancja odgrywa tu tylko o wyłącznie rolę konia trojańskiego w walce z heteroseksualnością, normą społeczną uznaną za narzuconą i przestarzałą. Walka ta dotyczy oczywiście aktualnego modelu rodziny, który jest uznany za konstrukcję społeczną i przeszkodę w wyrażaniu swego „głębszego ja”, czyli płci kulturowej (medycyna i stan cywilny muszą się dostosować do tych wyborów przynależności płciowej)³⁴.

Ostatecznie, jeśli to nie tożsamość płciowa ma pierwszeństwo ale orientacja seksualna, jeśli ktoś jest fizycznie mężczyzną ale psychicznie kobietą i odwrotnie, jeśli to wola jednostki a nie natura decyduje o tym, jakiej jest się płci, dlatego nie dokonać instytucjonalizacji związku dwóch osób, kimkolwiek by one nie były? I przede wszystkim w imię czego zabronić powierzania im dzieci skoro różne modele rodziny są uważane za równe sobie?

Wobec tej fali żądań mamy prawo zapytać, czy ich ostatecznym celem nie jest zwyczajna destrukcja małżeństwa i rodziny, tak jak są one tradycyjnie rozumiane. Na drodze do osiągnięcia tego celu, małżeństwa homoseksualne i prawo do adopcji par o tej samej płci będą jedynie środkiem do skuteczniejszego podminowania fundamentów społeczeństwa, uczynienia możliwym akceptacji wszystkim form związków, w końcu liberalizacja kazirodztwa i ostateczne zniszczenie samego pojęcia różnicy płciowej.

Następnie rabin Bernheim jako odpowiedź na argumenty ze strony zwolenników związków homoseksualnych przytacza biblijną wizję komplementarności mężczyzny i kobiety.

Przed wszystkim, Księga Rodzaju mówi o nieusuwalnej różnicy pomiędzy mężczyzną i kobietą, różnicy, która jest chciana przez Boga i jest dobra.

„Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i kobietę” (Rdz 1, 27). Tekst biblijny różnicę płciową wywodzi z aktu stwórczego. Biegunowość mężczyzna-kobieta jest częścią pierwotnego powołania, które nadaje kierunek całemu byciu i działaniu kobiety i mężczyzny.

³⁴ Por. tamże, s. 20.

Każdy człowiek jest wezwany do tego, by prędzej czy później uznał, że posiada tylko jeden z dwóch wariantów człowieczeństwa i że ten drugi jest dla niego niedostępny. Różnica płciowa wskazuje zatem również na naszą skończoność. Nie jestem sam całym człowiekiem. Być seksualny nie jest całością swojego gatunku, potrzebuje drugiej płci, by powołać do życia swoje podobieństwo.

Ta różnica otwiera człowieka, zarówno mężczyznę jak i kobietę, na transcendencję.

Księga Rodzaju dostrzega podobieństwo człowieka do Boga wyłącznie w mężczyźnie i kobiecie wziętych razem (Rdz 1,27), nigdy osobno. To podpowiada nam, że definicja bytu ludzkiego nie jest możliwa jak tylko w połączeniu dwóch płci, ponieważ każda osoba, ze względu na swoją tożsamość płciową, wykracza poza siebie samą. Od momentu bycia świadomym swej różnicy płciowej osoba ludzka doświadcza konfrontacji z transcendencją. Osoba ludzka jest zobligowana do myślenia o sobie poza sobą i uznania drugiego za kogoś nieosiągalnego, kto przynależy do niej z samej istoty, ale nigdy do końca nie będzie zrozumiała.

Doświadczenie różnicy płciowej staje się tym samym wzorem, modelem każdego doświadczenia transcendencji, która określa nierozzerwalny związek z rzeczywistością absolutnie niedostępną. Wychodząc od tego można zrozumieć, dlaczego Biblia tak chętnie używa relacji mężczyzna – kobieta jako metafory relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem: nie dlatego, że Bóg jest mężczyzną a człowiek kobietą, ale ponieważ dwoistość płci najwyraźniej wskazuje na nieprzekraczalną różnicę nawet najściślejszej relacji³⁵.

Płeć człowieka przynależy do jego istoty od samego początku i jest ona wraz z relacyjnej natury człowieka i komplementarności mężczyzny i kobiety.

W Piśmie Świętym różnica płciowa pojawia się natychmiast po stwierdzeniu, że człowiek jest obrazem Boga. To oznacza, że różnica seksualna wpisuje się w ten obraz, jest znakiem błogosławieństwa Boga. Płeć nie jest zatem czymś przypadłościowym dla osoby ludzkiej. Genitalność to somatyczny wyraz płciowości, która dotyczy całej osoby: ciała, duszy i ducha. To dzięki niej mężczyzna i kobieta postrzegają się jako różni w swej seksualności, jako osoby, które mogą wejść ze sobą w relację komplementarności i komunii.

Drugi opis stworzenia pogłębia to nauczanie przedstawiając akt stworzenia kobiety w obrazie operacji chirurgicznej, za której pośrednictwem Bóg wyjmuje z Adama to, co mu najbliższe, co stanie się jego towarzyszką (Rdz 2,22). Od tego momentu, ani mężczyzna ani kobieta nie będą pojedynczo całym człowiekiem. Opis stworzenia ukazuje niemożliwość samowystarczalności człowieka. To ograniczenie nie jest brakiem, ale darem, który pozwala odkryć miłość,

³⁵ Por. tamże, s. 21-22.

która rodzi się z zadziwienia nad różnicą. Mężczyzna odkrywa w kobiecie, odmiennej płciowo, tę samą naturą: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23), odkrywa też komplementarność dwóch płci: „Ta będzie się zwała niewiastą (*isha*), bo ta z mężczyzny (*ish*) została wzięta” (Rdz 2,23). „Jedno ciało” (Rdz 2,24) którym stają się mężczyzna i kobieta po hebr. przywołuje „Jedynego” – *Ehad*, które jest imieniem Boga, jak mówi modlitwa *Shema Israel*: „Pan jest jeden – Adonai Ehad” (Pwt 6,4).

To w tej jedności, zarazem cielesnej i duchowej, możliwej dzięki różnicy i komplementarności płciowej, mężczyzna i kobieta są obrazem Jedyne Boga.

Rozdział trzeci Księgi Rodzaju przedstawia grzech jako odrzucenie ograniczenia wynikającego z różnicy: „Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5).

Drzewo poznania dobra i zła – drzewo dobrego poznania i złego poznania symbolizuje dwa sposoby podejścia do ograniczenia: – „dobre poznanie” szanuje różnicę, akceptuje fakt, że nie można poznać wszystkiego i nie można być wszystkim; ten sposób poznania otwiera na miłość i na „drzewo życia” zasadzone przez Boga w środku ogrodu (Rdz 2,9); – „złe poznanie” odrzuca ograniczenie, różnicę; zjada drugiego w nadziei odtworzenia w sobie wszystkiego i stania się wszechwiedzącym. Odrzucenie relacji różnicy prowadzi do pożądania, przemocy i ostatecznie do śmierci.

Czyż nie to właśnie proponuje *gender*, pyta francuski rabin: odrzucenie różnicy, inności, żądanie przyjęcia wszystkich zachowań seksualnych, niezależnie od płci, która jest pierwszym darem natury? Innymi słowy, jest to domaganie się „poznania” kobiety jak i mężczyzny, stania się całą ludzkością, uwolnienia się od wszystkich naturalnych uwarunkowań, by „być jako bogowie”, podkreśla Bernheim³⁶.

Zakończenie

Zwolennicy zmiany nauczania Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa i akceptacji związków osób homoseksualnych podkreślają, że nie chodzi im o zmianę doktryny, lecz o otwarcie nowych możliwości duszpasterskich³⁷. Rektor Papieskiego Instytutu im. Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Rzymie, ks. Melina, który nie został zaproszony do

³⁶ Por. tamże, s. 22-23.

³⁷ Por. *Kard. Marx wspiera kard. Kaspera ws. komunii dla rozwiedzionych* (17.03.2014), <http://ekai.pl/wydarzenia/swiat/x76335/kard-marx-wspiera-kard-kaspera-ws-komunii-dla-rozwiedzionych/> (02.12.2014).

udziału w pierwszej części synodu podkreśla, że tego rodzaju dychotomia jest owocem dualizmu gnostyckiego a próby przyciągnięcia wiernych tego rodzaju argumentami przypominają wyprzedaż towaru po przecenie³⁸.

Rzeczywiście, pierwsza część synodu wykazała głębokie podziały wśród hierarchii w kwestii teologii małżeństwa i rodziny. Wydaje się, że tym bardziej konieczne jest dziś przypomnienie autentycznego nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie, którego współczesnym wyrazem jest adhortacja Jana Pawła II *Familiaris consortio* z r. 1981. Powrót do Ewangelii i Tradycji gwarantuje nam znalezienie właściwych odpowiedzi na pytania dotyczące duszpasterstwa małżeństw i rodzin.

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie ewolucji oceny zjawiska homoseksualizmu oraz związków osób tej samej płci w czasie trwania trzech etapów III Nadzwyczajnego Synodu o Rodzinie: w jego fazie przygotowawczej, czyli w *Instrumentum laboris*, w trakcie trwania synodu, czyli w *Relacji po dyskusji* oraz w dokumencie wydanym na jego zakończenie. W drugiej części artykułu wskazaliśmy na tło debaty synodalnej, którym są szczególnie dwa zjawiska: ideologia *gender*, która promuje zachowania homoseksualne i nadawanie związkom jednopłciowym cech rodziny heteroseksualnej; drugim jest wprowadzenie we Francji 18 maja 2013 r. prawa zrównującego związki jednopłciowe z małżeństwami heteroseksualnymi i związane z tym protesty ze strony świeckich, Kościoła we Francji i wspólnoty żydowskiej w osobie wielkiego rabina Francji, Gilles'a Bernheima.

SŁOWA KLUCZOWE: synod o rodzinie, związki jednopłciowe, *gender*, homoseksualizm, Gilles Bernheim, „manif pour tous”

Summary

The position of III Extraordinary Synod of Bishops on the Family on homosexuality against the ideology of gender and the protests against the “marriage for all”

The aim of the article is to show the evolution of the assessment of homosexuality and the same-sex partnership in three stages of the III Extraordinary Synod of the Family: in the preparatory phase, that is in the *Instrumentum laboris*, during the synod, in *Relations after discussion* and in the document issued in conclusion.

³⁸ Por. L. Melina, *L'Istituto Giovanni Paolo II, iniziative verso il sinodo 2015*, <http://sinodo2015.lanuovabq.it/istituto-giovanni-paolo-ii-iniziativa-verso-il-sinodo-2015/> (02.12.14).

In the second part of the article the background of the Synod debate is presented. There are especially two factors: the first one is a gender ideology that promotes homosexuality and gives the family attributes to the homosexual partnership; the second one shows the law introduction in France, on May 18, 2013 that makes equal homosexual relationships with heterosexual marriages and the related protests on the part of the laity, the Church in France and the Jewish community in the person of the great Rabbi of France, Gilles Bernheim.

KEYWORDS: Synod of the Family, homosexual relationships, gender, homosexuality, Gilles Bernheim, „Manif pour tous”

Bibliografia

- Abp Gądecki: *Synod powinien wspierać rodzinę* (15.10.2014), <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,20253,abp-gadecki-synod-powinien-wspierac-rodzine.html> (18.11.2014).
- Anatrella T., *La teoria del “gender” e l’origine dell’omosessualità*, Cinisello Balsamo 2012.
- Arènes J., *La problématique du „genre”*, Documents Episcopat 12 (2006).
- III Assemblea Generale Straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione. Instrumentum laboris*, Vaticano 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_it.html (03.12.2014).
- Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu. „Ten, kto broni Boga, broni człowieka”*, L’Osservatore Romano 2 (2013), s. 28-32.
- Bernheim G., *Mariage homosexuel, homoparentalité et adoption: ce que l’on oublie souvent de dire*, <http://www.grandrabbindefrance.com/sites/default/files/essai-homoparentalit%c3%89-gilles-bernheim.pdf>.
- Bujak J., *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich?”*. Współczesny feminizm w poszukiwaniu tożsamości kobiety, Szczecin 2014.
- Cedrone G., *Sinodo, il giallo della traduzione: sparisce il „welcome” per i gay*, (16.10.2014) http://www.repubblica.it/esteri/2014/10/16/news/sinodo_relazione_e_le_traduzioni_non_corrette-98263126/ (18.11.2014).
- „Cyfrowe zdjęcie” sytuacji rodziny (01.10.2014), <http://www.idziemy.com.pl/kosciol/cyfrowe-zdjecie-sytuacji-rodziny> (18.11.2014).
- Co katolicka inteligencja wysłała do papieża Franciszka [cały list]* (06.10.2014), <http://tygodnik.onet.pl/wiara/co-katolicka-inteligencja-wyslala-do-papieza-franciszka-cal-y-list> (18.11.2014).
- Conseil Famille et Société, *Elargir le mariage aux personnes de même sexe? Ouvrons le débat! Note du Conseil Famille et Société* (28.09.2012), <http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/textes-et-declarations/366187-el>

- argir-le-mariage-aux-personnes-de-meme-sexe-ouvrons-le-debat-note-du-conseil-famille-et-societe/ (19.11.2014).
- De Paolis, V., „*Sluchamy ludzi, a nie prawd wiary*” (21.10.2014), <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,20330,sluchamy-ludzi-a-nie-prawd-wiary.html> (18.11.2014).
- III Extraordinary General Assembly, *The Pastoral Challenges of the Family of the Context of the Evangelization. Instrumentum laboris*, Vatican 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html (03.12.2014); tłumaczenie z ang. por. <http://nowy.tezeusz.pl/blog/204450.html> (03.12.2014).
- È arrivato il momento di discutere sulla famiglia* (03.10.2014), <http://www.aleteia.org/it/religione/articolo/e-arrivato-il-momento-di-discutere-sulla-famiglia-5825221772705792> (18.11.2014).
- Francja: protesty przeciw homozwiązkom* (18.11.2012), <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,12215,francja-protesty-przeciwko-homozwiazkom.html> (19.11.2014).
- Francuzi nie chcą tzw. małżeństw dla wszystkich* (05.12.2012), <http://ekai.pl/europa/x61298/francuzi-nie-chca-tzw-malzenstw-dla-wszystkich/> (19.11.2014).
- Gender Mainstreaming ist ein Wohlstandsphänomen*, <http://www.kath.net/news/41894> (04.12.13).
- Jaklewicz T., *Pytania o rodzinę* (14.11.2013), <http://gosc.pl/doc/1776004.Pytania-o-rodzine> (11.18.1014).
- Kamman M., *Kommunion auch für Wiederverheiratete* (07.10.13), <http://www.welt.de/politik/deutschland/article120705435/Kommunion-auch-fuer-Wiederverheiratete.html> (18.11.2014).
- Kard. Burke: Sekretariat Generalny Synodu manipuluje i przedstawia stanowisko sprzeczne z nauką Kościoła (15.10.2014), <http://www.pch24.pl/kard--burke--sekretariat-generalny-synodu-manipuluje-i-przedstawia-stanowisko-sprzeczne-z-nauka-kosciola-,31530,i.html> (18.11.2014).
- Kard. Burke o posynodalnym zamieszaniu (31.10.2014), <http://kosciol.wiara.pl/doc/2226290.Kard-Burke-o-posynodalnym-zamieszaniu> (18.11.2014).
- Kuby G., *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013.
- Le mariage pour tous* (23.09.2104), <http://www.gouvernement.fr/action/le-mariage-pour-tous> (19.11.2014).
- O parach homoseksualnych i rozwodnikach* (13.10.2014), <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,20234,o-parach-homoseksualnych-i-rozwodnikach.html> (18.11.2014).
- O wyzwaniach przed synodem biskupów o rodzinie* (14.09.2014), <http://ekai.pl/diecezje/gnieznienska/x81925/o-wyzwaniach-przed-synodem-biskupow-o-rodzinie/> (18.11.2014).
- Piotr Damiani, *Księga Gomory*, [w:] K. Skwierczyński, *Mury Sodomy. Piotra Damianiego Księga Gomory i walka z sodomią wśród kleru*, Kraków 2011, s. 257-309.

- Relacja III Nadzwyczajnego Synodu Biskupów* (22.10.2014), <http://kosciol.wiara.pl/doc/2213827.Relacja-III-Nadzwyczajnego-Synodu-Biskupow/11> (18.11.2014).
- Relacja i orędzie III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (23.10.2014), http://episkopat.pl/informacje_kep/6228.1,Relacja_i_oredzie_III_Nadzwyczajnego_Zgromadzenia_Ogolnego_Synodu_Biskupow.html (18.11.2014).
- „Relatio Synodii” III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów: Wyzwania duszpasterskie dla rodziny w kontekście nowej ewangelizacji”* (5-19 października 2014 r.), *Wiadomości KAI* 44 (2014), s. 21-22.
- Robakowski J., *Francja wobec degradacji małżeństwa i rodziny* (08.04.2013), <http://www.niedziela.pl/arttykul/105367/nd/Francja-wobec-degradacji-malzenstwa-i> (19.11.2014).
- Strona studiów podyplomowych na rok 2014/2015, „Strategie zmian na rzecz równości. *Gender Mainstreaming*”, <http://genderstudies.pl/index.php/gender-mainstreaming/> (19.11.2014).
- Watykan: moralna ocena związków homoseksualnych nadal negatywna* (15.10.2014), <http://www.pch24.pl/watykan--moralna-ocena-zwiazkow-homoseksualnych-nadal-negatywna,-31524,i.html> (18.11.2014).
- Watykańska prezentacja Instrumentum laboris synodu o rodzinie: nie będzie dyskusji nad zmianą katolickiej doktryny* (26.06.2014), http://pl.radiovaticana.va/news/2014/06/26/watyka%C5%84ska_prezentacja_instrumentum_laboris_synodu_o_rodzinie:_nie/pol-809530 (18.11.2014).

Sławomir Bukalski
Szczecin

Śmierć i umieranie. Aspekty psychologiczno-pastoralne¹

„Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we
Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie na wieki”
(J 11, 25-26)

Punktem wyjścia w rozważanej problematyce są słowa Jezusa wypowiedziane podczas spotkania w Betanii z Martą, siostrą zmarłego Łazarza. Te słowa wskazują, że śmierć nie jest końcem życia ludzkiego. Wręcz przeciwnie: w momencie śmierci rozpoczyna się życie wieczne z Chrystusem. Problematykę śmierci i umierania podejmują przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych (medycyny, biologii, socjologii, psychologii, etyki, prawa, religiologii, filozofii, teologii) i każdy z przedstawicieli wnosząc własne rozumienie wspomnianych pojęć sprawia, że ta rzeczywistość może być lepiej rozumiana a osobie umierającej można skuteczniej pomagać w tym niepowtarzalnym wydarzeniu. Niniejsza refleksja ma charakter jedynie psychologiczno-teologiczny (pastoralny).

1. Problematyka śmierci – aspekt teologiczny

Spoglądając na problematykę śmierci z punktu widzenia teologii należy zatrzymać się na Objawieniu Bożym i sięgnąć do nauki zawartej na kartach Pisma Świętego. Zarówno Stary Testament, jak również Nowy Testament podejmują bardzo wyraźnie rozważane pojęcie. Pierre Grelot ukazuje całą istotę rozumienia pojęcia śmierci według nauczania Biblii. Stary Testament zwraca szczególną uwagę na trzy istotne obszary: obecność śmierci (odczucie śmierci przez każdego człowieka – jest ona przeznaczeniem człowieka, istnienie życia

¹ Prezentowany temat został wygłoszony przez Autora w kwietniu 2014 r. jako wykład w ramach kolokwium habilitacyjnego wobec Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Niniejszy tekst jest miejscami tożsamy z tekstem wówczas wygłoszonym. Artykuł został jednak poszerzony oraz opatrzony nowymi materiałami źródłowymi.

pozagrobowego oraz kult zmarłych); sens śmierci (tu zawarta jest geneza śmierci, droga do niej oraz śmierć sprawiedliwych – jest ona jednak pewną tajemnicą w Starym Testamencie); uwolnienie od śmierci (Bóg ratuje człowieka od śmierci, konieczność nawrócenia, śmierć sprawiedliwych przynosi zbawcze owoce). Naukę Nowego Testamentu można streścić także w trzech obszarach: królestwo śmierci (dramat człowieka rozpoczyna się u progów dziejów zbawienia, ludzkość znajduje się pod władzą śmierci); pojedynek Chrystusa ze śmiercią (Chrystus uwalnia człowieka z mocy śmierci umierając za człowieka i zmartwychwstając); chrześcijanin w obliczu śmierci (konieczność współumierania z Chrystusem, aby żyć z Chrystusem wymaga codziennego zjednoczenia ze Zbawicielem. Śmierć fizyczna nie jest kresem ludzkiego życia. Biblijna nauka prowadzi do wyraźnego ukazania nadziei nieśmiertelności i zmartwychwstania z Chrystusem)².

Patrzyenie na ludzką śmierć z punktu widzenia teologii ulegało pewnej ewolucji na przestrzeni wieków. Można tu przywołać choćby naukę Kościoła dotyczącą udzielania sakramentu namaszczenia chorych. „Nie tak dawno jeszcze Kościół dopuszczał (a nawet zalecał) możliwość udzielania go do ośmiu godzin po śmierci naturalnej i do dwóch godzin po śmierci nagłej [...], nie zmieniając przy tym w niczym swej tradycyjnej nauki, zgodnie z którą sakramenty są dla żywych, a nie dla umarłych”³. Zmianę w tej kwestii wprowadził dopiero posoborowy obrzęd udzielania sakramentu namaszczenia chorych. „Kapłan wezwany do chorego, który już umarł, niech błaga Boga, aby go uwolnił od grzechów i przyjął litościwie do swego Królestwa, namaszczenia natomiast niech nie udziela. Jeżeli istnieje wątpliwość, czy chory zmarł naprawdę, może mu udzielić tego sakramentu warunkowo”⁴. To zdanie bardzo wyraźnie wskazuje na teologiczny i pastoralny aspekt praktyki Kościoła wobec umierających.

Lucjan Balter podejmując filozoficzno-teologiczne rozważania nad tajemnicą ludzkiej śmierci, a zwłaszcza duszy człowieka zauważa, że „nauka Nowego Testamentu, który nie wspomina ani słowem o duszy i jej nieśmiertelności, akcentując wciąż tylko i wyłącznie życie wieczne, osiągalne dla człowieka już tu, na ziemi, w całej pełni w momencie zmartwychwstania. Jedynie w Starym Testamencie spotkamy, i to tylko w Księdze Mądrości, powstałej w środowisku uzależnionym od filozofii greckiej, zarówno niewielki wzmianki o duszy”⁵.

² Zob. P. Grelot, *Śmierć*, [w:] X. Leon-Dufour [red.], *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 940-949; zob. także C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, Kraków 2004, s. 98-148.

³ L. Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010, s. 135-136.

⁴ *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1980, s. 18.

⁵ L. Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, s. 141; por. także X. Leon-Dufour, *Dusza*, [w:] tenże, *Słownik teologii biblijnej*, s. 238-241.

Autor prezentuje stanowisko biblistów w tej kwestii, przytaczając kluczowe fragmenty Pisma Świętego.

Perspektywa teologiczna dotycząca śmierci – oparta na Objawieniu Bożym – bardzo wyraźnie reprezentowana jest w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz późniejszym Katechizmie Kościoła Katolickiego. „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci”⁶. To jedno z fundamentalnych zdań wskazujących na radykalną zmianę perspektywy *mieć, posiadać* w perspektywę *być* zostało przywołane w Katechizmie za Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*⁷.

Dalej Katechizm naucza, że śmierć cielesna jest naturalna, ale dzięki wierze wiemy, że jest ona „zapłatą za grzech” (Rz 6, 23). Dla tych, którzy umierają w łasce Chrystusa, jest ona uczestnictwem w Śmierci Pana, by móc także uczestniczyć w Jego Zmartwychwstaniu⁸. W definiowaniu śmierci z punktu widzenia teologii należy wskazać na trzy podstawowe kryteria. Po pierwsze, „śmierć jest kresem życia ziemskiego”⁹. Katechizm wskazuje tu na aspekt czasowości życia ludzkiego. Śmierć jest zakończeniem ziemskiego życia każdego człowieka. Po drugie, „śmierć jest konsekwencją grzechu”¹⁰. Pierwsi rodzice okazując nieposłuszeństwo Bogu sprowadzili śmierć na cały rodzaj ludzki. Po trzecie, „śmierć została przemieniona przez Chrystusa”¹¹. Teologiczna perspektywa wskazuje więc wyraźnie i jednoznacznie problem grzechu i związanej z nim bezpośrednio cielesnej śmierci człowieka. Dopiero Chrystus umierając i zmartwychwstając odkupił człowieka i dopiero w Chrystusie możemy dostrzec problem ludzkiej śmierci oraz pozytywny aspekt tego wydarzenia. „Przez Chrystusa więc i w Chrystusie rozjaśnia się zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią”¹². Należy zauważyć, że także Katechizm Kościoła Katolickiego bardzo mocno podkreśla sens śmierci chrześcijańskiej. Dzieje się to tylko i wyłącznie dzięki Chrystusowi: „Dzięki Chrystusowi śmierć chrześcijańska ma sens pozytywny”¹³. Nauka soborowa dotycząca śmierci i umierania została zaktualizowana przez Jana Pawła II. Rozważania papieskie, jak zauważa Balter „zawierają dwie ważne konstatacje i sugerują tym samym podział niniejszych rozważań na dwa artykuły: związek śmierci z grzechem oraz śmierć jako przejście

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), Poznań 1994, nr 1006.

⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, (KDK) nr 18, [w:] *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.

⁸ KKK nr 1006.

⁹ KKK nr 1007.

¹⁰ KKK nr 1008.

¹¹ KKK nr 1009.

¹² KDK nr 22.

¹³ KKK nr 1010.

do nowego życia, przy czym sednem każdego z nich musi być niewątpliwie sam Jezus Chrystus w zasadniczych momentach swego życia ziemskiego¹⁴. Zbawczy charakter śmierci chrześcijanina wiąże się bardzo mocno ze zbawczą śmiercią Chrystusa. Dopowiedzeniem do teologicznego spojrzenia na problem śmierci może być stwierdzenie Andrzeja Dziuby, który zauważa, że „śmierć człowieka kładzie kres tej fazie jego powołania, jakim jest dążenie do doskonałości w czasie [...]. Dla chrześcijanina chwila śmierci to moment połączenia z Chrystusem, pełnia życia, we wszelkich jego wymiarach”¹⁵. To stanowisko jest reprezentowane przez współczesnych teologów, przez współczesnych pastoralistów.

Pozytywny sens śmierci chrześcijanina dokonuje się dzięki Chrystusowi. Od tego pozytywnego stwierdzenia wyprowadzanego przez teologię, można przejść do spojrzenia na problematykę śmierci w aspekcie psychologicznym.

2. Problematyka śmierci – aspekt psychologiczny

Pozytywny aspekt ludzkiej śmierci dostrzegany jest także przez przedstawicieli psychologii. Przy czym, w przypadku psychologii chodzi raczej o proces umierania a nie sam moment śmierci. Pozytywny sens ludzkiej śmierci psychologowie dostrzegają w kontekście wcześniejszego sensownego życia. „Śmierć nie ma sensu jedynie dla tych, dla których bezsensowne wydaje się również życie”¹⁶. To psychologiczne spojrzenie nawiązuje mocno do koncepcji sensu życia wypowiedzianej przez Viktora Emanuela Frankla, który porównuje brak poczucia sensu życia do wyroku śmierci. Przewyciężyć bezsens śmierci – która nie może być pojmowana jako zjawisko absurdatne – jawi się jako psychologiczne wyzwanie dla osób towarzyszących osobom umierającym.

Psychologowie zwracają uwagę na aspekty poznawcze – zwłaszcza myślenie – wobec śmierci. „Myślenie o śmierci jest częścią poznawczej aktywności człowieka. Dzięki niej człowiek może być świadomy samego siebie oraz otoczenia i tym samym właściwie spotkać się z rzeczywistością. Nie podlega dyskusji, że funkcje poznawcze człowieka są tylko częścią postawy wobec śmierci”¹⁷.

¹⁴ L. Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, s. 157; por. także C. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 95 (1980), s. 16-30.

¹⁵ A. Dziuba, *Pytania wokół życia, umierania i śmierci człowieka*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (2008) 8, s. 158-177.

¹⁶ T. Szaniawski, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, Kraków 1998, s. 23.

¹⁷ J. Makselon, *Specyfika postaw wobec śmierci*, „Studia Philosophiae Christianae” (1981) 2, s. 114; zob. także T. Szaniawski, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, s. 25.

Tadeusz Szaniawski podejmując problematykę postaw wobec śmierci wskazuje na cztery cechy dotyczące pojęcia śmierci:

- a. relatywność – cecha ta odnoszona jest do szerokiej struktury poznawczej jednostki.
- b. złożoność – zwykle struktura samego pojęcia śmierci jest bardzo różnorodna, i jest na tyle skomplikowana, że nie można go wyrazić jednym słowem.
- c. ambiwalentność – chodzi o posiadaną koncepcję śmierci i jej wpływ na ludzkie zachowania – działa pobudzająco lub hamująco
- d. pośredniość – w tworzeniu koncepcji śmierci należy przerzucać jakby most między tym co żywe i tym co martwe. Konieczna jest samoświadomość, zdolność do operacji logicznych, myślenie abstrakcyjne, zauważanie przyczynowości i współwystępowania zjawisk, przyjęcie linearnego wymiaru czasu¹⁸.

Innymi aspektami dotyczącymi ludzkiej śmierci mogą być aspekt biologiczny (problematyka śmierci mózgowej), aspekt kliniczny (śmierć odwracalna) lub aspekt społeczny. Z racji tematu wystąpienia, te aspekty nie będą jednak przedstawiane w niniejszej prezentacji.

2.1. Psychologiczne aspekty lęku przed śmiercią

„Umieranie i śmierć wyzwała wiele negatywnych i przykrych uczuć i emocji: lęk, niepokój, przerażenie, smutek, rozpacz, litość, bezradność. Generalnie lęk oceniany jest przez psychologów jako jedno z najbardziej przykrych wrażeń doświadczanych przez człowieka. Szczególnie wyraźnie ten stan emocjonalny ujawnia się wobec śmierci. W literaturze przedmiotu najczęściej wymienia się następujące rodzaje lęku związanego ze śmiercią: lęk przed umieraniem – dotyczy aktu umierania; lęk przed zmarłym – przerażenie przy oglądaniu zwłok; lęk o zniszczenie, destrukcję ciała; lęk o żyjących – o skutki własnej śmierci dla bliskich; lęk przed pozornym zgonem; lęk o wygląd ciała po śmierci; lęk przed przedwczesną śmiercią – niemożność zrealizowania ważnych życiowych celów”¹⁹.

W powyższym kontekście warto zauważyć, że także Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym także wskazuje na lęk, który

¹⁸ Zob. T. Szaniawski, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, s. 25-26.

¹⁹ Zob. J.W. Hoelter, *The relationship between fear of death and anxiety*, „The Journal of Psychology” (1978) 99, s. 225-226; zob. także J. Makselon, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci*, Lublin 1983; J. Makselon, *Lęk wobec śmierci*, Kraków 1988, s. 14-18; T. Szaniawski, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, s. 48.

towarzyszy człowiekowi w kontekście śmierci. Wspomniany dokument mówi o „lęku przed unicestwieniem na zawsze”²⁰.

Propozycja procesu umierania wraz z towarzyszącymi mu stanami psychicznymi została zaprezentowana przez Elisabeth Kübler-Ross. Autorka ta wskazała na pięć zasadniczych etapów, które pojawiają się w kontekście zbliżającej się śmierci:

- a. zaprzeczenie, negacja, izolacja – są to bardzo silne mechanizmy obronne, które uniemożliwiają skuteczną pomoc. Jedynym rozwiązaniem jest być przy umierającym.
- b. etap gniewu – pojawiają się reakcje buntu, agresji, emocje skierowane na przypadkowe osoby, postawa roszczeniowa. Etap ten pojawia się wtedy, gdy nie można już dłużej zaprzeczać.
- c. etap targowania się – z Bogiem, z otoczeniem, dążenie do odroczenia „wyroku”. Pojawiają się wypowiedzi ze skłonnościami składania obietnic Bogu, bliskim z rodziny, wobec siebie.
- d. etap depresji – osoba zaczyna dopuszczać do siebie świadomość konieczności śmierci. W tym etapie zauważa się dwa typy depresji:
 - ⇒ depresja reaktywna – depresja dotycząca strat mimowolnych, żal za to co nie zostało zrobione, jest to podsumowanie życia, bilans. Ten etap dotyczy przeszłości. Ważne jest aby pomóc zbilansować przeszłość u osoby umierającej, uporządkowanie religijne, może spowiedź z całego życia.
 - ⇒ depresja przygotowawcza – dotyczy przyszłości, akceptacji strat przyszłych – tego, czego osoba nie zdąży zrobić, naprawić, przygotować. Pomoc na tym etapie dotyczy obecności przy umierającym, w kwestii religijnej wyeksponować właściwy obraz Boga (miłosierdzie, miłość, Ojciec).
- e. etap pogodzenia się, akceptacji – pojawia się spokój, oczekiwanie, zmniejszone zainteresowanie otoczeniem, jest to etap bezpośrednio poprzedzający śmierć. Osoba potrzebuje kogoś, kto przy niej po prostu będzie²¹.

Na wszystkich etapach jest nadzieja, która nigdy nie opuszcza umierających. „Uwzględniając krytyczne głosy na temat tej teorii, trzeba jednak powiedzieć, że aczkolwiek propozycje Kübler-Ross nie mogą stanowić doskonałego wzorca procesu umierania, to jednak nie są one dalekie od danych doświadczenia potocznego i wiedzy psychologicznej”²².

²⁰ KDK nr 18.

²¹ Zob. E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 1998.

²² J. Makselon, *Główne wątki badań tanatopsychologicznych*, [w:] J. Makselon [red.], *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, Kraków 2005, s. 56.

3. Koncepcja Laszlo Borosa – ostatecznej decyzji, ostatecznego wyboru

Laszlo Boros twierdzi, że człowiek dopiero w momencie śmierci jest zdolny do podjęcia w pełni świadomej i wolnej „ostatecznej decyzji” o swoim losie. Element duchowy osoby potęguje się i uzyskuje autonomię najpełniej w momencie, gdy słabnie element cielesny ludzkiej osoby. Śmierć stanowi ostateczny i zarazem najwyższy – szczytowy moment – rozwoju duchowego człowieka i przynosi ostateczną decyzję: wyboru Boga lub Jego odrzucenie. Człowiek „uwolniony zostaje od wszystkiego, co przeszkadzało mu dotąd w spojrzeniu w oblicze Boga [...]. Przez śmierć człowiek całkowicie oddaje się w ręce Boga [...] Aby każdy człowiek – przynajmniej w śmierci – mógł podjąć wobec Niego ostateczną decyzję”²³. Koncepcja ta spolaryzowała środowisko badaczy rozważanej problematyki.

Przeciwnicy koncepcji spośród teologów wskazują, że koncepcja Borosa deprecjonuje rolę męki Chrystusa. Natomiast w gronie psychologów pada podstawowy zarzut, że nie ma możliwości weryfikacji empirycznie tej teorii. Nie da się bowiem stwierdzić, że przy osłabionym ciele „rośnie duch” i że właśnie w tym momencie człowiek posiada szczyt doskonałości i podejmuje najtrafniejsze decyzje.

Zwolennicy koncepcji wskazują, że Bóg byłby niesprawiedliwy gdyby nie dał człowiekowi możliwości zmiany, korekty własnego życia w ostatniej chwili.

Balter komentując teorię Borosa stwierdza, że „niewłaściwie rozumiałoby się jednak Borosa, gdyby się skupiało wyłącznie na ostatecznym spotkaniu człowieka z Bogiem w śmierci, pomijając całkowicie jego życie doczesne. Boros bowiem mocno akcentuje potrzebę czujności, pracy nad sobą i bycia w prawdzie wobec siebie, Boga i innych”²⁴.

Boros podsumowując swoje rozważania dotyczące tzw. ostatecznej decyzji, wypowiada znamienne słowa – „doniosłe teologicznie”²⁵: „Przedstawiona tu hipoteza pozwala nam pojmować »sąd szczegółowy« nie jako pewien dodatek do długiej listy »rzeczy ostatecznych«, lecz jako wykładnik rozmiaru owej decyzji w chwili śmierci, jako ostatnie stanowcze postanowienie naszej istoty”²⁶.

²³ L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne. Misterium mortis, człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1985, s. 95.

²⁴ L. Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, s. 208.

²⁵ Tenże, s. 209.

²⁶ L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne. Misterium mortis, człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, s. 98.

4. Pastoralna posługa Kościoła

Prezentując pastoralną posługę Kościoła wobec umierających warto wyróżnić rolę duszpasterza i posługę całego Kościoła. Choć te dwa aspekty przenikają się, to jednak można zauważyć pewną specyfikę posługi duszpasterskiej.

4.1. Rola duszpasterza

Najczęściej duszpasterz przybywa do umierającego gdy zostanie o to poproszony przez samego umierającego, najbliższą rodzinę lub personel medyczny. Dzieję się to zazwyczaj krótko przed śmiercią. Jego trudnym zadaniem jest „zbawienie duszy”. Wezwanie księdza do umierającego człowieka związane jest także z oczekiwaniem wzywających, że pomoże on umierającemu rozwiązać ostatnie jego życiowe kwestie i pomoże umrzeć w sposób jak najbardziej godny. Posługa kapłana sprowadza się do opieki nad sferą duchową człowieka, do poszukiwania sensu życia. Nieraz trudno jest ustalić, jakie są rzeczywiste potrzeby duchowe osoby umierającej. Nie zawsze są one widoczne. Pytania o sens cierpienia i bólu, o system wartości, o istnienie Boga, o przebaczenie, o życie po śmierci z całą pewnością może świadczyć o istnieniu takich potrzeb. „Rola księdza [...]. Otóż jest rzeczą pewną, że w tej godzinie rozmowa na tematy religijne może okazać się zbawcza. Przynajmniej w przypadku tych, którzy są gotowi do takiej rozmowy”²⁷.

O istnieniu duchowych potrzeb mogą też świadczyć postawy bezsilności, intensywne przeżywanie cierpienia, ostentacyjne oddalenie się od Boga, przesadny stoicyzm w umieraniu, nieuporządkowane zachowania (np. lęk przed zasypianiem, przed ciemnością). Józef Makselon zwraca uwagę na „deficyt dobrego słowa” w pomocy umierającym. Chodzi więc o to, aby wspierać człowieka umierającego, do końca być przy umierającym. Bycie przy umierającym pozwala przezwyciężać niepokój osamotnienia i odczuwać obecność Boga. „Tylko obecność ludzka, dyskretna i czujna, która pozwala choremu wypowiedzieć się i znaleźć pocieszenie ludzkie i duchowe, może wpłynąć na jego uspokojenie”²⁸. Trwanie przy umierającym musi być realizowane w prawdzie. Postawa prawdy pozwala przygotować się na spotkanie z Bogiem. „W duszpasterstwie umierających niedopuszczalne jest okłamywanie ciężko chorego, że na pewno wróci do zdrowia, podczas gdy wiadomo, iż jego śmierć jest nieunikniona”²⁹.

²⁷ J. Brehant, *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*, Warszawa 1980, s. 54.

²⁸ Papieska Rada „Cor unum”, *Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających* (27.07.1981 r.), [w:] K. Szczygieł [red.], *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 2008, s. 444.

²⁹ C. Krakowiak, *Umierających duszpasterstwo*, [w:] R. Kamiński [red.], *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 875-879.

Szczególnym zadaniem i rolą duszpasterza jako osoby wspierającej umierającego jest wspierać emocjonalnie człowieka umierającego, do końca być przy umierającym; zapewnić przyjęcie sakramentów świętych i wspierać modlitwą; ukazywać Boga miłosiernego, przebaczącego; ukazywać Bożą miłość; konieczne jest indywidualne traktowanie, empatyczne słuchanie, akceptacja; być wsparciem dla rodziny umierającego³⁰. „Posługa duchowa w hospicjum sprowadza się do pomocy choremu w zrozumieniu sensu choroby, cierpienia i śmierci. Jest to szczególna forma realizacji miłości, co stanowi fundamentalną zasadę życiową postawę chrześcijan”³¹.

4.2. Posługa Kościoła

Posługa Kościoła powinna jasno wyrażać rzeczywistą łączność ze *zmarłym*, a także ożywiać uczestnictwo zgromadzonej *wspólnoty* w obrzędach i głosić jej życie wieczne³². Katechizm Kościoła Katolickiego wskazuje w innym miejscu, że „tym, którzy kończą swoje ziemskie życie, Kościół poza namaszczeniem chorych ofiaruje Eucharystię jako wiatyk [...] Jako sakrament Chrystusa jest ona sakramentem przejścia ze śmierci do życia”³³. Wiatyk – sakrament umierających – „jest uroczystą komunią św. przewyciężającą śmierć, prowadzącą do nowego życia i realizującą nadzieję chwalebnego zmartwychwstania”³⁴. Czesław Krakowiak wskazuje także na specyficzne wezwania modlitewne wypowiadane przy konających lub za zmarłych. Oddają one istotę posługi Kościoła: „Duszo chrześcijańska, zejdź z tego świata; Drogi bracie (siostró) polecam cię; Niech cię wybawi; Witaj Królowo; Przybądźcie Święci”³⁵.

Posługa Kościoła wobec umierających winna być realizowana przez każdego wyznawcę Chrystusa. Jest to posługa na wzór miłosiernego samarytana. Jan Paweł II stwierdza: „Miłosiernym Samarytaninem jest każdy człowiek wrażliwy na cudze cierpienie, człowiek, który wzrusza się nieszczęściem bliźniego. Jednakże miłosierny Samarytanin z Chrystusowej przypowieści nie poprzestaje na samym wzruszeniu i współczuciu. Staje się ono dla niego bodźcem do działań, które mają na celu przyniesienie pomocy poranionemu człowiekowi.

³⁰ J. Szymolon, *Wsparcie w procesie żałoby. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, [w:] S. Steuden, S. Tucholska [red.], *Psychologiczne aspekty doświadczania żałoby*, Lublin 2009, s. 241-251.

³¹ J. Zabielski, *Opieka hospicyjna jako służba życiu*, [w:] E. Krajewska-Kułak, C. Łukaszuk, B. Jankowiak [red.], *W drodze do brzegu życia*, Białystok 2008, s. 184.

³² KKK nr 1684.

³³ KKK nr 1524.

³⁴ C. Krakowiak, *Posługa Kościoła wobec umierającego człowieka*, „Ateneum Kapłańskie” (1980) 95, z. 2, s. 172.

³⁵ C. Krakowiak, *Umierających duszpasterstwo*, s. 875-879.

Miłosiernym samarytaninem jest więc ostatecznie ten, kto świadczy pomoc w cierpieniu, jakiegokolwiek byłoby ono natury. Pomoc, o ile możliwe, skuteczną. W tę pomoc wkłada swoje serce, nie żałuje również środków materialnych. Można powiedzieć, że daje siebie, swoje własne »ja« otwierając to »ja« dla drugiego³⁶.

Pastoralna posługa Kościoła to umacnianie wiernych w wyznawanej wierze. Wiara w Boga ułatwia człowiekowi przystosowanie się w sytuacji kryzysowej, a taką z pewnością jest śmierć kogoś bliskiego. Innym aspektem są praktyki pogrzebowe. To w nich wyraża się także bardzo wyraźnie intencjonalność konkretnych zachowań. Modlitwa kapłana przy grobie zmarłego wskazuje na wiarę w ciała zmartwychwstanie, na żywot wieczny. Podobnie należy widzieć w ogóle modlitwę Kościoła za zmarłych. Szczególnym czasem jest dzień Wspomnienia Wszystkich Wiernych Zmarłych, ale także w każdej mszy świętej Kościół poleca zmarłym miłosierdziu Bożemu. Należy także wspomnieć o dniu Wszystkich Świętych, w którym Kościół ukazuje powołanie każdego chrześcijanina – powołanie do realizowania świętości.

Na zakończenie dwie sentencje i wezwanie, od którego rozpoczęto niniejsze rozważanie: „Kto przyszedł na świat, ten odejść zeń musi. Trzeba dorosnąć do tego – to wszystko” (W. Szekspir, *Król Lear*) oraz *Memento mori!*

„Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie na wieki” (J 11, 25-26).

Streszczenie

Problematykę śmierci i umierania podejmują różne dyscypliny naukowe i każda z nich wnosi własne rozumienie rozważanych pojęć: śmierci i umierania. Niniejsza refleksja ma charakter jedynie psychologiczno-teologiczny (pastoralny) i zmierza do znalezienia odpowiedzi jak pomóc osobom w obliczu tych niepowtarzalnych wydarzeń.

W pierwszej części artykułu przedstawiona jest problematyka śmierci w perspektywie teologii. Konieczne jest więc zatrzymanie się na Objawieniu Bożym i nauce zawartej w Piśmie Świętym. Zarówno Stary Testament, jak również Nowy Testament podejmują bardzo wyraźnie rozważane pojęcie. Zbawczy charakter śmierci chrześcijanina wiąże się ze zbawczą śmiercią Chrystusa.

W drugiej części artykułu – perspektywa psychologii – ukazany jest wyraźniej proces umierania a nie sam moment śmierci. Pozytywny sens ludzkiej śmierci psychologowie dostrzegają w kontekście wcześniejszego sensownego życia. Przewyciężyć bezsens śmierci jawi się jako psychologiczne wyzwanie dla osób towarzyszących osobom

³⁶ Jan Paweł II, *List Apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia Salvifici doloris*, nr 28.

umierającym. W takim kontekście zaprezentowany jest model umierania według Elisabeth Kübler-Ross.

Ostatnia część artykułu to sugestie pastoralne. Posługa pastoralna podejmowana w Kościele przez duszpasterzy powinna uwzględniać psychologiczne uwarunkowania dotyczące procesu umierania oraz śmierci.

SŁOWA KLUCZOWE: śmierć, umieranie, aspekt teologiczny śmierci, aspekt psychologiczny umierania, posługa pastoralna i psychologiczna.

Summary

Death and Dying. Psychological and Pastoral Aspects

The issue of death and dying is examined by various scientific disciplines and each of them enriches the understanding of the notions in question: death and dying. The article has a merely psychological and theological (pastoral) character and aims at finding the answers how to help people in the face of these unrepeatable events.

In the first part of the article the author presents the issue of dying from the perspective of theology. Therefore, one needs to consider Divine Revelation and the teachings included in the Holy Bible. The Old Testament, as well as the New Testament clearly deal with the issue in question. The redemptive character of a Christian's death is connected to the redemptive death of Jesus Christ.

In the second part of the article – psychology perspective – the author presents more clearly the process of dying, not the moment of death itself. Psychologists see the positive sense of death in the context of a previous meaningful life. The persons who accompany dying people face the psychological challenge of overcoming the senselessness of death. In such a context the model of dying according to Elisabeth Kübler-Ross is presented.

The last part of the article deals with pastoral suggestions. The pastoral ministry undertaken in Church by priests should take into account the psychological conditions connected to the process of dying and death.

KEYWORDS: death, dying, theological aspect of death, psychological aspect of dying, pastoral and psychological ministry.

Bibliografia

- Balter L., *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010.
Bartnik C., *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” (1980) 95, s. 16-30.
Boros L., *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne. Misterium mortis, człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1985.

- Brehant J., *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*, Warszawa 1980.
- Dziuba A., *Pytania wokół życia, umierania i śmierci człowieka*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (2008) 8, s. 158-177.
- Grelot P., *Śmierć*, [w:] Leon-Dufour X. [red.], *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 940-949.
- Hoelter J.W., *The relationship between fear of death and anxiety*, „The Journal of Psychology” (1978) 99, s. 225-226.
- Jan Paweł II, *List Apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia Salvifici doloris*.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Krakowiak C., *Posługa Kościoła wobec umierającego człowieka*, „Ateneum Kapłańskie” (1980) 95, s. 171-182.
- Krakowiak C., *Umierających duszpasterstwo*, [w:] R. Kamiński [red.], *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 875-879.
- Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 1998.
- Leon-Dufour X., *Dusza*, [w:] tenże, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 238-241.
- Makselon J., *Specyfika postaw wobec śmierci*, „Studia Philosophiae Christianae” (1981) 2, s. 114
- Makselon J., *Struktura wartości a postawa wobec śmierci*, Lublin 1983.
- Makselon J., *Lęk wobec śmierci*, Kraków 1988.
- Makselon J., *Główne wątki badań tanatopsychologicznych*, [w:] J. Makselon [red.], *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, Kraków 2005, s. 49-60.
- Papieska Rada „Cor unum”, *Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających (27.07.1981 r.)*, [w:] Szczygieł K. [red.], *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 2008.
- Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1980.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, [w:] *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.
- Szaniawski T., *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, Kraków 1998.
- Szymoń J., *Wsparcie w procesie żałoby. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, [w:] Steuden S., Tucholska S. [red.], *Psychologiczne aspekty doświadczania żałoby*, Lublin 2009, s. 241-251.
- Zabielski J., *Opieka hospicyjna jako służba życiu*, [w:] Krajewska-Kułak E., Łukaszyk C., Jankowiak B. [red.], *W drodze do brzegu życia*, Białystok 2008, s. 173-187.
- Zuccaro C., *Teologia śmierci*, Kraków 2004.

Marcin Ferdynus
Lublin

Przedłużanie ludzkiego życia w świetle transplantacji. Wokół kilku moralnych kontrowersji

Wstęp

Pośród różnych sposobów przedłużania ludzkiego życia¹ ważne miejsce zajmują transplantacje, które polegają na przeniesieniu „[...] mniejszej lub większej części ciała do innej lub z jednego organizmu do drugiego”². Postępy jakie dokonały się w transplantologii na przestrzeni kilku ostatnich dekad stały się możliwe dzięki badaniom prowadzonym przez wielu specjalistów na całym świecie. Dzięki ich zaangażowaniu udało się udoskonalić techniki przeszczepiania komórek, tkanek i narządów, poznać antygenową zgodność tkankową, dobierać dawców i biorców, zrozumieć mechanizmy odpowiedzi immunologicznej, rozpoznawać i leczyć proces odrzucania, poznać mechanizmy niedokrwienne uszkodzenia narządu, przechowywać organy przed zabiegiem, wynaleźć leki o działaniu immunosupresyjnym, określić możliwe powikłania we wczesnej lub późnej fazie stosowania immunosupresji³. Osiągnięcia te przyczyniły się do zmiany postrzegania przeszczepów uważanych początkowo za wysoko eksperymentalne i kontrowersyjne na powszechnie uznane terapie, które mają przywracać choremu zdrowie oraz chronić go przed przedwczesną śmiercią. Kiedy możliwości tradycyjnej terapii stają się niewystarczające, zwłaszcza w przypadku osób cierpiących na niewydolność narządów, wtedy transplantacje okazują się zazwyczaj jedyną szansą na uratowanie chorego życia.

¹ M. Ferdynus, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, „Studia Paradyskie” 23 (2013), s. 62-69.

² M. Á. Monge, *Etyka w medycynie. Ujęcie interdyscyplinarne*, Warszawa 2012, s. 152. O różnych rodzajach przeszczepów zob. P. Morciniec, *Przeszczepy narządów*, [w:] A. Muszała [red.], *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, Radom 2007, s. 467.

³ W. Rowiński, *Etyczno-obyczajowe aspekty przeszczepiania narządów. Czy i w jakim stopniu wolno nam dostosować zasady etyczne dla zaspokojenia potrzeb pacjentów oczekujących na przeszczepienie narządu?*, [w:] B. Chyrowicz [red.], *Transplantacje: Spór o dar*, Lublin 2011, s. 29.

Wobec powyższego wydawać by się mogło, że skoro w tak wielu przypadkach przeszczep okazuje się jedynym sposobem, żeby uratować komuś życie, to należałoby to uczynić. Okazuje się jednak, że zabiegi transplantacyjne nie są pozbawione moralnych kontrowersji. W kontekście przedłużania ludzkiego życia najbardziej interesującymi dla naszych analiz pozostaną problemy etyczne związane z pozyskiwaniem organów od dawców martwych jak i od dawców żywych. Ponieważ z transplantacjami *ex mortuo* ściśle wiąże się zagadnienie dystrybucji pozyskanych organów, a z transplantacjami *ex vivo* groźba komercjalizacji ludzkiego ciała, stąd także i te zagadnienia uczynimy przedmiotem filozoficznych refleksji.

1. Transplantacje *ex mortuo*

Pozyskiwanie niektórych organów do przeszczepów możliwe jest wyłącznie od osób zmarłych, ponieważ pobranie ich od osób żywych byłoby równoznaczne z intencjonalnym spowodowaniem ich śmierci. Widzimy więc, że pojawia się potrzeba ustalenia kryterium, na podstawie którego można by uznać kogoś za zmarłego. W interesującym nas kontekście ustalenie kryterium śmierci uchodzi za warunek konieczny, ale niewystarczający. Dodatkowo należy więc ustalić to, według czyjej woli owe organy mogą być pobrane. Tak więc z moralnego punktu widzenia istotnymi czynnikami pozyskiwania organów od dawców zmarłych są: medyczne określenie śmierci dawcy oraz uzyskanie świadomej zgody.

Niemal na całym świecie za zmarłego uznaje się kogoś, u kogo stwierdzono śmierć mózgu⁴. Nie znaczy to wcale, że kryterium śmierci mózgu nie jest pozbawione krytyki. Zastrzeżenia wysuwane pod adresem tego kryterium dotyczą głównie motywów utilitarnych, arbitralności i niespójności w definiowaniu śmierci, antropologicznej nieadekwatności, braku uniwersalnego katalogu testów stwierdzających śmierć mózgu oraz ryzyka postawienia błędnej diagnozy (zwłaszcza w sytuacji zespołów imitujących śmierć mózgową)⁵. Wiele wskazuje na to, że nieporozumienia narastające wokół kryterium śmierci mózgu

⁴ D. F. Kelly, *Medical Care at the End of Life. A Catholic Perspective*, Washington 2006, s. 113.

⁵ B. Wójcik, *Definicje i kryteria śmierci*, [w:] J. Różyńska, W. Chańska [red.], *Bioetyka*, Warszawa 2013, s. 299-305. Zob też: D. F. Kelly, *Medical Care at the End of Life*, s. 114-115; J. Wróbel, *Dyskusja wokół problemu śmierci mózgowej człowieka – dawcy organów. Między biologią, biomedycyną i filozofią*, „Roczniki Teologii Moralnej” 58 (2011) 3, s. 157-159. Bardzo wiele zastrzeżeń w kwestii orzekania o śmierci na podstawie kryterium śmierci mózgu można znaleźć w wielu miejscach następującej publikacji: J. M. Norkowski, *Medycyna na krawędzi. Ewolucja definicji śmierci człowieka w kontekście transplantacji narządów*, Radom 2011.

spowodowane są brakiem rozróżnienia w debacie trzech ważnych zagadnień⁶: (1) definicji śmierci, (2) medycznego kryterium rozstrzygania, (3) badań sprawdzających. Zdaniem Bernarda Gerta, Charlesa M. Culvera i K. Danner Clousera, śmierć należałoby definiować tak, aby uwydatnić potoczne znaczenie tego terminu. Ponadto kryterium śmierci powinno być określone przez odwołanie się do obecnego stanu wiedzy naukowej, dzięki której można by sprawdzić, czy w konkretnej sytuacji definicja śmierci została spełniona przez to kryterium. Z kolei rozstrzygnięcie dotyczące trafności kryterium śmierci powinno być uzależnione od badań sprawdzających. Mając na uwadze przywołane uwagi autorzy *Bioetyki* proponują następującą definicję śmierci: „Śmierć jest trwałym zanikiem wszystkich obserwowalnych naturalnych funkcji organizmu jako całości oraz trwałą utratą świadomości w organizmie jako całości i we wszystkich jego częściach”⁷. Spośród kilku przywołanych przez nich kryteriów: trwały zanik funkcji układu krążenia i układu oddechowego, całkowity i trwały zanik funkcji kory mózgowej, całkowity i trwały zanik funkcji pnia mózgu, całkowity i trwały zanik funkcji całego mózgu, jedynie ostatnie, ich zdaniem, spełnia przywołaną definicję śmierci i z tej racji jako jedyne może zostać przyjęte jako medyczne kryterium orzekania o czyjejś śmierci⁸.

Zwróćmy jednak uwagę, że przywołana opinia może sugerować próbę utożsamienia czwartego spośród przywołanych kryteriów orzekania o śmierci mózgu, tj. „całkowitego i trwałego zaniku funkcji całego mózgu” z fragmentem pochodzącym z definicji, a więc z „trwałą utratą świadomości”. Jeśli w taki sposób odczytać intencję autorów, wtedy konsekwentnie należałoby przyjąć, że nie tyle śmierć całego mózgu, co raczej trwała utrata świadomości stanowiłaby docelowe kryterium orzekania o czyjejś śmierci. Dalsze kroki takiego myślenia pozwalałyby więc na uśmiercanie pacjentów znajdujących się w trwałym stanie wegetatywnym oraz poważnie upośledzonych noworodków (np. anacefalicznych), u których nie stwierdzono oznak świadomości wskutek uszkodzenia mózgu. Wydaje się, że takie założenia prowadziłyby w konsekwencji do redukcjonizmu antropologicznego, przejawem którego byłoby przyznawanie człowiekowi statusu normatywnego jedynie w oparciu o sprawnie działający mózg. Jednakże nawet wówczas, kiedy śmierć stwierdzano na podstawie kryterium krążeniowo-oddechowego, jak twierdzi Elio Sgreccia, nikt przecież nie identyfikował człowieka z sercem, czy płucami⁹. Można więc odnieść wrażenie, że definicja śmierci przywołana

⁶ B. Gert, Ch. M. Culver, K. D. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, Gdańsk 2009, s. 391.

⁷ Tamże, s. 393.

⁸ Tamże, s. 402.

⁹ E. Sgreccia, *Personalist Bioethics. Foundations and Applications*, Philadelphia 2012, s. 649.

przez Gerta, Culvera i Clousera w sposób wątpliwy metodologicznie utożsamia kategorię niematerialną (świadomość) z kategorią materialną (mózg).

Wobec licznie pojawiających się kontrowersji w stosunku do kryterium śmierci mózgu członkowie Papieskiej Akademii Nauk podkreślają, że „[...] śmierć mózgowa oznacza nieodwracalne zaprzestanie wszystkich życiowych aktywności mózgu (półkul mózgowych i pnia mózgu). Obejmuje ona nieodwracalną utratę funkcji komórek mózgowych i ich całkowitą lub prawie zupełną destrukcję”¹⁰. Zauważmy, że autorzy tej definicji nie odwołują się w jej treści do świadomości, lecz jedynie do śmierci mózgu jako całości. Członkowie Papieskiej Akademii Nauk trafniej więc, niż Gert, Culver i Clouser, określają to, o co chodzi w medycznym orzekaniu o śmierci. Przyczyną uznania osoby za zmarłą jest zatem to, że śmierć całego mózgu powoduje nieodwracalną utratę koordynacji czynności życiowych organizmu jako całości, a nie to, że następuje nieodwołalna utrata zdolności do abstrakcyjnego myślenia i moralnej autonomii¹¹.

Nie mniej kontrowersyjnym zagadnieniem związanym z pozyskiwaniem narządów ze zwłok jest uzyskanie świadomej zgody. Najczęściej stosuje się dwa rozwiązania¹²: (1) model zgody wyraźnej (system *opting in*) lub (2) model zgody domniemanej (system *opting out*). Pierwszy model polega na wykazaniu, że dana osoba już za życia wyraziła świadomą zgodę na bycie dawcą po swojej śmierci. Z kolei drugi model zakłada przyzwolenie na dokonanie eksplantacji narządów po śmierci, o ile nie ma wyraźnych dowodów na to, że zmarły w trakcie życia nie wyraził w tej materii swojego sprzeciwu. Inaczej mówiąc, jeśli ktoś nie zgadza się, by być dawcą po swojej śmierci, powinien wyrazić w tej sprawie sprzeciw w takiej formie, jaka została określona przez prawo w danym państwie¹³. W Polsce zgodę domniemaną reguluje art. 5 § 1 *Ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*¹⁴, w którym czytamy: „Pobieranie komórek, tkanek lub narządów ze zwłok ludzkich w celu ich przeszczepienia, można dokonać, jeżeli osoba zmarła nie wyraziła za życia sprzeciwu”. Natomiast w art. 6 § 1 tego dokumentu stwierdza się, że „sprzeciw wyraża się w formie: (1) wpisu w centralnym rejestrze sprzeci-

¹⁰ A. Battro i inni, *Why the Concept of Brain Death is Valid as a Definition of Death. Statement by Neurologist and Others*, [w:] *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group 11-12 September 2006*, The Pontifical Academy of Sciences, Vatican City 2007, s. XXII.

¹¹ M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, s. 174-175.

¹² A. Breczko, *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnologicznego*, Białystok 2011, s. 369.

¹³ M. Nowacka, *Etyka transplantacji*, [w:] J. Różyńska, W. Chańska [red.], *Bioetyka*, Warszawa 2013, s. 223.

¹⁴ *Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów* (Dz. U. Nr 169, poz. 1411 z późn. zm.).

wów na pobranie komórek, tkanek i narządów ze zwłok ludzkich, (2) oświadczenia pisemnego zaopatrzonego we własnoręczny podpis, (3) oświadczenia ustnego złożonego w obecności co najmniej dwóch świadków, pisemnie przez nich potwierdzonego”.

O ile zgoda formalna nie budzi w tej materii większych obiekcji, o tyle zgoda domniemana skłania do zastanowienia. Przeciwnicy systemu *opting out* zauważają, że nie istnieje wyraźna różnica między pozyskiwaniem organów w ramach tego systemu a rutynowym sposobem pozyskiwania narządów do przeszczepu, który polegałby na „ratowaniu” organów przed ich „utyлизacją” na skutek problemów związanych z koniecznością uzyskania zgody od potencjalnych dawców¹⁵. Istnieje w tym względzie tendencja, żeby zwłoki traktować jak „rzecz społeczną” (*res communitatis*), którą można by użyć dla dobra wspólnego ilekroć tylko rodzi się taka potrzeba¹⁶. Próbuje się to uzasadniać w oparciu o opinię, według której zwłoki stanowią własność państwa, czy też wspólnoty, do której zmarły przynależał. Zgodnie z takim założeniem, pobieranie organów miałoby zatem stanowić pewną formę rekompensaty dóbr jaką zmarły uzyskał za życia od społeczności, której był członkiem¹⁷. Jednakże zwłoki, jak zauważa Sgreccia, posiadają pewien charakter *sacrum* poprzez fenomenologiczne i psychologiczne odniesienie do tych, którzy przeżyli. Jeśli nawet zasadne jest to, że dobro wspólne może usprawiedliwić pewne działania medyczne podejmowane dla zdrowia, to jednak związek łączący rodzinę ze zwłokami zmarłego nie powinien być zupełnie pominięty. Tak więc szacunek dla preferencji krewnych wciąż utrzymuje pewien etyczny ciężar¹⁸.

Wątpliwości co do zgody domniemanej zgłaszane są również z innego powodu. Otóż wielu ludzi, zwłaszcza młodych, nie postrzega siebie w kategoriach potencjalnych dawców *post mortem*. Trudno więc zgodzić się z tezą, jakoby brak sprzeciwu w centralnym rejestrze sprzeciwów na pobranie narządów ze zwłok, o którym już wspominaliśmy, był traktowany na równi z wyrażeniem zgody na bycie dawcą¹⁹. W takich przypadkach należałoby raczej domniemywać, że podjęcie przez zmarłego decyzji w sprawie dawstwa nie miało miejsca.

¹⁵ K. Szewczyk, *Bioetyka. Pacjent w systemie opieki zdrowotnej*, t. 2, Warszawa 2009, s. 150, 154.

¹⁶ E. Sgreccia, *Personalist Bioethics*, s. 643.

¹⁷ W. Glannon, *Do the Sick Have a Right to Cadaveric Organs?*, „Journal of Medical Ethics” 29 (2003) 3, s. 155-156.

¹⁸ E. Sgreccia, *Personalist Bioethics*, s. 643.

¹⁹ G. Hołub, *Osoba w labiryncie decyzji moralnych. Bioetyka w perspektywie personalistycznej*, Kraków 2014, s. 259.

1.1. Alokacja narządów

Ograniczone zasoby narządów sprawiają, że wielu oczekujących na przeszczep nie będzie mogło cieszyć się dłuższym życiem. Nie ma opcji, która mogłaby zadowolić wszystkich, ponieważ skąpy podział zasobów sprawia, że wśród chorych zawsze znajdzie się ktoś poszkodowany. Dlatego też istotną rolę w tym względzie odgrywa jawność kryteriów, według których rozstrzyga się o dystrybucji organów. Według Kazimierza Szewczyka, do najważniejszych kryteriów alokacji narządów należą²⁰: (1) medyczna użyteczność transplantu ustalana w oparciu o prognozowane przeżycie pacjenta i przeżycie przeszczepu (chodzi tu o czynniki immunologiczne oraz anatomiczne), (2) pilność zabiegu, (3) czas oczekiwania na przeszczep, (4) czynniki geograficzne (uwzględnianie w decyzjach alokacyjnych odległości między jednostkami pobierającymi narząd a zespołem dokonującym transplantacji), (5) kryteria wiekowe. Zastanówmy się więc, jakie kryteria miałyby ostatecznie decydować o przyznaniu lub nie przyznaniu organu do przeszczepu?

Według najbardziej rozpowszechnionego ujęcia miarą korzyści zdrowotnej, jaką pacjent może uzyskać dzięki zastosowaniu konkretnej procedury medycznej, w interesującym nas przypadku dzięki transplantacji narządów, jest liczba darowanych mu lat życia wraz z uwzględnieniem jego jakości (QALY²¹ – *Quality Adjusted Life Years*)²². Według tego kryterium miary wychodzi się z założenia, że o pożyteczności, jaką chory odnosi z pewnego rodzaju terapii, stanowi nie tylko to, ile dłużej dzięki niej żyje, ale także to, jakie jest jego dodatkowe życie²³. W praktyce oznacza to, że w sytuacji, gdy trzeba będzie podjąć decyzję czy przeszczepić nerkę osobie młodszej czy starszej, bilans QALY będzie działał na niekorzyść tej drugiej, gdyż przewidywana długość życia osoby starszej przeważnie jest mniejsza od przewidywanej długości życia osoby młodszej²⁴. Wydaje się więc, że teoria QALY ujawnia pewną niesprawiedliwość, polegającą na dyskryminowaniu tych wszystkich, którzy w ostatecznym rozrachunku wykazują się słabszą jakością życia i krótszą zdolnością do przeżycia w przyszłości. Dlatego też, jak podkreśla Frances M. Kamm, alokacja

²⁰ K. Szewczyk, *Bioetyka*, s. 172-174.

²¹ Lata życia wraz ze skorygowaną jakością.

²² F. M. Kamm, *Aggregation, Allocating Scarce Resources, and Discrimination against the Disabled*, [w:] Tenże [red.], *Bioethical Prescriptions. To Create, End, Choose, and Improve Lives*, Oxford 2013, s. 428.

²³ W. Galewicz, *Medyczne i ekonomiczne kryteria gwarantowanej opieki zdrowotnej*, [w:] K. Basińska, J. Halasza [red.], *Etyka w medycynie – wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2014, s. 312.

²⁴ T. Hope, J. Savulescu, *Jak powinno się rozdzielać nie wystarczające środki medyczne?*, [w:] A. Alichniewicz, A. Szczesna [red.], *Dylematy bioetyki*, Łódź 2001, s. 208.

zasobów medycznych oparta na pewnego rodzaju intrapersonalnej agregacji (kalkulacji jakości i długości życia) nie może decydować kto ma dalej żyć, a kto ma umrzeć²⁵.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa dystrybucji narządów, gdy w grę wchodzi inne priorytety niż kryteria oparte na kalkulacjach jakościowych. Zwróćmy uwagę na „regulę ratowania” (*rule of rescue*), do której odwołuje się w swoim artykule Włodzimierz Galewicz. Pisze on, że reguła ratowania życia zwraca uwagę na „[...] trojaki priorytet: (1) normatywne pierwszeństwo podtrzymywania życia w stosunku do jego polepszania, a w obrębie samego podtrzymywania życia, (2a) pierwszeństwo ocalenia od śmierci grożącej już teraz przed zapobieganiem śmierci grożącej w przyszłości, a także (2b) pierwszeństwo ocalenia od śmierci konkretnej osoby przed chronieniem od śmierci kogoś jeszcze nieokreślonego”²⁶. Odnosząc regułę ratowania życia do kryteriów dystrybucji organów przywołanych na początku tego paragrafu możemy odnieść wrażenie, że jedynym kryterium spełniającym regułę ratowania życia jest pilność zabiegu. Jedynie kryterium pilności zabiegu spełnia warunek pierwszeństwa podtrzymywania życia przed jego polepszaniem jak i warunek pierwszeństwa ocalenia od śmierci grożącej konkretnej osobie już teraz przed ocaleniem przed śmiercią kogoś, komu śmierć grozi w przyszłości. Widzimy więc, że reguła ratowania życia wyraźnie przeciwstawia się kalkulacjom opartym na bilansie zysków i strat.

Z praktycznego punktu widzenia medyczne kryteria alokacji nie są wcale jednoznaczne, twierdzi Dieter Birnbacher. O ile między takimi kryteriami, jak prognoza, zagrożenie życia i okres oczekiwania na transplantację przeważnie dochodzi do kompromisu, o tyle sprawa się komplikuje, gdy dodatkowo pojawia się kryterium równości. Mamy wtedy do czynienia z dwoma wariantami. Pierwszy z nich, uzależniając alokację narządów od prognozy zagrożenia życia, odwołuje się do racji użytecznych i ekonomicznych, które dowartościowują wydajność dystrybucyjną nad egalitaryzm. Drugi wariant, oparty na równym dostępie do zasobów (ograniczony jedynie medycznymi kryteriami), sprzyja równości nawet za cenę pokażnej niewydajności dystrybucyjnej²⁷.

Z punktu widzenia etyki świętości życia każde ludzkie istnienie posiada szczególną wartość. Co więcej, każde ludzkie życie obdarzone jest tą wartością w stopniu jednakowym²⁸. Wobec tego żadne ludzkie życie nie jest mniej

²⁵ F. M. Kamm, *Aggregation, Allocating Scarce Resources, and Discrimination against the Disabled*, s. 428, 476.

²⁶ W. Galewicz, *Medyczne i ekonomiczne kryteria gwarantowanej opieki zdrowotnej*, s. 314-315.

²⁷ D. Birnbacher, *Etyczne zagadnienia transplantacji*, „Etyka” 30 (1997), s. 143-144.

²⁸ W. Chańska, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*, Wrocław 2009, s. 15.

lub bardziej wartościowe, „[...] nawet najdoskonalsze, najbardziej obiecujące, najlepiej rozwinięte nie jest lepsze niż najbardziej ograniczone, beznadziejne i niedojrzałe”²⁹. Wydaje się więc, że sprawiedliwy podział zasobów, realizujący przy tym zasadę równości szans, powinien opierać się na kryteriach ściśle medycznych, do których Sgreccia zalicza³⁰: pilność zabiegu, prawdopodobieństwo udanego przeszczepu, perspektywę, że przeszczepiony organ będzie się rozwijał oraz uwzględnienie pierwszeństwa według kolejności zgłoszeń.

2. Transplantacje *ex vivo*

Transplantacje organów pozyskiwanych od dawców żywych ograniczają się do narządów parzystych, głównie nerek, a także fragmentów narządów, np. wątroby, płuc. Z medycznego punktu widzenia przeszczepu *ex vivo* okazują się korzystniejsze niż transplantacje wykorzystujące narządy ze zwłok, ponieważ żywotność takich organów jest ogólnie lepsza. Co więcej, w przypadku pokrewieństwa między dawcą i biorcą zachodzi większa zgodność tkankowa, która pozwala na zredukowanie dawek stosowanych leków immunosupresyjnych, ryzyka nowotworzenia oraz kosztów opieki medycznej³¹. Ponieważ dawcą jest człowiek żywy, więc, poza biorcą organu, ryzyko związane z zabiegiem medycznym rozszerza się również na niego samego. Zauważmy jednak, że z tego typu ryzykiem nie mamy do czynienia w przypadku transplantacji *ex mortuo*. Dlatego też w sytuacjach wątpliwych przeszczepu *ex vivo* powinny być traktowane jako procedura terapeutyczna ostatniej szansy uzupełniająca jedynie przeszczepu *ex mortuo*³². Taką myśl wyraża art. 19 § 1 *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny: Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie*: „Pobieranie organów albo tkanek od żyjącego dawcy w celu dokonania transplantacji może być przeprowadzone jedynie dla uzyskania terapeutycznej korzyści biorcy i tylko wtedy, gdy nieosiągalny jest odpowiedni organ lub tkanka od osoby zmarłej, a nie istnieje alternatywna metoda terapeutyczna o porównywalnej skuteczności”³³.

²⁹ H. Ciach, *Istota ludzka, czy osoba ludzka? Krytyka bioetyki początków życia Petera Singera*, Kraków 2013, s. 127.

³⁰ E. Sgreccia, *Personalist Bioethics*, s. 640.

³¹ K. Szewczyk, *Bioetyka*, s. 161.

³² Tamże, s. 166.

³³ *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie*, http://www.coe.int/t/dg3/health-bioethic/texts_and_documents/ETS164Polish.pdf, s. 7, (30.09.2014).

Mimo że transplantacje *ex vivo* posiadają lepsze rekomendacje medyczne w porównaniu z przeszczepami *ex mortuo*, to jednak nie pozostają one wolne od moralnych wątpliwości. Pierwsza trudność dotyczyłaby uzyskania świadomej zgody od dawcy. Problem ten uwydatnia się szczególnie wtedy, gdy między potencjalnym dawcą a biorcą zachodzi pokrewieństwo. W takich sytuacjach snuje się przypuszczenia, że potencjalny dawca może znaleźć się pod silną presją zarówno chorego jak i całej rodziny, którzy upatrują w nim „ostatnią deskę ratunku”. Wobec tego kontekst sytuacyjny wymaga zbadania nie tylko tego, czy dawca wyraził wolę darowania swojego organu choremu, ale również tego, czy w ogóle był w stanie podjąć w tej sprawie suwerenną decyzję³⁴. Im silniejsza okazuje się presja moralna wywierana przez potencjalnego biorcę, rodzinę, czy lekarza, tym bardziej wątpliwa staje się dobrowolność podjęcia decyzji o byciu dawcą.

Kolejna trudność, która wiąże się z transplantacjami *ex vivo*, skłania do zastanowienia się nad pytaniem dotyczącym naruszenia podstawowej zasady etyki lekarskiej *primum non nocere*. Można by wnosić, że lekarz, który od żywego dawcy pobiera na przykład nerkę, narusza tym samym jego cielesną integralność, a więc wyrządza mu jakąś szkodę. Wszak nie można zapominać, że pomiędzy lekarzem a żywym dawcą występuje ktoś trzeci, a więc biorca, który okazuje się głównym zainteresowanym dokonaniem transplantacji. Na jednej szali kładzie się więc ryzyko dawcy, na drugiej zaś ryzyko biorcy. W podobnych sytuacjach nawet tak fundamentalna norma, jak zakaz narażania na niebezpieczeństwo, musi dopuszczać wyjątki³⁵. Niemniej jednak wydaje się, iż wyjątki te mogą zostać moralnie usprawiedliwione jedynie wówczas, gdy łącznie spełnione są następujące warunki³⁶: (1) przeszczep musi dotyczyć organu, który nie jest niezbędny do dalszego kontynuowania życia, (2) oddanie organu powinno mieć uczciwy cel i być zupełnie dobrowolne, (3) dawca powinien być szczegółowo poinformowany o grożącym mu ryzyku, (4) implantacja narządu musi być konieczna do życia lub dla zdrowia, (5) operacja powinna dawać racjonalne przesłanki powodzenia, (6) musi zachodzić stosowna proporcja między oczekiwaną korzyścią biorcy a potencjalną szkodą dawcy.

2.1. „Logika towaru” czy „logika daru”?

Niewielka ilość pozyskiwanych narządów oraz coraz większa liczba oczekujących na przeszczep skłania do poszukiwania nowych sposobów rozwiązania tego ważkiego problemu. Wśród propozycji mających zaradzić niedoborom

³⁴ M. Nowacka, *Etyka transplantacji*, s. 226.

³⁵ D. Birnbacher, *Etyczne zagadnienia transplantacji*, s. 145.

³⁶ M. Á. Monge, *Etyka w medycynie*, s. 153.

medycyny transplantacyjnej coraz częściej pod dyskusję poddaje się kwestię komercjalizacji ludzkiego ciała, czyli uczynienia go przedmiotem handlu. Jedną z propozycji byłoby przyzwoleństwo na zawieranie umów dotyczących sprzedaży narządów na skutek śmierci, gdzie dawca otrzymywałby pieniądze za życia, lecz narząd byłby pobierany dopiero po jego śmierci. Inną zaś byłoby to, aby regulacje rynkowe umożliwiały sprzedaż organów już za życia³⁷. Ostatnia propozycja znalazła zastosowanie m. in. w Iranie, gdzie w ciągu jedenastu lat od wprowadzenia regulacji rynkowych dotyczących nerek pochodzących od niespokrewnionego dawcy zapotrzebowanie na ten organ zostało zupełnie zaspokojone³⁸. Niemniej jednak przeprowadzone badania pokazały, że na oddanie swojej nerki decydowali się przede wszystkim ci, którzy należeli do najuboższej klasy społecznej³⁹. Skoro więc regulacje rynkowe, jak się wydaje, zaspokajają zapotrzebowanie na narządy, to czy tego typu działania powinny być moralnie akceptowalne?

Przeciwko komercjalizacji ludzkiego ciała przemawia przynajmniej kilka argumentów. Przeciwnicy urynkowania ciała twierdzą, że wprowadzenie handlu organami przyczyni się do zmniejszenia postaw altruistycznych w społeczeństwie, a więc także do zmniejszenia liczby ofiarowanych narządów do przeszczepów. Inny argument sugeruje, że skoro na bycie dawcą decydują się głównie najbiedniejsi, to decyzja przez nich podjęta nie może być w pełni autonomiczna, ponieważ staje się uzależniona od finansowego przymusu. Co więcej, dowolne rozporządzanie swoim ciałem sprawia, że ciało zaczyna być postrzegane jedynie w roli towaru, służąc przede wszystkim względem ekonomicznym⁴⁰. Wydaje się jednak, że najpoważniejszą racją, którą można wysunąć przeciwko komercjalizacji ludzkich organów jest „logika daru”. Poświęćmy jej nieco więcej miejsca.

Na gruncie personalistycznej wizji antropologicznej ciało ludzkie nie jest jedynie dodatkiem do osoby, lecz stanowi jego konstytutywną część. Ciało partycypuje w życiu osoby. W konsekwencji oznacza to, że ciało nie jest czymś moralnie neutralnym w takim zakresie, w jakim spełnia ono istotne funkcje w życiu osoby. Tak więc ciałem nie można dysponować w taki sposób, jak dysponuje się innymi własnościami, które do nas przynależą, bowiem dowolne rozporządzanie ciałem oznaczałoby jego uprzedmiotowienie. Co więcej,

³⁷ T. Zimny, *Komercjalizacja ludzkiego ciała*, [w:] J. Różyńska, W. Chańska [red.], *Bioetyka*, s. 234-235.

³⁸ A. J. Ghods, S. Savaj, *Iranian Model of Paid and Regulated Living-Unrelated Kidney Donation*, „Clinical Journal of American Society of Nephrology” 6 (2006) 1, s. 1136-1137.

³⁹ J. Zargooshi, *Iranian Kidney Donors: Motivations and Relations with Recipients*, „The Journal of Urology” 165 (2001) 2, s. 386-392.

⁴⁰ T. Zimny, *Komercjalizacja ludzkiego ciała*, s. 237-241.

nikt z nas nie nabył swojego ciała w taki sposób jak nabywa się inne rzeczy. Ciało, które posiadam i poprzez które wyrażam siebie jako osobę, jest więc darem. Natura zaś daru jest taka, że zawiera w sobie pewną „asymetrię”⁴¹, a ta wyraża się w tym, że darczyńca, który ofiarował swój dar nie wymaga od obdarowanego żadnej rekompensaty. Jak słusznie zauważa Paul Ramsey, takie słowa jak: „«dar», «darowizna», «dawca», silnie wskazują, iż jest to transakcja nie obliczona na zysk”⁴². W przeciwnym razie dar przestałby pełnić funkcję daru. Jeśli więc człowiek jako osoba najpełniej wyraża samego siebie poprzez afirmację miłości bezinteresownej, to w świetle działań transplantacyjnych jedynie organ ofiarowany jako „bezinteresowny dar z siebie” oddaje ową afirmację osoby, a więc najpełniej odpowiada osobie jako osobie.

Jeśli przywołane założenia są prawomocne, to w „logice daru” nie może być miejsca na „logikę towaru”, a więc na coś, co przybiera formą „opłacanego podarunku”, „wynagrodzonego prezentu” lub handlu organami⁴³. Zatem niepokój wyrażany wobec komercjalizacji ludzkiego ciała ciągle utrzymuje pewną wagę moralną, której w debacie na temat pozyskiwania ludzkich organów do przeszczepów nie sposób pominąć.

Zakończenie

Przywołane treści pokazują, że działania medycyny transplantacyjnej nie pozostają wolne od moralnych kontrowersji. Koncentrują się one zasadniczo wokół kwestii związanych z poszanowaniem autonomii pacjenta, oszacowaniem medycznego ryzyka ingerencji w organizm tak dawcy jak i biorcy, sprawiedliwym dostępem do zasobów medycznych oraz statusem ludzkiego ciała. W świetle tych wątpliwości przedłużanie życia i polepszanie jego jakości za wszelką cenę prowadzi jedynie do deprecjonowania ludzkiej godności. Tak więc teza, według której nie zawsze i nie za wszelką cenę życie ludzkie należy przedłużać⁴⁴, nie traci swojej aktualności. Jeśli oczekujący na transplantację pacjent umiera, to nie dlatego, że personel medyczny, system opieki zdrowotnej lub „skąpi” darczyńcy przyzwalają na jego śmierć, ale dlatego, że śmierć zosta-

⁴¹ B. Chyrowicz, *Prawo do własności – prawo do daru. O sporze wokół pozyskiwania organów do transplantacji. Wprowadzenie*, [w:] tenże [red.], *Transplantacje. Spór o dar*, Lublin 2011, s. 10.

⁴² P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977, s. 246.

⁴³ P. Morciniec, *Komercjalizacja ciała – komercjalizacja organów. Perspektywa bioetyczna*, [w:] B. Chyrowicz [red.], *Transplantacje. Spór o dar*, Lublin 2011, s. 46.

⁴⁴ M. Ferdynus, „*Kilka uwag*” w dyskusji na temat rezygnacji z uporczywej terapii, „*Studia Paradyskie*” 22 (2012), s. 67.

je dopuszczona z racji niemożliwości przyjscia choremu z pomocą. Jeśli więc „[...] umieranie nie jest rozumiane i kultywowane jako część życia, to w tym momencie zaczyna się cywilizacja śmierci”⁴⁵.

Streszczenie

Autor artykułu omawia cztery zagadnienia medycyny transplantacyjnej: transplantacje *ex mortuo*, transplantacje *ex vivo*, alokację narządów oraz kwestię komercjalizacji ludzkiego ciała. Przedstawione w artykule analizy sugerują, że działania te nie są wolne od moralnych kontrowersji. Dotyczą one głównie następujących zagadnień: zasady poszanowania autonomii pacjenta, szacowania ryzyka ingerencji medycznej, sprawiedliwego dostępu do zasobów medycznych oraz moralnego statusu ludzkiego ciała.

SŁOWA KLUCZOWE: transplantacje, przedłużanie życia, alokacja narządów, „logika daru”

Summary

Human life extension in the light of transplantation. Around a few moral controversy

The author discusses four ethical issues concerning transplantation medicine: transplantation *ex mortuo*, transplantation *ex vivo*, allocation of organs and commercialization of human body. The analyzes presented in this paper suggest, that these actions are not free from moral controversy. These controversies concern the following issues: the principle of respect for patient autonomy, the estimation of the risk of medical interventions, fair access to the medical resources and the moral status of human body.

KEYWORDS: transplantation, lifespan extension, allocation of organs, “the logic of gift”

Bibliografia

- Battro A. i inni, *Why the Concept of Brain Death is Valid as a Definition of Death. Statement by Neurologist and Others*, [w:] *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group 11-12 September 2006*, The Pontifical Academy of Sciences, Vatican City 2007, s. XXI-XIX.
- Birnbacher D., *Etyczne zagadnienia transplantacji*, „Etyka” 30 (1997), s. 137-148.
- Breczko A., *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnologicznego*, Białystok 2011.

⁴⁵ R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, Warszawa 2006, s. 525.

- Chańska W., *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*, Wrocław 2009, s. 15.
- Chyrowicz B., *Prawo do własności – prawo do daru. O sporze wokół pozyskiwania organów do transplantacji. Wprowadzenie*, [w:] tenże [red.], *Transplantacje. Spór o dar*, Lublin 2011, s. 5-28.
- Ciach H., *Istota ludzka, czy osoba ludzka? Krytyka bioetyki początków życia Petera Singera*, Kraków 2013.
- Ferdynus M., „*Kilka uwag*” w dyskusji na temat rezygnacji z uporczywej terapii, „*Studia Paradyskie*” 22 (2012), s. 51-67.
- Ferdynus M., *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, „*Studia Paradyskie*” 23 (2013), s. 59-72.
- Galewicz W., *Medyczne i ekonomiczne kryteria gwarantowanej opieki zdrowotnej*, [w:] K. Basińska, J. Halasza [red.], *Etyka w medycynie – wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2014, s. 311-319.
- Gert B., Culver Ch. M., Clouser K. D., *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, M. Chojnacki [tłum.], Gdańsk 2009.
- Ghods A. J., Savaj S., *Iranian Model of Paid and Regulated Living-Unrelated Kidney Donation*, „*Clinical Journal of American Society of Nephrology*” 6 (2006) 1, s. 1136-1145.
- Glannon W., *Do the Sick Have a Right to Cadaveric Organs?*, „*Journal of Medical Ethics*” 29 (2003) 3, s. 153-156.
- Hołub G., *Osoba w labiryncie decyzji moralnych. Bioetyka w perspektywie personalistycznej*, Kraków 2014.
- Hope T., Savulescu J., *Jak powinno się rozdzielać nie wystarczające środki medyczne?*, [w:] A. Alichniewicz, A. Szczesna [red.], *Dylematy bioetyki*, Łódź 2001, s. 199-226.
- Kamm F. M., *Aggregation, Allocating Scare Resources, and Discrimination against the Disabled*, [w:] tenże [red.], *Bioethical Prescriptions. To Create, End, Choose, and Improve Lives*, Oxford 2013, s. 424-485.
- Kelly D. F., *Medical Care at the End of Life. A Catholic Perspective*, Washington 2006.
- Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007.
- Monge M. Á., *Etyka w medycynie. Ujęcie interdyscyplinarne*, Warszawa 2012.
- Morciniec P., *Komercjalizacja ciała – komercjalizacja organów. Perspektywa bioetyczna*, [w:] B. Chyrowicz [red.], *Transplantacje. Spór o dar*, Lublin 2011, s. 45-68.
- Morciniec P., *Przeszczepy narządów*, [w:] A. Muszala [red.], *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, Radom 2007, s. 467-472.
- Norkowski J. M., *Medycyna na krawędzi. Ewolucja definicji śmierci człowieka w kontekście transplantacji narządów*, Radom 2011.
- Nowacka M., *Etyka transplantacji*, [w:] J. Różyńska, W. Chańska [red.], *Bioetyka*, Warszawa 2013, s. 220-232.
- Ramsey P., *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977, s. 246.
- Rowiński W., *Etyczno-obyczajowe aspekty przeszczepiania narządów. Czy i w jakim stopniu wolno nam dostosować zasady etyczne dla zaspokojenia potrzeb pacjentów oczekujących na przeszczepienie narządu?*, [w:] B. Chyrowicz [red.], *Transplantacje. Spór o dar*, Lublin 2011, s. 29-44.

- Sgreccia E., *Personalist Bioethics. Foundations and Applications*, Philadelphia 2012.
- Spaemann R., *Granice. O etycznym wymiarze działania*, J. Merecki [tłum.], Warszawa 2006.
- Szewczyk K., *Bioetyka. Pacjent w systemie opieki zdrowotnej*, t. 2, Warszawa 2009.
- Wójcik B., *Definicje i kryteria śmierci*, [w:] J. Różyńska, W. Chańska [red.], *Bioetyka*, Warszawa 2013, s. 295-307.
- Wróbel J., *Dyskusja wokół problemu śmierci mózgowej człowieka – dawcy organów. Między biologią, biomedycyną i filozofią*, „Roczniki Teologii Moralnej” 58 (2011) 3, s. 153-178.
- Zargooshi J., *Iranian Kidney Donors: Motivations and Relations with Recipients*, “The Journal of Urology” 165 (2001) 2, s. 386-392.
- Zimny T., *Komercjalizacja ludzkiego ciała*, [w:] J. Różyńska, W. Chańska [red.], *Bioetyka*, Warszawa 2013, s. 233-247.

Krzysztof Jaworski
Lublin

Aksjomat regularności a regularność zbioru

Wstęp

Aksjomat regularności (zwany także aksjomatem ufundowania) pojawił się na gruncie teorii mnogości w związku z potrzebą wykluczenia z pola rozważań zbiorów nieufundowanych. Pierwszych śladów tego aksjomatu można się doszukać w artykule Johna von Neumanna *Eine Axiomatisierung der Mengenlehre* z 1925 r.¹ Autor artykułu zauważa, iż komplet aksjomatów, zaproponowanych w 1908 r. przez Ernsta Zermelo, wcale nie gwarantuje, że oprócz zbiorów „pożądanych” nie pojawią się w dziedzinie także zbiory „zbyteczne” typu:

$$A = \{A\}$$

lub też:

$$A_1 = \{A_2\}, \quad A_2 = \{A_3\}, \quad \dots$$

Aby wypełnić aksjomatyczną „lukę”, von Neumann przywołuje sformułowany kilka lat wcześniej przez Abrahama Fraenkla tzw. aksjomat ograniczenia, głoszący, że nie istnieją żadne inne zbiory oprócz tych, których istnienie da się wywieść z aksjomatów². Von Neumann dokłada wszelkich starań, by aksjomat regularności przedstawić w możliwie formalny sposób³.

Do systemu Zermelo pewnik ufundowania zostaje dołączony dopiero w roku 1930. W uzasadnieniu swojej decyzji matematyk stwierdza: „[Aksjomat

¹ Warto zauważyć, że idea wykluczenia z teorii mnogości zbiorów *anormalnych* pojawiła się także u Mirimanoffa (1917-1920).

² Zob. A. Fraenkel, *Zu den Grundlagen der Cantor-Zermeloschen Mengenlehre*, „Mathematische Annalen” 86 (1922) s. 230-237.

³ Zob. J. von Neumann, *An axiomatization of set theory*, [w:] J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Harvard University Press, Cambridge 1967, s. 403-405.

ufundowania], który wyklucza wszystkie zbiory cyrkularne: w szczególności zbiory będące swoimi własnymi elementami oraz zbiory pozbawione korzeni, zawsze był spełniony w teoriomnogościowej praktyce i stąd, jak na razie, nie prowadzi do istotnego ograniczenia teorii”⁴. Od tego momentu aksjomat ten jest obecny w teorii mnogości aż po dziś dzień, a jego zadaniem ma być gwarancja intuicyjnej struktury zbiorów.

Okazuje się jednak, że świat nauki nie jest zgodny co do słuszności przyjmowania tego pewnika. Badacze zwykle obierają względem niego jedną z dwóch postaw. Pierwsza grupa to ci, którzy są przekonani, że aksjomat regularności jest fundamentalny dla rozumienia pojęcia zbioru, a więc jest on jedną z najważniejszych formuł teorii. Inni z kolei twierdzą że, w odróżnieniu od pozostałych aksjomatów teorii ZFC, aksjomat ufundowania nie wyraża żadnych powszechnie akceptowanych matematycznych zasad i jest on tylko jednym z nieszkodliwych elementów higieny logika⁵.

1. Zbiory ufundowane i nieufundowane

W sensie potocznym zbiór jest pewną kolekcją różnych „przedmiotów”, które traktujemy jako całość (jedność). Dla naszych rozważań nie ma znaczenia, czy są to przedmioty myśli, czy jakiegokolwiek inne przedmioty (problem miejsca zbiorów w strukturze ontycznej świata mógłby być tematem innego opracowania). Podkreślić natomiast trzeba, że teoria mnogości rozważa zbiory w sensie dystrybutywnym, a podstawową relacją, konstytuującą zbiór dystrybutywny, jest relacja $\hat{I}$ należenia.

Najczęściej przyjmowana wersja teorii mnogości – Zermelo-Fraenkla z aksjomatem wyboru (ZFC) – dopuszcza istnienie tylko takich zbiorów, które są zgodne z intuicją. W teorii ZFC każdy zbiór (oprócz zbioru pustego) posiada elementy będące zbiorami, przy czym w procesie konstruowania element zbioru jest zawsze pierwotny w stosunku do tego zbioru. Znaczy to, że dopiero *dysponując* pewnymi elementami możemy z tychże elementów utworzyć zbiór. Ponadto w ZFC istnieją elementy ostateczne: podczas gdy w teorii Zermelo (Z) elementem ostatecznym mógł być zbiór pusty oraz tzw. urelementy (atomy) – czyli obiekty niebędące zbiorami, to w teorii ZFC rolę elementu ostatecznego pełni jedynie zbiór pusty. Elementy ostateczne posiada każdy zbiór (oprócz zbioru pustego, który nie posiada żadnych elementów). Są one

⁴ E. Zermelo, *Über Grenzzahlen und Mengenbereiche. Neue Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, „Fundamenta mathematicae” 16 (1930) s. 31.

⁵ Por. J. Barwise, L. Moss, *Hypersets*, „Mathematical Intelligencer” 13 (1991) s. 32.

swoistym „fundamentem”, stąd mówimy, że wszystkie zbiory w teorii ZFC są ufundowane. Analogicznie – zbiory nieufundowane byłyby to takie zbiory, które nie posiadają ostatecznych elementów, czyli podstawowego „budulca”. W tym wypadku ciąg typu

$$\dots \in A_3 \in A_2 \in A_1 \in A$$

szedłby w nieskończoność. Zbiory nieufundowane nazywamy inaczej hiperzbiorami.

2. Ogólna charakterystyka hiperzbiorów

Aksjomat regularności głosi, że w systemie ZFC nie istnieją zbiory nieufundowane. By lepiej zrozumieć sens tej wypowiedzi, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie, jaki mógłby być powód tego, że dany zbiór jest nieufundowany. Pierwszy mechanizm, który prowadzi do powstania takiego zbioru, to znane już od dawna zjawisko samozwrotności. Samozwrotność jest odpowiedzialna za powstawanie teoriomnogościowych antynomii, odkrytych już w końcu XIX w. Do samozwrotności dochodzi wtedy, gdy określamy zbiór, którego elementem jest on sam:

$$A = \{A\}$$

Choć jest to zbiór, posiadający dokładnie jeden element, ma on strukturę nieufundowaną:

$$\dots \in A \in A \in A \in \dots$$

W tym przypadku do powstania hiperzbioru prowadzi „quasi-rekurencja”, a próba określenia zbioru A wymusza nieskończony ciąg operacji. Widać wyraźnie, że zbiór A jest pierwotny w stosunku do swojego elementu:

$$A = \dots \left\{ \left\{ \left\{ \dots \right\} \right\} \right\} \dots$$

Kiedy Zermelo dołącza aksjomat ufundowania do swego systemu, twierdzi, że chce przez to wykluczyć wszystkie zbiory cyrkularne: w szczególności zbiory będące swoimi własnymi elementami, a w ogólności wszystkie zbiory

pozbawione korzeni (urelementów)⁶. Wydaje się zatem, że zbiory typu $A = \{A\}$ są szczególnym przypadkiem zbiorów pozbawionych korzeni. Czy zatem mógłby być jeszcze inny powód nieufundowania, niż bycie swoim własnym elementem? Wydaje się, że tak. Wystarczy, nie zastanawiając się nad jakością elementów, tak zdefiniować zbiór wyjściowy, by nie posiadał on elementu najmniejszego względem relacji należenia. Nie musi to być działanie „automatyczne”, jak było w przypadku samozwrotności. W tym miejscu warto się posłużyć metaforą. Otóż, w naukach empirycznych mamy do czynienia z odkrywaniem coraz do nowych, bardziej „podstawowych” cząstek elementarnych. Jeszcze do niedawna wierzono, że najmniejszą niepodzielną cząstką świata jest atom. Ten pogląd obowiązywał tak długo, jak długo nie odkryto, że w samym atomie można znaleźć zróżnicowanie na jądro i elektrony. Nie upłynęło wiele czasu, a okazało się, że także jądro atomu to nie pojedyncza cząstka, ale proton i neutron. Do tego dochodzą fotony, kwarki itd. Wraz z rozwojem nauki „wchodzi się” coraz dalej w głąb materii, odkrywając istnienie nowych cząstek, przy czym każda cząstka różni się od pozostałych (dziś znamy ponad dwieście cząstek elementarnych). Można zadać sobie pytanie: czy ten proces dobiegnie kiedyś końca? Czy znajdziemy najmniejszą cząstkę?

Szukanie najmniejszej cząstki elementarnej kojarzy się raczej z mereologią i z relacją $\subset$ inkluzji. Wydaje się jednak, że ten przykład dość dobrze oddaje ideę hiperzbiorów nie-samozwrotnych. Schematycznie taki rodzaj zbioru można zapisać w postaci łańcucha:

$$\dots \in A_3 \in A_2 \in A_1 \in A$$

gdzie dla każdego m i n : jeżeli $m \neq n$, to $A_m \neq A_n$.

Podsumowując można stwierdzić, że istnieją dwa rodzaje zbiorów nieufundowanych: (1) te, które są swoimi własnymi elementami oraz (2) te, których elementami są kolejne zbiory, których elementami są kolejne zbiory i tak w nieskończoność (przy czym w tym łańcuchu zbiorów żaden zbiór nie występuje więcej, niż jeden raz). Wydaje się, że aksjomat regularności, którego zadaniem ma być wygenerowanie uniwersum zbiorów o ufundowanej strukturze, powinien być tak skonstruowany, aby obydwa powyższe przypadki uwzględniał.

⁶ Por. E. Zermelo, *Über Grenzzahlen und Mengenbereiche. Neue Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, s. 31.

3. Różne postacie aksjomatu regularności

Istnieje wiele różnych wersji aksjomatu regularności. Zostaną one przedstawione i omówione poniżej. Dla większej przejrzystości każdą z tych wersji oznaczmy skrótem FA (z ang. *foundation axiom*) z kolejnymi cyframi.

FA1 Istnieją tylko te zbiory, które da się wyprowadzić z aksjomatów teorii mnogości.

Nie jest to *stricte* aksjomat regularności, lecz aksjomat ograniczenia, sformułowany w roku 1922 przez Fraenkla⁷. Został on jednak oznaczony jako FA1 ze względu na to, że wyraża konstruktywistyczną myśl, zgodnie z którą przedmiotami matematyki mogą być tylko te obiekty, które da się w danej teorii skonstruować. FA1 jest zapowiedzią kolejnych wersji FA (w szczególności FA5).

FA2 Każdy (malejący) łańcuch elementów, w którym dany wyraz jest elementem wyrazu poprzedzającego, kończy się urelementem o skończonym indeksie. Albo, co sprowadza się do tego samego: każda dziedzina częściowa T zawiera co najmniej jeden element t_0 , który nie posiada żadnego elementu t w T .

Powyższa formuła pojawia się pod nazwą *Axiom der Fundierung* w słynnej pracy Zermelo⁸ z 1930 r. Jak wspomnieliśmy, matematyk formułuje aksjomat ufundowania po to, by wykluczyć zbiory cyrkularne, tzn. nieposiadające ostatecznych elementów. Zermelo jest teoriomnogościowym „atomistą”. Wyznaje on pogląd, że zawsze muszą istnieć ostateczne elementy, z których „zbudowane są” obiekty teorii mnogości. Takimi elementami mogą być zarówno indywidua (urelementy), jak i zbiór pusty (który pełni tę samą funkcję, co indywiduum, ponieważ jest obiektem, który nie posiada żadnego elementu).

FA2 z jednej strony wyklucza nieskończoną strukturę genetyczną zbiorów, a z drugiej strony zapobiega sytuacji, w której $A \in A$, ponieważ gdyby tak było, wówczas łańcuch:

$$\dots \in A \in A \in A \in \dots$$

posiadałby nieskończoną liczbę wyrazów.

Podobnie wyklucza się tu możliwość, by jednocześnie $A \in B$ i $B \in A$, ponieważ wówczas także otrzymalibyśmy nieskończony łańcuch typu:

⁷ Zob. A. Fraenkel, *Zu den Grundlagen der Cantor-Zermeloschen Mengenlehre*, „Mathematische Annalen” 86 (1922) s. 234.

⁸ E. Zermelo, *Über Grenzzahlen und Mengenbereiche. Neue Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, s. 31.

$$\dots A \in B \in A \in B \in \dots$$

Ta wersja aksjomatu regularności implikuje kolejną jego postać:

FA3 Każdy niepusty zbiór ma element $\hat{I}$ -minimalny.

Obiekt X jest elementem minimalnym w zbiorze uporządkowanym przez daną relację R wtedy, gdy nie istnieje obiekt od niego R -mniejszy. Wyraźnie widać, że elementem minimalnym zbioru uporządkowanego przez relację $\hat{I}$ należenia jest taki element X , który nie posiada żadnego elementu, czyli X jest ostatnim wyrazem łańcucha, o którym mowa w FA2. Zauważmy, że FA3 nie wymaga, by urelement był elementem najmniejszym⁹. Elementów minimalnych (urelementów) może zatem być wiele.

FA3 niechybnie prowadzi do równoważnego sformułowania obecnego w literaturze:

FA4 Nie istnieje zbiór X taki, że dla pewnego ciągu zbiorów zachodzi następująca własność: $\dots \in X_n \in \dots \in X_1 \in X_0 \in X$.

W r. 1930 Zermelo przedstawia projekt tzw. hierarchii kumulatywnej, dzięki której określa uniwersum zbiorów rozważanych w jego teorii. Nazywa on „podstawową sekwencją” (*Grundfolge*) dobrze uporządkowany zbiór, w którym każdy element (z wyjątkiem elementu pierwszego, który musi być urelementem) jest identyczny ze zbiorem wszystkich poprzedzających go elementów¹⁰:

$$g_0 = u, \quad g_1 = \{u\}, \quad g_2 = \{u, \{u\}\}, \quad g_3 = \{u, \{u\}, \{u, \{u\}\}\}$$

i tak dalej zgodnie z zasadą:

$$g_{\alpha+1} = g_\alpha \cup \{g_\alpha\}$$

oraz:

$$g_\alpha = \sum_{\beta < \alpha} g_\beta$$

dla liczby granicznej α .

Innymi słowy, podstawowa sekwencja to zbiór, który zgodnie z FA3 jest dobrze uporządkowany przez relację $\hat{I}$ bycia elementem.

⁹ Element najmniejszy to taki element zbioru uporządkowanego przez daną relację R , że wszystkie inne elementy są od niego R -większe.

¹⁰ Zob. E. Zermelo, *Über Grenzzahlen und Mengenbereiche. Neue Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, s. 31-32.

W tym miejscu należy poczynić ważną uwagę:

Zauważmy, że dla każdego m i n :

Jeżeli $m < n$, to $g_m \in g_n$

co jest istotne dla dowodu FA6a poniżej.

Posługując się pojęciem hierarchii kumulatywnej, można sformułować kolejną wersję FA:

FA5 Każdy zbiór jest elementem hierarchii kumulatywnej (w rozumieniu Zermelo).

Wyraźnie widać, że iteracyjny mechanizm, opisany powyżej, zapobiega temu, by w uniwersum pojawił się zbiór, który nie jest ufundowany. FA5 nawiązuje w pewien sposób do FA1.

Adaptując FA5 do flagowej dziś teorii ZFC powiemy, że każdy zbiór musi być elementem hierarchii kumulatywnej:

$$V = \bigcup_{\alpha} V_{\alpha}$$

gdzie: $V_0 = \emptyset$, $V_{\alpha+1} = \wp(V_{\alpha})$, $V_{\alpha} = \bigcup_{\beta < \alpha} V_{\beta}$ dla liczby granicznej α .

Mniej więcej w tym samym czasie co Zermelo, swoją własną walkę ze zbiorami nieufundowanymi podejmuje von Neumann. Jak wspomnieliśmy wyżej, w artykule z roku 1925 próbuje on pozbyć się z uniwersum zbiorów (jak je nazywa) „zbytecznych” i formułuje aksjomat, który rzeczywiście takie zbiory wyklucza, jednak nie wszystkie¹¹. Dopiero w następnej publikacji – z r. 1928 – von Neumann podaje ostateczną (przyjmowaną dziś przez uczonych najchętniej) wersję FA, przepracowaną później i podaną we współczesnej notacji przez Adama Riegera:

FA6a $\forall X (X \neq \emptyset \rightarrow \exists A (A \in X \wedge A \cap X = \emptyset))$ przy założeniu, że elementami X są tylko zbiory¹²

FA6a można rozwinąć, korzystając z definicji iloczynu zbiorów:

FA6b $\forall X (X \neq \emptyset \rightarrow \exists A (A \in X \wedge \neg \exists Z (Z \in A \wedge Z \in X)))$ przy założeniu, że elementami X są tylko zbiory

Główna myśl wyłaniająca się z powyższej formuły jest taka, że elementem danego zbioru wyjściowego X nie może być zbiór, który zawiera element,

¹¹ Zob. J. von Neumann, *An axiomatization of set theory*, [w:] J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Harvard University Press, Cambridge 1967, s. 412.

¹² Zob. Tenze, *Über die Definition durch transfinite Induktion und verwandte Fragen der allgemeinen Mengenlehre*, „Mathematische Annalen“ 99 (1928) s. 373-391.

będący jednocześnie elementem zbioru wyjściowego X (w szczególności elementem zbioru X nie może być sam zbiór X).

W literaturze spotykamy jeszcze jedną wersję FA – równoważną z FA6b:

$$\text{FA7} \quad \forall X \exists A (X = \emptyset \vee (A \in X \wedge \forall Z (Z \in X \rightarrow \neg Z \in A)))$$

Barwise i Etchemendy podają dość przejrzysty dowód na to, że na gruncie kumulatorywnej teorii mnogości każdy niepusty zbiór posiada puste przecięcie ze zbiorem, będącym jego elementem¹³.

Rozumowanie przebiega następująco:

Niech a będzie dowolnym zbiorem, którego elementami są tylko zbiory. Pokażemy, że każdy z elementów zbioru a posiada puste przecięcie z a .

Pośród elementów zbioru a wybieramy taki zbiór $b \in a$, który występuje „najwcześniej” w procesie kumulatorywnym, tzn. dla każdego innego zbioru $c \in a$ zbiór b jest skonstruowany co najmniej tak wcześnie, jak c .

Twierdzenie: $b \cap a = \emptyset$

Dowód niewprost:

Załóżmy, że $b \cap a \neq \emptyset$ i niech $c \in b \cap a$. Z definicji przecięcia zbiorów wiemy, że jeśli $c \in b \cap a$, to: $c \in b \wedge c \in a$. Skoro $c \in b$, to zbiór c musiał *pojawić się* wcześniej w procesie konstrukcji, niż zbiór b . Z drugiej strony zbiór $c \in a$ oraz zbiór b zostały tak dobrane, żeby nie było takiego zbioru $c \in a$, który jest skonstruowany wcześniej, niż b . Ta sprzeczność kończy dowód.

Wniosek: $b \cap a = \emptyset$

4. Zastrzeżenia wobec aksjomatu regularności

Co tak naprawdę ma na myśli logik, kiedy mówi: „aksjomat ufundowania/regularności”? Jak się okaże w dalszej części tego opracowania, formuły FA1 – FA7 nie są równoważne. Aksjomat ufundowania (w jakiegokolwiek wersji) może budzić pewien niepokój. Po pierwsze, nie do końca jasna jest jego rola w kwestii tzw. „zasady błędnego koła”; po drugie, FA nie jest pierwszym remedium na antynomię Russella; po trzecie, w pewnych przypadkach FA6 wydaje się ewidentnie nieskuteczny. Poniżej wszystkie te wątpliwości zostaną uzasadnione.

¹³ Zob. J. Barwise, J. Etchemendy, *Language, Proof and Logic*, CSLI, Stanford 2008, s. 439.

4.1. Zasada błędnego koła

Russell, zainspirowany osiągnięciami Poincaré, był przekonany, że przyczyną powstawania antynomii jest dopuszczenie cyrkularnego sposobu myślenia. Jak zauważa Adam Rieger, z pism Russella można wydobyć tzw. zasadę błędnego koła VCP (*Vicious Circle Principle*), która przybiera dwie formy:

- VCPI** Żadna totalność nie może zawierać elementów zdefiniowanych w swoich kategoriach.
- VCPII** Cokolwiek obejmuje *wszystko* z danej kolekcji, samo nie może być elementem tejże kolekcji.

VCP I wydaje się najbliższa konstruktywistycznemu duchowi przyświecającemu Poincaré, gdyż wyklucza ona definicje niepredykatywne, czyli definicje x obejmujące kolekcję, której x jest elementem. VCP II wyklucza natomiast zbiory, które są swoimi własnymi elementami¹⁴.

Rieger udowadnia, że teoria ZFC respektuje zasadę VCP II (gdyż gwarantuje jej to aksjomat ufundowania), ale łamie zasadę VCP I. Autor zwraca uwagę na fakt, że aksjomat wyróżniania, obecny na gruncie ZFC, pozwala dla każdego zbioru A określić nowy zbiór B poprzez *zebranie* tylko tych elementów zbioru A , które spełniają pewną formułę $\varphi(x)$. Okazuje się jednak, że nie istnieje żadne ograniczenie co do kwantyfikatorów, które mogą wystąpić jako formuła $\varphi(x)$: mogą one obejmować zasięgiem całe uniwersum. Zatem ZF w swobodny sposób dopuszcza definicje niepredykatywne¹⁵.

Większość aksjomatów podanych przez Zermelo zrodziło się z potrzeby obrony jego dowodu na to, że każdy zbiór może być dobrze uporządkowany. Nie dotyczy to jednak aksjomatu ufundowania. Aby znaleźć sposób na usprawiedliwienie aksjomatyki Zermelo, trzeba odwołać się do pewnego myślowego przeskoku. Intuicyjna koncepcja zbioru – koncepcja iteracyjna, prowadzi nas do intuicyjnego rozumienia modelu – czyli do hierarchii kumulatywnej. Aksjomaty są słuszne przez to, że są one prawdziwe w tym modelu. W przypadku hierarchii kumulatywnej elementami zbioru, „znajdującego się” na danym poziomie, mogą być tylko takie obiekty, które „powstały” na poziomie niższym (czyli jakby „wcześniej”). Stąd właśnie, jak stwierdza także Shaughan Lavine, aksjomat ufundowania w koncepcji iteracyjnej zajmuje centralne miejsce: „z jednej strony aksjomat gwarantuje, że wszystkie zbiory

¹⁴ Zob. A. Rieger, *Paradox, ZF, and the Axiom of Foundation*, [w:] D. DeVidi, M. Hallett, P. Clark, *Logic, Mathematics, Philosophy: Vintage Enthusiasms. Essays in Honour of John L. Bell*, Springer, New York 2011, s. 179.

¹⁵ Zob. tamże, s. 180.

mają charakter iteracyjny, z drugiej strony iteracyjna koncepcja czyni aksjomat oczywistym”¹⁶.

Rieger słusznie zauważa, że mówiąc o hierarchii autorzy używają zwykle określeń czasowych: „zanim”, „jeszcze”, „dopóki”, „teraz”, „uprzednio”. Oczywiście, mamy tu do czynienia tylko z metaforą. Wcale nie chodzi o to, że jest jakiś moment t_0 , w którym istnieje jedynie zbiór pusty, a potem przychodzi kolejny moment czasowy, w którym zostaje uformowany singleton ze zbiorem pustym itd. Gdyby tak było, potrzebny by był jakiś „sprawca” (*agent*), konstruujący przynajmniej w swoim umyśle kolejne piętra teoriomnogościowego uniwersum. Rieger twierdzi, że gdyby ów sprawca wykonywał swoją „pracę” w zwykłym czasie, wówczas nie mógłby nigdy stworzyć całej hierarchii (przynajmniej jeżeli czas składa się z *continuum* momentów). Sprawca musiałby poświęcić *super-czas* o klasie momentów izomorficznej do zbioru liczb porządkowych. Z drugiej strony, jednak, sprawca nie mógłby być zbyt mocny – jeśli zdołałby tam i z powrotem „poruszać się” w czasie, wówczas byłoby dość tajemniczym, dlaczego zbiory muszą być konstruowane w jakimkolwiek porządku. Jak widać, idea „super-sprawcy” nie jest pozbawiona pewnych komplikacji. Kwestia uprzedniości pewnych zbiorów dotyczy jednak raczej porządku logicznego, niż czasowego. Aksjomat ufundowania wyraża myśl, że na gruncie teorii ZFC zbiór „późniejszy” nigdy nie będzie elementem zbioru „wcześniejszego”. Ale czy sam ten aksjomat jest przyczyną takiego stanu rzeczy?

4.2. Aksjomat regularności a antynomia Russella

Przyjmuje się, że głównym *winowajcą* antynomii Russella jest tzw. nieograniczony aksjomat komprehensji (zwany inaczej pewnikiem abstrakcji):

$$\exists Z \forall x (x \in Z \equiv \varphi(x))$$

Aksjomat komprehensji głosi, że istnieje taki zbiór, do którego należą wszystkie obiekty spełniające dowolną daną formułę φ . Na pierwszy rzut oka wszystko wydaje się w porządku. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy za formułę φ (która jest dowolna) podstawimy np. wyrażenie $x \notin x$. Wówczas otrzymamy:

¹⁶ S. Lavine, *Understanding the Infinite*, Harvard University Press, Cambridge 1994, s. 144: “The iterative conception gives the Axiom of Foundation center stage: as Zermelo showed, that axiom ensures precisely that each set is a «set of» sets that occurred at previous «layers» or iterations of the «set of» operation. The axiom guarantees that all sets are iterative sets, and the iterative conception makes the axiom obvious”.

$$x \in Z \equiv x \notin x$$

Dalej, podstawiając za zmienną x stałą Z , dojdziemy do wyrażenia:

$$Z \in Z \equiv Z \notin Z$$

co prowadzi do sprzeczności. Taki jest mechanizm powstawania antynomii Russella (a także innych antynomii naiwnej teorii mnogości). Dziś, z punktu widzenia teorii ZFC, powiedzielibyśmy, że antynomia Russella powstaje w momencie, gdy w schemacie pewnika abstrakcji za zmienną x podstawimy stałą oznaczającą zbiór, który „powstał” na tym samym „etapie” procesu iteracyjnego, co zbiór Z (lub na „etapie” późniejszym). Antynomie są „chorobami wieku dziecięcego” teorii mnogości – w systemach późniejszych znaleziono kilka sposobów, by uporać się z tym problemem. W teorii ZFC ograniczono aksjomat komprehensji, formułując aksjomat wyróżniania:

$$\forall A \exists Z \forall x (x \in Z \equiv x \in A \wedge \varphi(x))$$

Zgodnie z zastrzeżeniami, wspomnianymi powyżej, trzeba koniecznie zaznaczyć, że wyrażenie $\varphi(x)$ musi być tak dobrane, aby Z nie występowało w nim jako zmienna wolna. Gdyby tak bowiem było, nadal nie uniknęlibyśmy sprzeczności¹⁷.

Jaki jest sens zastępowania pewnika abstrakcji aksjomatem wyróżniania? Otóż, ograniczenie aksjomatu komprehensji prowadzi do sytuacji, w której zbiór Z zawiera się w zbiorze A , lecz nie należy do zbioru A . W przypadku aksjomatu wyróżniania zbiór Z tworzymy z obiektów, które są już elementami jakiejś kolekcji A , to znaczy *powstały* wcześniej, niż A . „Powstały” one także wcześniej, niż Z , a zatem nie ma możliwości, by *wewnątrz* zbioru A , pośród elementów, z których ma zostać utworzony zbiór Z , znajdował się sam zbiór Z . Jak widać, taki zabieg jest wystarczający, by uniknąć sprzeczności.

Oczywiście, zbiór A także nie bierze się znikąd – on też musiał być „utworzony” za pomocą mechanizmu wyróżniania, czyli musiał być wcześniej elementem jakiejś kolekcji (podobnie jak i ta kolekcja) i tak w nieskończoność. Regresu w nieskończoność moglibyśmy uniknąć przyjmując istnienie klasy wszystkich zbiorów¹⁸, jednak z różnych względów jest to rozwiązanie tylko połowiczne.

¹⁷ Takie sformułowanie aksjomatu wyróżniania pochodzi od T. Skolema.

¹⁸ Każda klasa jest zbiorem, ale nie każdy zbiór jest klasą. Klasa to taki zbiór, który nie jest elementem żadnej innej kolekcji.

Okazuje się więc, że to nie aksjomat ufundowania zapobiega możliwości sformułowania antynomii Russella, lecz idea hierarchii kumulatywnej wspólnie z pewnikiem abstrakcji. Aksjomat regularności jest jedynie formułą prawdziwą w teorii ZFC, choć niekoniecznie gwarantującą ufundowany charakter tejże teorii. Niżej pokażemy, że w pewnych sytuacjach FA6 (który jest dziś najchętniej przyjmowaną wersją FA) bywa spełniony nawet wtedy, gdy poruszamy się na gruncie teorii zbiorów nieufundowanych.

4.3. Nieskuteczność FA6

Wcześniej stwierdziliśmy, że w systemie ZFC aksjomat regularności FA6a jest zawsze spełniony (dowód na to został podany w punkcie 4 tej pracy). Sprawdźmy teraz, co się stanie, gdy do teorii dopuścimy hiperzbiory. Czy pewnik zachowa swój apodyktyczny charakter? Czy rzeczywiście aksjomat ufundowania „zabezpiecza” teorię przed zbiorami nieregularnymi?

Niech $X = \{X\}$.
FA6a głosi:

$$\forall X (X \neq \emptyset \rightarrow \exists A (A \in X \wedge A \cap X = \emptyset))$$

Jak widać, zbiór X jest niepusty, a jedynym jego elementem jest on sam, a więc sprawdzając warunek $A \cap X = \emptyset$, za zmienną A musimy podstawić stałą oznaczającą zbiór X . Wówczas otrzymamy:

$$X \cap X = X \neq \emptyset$$

Zbiór X nie spełnia warunku postulowanego przez FA6a, co pozwala nam wysnuć wniosek, że nie należy on do uniwersum zbiorów teorii ZFC.

Szczególnym przypadkiem zbioru A (patrz FA6a) jest zbiór $A = \emptyset$. Niech zatem zbiór $X = \{\emptyset, X\}$. To także jest zbiór nieufundowany, jednak $A \cap X = \emptyset \cap X = \emptyset$. Jeżeli więc chcielibyśmy traktować aksjomat ufundowania jako gwarancję regularności zbiorów, to w tym wypadku okazuje się on być narzędziem mało skutecznym: zbiór X spełnia aksjomat regularności, choć jest nieufundowany.

Rozważmy teraz inny przykład zbioru nieufundowanego.

Niech $X = \{A, X\}$ oraz $A = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$.

Jak widać, zbiór X jest niepusty oraz $A \in X$. Sprawdźmy znów warunek $A \cap X = \emptyset$:

$$A \cap X = \{\emptyset, \{\emptyset\}\} \cap \{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}, X\} = \emptyset$$

Aksjomat regularności, zatem, znów pozostaje spełniony dla zbioru X , mimo że zbiór X nie jest ufundowany.

Z powyższych rozważań można wysnuć ważny wniosek: przyjęcie samego aksjomatu ufundowania (w wersji FA6) nie jest gwarancją tego, że w teorii będą występować tylko zbiory ufundowane, bowiem istnieją takie zbiory nieufundowane, które również spełniają ten aksjomat.

5. Nowe sformułowanie FA

Przypomnijmy, że FA nie należy do pierwotnej aksjomatyki Zermelo (z 1908 r.) – został on dołączony do systemu dopiero w r. 1928, w miejsce usuniętego aksjomatu nieskończoności. Co prawda, FA jest wyrażeniem opisującym pewną własność zbiorów ufundowanych, ale to wcale nie on *sprawia*, że do uniwersum przedmiotów teorii ZFC należą wyłącznie zbiory ufundowane. Gdy chodzi o FA6a, można wypowiedzieć następujący wniosek:

Jeżeli dany zbiór X jest ufundowany, to dla zbioru X formuła FA6a jest spełniona.

Zauważmy, że implikacja odwrotna nie jest prawdziwa. Zgodnie z prawami logiki, wiemy więc, że:

- (1) Ponieważ w ZFC występują wyłącznie zbiory ufundowane, FA6a jest w niej zawsze spełniony. Nie jest możliwe, by dla jakiegoś zbioru z hierarchii kumulatywnej FA6a generował zdanie fałszywe.
- (2) Jeśli dana teoria dopuszczałaby hiperzbiory, wówczas dla niektórych zbiorów (hiperzbiorów) formuła FA6a byłaby spełniona, a dla innych – nie. W takiej sytuacji FA6a (i wersje równoważne) przestaje być formułą niezawodną.
- (3) Jeśli dla danego zbioru X formuła FA6a jest spełniona, wówczas zbiór X może być zarówno ufundowany, jak i nieufundowany – to chyba najważniejszy wniosek tej pracy.

To, że dany zbiór nie spełnia aksjomatu ufundowania w wersji FA6, jest sygnałem, że zbiór ten jest nieufundowany, jednak fakt, że dany zbiór spełnia ten aksjomat, wcale jeszcze nie musi oznaczać, że jest on ufundowany. Aksjomatu ufundowania w wersji FA6 nie wolno zatem traktować jako jedyne kryterium regularności zbiorów. Warto w końcu zauważyć, że pozostałe wersje rozważanego pewnika (w szczególności FA2, FA3 oraz FA5) w kontekście naszych rozważań wyrażają nieco inną ideę, a mianowicie nawiązują do jakiegoś

urelementu, czyli elementu „ostatecznego” względem relacji należenia. Skoro więc w teorii ZFC każdy zbiór jest dobrze uporządkowany przez relację $\in$ należenia, to aksjomat regularności można by formalnie przedstawić w następujący sposób:

$$\forall A(A = \emptyset \vee \exists X(X \in A \wedge \forall Y(Y \in A \rightarrow Y \geq_\epsilon X))$$

Wydaje się, że takie właśnie sformułowanie FA (zob. FA3) wydaje się najbliższe intuicji, która przyświecała Zermelo, układającemu w r. 1928 swą listę aksjomatów.

Warto jednak zauważyć, że aksjomat ufundowania w wersji FA6 może być przydatny choćby w dowodzie twierdzenia, że na gruncie teorii ZF:

$$\forall X(X \notin X)$$

Twierdzenie: $X \notin X$

Dowód niewprost:

Założmy, że dla danego niepustego zbioru X : $X \in X$. Aksjomat regularności głosi, że:

$$\forall X(X \neq \emptyset \rightarrow \exists A(A \in X \wedge A \cap X = \emptyset))$$

Korzystając z powyższego, $X \neq \emptyset$ i $X \in X$, a zatem $X \cap X = \emptyset$. Z drugiej jednak strony wiemy, że $X \cap X = X \neq \emptyset$. Otrzymujemy sprzeczność, która kończy dowód.

Wniosek: $X \notin X$.

FA jest także użyteczny przy dowodzeniu, że dla dowolnych zbiorów X , Y i Z zachodzą następujące implikacje¹⁹:

$$X \in Y \rightarrow Y \notin X \text{ oraz } X \in Y \in Z \rightarrow Z \notin X$$

Zakończenie

Podsumowując, teoria ZFC rozważa tylko zbiory regularne nie dzięki aksjomatowi ufundowania, lecz dzięki pewnikowi wyróżniania. Z aksjomatu ufundowania wolno korzystać jedynie na gruncie teorii zbiorów regularnych. Aksjomatu ufundowania w wersji FA6 oraz w wersjach równoważnych (np. FA7) nie

¹⁹ Zob. A. Błaszczyk, S. Turek, *Teoria mnogości*, Warszawa 2007, s. 103-104.

należy traktować jako „miernika” regularności zbiorów – nie oddają one bowiem w pełni ducha, który przeświecał idei ufundowania.

Streszczenie

Artykuł prezentuje różne postacie aksjomatu regularności (FA) oraz jego konsekwencje w systemie Zermelo-Fraenkla (ZFC). W pracy zasygnalizowane są pewne zastrzeżenia wobec FA oraz fakt, że nie jest on nieodzowny. Aksjomat ufundowania zachowuje swój apodyktyczny charakter tylko na gruncie teorii zbiorów regularnych – w innych przypadkach może nie być spełniony przez wszystkie zbiory. Jedną z najbardziej popularnych wersji FA nie może być traktowana jako *miernik* regularności zbiorów – nie oddaje ona bowiem w pełni ducha idei ufundowania.

SŁOWA KLUCZOWE: aksjomat regularności, aksjomat ufundowania, hiperzbiory, hierarchia kumulatywna, błędne koło, cyrkularność, samozwrotność

Summary

The axiom of regularity and regularity of set

The paper presents different formulations of regularity axiom (FA) and its consequences in Zermelo-Fraenkel's system (ZFC). Some objections to the axiom are emphasized and its indispensability is examined. It is also proved that FA in one of its formulations cannot be treated like a measure of sets regularity, because it doesn't meet the requirements that it was intended to meet.

KEYWORDS: regularity axiom, foundation axiom, hypersets, cumulative hierarchy, vicious circle, circularity, self-reference

Bibliografia

- Barwise J., Etchemendy J., *Language, Proof and Logic*, CSLI, Stanford 2008.
Barwise J., Moss L., *Hypersets*, „Mathematical Intelligencer” 13 (1991) s. 31-41.
Cohen P. J., *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, Dover Publications, New York 2008.
Fraenkel A., *Zu den Grundlagen der Cantor-Zermeloschen Mengenlehre*, „Mathematische Annalen” 86 (1922) s. 230-237.
Lavine S., *Understanding the Infinite*, Harvard University Press, Cambridge 1994.
von Neumann J., *An axiomatization of set theory*, [w:] van Heijenoort J., *From Frege to Gödel*, Harvard University Press, Cambridge 1967, s. 393-413.

- von Neumann J., *Über die Definition durch transfinite Induktion und verwandte Fragen der allgemeinen Mengenlehre*, „Mathematische Annalen“ 99 (1928) s. 373-391.
- Rieger A., *Paradox, ZF, and the Axiom of Foundation*, [w:] de Vidi D., Hallett M., Clark P., *Logic, Mathematics, Philosophy: Vintage Enthusiasms. Essays in Honour of John L. Bell*, Springer, New York 2011, s. 171-187.
- Zermelo E., *Über Grenzzahlen und Mengenbereiche. Neue Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, „Fundamenta mathematicae“ 16 (1930) s. 29-47.

Mariusz Koluczek

Powojenne dzieje parafii w Kamieniu Pomorskim. Zarys problemu

Wstęp

Powojenne dzieje parafii w Kamieniu Pomorskim są równie interesujące, jak cała kościelna historia tych ziem. Niemniej parafia kamieńska powstała już przed wojną. Zatem, by ukazać bogactwo parafii po zakończeniu II wojnie światowej, należy nam wspomnieć, chociaż krótko, o 20 latach przedwojennych.

W prezentacji parafii zostanie zachowany tradycyjny podział: ludzie, obiekty, posługa duszpasterska. Z pewnością obecność tutaj przez prawie 350 lat stolicy biskupiej (188-1545) ma swoje bardzo widoczne przełożenie na współczesne oblicze tejże parafii. O Kamieniu Pomorskim powstało wiele bardzo cennych książek i artykułów, chociaż prezentowany temat jest przybliżony bezpośrednio przez jedną pracę naukową¹. Niniejszy artykuł będzie dopełnieniem i pogłębieniem tejże wspólnoty parafialnej.

1. Powstanie parafii

Do II wojny światowej Pomorze Zachodnie należało do Niemiec i panowało tutaj wyznanie protestanckie. Kościół katolicki w swoich strukturach dopiero się odradzał. W Kamieniu Pomorskim w okresie międzywojennym mieszkało od 200 do 250 katolików, w powiecie kamieńskim zaś w 745 (1939 r.: na 45 198 mieszkańców). Od 1909 r. do Kamienia przyjeżdżał duszpasterz ze Świnoujścia i odprawiał Msze św., początkowo w sali ławniczej, a potem w sali restauracyjnej². W 1911 r. udało się katolikom nabyć działkę o pow. 7 arów 16 m²,

¹ T. Lapyr, *Dzieje parafii świętego Ottona w Kamieniu Pomorskim w latach 1945-1998*, Poznań 2001 (praca magisterska, w zbiorach Autora).

² L. Bończa-Bystrzycki, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim (1871-1945)*, Koszalin 1995, s. 138.

usytuowanej po prawej stronie drogi prowadzącej od ul. Młyńskiej do kościoła św. Mikołaja. Jednak dopiero 10 lutego 1914 r. uzyskali oni od ministra do spraw wyznań pozwolenie na wybudowanie kaplicy katolickiej. Był to kościół halowy z układem centralnym, orientowany (taki, jak w Szczecinie-Żelechowej: w latach 1871-1936 na Pomorzu Zachodnim powstało 14 takich kościołów). Budowla to mogła pomieścić ok. 700 osób, w tym 240 miejsc siedzących. Msza św. odbywała się tutaj w każdą niedzielę w lipcu i sierpniu o godz. 8, a zimą o godz. 9.30, od kwietnia do czerwca i od września do listopada wg ogłoszeń parafialnych, a w Dziwnowie w lipcu i sierpniu w każdą niedzielę o godz. 10³.

Kościół pw. św. Ottona do II wojny światowej był jedyną świątynią katolicką w powiecie kamieńskim (kościółów ewangelickich było 44). Został on zniszczony po 1945 r. Parafia (kuracja) została erygowana 1 stycznia 1925 r., chociaż już 8 lipca 1924 r. powstał tutaj osobny ośrodek duszpasterski (gmina kapliczna)⁴. Posługa duszpasterska sprawowana był nie tylko w Kamieniu, ale również w Dziwnowie – dom szkolny, oraz w Golczewie i Stepnicy⁵. Przed wojną posługiwał tutaj ks. Paul Bartsch (ur. 31 marca 1901 r., wyświęcony na kapłana 15 lutego 1925 r. i ustanowiony w Kamieniu 31 października 1934 r.)⁶.

2. Przynależność dekanalna

Po II wojnie światowej na tych ziemiach diametralnie zmieniła się sytuacja zarówno polityczna, jak i wyznaniowa. Odtąd były to ziemie polskie, na których przede wszystkim zamieszkaliby katolicy.

Parafia w Kamieniu Pomorski pw. św. Ottona należała do dekanatu szczecińskiego. Jednakże już 8 czerwca 1946 r. administrator apostolski ks. dr Edmund Nowicki dokonał reorganizacji terytorialnej w gorzowskiej administracji apostolskiej, powołując m.in. dekanat kamieński, w skład którego weszły parafie: Kamień, Golczewo (jednostka duszpasterska; od 1951 r. parafia), Stepnica (jednostka duszpasterska; od 1951 r. parafia), Świnoujście i Trzebiatów⁷. W kolejnych latach dochodziły nowe parafie: Gostyń, Karnice, Konarzewo (jednostka duszpasterska; od 1968 r. parafia), Ładzin, Łoźnica (jednostka duszpasterska), Międzyzdroje, Przybiernów, Sarbia, Stepnica, Świnoujście, Trzebiatów,

³ L. Bończa-Bystrzycki, *Kościół katolicki*, s. 174, tabela nr 91.

⁴ Tamże, s. 61 i 63.

⁵ L. Bończa-Bystrzycki, *Studia i materiały*, s. 41, tabela nr 3.

⁶ Tamże.

⁷ *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Pralatury Pińskiej* (dalej: SDAKLip), Gorzów Wlkp. 1946, s. 9-10.

Wolin i Żarnowo⁸. Ta sytuacja utrzymywała się do chwili ustanowienia dekanatu w Gryficach w 1 stycznia 1961 r. Wówczas od Kamienia odpadły: Karnice, Konarzewo, Sarbia i Trzebiatów, wchodząc w skład tego dekanatu⁹.

W ramach diecezji szczecińsko-kamieńskiej (erygowanej 28 czerwca 1972 r.) w skład tegoż dekanatu wchodziły parafie: Dziwnów (parafia erygowana w 1973 r.), Golczewo, Gostyń, Jarszewo, Kozielice (1973), Moracz (1973), Przybiernów, Stepnica¹⁰. W 1982 r. do dekanatu doszedł Rewal, a odpadła parafia w Stepnicy¹¹. W 1985 r.¹² doszły Benice i Świerzno, w 1986 r. Pobierowo i Kołczewo, a odpadły: Golczewo, Kozielice, Moracz i Przybiernów, wchodząc w skład dekanatu Golczewo¹³ oraz Rewal, który wszedł do dekanatu Trzebiatów¹⁴. W 1992 r. do kamieńskiego dekanatu doszedł Dziwnówek¹⁵, w 1993 r. – Stuchowo¹⁶, a w 1998 r. – Łukęcin¹⁷; w 1993 r. odpadło Kołczewo wchodząc do dekanatu wolińskiego¹⁸. Na dzień dzisiejszy do dekanatu należy 11 parafii: Benice, Dziwnów, Dziwnówek, Gostyń, Jarszewo, Kamień Pomorski (parafia pw. św. Ojca Pio z Pietrelciny), Kamień Pomorski (parafia pw. św. Ottona), Łukęcin, Pobierowo, Stuchowo, Świerzno.

3. Struktura administracyjna parafii

Po wojnie duszpasterstwo zaczęło się tutaj już we wrześniu. Właśnie 16 września 1945 r. kościół św. Jana Chrzciciela został poświęcony. A od 19 marca 1946 r. administratorem i został tutaj ks. Michał Kaspruk¹⁹ (od 8 czerwca 1946 r. – dziekan). W Kamieniu był wówczas jeszcze kościół pw. św. Ottona (poświęcony 18.09.1914 r.). W 1949 r. do parafii należało, oprócz Kamienia, 19 miejscowości²⁰. Od 1959 r. do Kamienia, oprócz miasta, należało 31 miej-

⁸ *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej* (dalej: SDG), Gorzów Wlkp. 1959, s. 129-139.

⁹ SDG, 1969, s. 104-113.

¹⁰ *Schematyzm Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej* (dalej: SDSK), Szczecin 1973, s. 75-84.

¹¹ SDSK, 1984, s. 136.

¹² 22 czerwca 1985 r. wszedł w życie nowy dekret dotyczący organizacji dekanatów. Por. „Prezbiterium” (1985) nr 11-12, s. 316.

¹³ SDSK, 1987, s. 128-135 i 178-190.

¹⁴ SDSK, 1987, s. 357-358.

¹⁵ *Schematyzm Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej* (dalej: SASK), Szczecin 1993, s. 127-128.

¹⁶ SASK, 1995, s. 151.

¹⁷ SASK, 2002, s. 209.

¹⁸ SASK, 1993, s. 328.

¹⁹ Urodził się on 12 IX 1886 r., wyświęcony na kapłana 30 VI 1912 r., SAAKLIP, 1946, s. 9; SAAKLIP, 1949, s. 94.

²⁰ SAAKLIP, 1949, s. 94. Dlatego tylko w tym kościele, bo Gostyń i Jarszewo był projektowane już 8 czerwca 1946 r., jako przyszłe parafie. Tamże.

scowości: Borucin, Buniewice, Buszęcin, Chrzastowo, Chrzaszczewo, Dramino, Dusin, Dziwnów, Dziwnówek, Grabowo, Górki, Grębowo, Jarszewo, Jarzysława, Kukułowo, Miłachowo, Mokrawica, Morgowo, Pilchowo, Płastkowo, Radawka, Rarwino, Rekowo, Rozwarowo, Rzewnowo, Sibin, Skarchowo, Szumiąca, Trzebiszewo, Wrzosowo, Żółcino²¹. W 1969 r. ta liczba zwiększyła do 33 miejscowości, gdyż schematyzm z tego roku nie ujmuje miejscowości Dramino, zaś podaje trzy inne: Chrzaszczewko, Kukań i Rzewnowko²².

W ramach diecezji szczecińsko-kamieńskiej ta liczba wynosiła od 10 do 13 miejscowości: Kamień Pomorski, Borucin, Buniewice, Chrzastowo, Chrzaszczewo, Grabowo, Grębowo, Mokrawica, Trzebiszewo i Żółcino²³; w 1982 r. doszły: Radawka, Świniec i Wrzosowo²⁴; w 2002 r. ujmowane jest jeszcze Chrzaszczewko²⁵, a w 2007 r. odpada od Kamienia – Radawka i Wrzosowo²⁶, czyli na dzień dzisiejszy do dwóch parafii kamieńskich należy razem 12 miejscowości.

4. Duszpasterze, siostry zakonne i wierni

Na przestrzeni minionych 65 lat funkcję proboszcza pełniło i pełni 7 księży proboszczów: ks. Henryk Kulikowski TChr (1945-46)²⁷, ks. Michał Kaspruk (1946-1962), ks. inf. Roman Kostynowicz (1962-1980), ks. prał. Tadeusz Sosnowski (1980-1981), ks. inf. Olgierd Ostrokołowicz (1981-1994), ks. prał. Zbigniew Wyka (1994-2000) i ks. kan. Dariusz Żarkowski (2000-). W tym czasie było też dwóch wikariuszy substytutów: ks. Józef Cyrulik (1980-1981) oraz ks. Jerzy Steckiewicz (1990-1991).

W posłudze duszpasterskiej ks. proboszczów wspomagali i wspomagają ks. wikariusze. Pierwsi wikariusze pojawili się już w 1946 r. Po dzień dzisiejszy są to kapłani diecezjalni, chociaż 5 z nich było księżmi chrystusowcami²⁸. Licz-

²¹ SDG, 1959, s. 131.

²² SDG, 1969, s. 122.

²³ SDSK, 1973, s. 81.

²⁴ „Prezbiterium” (1982), nr 10, s. 333; Dekret wszedł w życie 27 czerwca 1982 r. Por. też SDSK, 1984, s. 133.

²⁵ SASK, 2002, s. 208.

²⁶ SASK, 2007, s. 248-250.

²⁷ Henryk Kuligowski, chrystusowiec, ur. w Łapinożu pow. rypiński misjonarz w Brazylii, obecnie rezydent we Francji.

²⁸ Byli to: ks. Jan Szczyperski (1946-1949), ks. Piotr Kowalówka (1947-1954), ks. Kazimierz Świetliński (1948-1949), ks. Stanisław Zygiel (1949-1952) i ks. Stanisław Ochman (1950-1953). Zob. wg kolejności: Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej (dalej: ZAA) (1946) 6, s. 27; ZAA (1947) 5, s. 335, SASK, 1995, s. 109, ZAA (1949) 9-10, s. 320, ZAA (1950) 1-2, s. 30.

ba wikariuszy było 85. W posługę duszpasterską wpisało się też dwóch rezydentów – ks. Edward Fąfara i ks. Eugeniusz Jurek oraz diakon – Jacek Kosiba.

Z parafii pochodzi 6 księży diecezjalnych (ks. Waldemar Szczurowski, ks. Kazimierz Łukjaniuk, ks. Wiesław Jankowski, ks. Robert Kos, ks. Sławomir Pawlak i ks. Włodzimierz Kuścik) i trzech zakonnych (ks. Tadeusz Krakowski SAC²⁹, o. Augustyn Stanisław Lewandowski³⁰ i o. Wojciech Jędrzejewski OP). Jest też kleryk Michał Ikert.

W Kamieniu Pomorskim od 7 lutego 1962 r. posługuje Zgromadzenie Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana³¹. Chociaż oficjalną zgodę na otwarcie placówki podpisał wikariusz generalny ordynariatu gorzowskiego bp Ignacy Jeż 16 marca 1962 r. Obecnie posługują: s. Innocenta Dzianach – zakrystianka, s. Marinella Kowalewska – katechetka i s. Judyta Lisek, również katechetka. W ramach swojej pracy siostry zajmowały się posługą jako: kucharki, zakrystianki, katechetki, prowadziły także przykatedralny kiosk z dewocjonaliami oraz zajmowały się krawiectwem.

Stan liczebny wiernych również uległ całkowitej zmianie. Kiedy do zakończenia II wojny światowej mieszkali tutaj Niemcy, to po zakończeniu wojny przybyła na te tereny ludność polska³². Według stanu na koniec 1946 r., na terenie Kamienia Pomorskiego osiedlono od początku akcji przez PUR 1098 osób³³. Liczba wiernych ulegała zmianom na przestrzeni kolejnych lat: od 3120 katolików w 1949 r.³⁴ poprzez 7721 osób – w 1959 r.³⁵, 9004 (1976)³⁶, 10.000 (1984)³⁷, 10.680 (1987)³⁸ do 10.750 w 2002 r.³⁹ Obecnie w Kamieniu Pomorskim mieszka 9190 osób, zaś w parafii do 10.875⁴⁰. Biorąc pod uwagę

²⁹ Wyświęcony na kapłana w Paryżu. Zmarł 5 lipca 1990 r. Pochowany został w Kamieniu Pomorskim.

³⁰ Jest trynitarzem.

³¹ W *Kronice* Zgromadzenia pod datą 4 lutego 1962 roku jest informacja, że s. wikaria Imelda Kos wraz z s. Salomeą Majką „wyjechały do Kamienia Pomorskiego oglądać nową placówkę”. Archiwum Domu Generalnego w Krakowie, M. J. Sławińska, *Kronika Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana*, 9 XI 1958 – 21 XII 1969, Kraków-Prądnik Biały, brw, s. 54.

³² Kamień Pomorski był zniszczony w czasie wojny w 45%.

³³ M. Kalinowski *Osadnictwo w powiecie kamieńskim*, „Rocznik Kamieński” 1 (1966), s. 68. Według stanu na dzień 1 stycznia 1947 r. w powiecie kamieńskim osiedlono ogółem 11528 osób. Tamże, s. 85.

³⁴ SAAKLIP, 1949, s. 93-94.

³⁵ SDG, 1959, s. 13.

³⁶ SDSK, 1976, s. 100.

³⁷ SDSK, 1984, s. 129.

³⁸ SDSK, 1987, s. 183.

³⁹ SASK, 2002, s. 207.

⁴⁰ SASK, 2007, s. 248.

strukturę wyznaniową należy stwierdzić, że ponad dziewięćdziesiąt kilka procent to ludność wyznania rzymskokatolickiego. Są także protestanci z Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan i Świadkowie Jehowy.

5. Kościoły i obiekty kościelne

5.1. Konkatedra św. Jana Chrzciciela w Kamieniu Pomorskim

Katedrę, ufundowaną przez księcia Kazimierza I (†1180), zaczęto wznosić być może już w 1175 r., a na pewno w 1176 r., w miejsce kościoła św. Jana Chrzciciela. Możemy wyróżnić w jej budowie dwa etapy. Pierwszy obejmował lata od 1175 r. do rządów biskupa Hermana von Gleichen (1251-1289), a drugi do r. 1370. Od strony zachodniej, na przedłużeniu osi nawy głównej, wzniesiono gotycką wieżę na planie kwadratu. Po skończeniu zasadniczych prac przy budowie świątyni przystąpiono do jej przyozdabiania. W 1410 r. wzniesiono piękną attykę ceglana, a w 1419 r. wybudowano kaplicę Lepelów (św. Jana). W katedrze pierwotnie były 23 ołtarze, do czasów współczesnych został jednak tylko XVI-wieczny tryptyk gotycki. Również obecne barokowe organy są trzecie z kolei, po organach z 1324 i 1485 r.⁴¹ Po śmierci ostatniego katolickiego biskupa Erazma von Manteuffel w 1544 r. świątynia aż do 1810 r. stała się siedzibą luterańskiej kapituły, a następnie kościołem unijno-ewangelickim.

Wielki miłośnik kamieńskiej katedry, ostatni po kądzieli książę pomorski i biskup tytularny Ernest Bogusław de Croy (†1684), odmienił wyposażenie świątyni, fundując dla niej – już jako jej proboszcz od 1661 r. – barokowe organy (1669-1672; dzisiaj posiadają one 47 głosów i mają 3300 piszczałek. W 1965 r. odbył się już I Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej), ambonę (1682), lektorium (1684) oraz kratę (1685) wokół gotyckiej chrzcielnicy w transepcie północnym.

Po zakończeniu działań wojennych katedra znowu stała się katolickim kościołem parafialnym. Jej rekuncjiacji dokonał 16 września 1945 r. ks. Henryk Kulikowski. Od tego czasu wystrój katedry ulegał następującym zmianom: w 1945 r. wykonano ołtarz w kaplicy Lepelów dla obrazu Ukrzyżowanego Zbawiciela z Matką Bolesną pod krzyżem z brzozdowieckiego kościoła⁴²;

⁴¹ S. Skibiński, *Katedra w Kamieniu Pomorskim*, Poznań 2002; G. Wejman, *Kamień Pomorski – miasto zabytków*, Wrocław 2004, R. Kostynowicz, *W cieniu trzech katedr*, Szczecin 1999, s. 11-77.

⁴² Obraz ten przywiózł ze sobą ks. Michał Kaspruk z Brzozdowiec w pow. Złoczów archidiecezji lwowskiej. W XVI w. słynął on już łaskami, a w 1746 r. został uznany przez arcybiskupa lwowskiego M. I. Wyżyckiego – cudownym.

w 1948 r. powrócił do katedry tryptyk⁴³; w 1961 r. przeniesiono nadstawę ołtarza „Ecce Homo” z kraty lektoryjnej do nawy głównej, umieszczając go przy pierwszym prawym filarze, natomiast pozostawioną podstawę wykorzystano na ołtarz⁴⁴; w 1962 r. przeniesiono ołtarz główny z kościoła św. Mikołaja w Kamieniu⁴⁵, a w 1975 r. zbudowano ołtarz centralny i ustawiono go na skrzyżowaniu naw⁴⁶; obecnie jest to ołtarz murowany. Katedra kamieńska wzbogaciła się również o dwa obrazy sztalugowe na drewnie z 1527 r., autorstwa Łukasza Cranaacha Starszego⁴⁷.

Konkatedra (od 1972 r.) kamieńska – wybudowana w stylu zarówno romańskim, jaki i gotyckim oraz z barokowym wyposażeniem – stanowi jeden z najpiękniejszych kościołów archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

5.2. Kościół Najświętszej Maryi Panny w Kamieniu Pomorskim

Kościół Najświętszej Maryi Panny został ufundowany przez mieszczaństwo kamieńskie. Pierwsza wzmianka o nim pojawia się w 1297 r. Z zachowanych przekazów źródłowych z 1336 r. dowiadujemy się, że w średniowieczu nazywano go zawsze kaplicą i jako kaplica związany był z ołtarzem św. Piotra w katedrze. W czasach protestanckich kościół Najświętszej Maryi Panny został opuszczony i uległ zaniedbaniu. W 1743 r. rozebrano go. W 1750 r. rozpoczęto

⁴³ W 1954 r. został on zwieńczony krucyfiksem z 1340 r., pochodzącym z ołtarza kościoła św. Mikołaja w Kamieniu Pomorskim.

⁴⁴ Ołtarz ten przedstawia sceny: w retabulum – „Chrystusa przed Piłatem”, w predelli – „Ostatniej Wieczerzy”, w zwieńczeniu – „Zmartwychwstania”; nad ołtarzem, jeszcze przed II wojną światową, umieszczony był kilkumetrowy krzyż z figurą Chrystusa – dzisiaj wisi on na zachodniej ścianie południowego skrzydła transeptu oraz figury Marii Magdaleny u stóp krzyża i po bokach Matki Bożej i św. Jana Chrzciciela.

⁴⁵ Usytuowano go w nawie głównej przy pierwszym lewym filarze. Wojewódzki Konserwator Zabytków w Szczecinie przekazał go parafii ale z pewnymi ubytkami, a mianowicie: w szafie środkowej brakowało bocznych figur oraz figury Najświętszej Maryi Panny i św. Jana Ewangelisty, a w predelli „Ostatniej Wieczerzy”. Jego rekonstrukcja i konserwacja nastąpiła w 1963 r. Obecnie w części środkowej umieszczony jest obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Wówczas też w 1962 r. ustawiono (po konserwacji) XVII-wieczny ołtarz „Ukrzyżowania” z kościoła parafialnego w Trzęsaczu przy wschodniej ścianie południowego skrzydła transeptu. Ten barokowy ołtarz z płaskorzeźbionymi scenami: „Ostatniej Wieczerzy” w predelli, „Ukrzyżowania” w retabulum i „Zmartwychwstania” w zwieńczeniu, znajdujący się w katedrze od 1905 r., został wykonany w 1673 r. przez Joachima Sellina z Wolina i przez niego sygnowany. Obecnie jest w kościele w Trzęsaczu.

⁴⁶ Ustawiono go na skrzyżowaniu naw. Natomiast płytę ołtarzową z rozebranej podstawy lektoryjnej wmurowano, na pamiętkę, w posadzkę na osi prezbiterium.

⁴⁷ Wiszą one na północnej ścianie prezbiterium. Niestety dawna gotycka ambona z kamieńskiej katedry znajduje się do dzisiaj w kościele filialnym w Kozielicach, a dawny główny ołtarz z XIV w., od 1983 r. w katedrze szczecińskiej.

w to miejsce budowę nowej świątyni, którą ukończono poświęceniem 25 maja 1755 r. Po II wojnie światowej nie był użytkowany. W latach 1973-93 wykorzystywany był jako sala estradowa domu kultury. Od 8 września 1996 r. ponownie służy dla celów kultowych⁴⁸.

5.3. Kościół pw. św. Mikołaja w Kamieniu Pomorskim

Kościół „górski” pw. św. Mikołaja został wzniesiony na szczycie wzgórza po południowej stronie lokacyjnego miasta. Pierwsza wzmianka o nim pochodzi z roku 1335. W źródłach wymieniany jest – podobnie jak kościół Najświętszej Maryi Panny – jako kaplica. Rozbudowany w XVI w., postawiono wówczas wieżę. Kościół ten o wymiarach 8,4 x 19,4 m po II wojnie światowej został zdemolowany. W latach 60. XX w. odnowiono go z przeznaczeniem na muzeum regionalne. W latach 1992-93 był nieużytkowany. Od 1993 r. ponownie użytkowany jako kościół katolicki. 1 maja 1994 r. poświęcił go bp Jan Gałęcki⁴⁹.

5.4. Kościół pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Trzebiszewie

Pierwsza historyczna wzmianka o Trzebiszewie pochodzi z 1331 r. W XIV w. wymieniona jest jako rodowa posiadłość rodziny Witten, na koniec wieku XV Brusewiczów. Data budowy pierwszego kościoła katolickiego to rok 1466. Powstał on z inicjatywy Heinricha von Witten. Po wprowadzeniu reformacji stał się świątynią ewangelicką do 1945 r. Tegoż roku, 12 października, został poświęcony jako świątynia katolicka przez ks. Henryka Kulikowskiego⁵⁰. Kościół odmalowano w 1957 r. na 500-lecie powstania⁵¹.

5.5. Kościół pw. św. Franciszka z Asyżu w Wrzosowie

Wrzosowo leży nad Zalewem Kamieńskim 8 km od Kamienia Pomorskiego. Miejscowość ta w średniowieczu należała do kapituły kamieńskiej (od 1321 r.). Pierwszy kościół wzniesiono tutaj w 1388 r. W 1840 r. pożar zniszczył

⁴⁸ R. Kostynowicz, *Kościoly archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, t. I, Szczecin 2000, s. 351.

⁴⁹ R. Kostynowicz, *Kościoly archidiecezji*, s. 350.

⁵⁰ Do Trzebiszewa 24 grudnia 1945 r. dojechał transport repatriantów z Brzozdowiec wraz z ks. Michałem Kasprukiem. Tego samego dnia odprawiono pierwszą polską Mszę w domu jednych z repatriantów

⁵¹ R. Kostynowicz, *Kościoly archidiecezji*, s. 352.

świątynię, którą odbudowano w 1843 r. Niestety, walki frontowe w 1945 r. uszkodziły kościół, następnie został zdewastowany, a po 1965 r. rozebrano go do fundamentów. Z cegły zbudowano budynek mleczarni, a na miejscu kościoła postawiono pomnik żołnierzom radzieckim. W latach 1985-1986 zbudowano na innym miejscu nowy kościół wg projektu Jerzego Oknińskiego. Budowę zrealizował proboszcz kamieński ks. inf. Olgierd Ostrokołowicz przy pomocy wikariusza ks. Andrzeja Dowala. Kościół wzniesiono na rzucie prostokąta, z wieżą oraz pomieszczeniami mieszkalnymi i zakrystią. Poświęcił go 21 października 1987 r. bp Jan Gałęcki⁵².

5.6. Kaplica w Chrząszczewie

Chrząszczewo to miejscowość leżąca nieopodal Kamienia Pomorskiego na małej wysepce. Zamieszkuje tutaj ok. 30 rodzin. Kaplica o długości 9 m i szerokości 20 m została przerobiona z dawnego klubu. W 2009 r. przeszła gruntowny remont i stanowi obecnie świetlicę wiejską oraz kaplicę na potrzeby zgromadzeń religijnych.

5.7. Kaplica Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana

Dekretem z 25 marca 1965 r. bp Ignacy Jeż erygował kaplicę pół-publiczną przy domu zakonnym sióstr. Kaplica powstała z podziału jednego z pokoi na plebanii. W kaplicy przechowywany był Najświętszy Sakrament⁵³. Od kilku lat siostry przeniosły się do budynku obok katedry, w którym znajduje się także biuro turystyczne parafii, i tam też mają prywatną kaplicę.

5.8. Plebania i obiekty kościelne na terenie tzw. osiedla katedralnego

Po powstaniu parafii budynek prepozyta stanowił plebanię. Obecnie budynek ten służy różnym działom duszpasterskim. Nową plebanię wybudował w latach 1975-1976 ks. inf. Roman Kostynowicz. Poświęcił ją bp Jerzy Stroba. Pozostałe budynki będące od 1993 r. w dyspozycji parafii to: pałac biskupi, dom *vicedominusa*, dom dziekana i siedziba sądu ziemskiego i grodzkiego.

⁵² R. Kostynowicz, *Kościół archidiecezji*, s. 353.

⁵³ Archiwum Parafii pw. św. Ottona w Kamieniu Pomorskim, *Kronika parafii*, t. 1, lata 1961-1998, s. 69.

Od strony południowej przy tzw. drodze wschodniej usytuowany jest pałac biskupi. Wzniósł go bp Hermana von Gleichen. Stanowił on wówczas dwukondygnacyjny budynek o powierzchni rzutu prostokąta $18,25 \times 9,25$ m. Biskupowi Janowi I należy przypisać jego rozbudowę do obecnych rozmiarów, to jest to powierzchni rzutu $18,25 \times 14,40$ m. Rozbudowa polegała więc na dodaniu dwóch osi okiennych z prawej strony fasady, czyli rozszerzeniu go o 5,16 m. Zmiana widoczna jest w postaci grubej ściany działowej wzdłuż dłuższej osi budynku. Przez to rozwiązanie dom biskupi stał się najokazalszym budynkiem mieszkalnym, z pewnością nie tylko w osiedlu katedralnym. W latach 1960-1964 przeprowadzono remont kapitalny i adaptację dla potrzeb biblioteki powiatowej. W elewacji północnej uczyniono pierwotny układ, odkrywając gotyckie wnęki okienne, gotycki portal ukazano jak blendę.

Średniowieczny dom *vicedomina* już nie istnieje. W 1931 r. na jego miejscu wybudowano dom Stowarzyszenia Miłośników Katedry; dzisiaj mieści się tutaj Dom Księża Emerytów.

Po wschodniej stronie katedry miał swą siedzibę dziekan. Dom został spalony w 1630 r., w 1725 r. syndyk Jakub Lietzmann zbudował nową dziekanię. W latach 1840-1877 mieściło się tutaj seminarium, a następnie do 1907 r. szkoła katedralna – przeniesiona za zachodniego krążanka wirydarza. Dzisiaj jest własnością Kościoła i jest w odbudowie.

Między domem scholastyka, a kantora stał budynek szkoły katedralnej (został spalony w 1630 r., a na jego miejsce wzniesiono w 1687 r. jednopiętrowy budynek zakładu dla panien, któremu, w 1967 r. nadano dzisiejszą strukturę). Obok niego powstał z końca XVIII w. wolnostojący dwukondygnacyjny dom – niegdyś siedziba sądu ziemskiego i grodzkiego dzisiaj mieści się tam biuro turystyczne parafii⁵⁴. Tutaj także zamieszkały siostry Najświętszej Duszy Chrystusa Pana.

6. Duszpasterstwo

Duszpasterstwo zarówno sakramentalne, jak i pozasakramentalne przybierało różne formy. Niemniej życie religijne ciągle promieniowało swoją mocą.

Msze św. od początku sprawowane były w Kamieniu Pomorskim, a także w kaplicy publicznej w Dziwnowie (pośw. 26 IV 1946 r.)⁵⁵. A następnie w ko-

⁵⁴ Wcześniej była tutaj biblioteka dziecięca.

⁵⁵ SAAKLIP, 1949, s. 94. Dlatego tylko w tym kościele, bo Gostyń i Jarszewo był projektowane już 8 czerwca 1946 r., jako przyszłe parafie. Tamże.

lejných świątyniach w: Jarszewie⁵⁶, Trzebiszewie⁵⁷, Dziwnowie⁵⁸, Górkach⁵⁹ oraz w kaplicy pół-publicznej pw. Najświętszego Serca Jezusowego w szpitalu powiatowym w Kamieniu Pomorskim⁶⁰. W ramach już diecezji szczecińsko-kamieńskiej Eucharystia była sprawowana w: Kamieniu Pomorskim w konkatedrze, Trzebiszewie, Wrzosowie (1987-2007)⁶¹, a także w Kamieniu w kościele pw. św. Mikołaja i Wniebowzięcia NMP (1996-2010)⁶². Nadto Msza św. jest sprawowana w kaplicy w Chrząższczewie, w sanatoria (Mieszko i Chrobry), w szpitalu, areszcie (Msza św. co dwa tygodnie) i więzieniu w Buniewicach.

Działa w ramach parafii działa szesnaście różnych grup duszpasterskich. Są nimi: chór katedralny (od 1961 r. prowadzi go Władysław Lupa), zespół „Jonasz”, schola dziecięca, Krąg Misyjny Dzieci, „Civitas Christiana” (grupa dorosłych i młodzieży), Akcja Katolicka, Caritas, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich, Grupa Synodalna, Grupa Duszpasterska, Grupa Pokutna, ministranci młodszy i starszy, lektorzy, Żywy Różaniec, Krąg Biblijny, Grupa Miłosierdzia, Grupa Brzozdowiecka, Katedralna Służba Porządkowa.

Został również uporządkowany ruch turystyczny w katedrze. W tym celu powstało Katedralne Biuro Turystyczne (siedziba – dawna biblioteka dziecięca – na stałe przy parafii pracuje siedem osób świeckich, a w sezonie od 16 do 20 osób). Miejscowi pracownicy i wolontariusze biura turystycznego pokazują piękno i bogactwo tego miejsca. Należy zaznaczyć, że parafia dysponuje również pokojami gościnnymi.

Od 1999 r. odbywają się „Ottonalia” (od 24 czerwca do 1 lipca br.), w które zaangażowane są wszystkie grupy przyparafialne, jak również władze powiatowe i gminne. Ich celem było pokazanie dorobku kultury chrześcijańskiej. Już przygotowujemy się do następnych.

Opieką katechetyczną obejmujemy uczniów 4 szkół podstawowych (w tym jedna specjalna) 2 szkół średnich (Zespół Szkół Zawodowych i Liceum), Gimnazjum, Ośrodka Rehabilitacyjno-Wychowawczego i dwóch przedszkoli. Stąd też oprócz kapłanów i sióstr zakonnych wspomagają nas katecheci świeccy.

⁵⁶ Kościół pw. Narodzenia NMP, fundowany w 1534 r. i odbudowany w 1645 r., poświęcony 14 X 1945 r. SDG, 1959, s. 131.

⁵⁷ Kościół pw. Niepokalanego Poczęcia NMP fundowany w 1466 r., poświęcony 12 X 1945 r. SDG, 1959, s. 131.

⁵⁸ Kościół pw. św. Józefa, budowany w XX w., poświęcony 26 IV 1946 r. SDG, 1959, s. 131 oraz SDG, 1969, s. 122.

⁵⁹ Kościół pw. MB Częstochowskiej, fundowany w XIII w., poświęcony 17 XII 1961 r. SDG, 1959, s. 131 oraz SDG, 1969, s. 122.

⁶⁰ Kaplica poświęcona w 1957 r. SDG, 1959, s. 131.

⁶¹ Kościół pw. św. Franciszka z Asyżu został współcześnie wybudowany i poświęcony 21 X 1987 r. SDSK, 1993, s. 129.

⁶² Kościół został ponownie poświęcony 8 IX 1996 r. SASK, 2002, s. 208

Tradycją parafii stały się pielgrzymki nie tylko do sanktuariów w Polsce (Jasna Góra i Licheń) ale także w Europie (Lourdes, La Salette), a głównie do Rzymu (3 kolejne). Przed przyjazdem Ojca Świętego do Ojczyzny w 1997 r. duszpasterze wraz z wszystkim grupami duszpasterskimi odwiedzili większość parafian w ich domach na wspólnej godzinnej modlitwie. Codziennie Grupa Miłosierdzia o godz. 15 modli się przed obrazem Jezusa Brzozdowieckiego. Warto wspomnieć też o biegu niepodległości „Wichrów”. Ostatnio powstało Centrum Młodzieży Katolickiej.

7. Działalność ponadparafialna

7.1. Kamieńska Kapituła Kolegiacka

W święto Narodzenia NMP, 8 IX 1979 r., dekretem prymasa Polski powstała kamieńska kapituła kolegiacka przy konkatedrze pw. św. Jana Chrzyciela⁶³. Kapituła została ukonstytuowana przez bp. Kazimierza Majdańskiego 1 marca 1980 r. Prepozytem został ks. prał. Tadeusz Sosnowski, kustoszem ks. dr prał. Zygmunt Kłysz, a promotorem ks. prał. Stanisław Sz wajkosz⁶⁴. Poza wymienionymi prałatami w skład kapituły miało jeszcze, według statutów, wejść 9 kano-ników gremialnych i 12 honorowych.

Kapituła kamieńska, poza zadaniami stawianymi przez Kościół każdej kapi-tule, winna ze względu na swoją siedzibę i zarazem sytuację diecezji, wspoma-gać biskupa nie tylko w planowaniu i organizowaniu kultu Bożego w tej histo-rycznie pierwszej siedzibie biskupów kamieńskich, nie tylko dbać o zachowanie i udostępnianie szerszym kręgom spuścizny artystycznej i naukowej, będącej w posiadaniu tejże katedry, ale także zatroszczyć się o należyty poziom duszpa-sterstwa turystycznego oraz duszpasterstwa ludzi morza, tak charakterystyczne-go dla tej części diecezji.

Kapituła powinna się zbierać dwa razy w roku na swoje zebrania zwyczajne, a przede wszystkim na święto patronalne konkatedry⁶⁵. Członkowie kapituły, zarówno gremialni, jak i honorowi, mają prawo nosić specjalny strój i dystynk-torium⁶⁶. 8 września 1998 r. abp Zygmunt Kamiński ustanowił 8 nowych ka-

⁶³ „Prezbiterium” (1979) nr 11, s. 324.

⁶⁴ „Prezbiterium” (1987) nr 1-3, s. 85.

⁶⁵ Por. *Statuty kapituły kamieńskiej*, „Prezbiterium” (1979) nr 11, s. 324-327.

⁶⁶ Strój członków kapituły kamieńskiej: sutanna czarna z obrzeżeniami fioletowymi, pas fioleto- wy bez frendzli, mucet (mozzetta) czarny z obrzeżeniami fioletowymi, noszona na białej kom- ży gładkiej. Członkowie kapituły, uprawnieni do noszenia innego stroju np. kapelani i prałaci papiescy, nie powinni mieszać elementów stroju, zostając przy jednym.

noników gremialnych⁶⁷, a abp Andrzej Dzięga 22 listopada 2014 r.⁶⁸, kolejnych 2 kanoników gremialnych i 25 honorowych. Obecnie skład osobowy tej kapituły przedstawia się następująco: 12 kanoników gremialnych, 25 honorowych i 8 kanoników seniorów.

7.2. Dom Księży Emerytów

W Kamieniu powstał także, mocą dekretu abp. Mariana Przykuckiego, pierwszy w historii diecezji Dom Księży Emerytów pw. św. Jana Vianneya. Przygotowano w nim 4 mieszkania dla kapłanów archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Poświęcenie jego odbyło się 27 października 1998 r. Obecnie przebywa w nim 4 kapłanów: ks. kan. Eugeniusz Kurzawa, ks. Stanisław Mielińczak, ks. kan. Kazimierz Podgórski i ks. prał. Zbigniew Wójcik.

7.3. Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej

W czasie swojej 330-letniej historii organy przechodziły różne losy. Podczas II wojny światowej zostały poważnie uszkodzone. W lipcu 1964 r. pod nadzorem Katedry Organów Wyższej Szkoły Muzycznej w Krakowie prace przy organach rozpoczęła firma organomistrzowska Zygmunta Kamińskiego z Warszawy. Przywrócono instrumentowi dawną świetność. Osiągnął ponownie 47 głosów i ma teraz 3300 piszczałek. W 1965 r. po raz pierwszy organy katedry kamieńskiej zabrzmiały jako instrument niemal w pełni koncertowy.

Z inicjatywy Szczecińskiego Towarzystwa Muzycznego im. Henryka Wieniawskiego i Towarzystwa Miłośników Ziemi Kamieńskiej latem 1964 r., na przestrzeni od 23 czerwca do 15 września, odbyło się 6 koncertów organowych. W roku następnym odbył się już I Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej. W sumie sezon 1965 r. objął aż 17 koncertów od 4 czerwca do 24 września. Z czasem festiwal nabrał charakteru międzynarodowego. Koncertowali tu już wybitni organiści, soliści, instrumentalisci i wokaliści, kameralne zespoły instrumentalne i wokalne, wielkie orkiestry symfoniczne i chóry ze wszystkich kontynentów. W 2014 r. od końca czerwca do końca sierpnia odbył się 50. Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej.

⁶⁷ *Nowi kanonicy i nowa kapituła*, „KnOiB-Niedziela” (2008), 39, s. II.

⁶⁸ *Nowi kanonicy*, „KnOiB-Niedziela” (2014) 51-52, s. V.

7.4. Sanktuarium Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej

W archidiecezji lwowskiej istniały dwa cudowne obrazy: w Miłatynie i w Brzozdowcach. Pierwszy cud w Brzozdowcach odnotowano w maju 1746 r. w domu wdowy Jadwigi Dolińskiej. Od tego czasu kronika parafialna rejestruje liczne łaski i cuda. Arcybiskup Lwowa Mikołaj Wyżycki polecił więc umieścić 1 kwietnia 1747 r. obraz w kościele pw. Podwyższenia św. Krzyża. W 1945 r. mieszkańcy Brzozdowiec, przybывая do Kamienia Pomorskiego, przywieźli ze sobą łaskami słynący obraz Chrystusa Ukrzyżowanego i wota dziękczynne za uzdrowienia. Obraz umieszczono w przygotowanym specjalnie ołtarzu w katedralnej kaplicy Lepelów.

Kult Chrystusa ukrzyżowanego trwa nadal. Wierni modlą się z dużą żarliwością. Każde święto Podwyższenia Krzyża (14 września) to wielka manifestacja wiary. Mieszkańcy parafii (w szczególności Trzebieszewa) gromadnie przybывая do Chrystusa królującego w cudownym wizerunku, by prosić Go o umocnienie w wierze. Ten dzień, oprócz 24 czerwca i 1 lipca, jest dniem odpustów parafialnych⁶⁹. 14 września 2010 r. abp Andrzej Dzięga powołał do istnienia sanktuarium Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej w słynącym łaskami obrazie brzozdowieckim⁷⁰.

8. Uroczyste wizyty

8. 1. Wizyty prymasów Polski

Prymas Polski abp Stefan Wyszyński do Kamienia Pomorskiego miał przybyć⁷¹ już w dniach 30 czerwca – 1 lipca 1951 r. Niemniej zastąpił go bp Lucjan Biernacki z Gniezna, który udzielił wówczas sakramentu bierzmowania 1355 osobom. O tym informuje nas pismo z 1 września 1951 r. do Kurii Ordynariatu w Gorzowie Wlkp.⁷². Stąd też po raz pierwszy Prymas Polski przyjechał do Kamienia Pomorskiego 1 maja 1952 r. w związku udzielaniem sakramentu bierzmowania w dekanacie Kamień Pomorski od 28 kwietnia do 3 maja 1952 r. Były to odwiedziny prywatne. Wówczas zwiedzając piękną katedrę, stwierdził,

⁶⁹ G. Wejman, *Sanktuarium Krzyża Świętego w Kamieniu Pomorskim*, „KnOiB-Niedziela” (1998), 38, s. IV.

⁷⁰ G. Wejman, *Nowe sanktuarium*, „KnOiB-Niedziela” (2010), 39, s. I i III.

⁷¹ Również prymas Polski kard. August Hlond nie mógł przybyć do Kamienia Pomorskiego 28 października 1947 r. Obawa o życie spowodowała, że w ostatniej chwili zmienił trasę przejazdu i z Goleniowa udał się przez Kołobrzeg do Koszalina.

⁷² G. Wejman i A. Rasmus, *Pomorskie „Pro memoria”*, „KnOiB-Szczecin” (2002), 17, s. IV.

że należy tutaj erygować kapitułę kolegiacką. Kolejny raz, również prywatnie, prymas Polski był w Kamieniu Pomorskim 10 sierpnia 1972 r. Z posługą duszpasterską był zaś 1 i 2 lipca 1967 r.

8.2. Millennium Chrztu Polski

Do Kamienia Pomorskiego prymas Polski kard. Stefan Wyszyński przybył 1 lipca 1967 r. o godz. 18. W byłej katedrze kamieńskiej Mszę św. odprawił arcybiskup wrocławski Bolesław Kominek, a słowo Boże wygłosił ksiądz prymas⁷³. Byli też obecni: abp Antoni Baraniak z Poznania, bp Franciszek Jop z Opola, biskup koadiutor katowicki Herbert Bednorz, bp pomocniczy Paweł Latusek z Wrocławia, bp pomocniczy Bernard Czapliński z Pielplina, bp Jerzy Stroba i Ignacy Jeż z Gorzowa Wlkp.⁷⁴. Świątynia kamieńska, która zdolna jest pomieścić ok. 5 000 osób, tego dnia przyciągnęła ponad 6 000 wiernych. Goście noc spędzili na kamieńskiej plebanii. W niedzielę rano prymas Polski odprawił w kościele pw. św. Jana Chrzciciela Mszę św. o godz. 7.30 z krótkim przemówieniem i o godz. 9 udał się do Kołobrzegu.

Zakończenie

Parafia kamieńska (obecnie są dwie parafie, ale druga pw. św. Ojca Pio z Pietrelciny na razie istnieje nominalnie) jest spadkobiercą biskupstwa kamieńskiego, które w tym mieście miało swoją siedzibę. To wielkie bogactwo historyczne wyraża się m.in. tym, że parafia obok dobrze rozwiniętych struktur parafialnych i prężnie działającego duszpasterstwa prowadzi działalność ponadparafialną w postaci kapituły kolegiackiej, sanktuarium, Domu Księżych Emerytów, festiwalu organowo-kameralnego, czy też wizyt znamienitych gości i uroczystości o charakterze diecezjalnym.

⁷³ Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze, Kancelaria, nr 2881, *Sacrum Poloniae Millennium in Kamin Pomorski* 1.07.1967, album; D.A. Rymar, *Gorzów Wielkopolski*, s. 288.

⁷⁴ R. Kostynowicz, *Obchody Milenijne w parafii Kamień Pomorski – 1.VII.1967 r.*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1968) 12, s. 287.

Streszczenie

Powojenne dzieje parafii w Kamieniu Pomorskim są równie interesujące, jak i cała kościelna historia tych ziem. Parafia kamieńska powstała już przed wojną w 1925 r. (obecnie istnieją dwie parafie, chociaż druga pw. św. Ojca Pio Pietrelciny tylko nominalnie). Z pewnością obecność tutaj przez prawie 350 lata stolicy biskupiej (1188-1545) wywarło bardzo widoczne przełożenie na współczesne oblicze tejże parafii. Obok dobrze rozwiniętych struktur parafialnych i prężnie działającego duszpasterstwa w jej przestrzeń wpisuje działalność ponadparafialną w postaci m.in.: kapituły kolegiackiej, sanktuarium pańskiego, Domu Księży Emerytów, festiwalu organowo-kameralnego, jak też wizyt znamienitych gości m.in. prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, i uroczystości o charakterze diecezjalnym – Millennium Chrztu Polski.

SŁOWA KLUCZOWE: Kamień Pomorski, parafia, kapłani, kościoły, kapituła

Summary

The post-war history of the parish in Kamień Pomorski. Outline of the problem

The post-war history of the parish in Kamien Pomorski is as interesting as the whole church history of these lands. Parish Kamieńska was before the war in 1925. (currently there are two parishes, although the second church St. Padre Pio da Pietrelciny only nominally). Certainly being here for almost 350 years episcopal (1188-1545) had a very noticeable impact on the contemporary face of that parish. Next to the well-developed structures and vibrant parish pastoral ministry there are other additional activities : collegiate chapter, the sanctuary of the Lord, the House of Retired Priests, chamber organ festival, as well as visits of distinguished guests including Polish Primate Cardinal Stefan Wyszyński, and ceremonies of a diocesan – Millennium of the Baptism of Poland.

KEYWORDS: Kamien Pomorski, parish, priests, churches, chapter

Translated by Mirosława Landowska

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze: Kancelaria, nr 2881, *Sacrum Poloniae Millenium in Kamin Pomorski 1.07.1967*, album; D.A. Rymar, *Gorzów Wielkopolski*,

Archiwum Domu Generalnego w Krakowie: M. J. Sławińska, *Kronika Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana*, 9 XI 1958–21 XII 1969, Kraków-Prądnik Biały, brw.

Archiwum Parafii pw. św. Ottona w Kamieniu Pomorskim: *Kronika parafii*, t. 1, lata 1961-1998.

Archiwum prywatne ks. Tadeusza Łapyra: *Dzieje parafii świętego Ottona w Kamieniu Pomorskim w latach 1945-1998*, Poznań 2001 (praca magisterska)

Źródła drukowane:

Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Pralatury Pilskiej, Gorzów Wlkp. 1946.

Schematyzm Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin 1993.

Schematyzm Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin 1995.

Schematyzm Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin 2002.

Schematyzm Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin 2007.

Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1959.

Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1969.

Schematyzm Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin 1973.

Schematyzm Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin 1984.

Schematyzm Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin 1987.

Opracowania:

Bończa-Bystrzycki L., *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim (1871-1945)*, Koszalin 1995.

Kalinowski M., *Osadnictwo w powiecie kamieńskim*, „Rocznik Kamieński” 1 (1966), s. 68.

Kostynowicz R., *Kościół archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, t. I, Szczecin 2000.

Kostynowicz R., *Obchody Milenijne w parafii Kamień Pomorski – I.VII.1967 r.*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1968) 12, s. 287.

Kostynowicz R., *W cieniu trzech katedr*, Szczecin 1999, s. 11-77.

Nowi kanonicy i nowa kapituła, „KnOiB-Niedziela” (2008), 39, s. II.

Nowi kanonicy, „KnOiB-Niedziela” (2014) 51-52, s. V.

Skibiński S., *Katedra w Kamieniu Pomorskim*, Poznań 2002.

Statuty kapituły kamieńskiej, „Prezbiterium” (1979) nr 11, s. 324-327.

Wejman G. i Rasmus A., *Pomorskie „Pro memoria”*, „KnOiB-Szczecin” (2002), 17, s. IV.

Wejman G., *Kamień Pomorski – miasto zabytków*, Wrocław 2004.

Wejman G., *Nowe sanktuarium*, „KnOiB-Niedziela” (2010), 39, s. I i III.

Wejman G., *Sanktuarium Krzyża Świętego w Kamieniu Pomorskim*, „KnOiB-Niedziela” (1998), 38, s. IV.

Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Pralatury Pilskiej, (1946) 6, s. 27; (1947) 5, s. 335, (1949) 9-10, s. 320, (1950) 1-2, s. 30.

Bartłomiej Krzos
Lublin

Od dobra do nakazu – elementy historii logiki deontycznej

Wstęp

Zagadnienie filozoficznych relacji między dobrem a prawdą spotykało się z szerokim zainteresowaniem w dziedzinie filozofii, a zwłaszcza etyki. Współcześnie dyskutuje się szeroko o tym czy, i na ile zdania sformułowane na gruncie filozoficznej teorii moralności, takie jak bądź normy regulujące działanie człowieka, a więc nakazy, zakazy i dozwolenia są obowiązujące i wiążące. Jednym z możliwych uzasadnień obowiązywalności ocen i norm moralnych jest stanowisko metaetyczne zwane kognitywizmem, którego zwolennicy utrzymują, że zarówno oceny jak i normy moralne są (lub mogą być) prawdziwe i na tej podstawie obowiązują tych, którzy są ich adresatami. Dla potrzeb tej wypowiedzi nazwy logika deontyczna i logika norm, oraz norma i zdanie praktyczne będą używane zamiennie.

Jak wiadomo zdania prawdziwe są przedmiotem zainteresowania logiki formalnej. Jeśli więc przyjmiemy, że logika formalna jest dziedziną wiedzy zajmującą się wnioskowaniem pod względem jego poprawności, inaczej mówiąc – prawomocności lub dedukcyjności, to logika deontyczna jest wówczas dziedziną wiedzy zajmującą się wszelkimi rodzajami wnioskowania praktycznego pod względem ich poprawności. Pożądanym „produktem” logiki formalnej są prawdziwe wnioski wynikające w sposób logiczny z prawdziwych przesłanek. Analogicznie, od logiki deontycznej oczekiwać można właściwych konkluzji wnioskowania praktycznego. Aby można było mówić o wnioskowaniu praktycznym, w jego przesłankach i konkluzji powinny występować zdania praktyczne. Zdania praktyczne z kolei to zdania mówiące o powinnościach, możliwościach lub zakazach. Takie zdania pretendowały w historii logiki do miana zdań o charakterze logicznym, czyli zdań powiadających określoną wartość logiczną.

Zdania praktyczne łączą się w filozofii klasycznej (zwłaszcza w etyce) z klasyfikacjami moralnymi. W tym krótkim artykule chciałbym pokazać przynajmniej kilka przykładów wyrażania powinności za pomocą zdań o charakterze logicznym, z jakimi możemy spotkać się w historii logiki. Praca ta nie stanowi wyczerpującej analizy zagadnienia. Jest jedynie próbą demonstracji tego, jak klasyfikacja moralna czynów ludzkich może przekładać się na wartościowanie logiczne zdań praktycznych. Chodzi więc o to, by zademonstrować kilka sposobów logicznego ujęcia norm etycznych, moralnych, prawnych, itd., oraz pokazać różne rodzaje korelacji między wartościami moralnymi określonych działań, a wartościami logicznymi zdań praktycznych wyrażających stosunek do tych działań. Aby pokazać pewną różnorodność i ewolucję omawianego zagadnienia, należało dokonać wyboru przykładowych formalizacji norm. Zanim to jednak nastąpi należy poczynić dwa spostrzeżenia.

Najpierw warto zatrzymać się pokrótce na tym, że logika deontyczna jest nadbudowana, a więc wtórna wobec logiki formalnej, dlatego już teraz warto poczynić spostrzeżenie, że mamy w historii logiki do czynienia z nadbudowywaniem systemów logiki deontycznej na systemach logiki nazw jak i na systemach logiki zdań. Po drugie, od czasów Davida Hume'a zaczęto poddawać w wątpliwość możliwość istnienia dedukcyjnego, a więc poprawnego wnioskowania praktycznego, a w końcu nawet możliwość istnienia samych zdań praktycznych o charakterze logicznym.

Tematem mojego krótkiego artykułu, który docelowo ma wejść w skład bardziej obszernego opracowania dotyczącego filozoficznych relacji między prawdą a dobrem, jest wzajemna relacja między kwalifikacjami moralnymi działań a wartościami logicznymi w historii logiki deontycznej. Od razu pragnę zaznaczyć, że nie będzie to wyczerpująca analiza, a jedynie sygnalizacja tego, interesującego skądinąd zagadnienia.

1. Początki logiki deontycznej

Jeśli mowa o historii logiki deontycznej to mam na myśli okres od 1951 r. do chwili obecnej. Właśnie w 1951 r. Georg Henrik von Wright opublikował na łamach „Mind” swój esej *Deontic logic*. Tam po raz pierwszy pojawił się zapożyczony z logiki modalnej aksjomat specyficzny (osobliwy) logiki deontycznej

$$Oa \wedge O(a \rightarrow b) \rightarrow Ob$$

stwierdzający, że czynność b jest obowiązkowa, jeśli tylko obowiązkowa jest pewna czynność a oraz wykonanie czynności b jest obowiązkowe pod dosta-

tecznym warunkiem wykonania czynności a¹. Wolno mniemać, że intuicja filozoficzna jaka przyświeca semantyce deontycznej czy w ogóle modalnej jest taka, by „powiedzieć więcej” niż da się wyrazić w zdaniach aletycznych, czyli zwykłych zdaniach oznajmujących.

Jak wiadomo, podstawowe stałe logiki deontycznej „P”, „O”, „F” odczytuje się odpowiednio: „dozwolone jest”, „nakazane jest”, „zakazane jest”, zaś na gruncie logiki przyporządkowuje się wyrażeniom wartości logiczne. Pomijając to, czy stanowiska, o których tu mowa są powszechne czy nie, można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że dla wielkiej grupy ludzi sposób odczytywania stałych deontycznych wiąże się z etyką lub moralnością, zaś sposób interpretacji wartości logicznych wiąże się z prawdą i fałszem. To, w jaki sposób logika łączy się z rzeczywistością jest domeną semantyki, a ta z kolei jest zwykle już „obciążona” pewną filozofią². Z tego powodu rodzi się pytanie o rodzaje semantyk deontycznych, czyli filozoficzne wizje korelacji moralnych kwalifikacji działań i wartości logicznych obecne w historii logiki deontycznej.

Spróbujmy w tym miejscu przywołać i zestawić cztery takie wizje. Pierwsza z nich będzie wizja „pra-deontyczną”, a mianowicie będzie to wizja Arystotelesa odczytana z jego dzieł przez Ojca Józefa Marię Bocheńskiego oraz Jerzego Kalinowskiego. Trzy kolejne będą stricte deontyczne a chodzi nam tu o wizje Roberta Blanché’go oraz samego von Wrighta i Kalinowskiego.

2. „Deontyczna” sylogistyka Arystotelesa

Logika Arystotelesa to Sylogistyka oparta na znanych prawach Kwadratu Logicznego. Poszczególne zdania oznajmujące Sylogistyki (zdania *de inesse*) mogą być modyfikowane przez funktory modalne i stać się w ten sposób zdaniami modalnymi (*de modo*)³. Orzeczniki zdań Sylogistyki Arystotelesa SaP, SiP, SeP i SoP mogą być modyfikowane przez pozostające we wzajemnych stosunkach modalności „S”, „P”, „L” i „W”, które w interpretacji deontycznej, jaką im nadał Kalinowski są odczytywane jako: „powinien czynić”, „ma prawo czynić”, „powinien nie czynić”, „ma prawo nie czynić”⁴. jako *subiectum* funktora modalnego wstawiał podmiot działania zaś jako *praedicatum* konkretną czynność⁵.

¹ G. H. von Wright, *Deontic Logic*, „Mind” 60 (1951), s. 5.

² J. Kalinowski, *Norms and Logic*, „American Journal of Jurisprudence” 18 (1973), s. 165.

³ J. M. Bocheński, *Z historii logiki zdań modalnych*, Lwów 1938, s. 23-25.

⁴ J. Kalinowski, *Teoria zdań normatywnych (Théorie des propositions normatives)*, „Studia Logica” 1 (1953), s. 118.

⁵ Tamże, s. 126.

Można powiedzieć, że logika zdań *de inesse* (a więc zdań aletycznych, oznajmujących) jest niejako „dwuwymiarowa”. Logika zdań *de modo* wprowadza dodatkowy „wymiar”, w którym można wyrazić nieco więcej niż w Sylogistyce. Bocheński opisuje bowiem występujące u Arystotelesa kolejne funktory modalne, np. funktor możliwości „H”. Zauważa też, że funktory „S”, „P”, „L” i „W”, określają przez swoje znaczenie wzajemne korelacje, które oddaje schemat analogiczny do Kwadratu Logicznego. Funktor „H” natomiast wchodzi w następujące zależności między funktorami:

$$\begin{aligned} H p &= \neg L p = \neg S \neg p \\ \neg H p &= L p = S \neg p \\ H \neg p &= \neg L \neg p = \neg S p \\ \neg H \neg p &= L \neg p = S p \end{aligned}$$

Z tego względu funktor obustronnej możliwości nie mieści się, a więc niejako „wychodzi poza” schematyczne relacje oparte na Kwadracie Logicznym. Bocheński odkrył w *Analitikach Pierwszych* Stagiryty⁶ różne rozumienie i interpretację tego dodatkowego modalnego funktora. Krakowski logik stwierdził jedna w swojej habilitacji, że funktor ten należy rozumieć jako „obustronną możliwość”⁷. Kalinowski oznacza go już „M”

$$M p = \neg S p \wedge \neg L p$$

i deontycznie interpretuje jako „może czynić” w znaczeniu takim, że „może również nie czynić”⁸.

Zdania modalne Arystotelesa za Bocheńskim traktujemy na sposób rozłączny, czyli taki, że funktor modalności „kwantyfikuje”⁹ sam orzecznik. Zauważył to sam Bocheński pisząc: „Wolno jednak wyciągnąć wniosek, że wszystkie funktory modalności mają znaczenie przedmiotowe, czyli oznaczają cechę rzeczy a nie stan umysłu osoby, która wypowiada zdania modalne”¹⁰. Jeśli tak właśnie jest u Stagiryty, to należałoby przyjąć, że traktował on niektóre czynności lub działania jako same w sobie powinny, możliwe lub zabronione. Są jeszcze ludzie, którzy podzielają ten pogląd na temat natury działania i uważają że samo podlega ono moralnej ocenie i może być kwalifikowane moralnie jako dobre, uczciwe, moralnie obojętne, moralnie nie dobre lub wręcz naganne.

⁶ Chodzi o rozdziały 3 i 13 *Analitik Pierwszych* Arystotelesa.

⁷ J. M. Bocheński, *Z historii logiki zdań modalnych*, s. 32.

⁸ J. Kalinowski, *Teoria zdań normatywnych (Théorie des propositions normatives)*, s. 118.

⁹ To znaczy tyle, co „zmienia sposób (modus) orzekania”.

¹⁰ J. M. Bocheński, *Z historii logiki zdań modalnych*, s. 33.

3. Logika o wartościach performatywnych G. H. von Wrighta

Uznawany powszechnie za ojca logiki deontycznej Georg Henrik von Wright rozumował nieco inaczej. Nie chcąc się włączać w dyskusje z poziomu metaetyki wprowadza on kwalifikacje działań, które moglibyśmy nazwać performatywnymi lub aktywnymi. Działają one na zasadzie wartości logicznych. W semantyce deontycznej von Wrighta logicznej tautologii odpowiadałaby „tautologia performatywna”, czyli działanie permanentne, polegające np., na „spaniu lub nie spaniu”, zaś zdaniom o różnych wartościach logicznych odpowiadałyby czynności performatywnie przygodne, czyli takie, które mogą zostać wykonane bądź nie. Zwrotom o określonych wartościach performatywnych przysługują dodatkowo kwalifikacje deontyczne takie jak dozwoleństwo i zakaz.

Są one definiowane w powszechnie znany sposób:

$$Oa = \neg P\neg a; Fa = \neg Pa.$$

Na uwagę zasługuje ciekawa zasada ekstensjonalności deontycznej, która mówi, że czynności performatywnie równoważne, to znaczy takie czynności złożone, które przy dowolnym przyporządkowaniu wartości performatywnych zawsze osiągają jednakowe kwalifikacje performatywne mają zawsze tę samą wartość deontyczną¹¹.

Weźmy teraz dla przykładu dwie czynności. Niech czynność *a* polega na potrażeniu pieszego zaś czynność *b* polega na udzieleniu pomocy potraconemu pieszemu. Nie wdając się w rozważania moralne uznajemy arbitralnie czynność *a* za zakazaną zaś czynność *b* za dozwoloną. W myśl zasady ekstensjonalności deontycznej czynność polegająca na koniunkcji tych dwóch działań może być od strony performatywnej wykonana lub niewykonana, a jako wykonana byłaby zabroniona. Nie jest to zgodne z powszechną intuicją, więc von Wright wprowadził kolejne zasady.

Zasada dystrybucji głosi, że w kwalifikacjach deontycznych analogicznie do KRZ zachowuje się wyłącznie alternatywa. Czynność polegająca na potrażeniu pieszego lub udzieleniu potraconemu pierwszej pomocy będzie na mocy wcześniejszego ustalenia dozwolona (to znaczy, że może zrobić to zarówno sprawca potrażenia jak i osoba trzecia). Zasada przyzwolenia głosi, że wykluczone jest, by ta sama czynność była jednocześnie zakazana i obowiązkowa. Z tej przyczyny każda obowiązkowa czynność jest dozwolona. Wreszcie kontrowersyjna zasada przygodności deontycznej głosi, że logika deontyczna nie przesądza wartości deontycznej czynności niewykonalnych (np. $a \wedge \neg a$). „Zezwolenie

¹¹ G. H. von Wright, *Deontic Logic*, s. 7.

na wykonywanie wewnętrznie sprzecznych czynności wydaje się dziwne, ale trudno wyobrazić sobie jakkolwiek logiczny argument przeciw takiemu zezwoleniu”¹².

Skąd się wzięły te zasady u następcy Wittgensteina? Jak sam pisze: „z intuicji związanej z językiem potocznym”¹³. O czym to świadczy? Są w języku potocznym, a więc w jakimś powszechnym przekonaniu ludzi myślących, moralne kwalifikacje czynów, a jeśli nawet nie to, to znajdują się tam jakieś zasady rozumowania praktycznego, jakiś zbiór tych zasad, który moglibyśmy nazwać *synderezą*, imperatywem, intelektem praktycznym, sumieniem, moralnością, itp.

Dla rzetelności wywodu zamieszczamy teraz krótki opis tego, jak von Wright przekładał swoje pozalogiczne kwalifikacje performatywne i deontyczne na wartości logiczne¹⁴. Jednostka deontyczna jest to dozwoleńcze wykonanie pewnej czynności złożonej z poszczególnych czynników polegających na działaniu bądź zaniechaniu:

$$P(a \wedge b \wedge c \wedge \dots \wedge n).$$

Dla dowolnego zbioru L schematycznych liter reprezentujących działania istnieje 2^n możliwych jednostek deontycznych.

Poszczególnym literom schematycznym za zasadzie arbitralnej przyporządkowuje się kwalifikacje deontyczne. Jeśli działanie objęte zasięgiem stałej deontycznej przyzwolenia jest deontycznie dozwolone, to wówczas można mówić, że jednostka deontyczna jest logicznie prawdziwa. Ponieważ w skład jednostek deontycznych wchodzi litera z danego zbioru L oraz ich negacje we wszystkich konfiguracjach (pomijając kolejność), łatwo stwierdzić, że przynajmniej jedna jednostka jest deontycznie dozwolona, a więc logicznie prawdziwa.

Przestrzeń deontyczna to alternatywa wszystkich jednostek deontycznych danego zbioru L liter schematycznych.

$$P_1 \vee P_2 \vee P_3 \vee \dots \vee P_n.$$

Znając elementarne zasady logiki łatwo zauważyć, że żadna jednostka deontyczna nie jest antylogia ani tautologia, zaś każda przestrzeń deontyczna jest tautologią.

W logice deontycznej występują tzw. P -wyrażenia, które stanowią stałą „ P ” oraz pozostające w jej zasięgu proste lub złożone wyrażenie reprezentujące

¹² Tamże, s. 11.

¹³ Tamże, s. 6.

¹⁴ Nie jest to wierny cytat z dzieła von Wrighta, które w tej części zdaje się być mało precyzyjne. Z tego względu autor odtworzył niejako sam tok myślenia fińskiego logika.

działanie. Jeśli wyrażenie pozostające w zasięgu stałej „P” jest alternatywną postacią normalną, to wówczas P-wyrażenie nazywamy normalnym. Koniunkcja elementarna liter schematycznych reprezentujących działania jest koniunkcją, w której występują wszystkie te litery same, bądź ze znakiem negacji. Taka koniunkcja elementarna bądź alternatywa takich koniunkcji nazywa się alternatywną postacią normalną nad omawianym zbiorem liter schematycznych. Dla ustalenia wartości logicznej dowolnego P-wyrażenia przyjmujemy najpierw, że wszystkie działania niewykonalne są zabronione, bo jeśli antylogie byłyby dozwolone, to wówczas wszystko byłoby dozwolone. Określamy następnie funkcję V , która poszczególnym wyrażeniom logiki deontycznej (P-wyrażeniom) przyporządkowuje ich wartości logiczne. Funkcję tą nazywamy interpretacją. Funkcja V jest taką interpretacją, że:

$$\begin{aligned} V(Pa) &= V(P(a_1 \vee a_2 \vee a_3 \vee \dots \vee a_n)), \text{ zaś} \\ V(P(a_1 \vee a_2 \vee a_3 \vee \dots \vee a_n)) &= 1 \text{ wtedy i tylko wtedy, gdy } \sum_{m=1}^n (1 \leq m \leq n \wedge \\ &V(Pa_m) = 1), \text{ w przeciwnym razie} \\ V(P(a_1 \vee a_2 \vee a_3 \vee \dots \vee a_n)) &= 0. \end{aligned}$$

Poszczególne działanie a jest zabronione (a więc wyrażenie Pa jest logicznie fałszywe) tylko w takim przypadku, kiedy wszystkie jednostki deontyczne, w skład argumentu której wchodzi działanie a są fałszywe. W pozostałych przypadkach działanie a jest dozwolone. Wartości logiczne jednostek deontycznych są wyznaczane arbitralnie w macierzy.

Moglibyśmy w tym miejscu ustawić kwalifikacje deontyczne w pewnej hierarchii, biorąc za kryterium kierunek i siłę bodźca. Ta hierarchia byłaby szeregiem, w którym na jednym końcu znajdowałby się zakaz, następnie indyferencja, potem dozwolenie i wreszcie nakaz. Można by też dokonać porównania tego deontycznego porządku ze stopniami ocen moralnych, które ustawiają się od zła poprzez moralną indyferencję aż do moralnego dobra. Jednak już na pierwszy rzut oka widać, że te dwie hierarchie nie są paralelne. Nie da się wyrazić określić, że to, co w danym momencie jest nakazane zawsze jest moralnie dobre, to, co dozwolone – moralnie neutralne, zaś to, co zakazane – złe. Może zaistnieć sytuacja, kiedy życie w całym swoim bogactwie i różnorodności stawia człowieka w sytuacji, w której musi on podjąć działanie w najlepszym wypadku moralnie kontrowersyjne. W związku z tym analizowane tu zagadnienie domaga się dalszych refleksji.

4. Teoria zdań normatywnych J. Kalinowskiego

Jerzy Kalinowski nie tylko analizował przywołane na nowo przez Bocheńskiego zagadnienie modalności aletycznych i deontycznych występujących w pismach logicznych Arystotelesa, ale sam opracował system logiki deontycznej, który nazywał teorią zdań normatywnych, a który przeszedł do historii logiki jako logika norm. Polski logik poszedł jeszcze dalej niż jego skandynawski naukowy antagonist. Nie znając osiągnięć von Wrighta brał pod uwagę szersze spektrum czynów nie tylko nakazanych, ale zakazanych. Istnieją przypadki czynów, które zakazane być nie mogą, a jednocześnie wolno je pominąć. Chodzi tu np. o zachowania szarmanckie. Można żałować, że takich już nie ma, ale czy da się oceniać negatywnie człowieka, który ich nie stosuje? Kalinowski potrzebował więcej stałych normatywnych, żeby oddać złożoność moralności. W swojej opublikowanej w 1953 r. pracy *Logika norm* przywołał matrycę¹⁵, którą następnie zinterpretował deontycznie i uzyskał w ten sposób „translację” kwalifikacji moralnych na wartości logiczne.

Kwalifikacje moralne a	xSa	xPa	xMa	xWa	xLa
1*	1	1	0	0	0
½*	0	1	1	1	0
0*	0	0	0	1	1

Cyfry z gwiazdką oznaczają kwalifikacje moralne czynu, które Kalinowski rozumiał jako „dobroć”, „moralna neutralność”, „złość”, zaś cyfry bez gwiazdki – wartości logiczne wyrażeń z górnego rzędu matrycy, zależne od kwalifikacji moralnej składowej a wyrażenia reprezentującej działanie¹⁶.

Aby przyjrzeć się bliżej temu, jak działa w praktyce logika norm Kalinowskiego, należałoby dokonać szczegółowej analizy przykładowych wnioskowań normatywnych, a na taką analizę nie ma tutaj miejsca. Wolno jednak mniemać, że większość osób związanych naukowo z logiką przyznałoby, że po takiej szczegółowej analizie zaprezentowanej tu matrycy oraz przykładów, jakimi posłużył się Kalinowski, należałoby określić jego podejście jako zbyt optymistyczne. Wydaje nam się, że nie da się w prosty sposób przekładać dobra i zła moralnego na deontyczny nakaz lub zakaz, a w dalszym ciągu na wartości logiczne wyrażeń.

¹⁵ Jak sam stwierdził, zapożyczył ją od J. M. Bocheńskiego; por. J. M. Bocheński, *Z historii logiki zdań modalnych*, s. 89.

¹⁶ J. Kalinowski, *Teoria zdań normatywnych (Théorie des prepositions normatives)*, s. 121.

5. Teoria heksagonalna R. Blanché'go

Nie wdając się w dyskusje na temat znaczenia terminów „powinność”, „nakaz” i „zakaz” można by mnożyć przykłady, w których nie zawsze to, co w danej sytuacji byłoby moralnie najlepsze jest akurat deontycznie nakazane. Przykładem są czyny supererogacyjne¹⁷ oraz tak zwane dylematy moralne, których sztandarowym przykładem jest zasada „mniejszego zła”¹⁸. Tematyka dylematów moralnych jest dziedziną interesującą i filozoficznie brzemienną i domagającą się oddzielnych i obszernych refleksji naukowych. Wolno jednak w tym miejscu skonkludować, że nie do końca można zgodzić się ze stwierdzeniem, głoszącym, że to, co w danej chwili według rozeznania podmiotu nakazane, staje się przez to moralnie najlepsze.

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można jednak utożsamiać kwalifikacje deontyczne von Wrighta („P” i „F”) z wartościami moralnymi Kalinowskiego („1*” i „0”). Co jednak z kwalifikacją nakazu („O”) von Wrighta, czy też charakterystycznym dla wartości moralnej „1/2*” czynem obustronnie dozwołonym Kalinowskiego¹⁹, który tak a nie inaczej odczytał Arystotelesa? Niejasności, których tutaj dotykamy wywodzą się stąd, że w dziedzinie kwalifikacji moralnych lub deontycznych, funktory analogiczne do tych z Klasycznego Rachunku Zdań, za wyjątkiem „alternatywy”²⁰ zachowują się zupełnie inaczej niż stałe KRZ. Te różnice w sposób najbardziej jaskrawy wychodzą na jaw przy negacji i koniunkcji, a za pomocą tych właśnie funktorów definiuje się osobliwe dla logik deontycznych kategorie nakazu i moralnej indyferencji. Warto więc zwrócić uwagę na pochodzące z 1967 r. osiągnięcie Roberta Blanché'go, który w swojej teorii opozycji pokazał różnice między teorią etyczną, która zawsze obowiązuje i jest łatwa do oddania w „dwuwymiarowej” logice *de inesse*, a przypadkami, w których uwypukla się wielowymiarowość logiki *de modo*. Francuski logik nie odnosił się bezpośrednio do osiągnięć Kalinowskiego. Wolno mniemać, że chciał raczej przebadać wszystkie możliwe przyporządkowania wartości logicznych wyrażeniom, w których skład wchodzi działania charakteryzowane jedną z trzech „wartości” moralnych. Patrząc od strony semantycznej, poszczególne kolumny tej matrycy są tylko różnymi możliwymi trójelementowymi wariacjami pary wartości logicznych (prawdy i fałszu). W oparciu o dociekania Bocheńskiego należy zwrócić uwagę, że pewne

¹⁷ Por. A. Kaniowski, *Supererogacja. Zgubny wymiar etyki*, Warszawa 2003, s. 104-107 oraz 385.

¹⁸ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków 2008, s. 373-375.

¹⁹ Warto wspomnieć, że rozważania o tego typu działaniach czynił także von Wright w 1951 r., jednak zaprzestał dalszych dociekań w tym kierunku.

²⁰ Przez „alternatywę” rozumiemy tutaj każde działanie analogiczne do algebraicznej funkcji addytywnej.

funktory układają się w schemat analogiczny do Kwadratu Logicznego, a zatem wyrażenia zbudowane za ich pomocą wchodziły w skład pewnej teorii etycznej opartej na języku i prawach logiki. Wyrażenia zbudowane za pomocą innych funktorów nie mieszczą się jednak w schemacie Kwadratu Logicznego. Różnica między tymi dwoma typami wyrażeń jest widoczna dopiero na gruncie języka naturalnego, który jest także językiem filozoficznej teorii moralności. Poniższa matryca dla funktorów „S”, „P”, „W” i „L” opisuje nie tylko sposób przyporządkowania normom wartości logicznych, ale także relacje analogiczne do Praw Kwadratu Logicznego zachodzące między tymi funktorami.

Kwalifikacje moralne a	xSa	xPa	xWa	xLa
1*	1	1	0	0
$\frac{1}{2}$ *	0	1	1	0
0*	0	0	1	1

Kolejna matryca opisuje funktory, które oznaczają obustronną możliwość i obustronną normę. Można je traktować jako charakteryzujące moralną indyferencję bądź obligację (do zrobienia, bądź zaniechania) danego działania. W tym przypadku stała „M” oznaczałaby zupełnie swobodną i obustronną możliwość działania, zaś „V” oznaczałaby obowiązek, a więc nakaz ustosunkowania się do niego²¹.

Kwalifikacje moralne a	xMa	xVa
1*	0	1
$\frac{1}{2}$ *	1	0
0*	0	1

Wolno stwierdzić, że czym innym jest norma obejmująca (regulująca) dane działanie i określająca je jako dozwolone, nakazane bądź zakazane, a czym innym fakt istnienia bądź nie istnienia normy regulującej dane działanie. Można powiedzieć zatem, że teoria opozycji jest próbą scalenia teorii etycznej z wyrażnie sformułowanymi powinnościami i zakazami oraz sytuacjami, gdzie podmiot może zrezygnować z wyborów moralnych albo zdecydowanie musi je wykonać. Mamy więc tu do czynienia zarówno z czynnością indyferentną, jak

²¹ G. (J.) Kalinowski, *Axiomatisation de la théorie hexagonale de l'opposition de R. Blanché (système B)*, „Les études philosophiques” 22(1967), s. 203-205, cyt. za: T. Kwiatkowski, *Wzrost i szkice z logiki ogólnej*, Lublin 2008, s. 292; zob. G. (J.) Kalinowski, *La logique déductive. Essai de présentation aux juristes*, Paryż 1996.

i nakazaną, a więc jest to odniesienie do konkretnych przypadków życiowych, obejmujących także działania supererogacyjne czy rzekome dylematy moralne. Barbara Chyrowicz nazywa tę uwypukloną przez Blanché'go różnicę, różnicą między wiedzą a mądrością etyczną. Autorka pisze, że „złożoność poszczególnych przypadków nie kładzie kresu teoriom etycznym, ale popycha nas do poszukiwania rady raczej u mądrych niż uczonych”²². Dla mnie, jako katolickiego księdza, zostawia w tym miejscu pole do działania teologii moralnej, która jest dla nas niczym innym niż czerpaniem z bogactwa Mądrości Bożej.

Zakończenie

Niniejszy krótki artykuł nie jest wyczerpujący ani nazbyt odkrywczy. Wystarczy jednak, że stanowi próbę ukazania pewnych intuicji leżących u podstaw logiki deontycznej obecnych w historii logiki. Stanowi on tylko częściowe opracowanie jednego z poglądów ujmujących możliwość bezpośredniego wyprowadzenia zdań praktycznych ze zdań teoretycznych, którym przysługuje prawdziwość lub fałszywość. Autor wyraża jedynie nadzieję, że treść artykułu będzie choć trochę bogatsza od tego, co na omawiany temat można znaleźć w podręcznikach, kompendiach czy w Internecie.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania pewnych intuicji leżących u podstaw logiki deontycznej obecnych w historii logiki. Stanowi on tylko częściowe opracowanie czterech z wielu poglądów ujmujących możliwość bezpośredniego wyprowadzenia zdań praktycznych ze zdań teoretycznych, którym przysługuje prawdziwość lub fałszywość. Autor starał się nie tylko przywołać, krótko opisać i zestawić wybrane przykłady. Wyraża nadzieję, że można było przy okazji dojść do pewnych – interesujących z punktu widzenia filozofii – wniosków. Dla przykładu faktu występowania wielu wymiarów w dziedzinie moralności w porównaniu do „dwuwymiarowej” teorii etycznej opisanej w języku logiki. Na uwagę zasługuje więc fakt niezbędności filozoficznego uzupełnienia rachunków logicznych we wszystkich omawianych tu przykładach. Autor wyraża także nadzieję, że treść artykułu będzie choć trochę bogatsza od tego, co na omawiany temat można znaleźć w podręcznikach, kompendiach czy w Internecie.

SŁOWA KLUCZOWE: logika deontyczna, historia logiki, normy, wartości moralne

²² B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 406-407.

Summary

From good to obligation – some issues of the history of logic.

This paper comprises an attempt of unveiling some of the general intuitions present in the history of logic that constitute the basis of deontic logic. This article forms only a partial study of the four approaches selected from many others. These maintainances admit a possibility of direct derivation of practical prepositions from the theoretical ones that can be assigned by logical values. I have been trying to recall and get together for examples of deontic logic account. These accounts come from such philosophers as Aristotle and G. H. von Wright who is known for his discovery of the deontic logic. J. Kalinowski and R. Blanché have been both introduced as well. Interestingly one may get to an interesting philosophical conclusion here. The domain of morality is much more complex and multidimensional, comparing to the ethical theory described by an artificial language of deontic logic's account. It is also worthy to be emphasized that some additional philosophical reflections are always needed to complement such deontic logic accounts as seen in the case of the four examples described in this paper.

KEYWORDS: deontic logics, history of logics, norms, moral values

Bibliografia

- Bocheński Józef M., *Z historii logiki zdań modalnych*, Lwów 1938
Chyrowicz Barbara, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków 2008
Kalinowski Georges (Jerzy), *Axiomatisation de la théorie hexagonale de l'opposition de R. Blanché (système B)*, „Les études philosophiques” 22 (1967), s. 203-208
Kalinowski Georges (Jerzy), *La logique déductive. Essai de présentation aux juristes*, Paryż 1996
Kalinowski George (Jerzy), *Norms and Logic*, „American Journal of Jurisprudence” nr 18 (1973), s. 165-197.
Kalinowski Jerzy, *Teoria zdań normatywnych (Théorie des prepositions normatives)*, „Studia Logica” 1 (1953), s. 113-182
Kaniowski Andrzej, *Supererogacja. Zgubny wymiar etyki*, Warszawa 2003
Kwiatkowski Tadeusz, *Wykłady i szkice z logiki ogólnej*, Lublin 2008
Wright Georg H. von, *Deontic Logic*, „Mind” 60 (1951), s. 1-15

Janusz Lemański
Szczecin

W poszukiwaniu źródeł i znaczenia liturgicznej afirmacji „amen”

Wstęp

Stosowane dziś powszechnie w liturgii słowo „amen” (gr. *amēn*) jest uproszczoną transkrypcją hebrajskiego przysłówka *’āmēn*¹. Pochodzi on od rdzenia *’mn*, którego podstawowe znaczenie to „być mocnym, godnym zaufania, bezpiecznym”. Od tego samego rdzenia pochodzą także inne ważne słowa, jak *’āman* (Hifil *’mn*) – „wierzyć”; *’ōmen* – „pewność”; *’emet* – „prawda, wierność, stałość”; *’emûnāh* – „stałość”; *’emun* – „wierny, godny zaufania”. Badacze z reguły przyjmują, że słowo to należy zaliczyć przede wszystkim do grupy tzw. partykuł afirmatywnych (*’ap*, *hēn*, *kēn*, *kî*). Kontekst pozwala rozumieć je jako rodzaj utożsamienia się ze słowami wypowiedzianymi przez mówcę, osobistego zaangażowania się w liturgię (ang. *self-involving*)². W istocie *’āmēn* najczęściej znajdujemy w Biblii Hebrajskiej w roli potwierdzenia czegoś, co zostało wypowiedziane wcześniej przez kogoś innego. Czasem jest to rozkaz, prorocтво, przekleństwo, błogosławieństwo lub modlitwa, na które swą aprobatę wyraża jednostka lub grupa słuchaczy/odbiorców. Innym zaś razem wieńczy ono liturgiczną doksologię lub zamyka zbiór modlitw (psalmy). Kontekst starotestamentalny nie pozwala jednak stwierdzić, że słowo to pojawia się „tylko”³ czy „zawsze”⁴ w kontekście kultowo-sakralnym. W Biblii mamy bowiem także przykłady użycia tego słowa w świeckim kontekście (por. 1 Krl 1,36; Jr 28,6). Ponadto wbrew oczekiwaniom w TM słowo to w ogóle pojawia się dość rzadko, bo tylko około 30 razy. Biorąc pod uwagę jego podwójne zastosowanie (Lb 5,22; Ne 8,6; Ps 41,14; 72,19; 89,53),

¹ Por. KBL, t. I, s. 62-53.

² R.W.L. Moberly, *’mn*, [w:] NIDOTTE, t. 1, s. 428: “[...] to say *’āmēn* genuinely is an act of self-commitment, for it implies appropriate action on the part of the speaker”.

³ Tak stwierdza K. Stendahl, *Amen*, [w:] BHH, t. I, Göttingen 1994, s. 80.

⁴ Tak stwierdza K. Winiarski, *Amen*, [w:] EK, t. I, Lublin 1989, s. 418.

liczbę tę można ograniczyć do 25 razy. W tej liczbie dodatkowo aż 12 zastosowań pojawia się w jednym tylko tekście z Pwt 27,15-26. LXX tłumaczy je czasem jako *genoito* – „tak niech będzie” (Lb 5,22; Pwt 27,15-26; Jr 11,5), innym razem zaś jako *aletheōs* – „prawdziwie” (Jr 35,6). Mamy jednak także przykłady, gdzie tłumacz dokonuje jedynie prostej transliteracji – *amēn* (1 Krn 16,36; 2 Ezd 15,13; 18,6). To ostatnie podejście znajdujemy również w Nowym Testamencie, gdzie słowo to występuje około 100 razy, choć i tu – uwzględniając paralele – można je ograniczyć do 62 przypadków. Poza Ewangeliami wszystkie pozostałe zastosowania nowotestamentalne w zasadzie odpowiadają sposobowi użycia go przez autorów Starego Testamentu. Wielość sytuacji i różnorodność kontekstów sprawia jednak, że ustalenie wszystkich niuansów znaczeniowych dla formy przysłówkowej nie jest wbrew pozorom takie łatwe⁵. W poniższym artykule chcemy przebadać proces rozwoju w zastosowaniu słowa „amen” od jego etymologicznych początków, po liturgiczne zastosowanie w pierwotnym Kościele.

1. Etymologia

Rdzeń *'mn* występuje w trzech osnowach koniugacyjnych: qal, nifal, hifil. Starsze słowniki⁶ nie wyróżniały wcześniej dwóch odrębnych rdzeni *'mn*. Współczesne sugerują jednak potrzebę odróżnienia pomiędzy *'mn* I i II⁷. Podstawowy problem stanowi jednak brak jednoznacznych odpowiedników dla tego hebrajskiego rdzenia w innych starożytnych językach semickich⁸. Związki, które istnieją – zwłaszcza z południowo-semickimi słowami, jak arabskie *'mina* – „być bezpiecznym”, *'amuna* – „być wiernym”, czy etiopskie *'am(a)na* – „wierzyć”, wydają się być zależne od języka hebrajskiego. Oryginalny sens rdzenia *'mn* zwykle więc dedukuje się z jego zastosowania w Biblii Hebrajskiej. Interesujące nas słowo *'āmēn* występuje w niej jednak, jak już zauważyliśmy, stosunkowo rzadko, bo tylko 25 razy i z tego połowa zastosowań (12 razy) pojawia się w jednym tylko tekście z Pwt 27,15-26. Hebrajska osnowa hifil dla rdzenia czasownikowego *'mn*, to gramatyczna forma *qatil* (GKC § 84aq), co sugeruje sens przymiotnikowy słowa *'āmēn*. Z drugiej strony jednak kontekst czasem wskazuje na jego

⁵ Ślusznie zauważa to B. Chilton, *Amen*, [w:] ABD, t. 1, s. 184.

⁶ Por. BDB, s. 52-53.

⁷ Por. KBL, t. I, s. 62; DCH, t. I, s. 314-317.

⁸ E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche Hintergrund der liturgische Formel "Amen"*, KuD 4 (1958) s. 129-141, zvl s. 129-130; H. Wildberger, *'mn fest, sicher*, [w:] THAT, t. I, s. 178; A. Jepsen, *'āman*, [w:] TDOT, t. I, Grand Rapids 1977, s. 292-293.

użycie w sensie *participium*⁹. Do liturgicznego użycia weszło ono prawdopodobnie jako pochodna aramejskiego *’ēmîn*, choć w tej kwestii zdania są podzielone.

W opinii wielu badaczy trudności z odnalezieniem odpowiedników w innych językach semickich pozwalają sądzić, że słowo „amen” może stanowić obce zapożyczenie. Leksykografowie sugerują więc, że pierwotne znaczenie hebrajskiego rdzenia *’mn* należy wyprowadzać od egipskiego rdzenia *mn* – „być stałym”¹⁰. Hebrajska forma mogła powstać poprzez dodanie tzw. *aleph prosthetic*, pozwalającego ominąć trudności związane z wymową¹¹. W osnowie hifil czasownik mógł mieć pierwotnie tzw. sens *delocutive*¹², powstały w wyniku przekształceń formy aktywnej *qal* w formę przyczynowo – sprawczą, związaną z aktem orzekania (sens deklaratywny)¹³. Wówczas *’mn* hifil stanowiłby akt wypowiedzi deklarującej wiarę, co zresztą sugerują „responsoyjne” przykłady zastosowania tego rdzenia w Biblii, związane z „osobistym” wyznaniem wiary oraz inne czasowniki opisujące formy takiego wyznania wiary wyrosłe z osobistej pobożności¹⁴. W poszukiwaniu etymologii rdzenia *’mn* badacze nie wykluczają jednak także semickich korzeni związanych z rdzeniem *’mn* II. Wskazują przy tym na akadyskie *ummānu* (por. sumeryjskie *ummea*) – „ochroniać, otaczać opieką, troszczyć się” i traktują je jako alternatywne słowo wobec grupy słów związanych z hebrajskim rdzeniem *kwn*¹⁵, od którego wywodzi się m.in. potwierdzenie *kēn* – „tak; tak też”¹⁶.

⁹ A. Jepsen, *’āman*, 320. E. Pfeiffer (*Der alttestamentliche*, 131) określa tę formę mianem *Verbaladjectiv* (przymiotnik odczasownikowy) zastępujący *participium*.

¹⁰ Por. H. Wildberger, [w:] *THAT*, t. I, s. 178; KBL, t. I, s. 62; Ges¹⁸, 73-74; K. Seybold, *Zur Vorgeschichte der liturgische Formel „Amen”*, ThZ 48 (1992) 110.

¹¹ GKC § 19m.

¹² Por. D. R. Hillers, *Delocutive Verbs in Biblical Hebrew*, JBL 86 (1967), s. 320-324; R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto 1976, s. 28 (§ 148). Przykłady tego rodzaju transformacji: być *sprawiedliwym* (*qal*) → *orzekać o* (czyjejś) *sprawiedliwości, usprawiedliwiać* (hifil); być *winnym* (*qal*) → *orzekać, że jest zły, skazać* (hifil).

¹³ K. Seybold, *Zur Vorgeschichte*, s. 111: autor sądzi, że na takie rozumienie formy hifil może wskazywać zastosowanie jej w kontekście osnowy nifal tego rdzenia (por. zwł. Iz 7,9b). Podobny sens rdzeń ten może mieć również Rdz 15,6 (M.G. Kline, *Abram’s Amen*, WTJ 31 (1968), s. 1-11; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis 1-17* [NICOT], Grand Rapids 1990, s. 424; Wj 4,31; 14,31).

¹⁴ K. Seybold, *Zur Vorgeschichte*, s. 111: autor wskazuje np. na rdzeń *hzh* – „chronić się” oraz *bḥh* – „ufać, być ufny”.

¹⁵ Por. KBL, t. I, s. 438-440.

¹⁶ Por. KBL, t. I, s. 455.

2. Amen w Starym Testamencie

Jak wspomnieliśmy, źródeł afirmatywnego zastosowania słowa *'āmēn* szukać należy prawdopodobnie w czysto świeckim kontekście, z którego dopiero później przeszło ono do użycia liturgicznego¹⁷.

2.1. Przykłady świeckiego zastosowania

W Starym Testamencie mamy dwa przykłady potocznego użycia, które A. R. Hulst¹⁸ klasyfikuje jako „a conversational particle” (por. 1 Krl 1,36; Jr 28,6). Na początku tzw. historii następstwa tronu Dawid wydaje dyspozycje kapłanowi Sadokowi, prorokowi Natanowi oraz dowódcy wojskowemu Benajaszowi nakaz namaszczenia Salomona na króla Izraela i Judy (1 Krl 1,32-35). Benajasz potwierdza przyjęcie tych dyspozycji słowami: *'āmēn kēn jō 'mar jhwh 'ēlōhē 'ādōnī hammelek* (1 Krl 1,36). Tekst masecki można przetłumaczyć w sensie: „*'āmēn*, tak mówi Jhwh, Bóg mego pana, króla”. Część komentatorów podejrzewa jednak, że obecna wersja TM powstała pod wpływem kolejnego zdania (1 Krl 1,37) i słowo *jō 'mar* wtórnie zastąpiło oryginalne *kēn j 'mn* (por. LXX: *pistōsai* = *j 'mn*; LXX^L + *tous logos*)¹⁹. Zdaniem M. Cogana²⁰ przyjęcie tej sugestii i korekta tekstu oznacza utworzenie tautologii. Wersja LXX stanowi więc raczej interpretację słowa *'āmēn*, dokonaną przez tłumacza. Nie ma zatem wystarczających argumentów, aby dokonywać jakiegokolwiek korekty tekstu²¹. Kilka manuskryptów ma w tym miejscu jeszcze inną wersję ze słowem *j 'śh* (por. Jr 28,6). Samo użycie formuły *'āmēn* jako potwierdzenie przyjęcia rozkazu, sugeruje jednak, że jej pierwotne zastosowanie mogło być czysto świeckie. Martin Noth²² uważał, iż chodzi o formułę liturgiczną, której pojawienie się w ustach wojskowego i w zarysowanej powyżej sytuacji, nadaje jej nieco frywolny charakter. Nie ma jednak w tym wypadku racji, gdyż takie świeckie zastosowanie tego słowa znane jest także z otrakonu z Jawneh-Jam (koniec VII w. przed Chr.)²³.

¹⁷ Hipotezę tę wysunęła już w swojej dysertacji z 1949 i opublikowanej potem w 1954 r. Irene Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*, Leiden 1954, s. 112.

¹⁸ *Het Woord 'Amen' in het Oude Testament*, Kerk en Eredienst 8/2 (1953), s. 50-68, zwł. s. 57 ze wskazaniem na H.W. Hogg, *Amen*, JQR 9 (1897), s. 5.

¹⁹ M. Noth, *Könige 1, 1-16* (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn ²1983, s. 6-7.

²⁰ *1 Kings* (AB 10), New York 2000, s. 162.

²¹ Tak M. J. Mulder, *1 Kings* (HCOT), Leuven 1998, s. 70.

²² *Könige 1, 1-16*, 25.

²³ Por. H. Donner, K. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, nr 200, Wiesbaden ²1966, s. 11; J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century*, IEJ 10 (1960), s. 129-139. Nowsze tłumaczenia znajdują się w TUAT, t. I/3, Gütersloh, s. 249-250 (*'mn* = Es

Pewien żniwiarz zwraca się w nim do swego przełożonego, skarżąc się, iż zabrano mu jego strój roboczy, gdyż nie był on obecny przy zakończeniu pracy. Podejrzewa się go w związku z tym, że unikał jej sumiennego wykonywania. Tymczasem – pisze on dalej: „wszyscy moi bracia mogą za mną zaświadczyć, że pracowałem przy żniwach w upale; moi bracia poświadczą za mną: *'mn ngtj* – tak, jestem niewinny”. Zwykle – jak uwydatniliśmy to w cytowanym fragmencie – rozumie się użycie słowa „amen” tak, że to koledzy z pracy słowem *'mn* potwierdzą słuszność jego deklaracji²⁴. Alternatywne rozumienie opiera się na tym, że rdzeń *'mn* służy tu bardziej jako „wzmocniające wprowadzenie następującej po nim deklaracji niewinności”²⁵ i nie należy go traktować jako zwieńczenia poprzednich słów świadczących o tym kolegów. Ostrakon wskazuje w każdym razie na to, że nie ma powodów, aby w przypadku 1 Krl 1,36 nie zakładać, że w użytym przez Benajasza słowie *'āmēn* „a more general usage predominates”²⁶. H. Wildberger²⁷ określa sens tego zastosowania jako „verpflichtendes Ja”.

Podobny do poprzedniego „świecki” sens ma również zastosowanie słowa *'āmēn* w Jr 28,6. Prorok Jeremiasz odpowiada tu na przepowiednię Chanasza, syna Azzura (Jr 28,2-4) słowami: *'āmēn kēn ja'āšeh jhwh* (Jr 28,6) – „amen, niech tak Jhwh uczyni...”. Prorok stosuje tu *'āmēn* jako „dyplomatyczne potwierdzenie”²⁸ słów wypowiadającego się wcześniej Chananasza. Niektórzy egzegeci przypisują tej akceptacji podtekst ironiczny²⁹. Kontekst sugeruje jednak, że prorok traktuje słowa swego oponenta jako coś, co chciałby, aby się urzeczywistniło. Wręcz życzy tego swojemu narodowi. Kolejne wypowiedzi odwołujące się do Jhwh tylko to potwierdzają³⁰. Jeremiasz jednocześnie wie jednak, że będzie inaczej i swoje pragnienia musi poświęcić służbie

ist wahr); J. Renz, W Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*, t. 1, Darmstadt 1995, s. 315-329 (znany również jako ostrakon z Mešad Ḥāššovyāhū) (*'mn* = wahrlich).

²⁴ Tak J. Naveh, *A Hebrew Letter*, s. 130-131; J. Jeremias, *Amen*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 1, Berlin-New York 1978, s. 387.

²⁵ J. Renz, W Röllig, *Handbuch*, s. 328.

²⁶ M.J. Mulder, *1 Kings*, s. 69.

²⁷ THAT, t. 1, s. 195.

²⁸ Tak L. C. Allen, *Jeremiah* (OTL), Louisville, London 2008, s. 316.

²⁹ Tak np. J. Lundbom, *Jeremiah 21-36* (AB 21B), New York 2004, s. 334: “Amen lit. »it is true« [...] but here, because of the optative imperfects and ironic tone, it means »be it true/ even though it is not true« [...] highly ironic”. Według niego mamy tu do czynienia z odpowiednikiem gr. *epitrope* (łac. *concessio*). Por. M. Głowiński i in., *Słownik terminów literackich*, Warszawa, Kraków 2000, s. 82: „Pozorna, zwłaszcza ironiczna akceptacja jakiegoś twierdzenia lub argumentu przeciwnika pozwalająca mówcy przejść do innych spraw[...]”.

³⁰ G. Fischer, *Jeremia 26-52* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 72. Podobnie F.B. Huey jr., *Jeremiah, Lamentation* (NAC 16), Nashville 1993; G.L. Keown, P.J. Scalise, Th G. Smothers, *Jeremiah 26-52* (WBC 27), Dallas 1995, 54-55; L.C. Allen, *Jeremiah*, s. 316.

Słowa Bożego³¹. Ton jego wypowiedzi nie musi być więc sarkastyczny. Jego *'āmēn* jest wyrazem akceptacji, życzeniem („oby tak uczynił Jhwh”), a nie ironicznym potwierdzeniem „prawdziwości” słów Chananiasza.

Obok tych rzadkich przykładów na świeckie zastosowanie przysłówka *'āmēn*, K. Seybold³² wskazuje znacznie liczniejsze przysłówkowe formy pochodne, jak: *'ōmnāh* – „rzeczywiście” (Rdz 20,12), „faktycznie” (Joz 7,20); *'ōmnām* – „to prawda” (2 Krl 19,17/Iz 37,18), „pewnie” (Hi 9,2), „rzeczywiście” (Rt 3,12), „naprawdę” (Hi 12,2); *'umnām* – „naprawdę?” (Rdz 18,13; Lb 22,37; 1 Krl 8,27; 2 Krn 6,18; Ps 58,2). Wszystkie one są lepiej powiązane gramatycznie z resztą zdania i nadają wypowiedziom akcent potwierdzający. Stanowią część odpowiedzi lub taką odpowiedź prowokują. Ich sens ma cechy paraleli względem krótkiej formy poświadczenia *'emet* – „prawda” (Pwt 17,4; Iz 43,9), przeciwstawnej wobec *šeqer* – „kłamstwo”.

2.2. Zastosowanie w kontekście sakralnym

Analizowany tu przysłówek najczęściej pojawia się jako krótkie potwierdzenie w kontekście publicznie wypowiedzianego przekleństwa lub błogosławieństwa. Dopiero w późniejszych tekstach bywa on stosowany również na zakończenie modlitwy wspólnotowej i indywidualnej.

2.2.1. Kontekst publiczny

Statystycznie najobficiej potwierdzająca formuła *'āmēn* pojawia się jako kolektywna odpowiedź w kontekście rytuału przysięgi z Pwt 27,15-26 (12 razy). Jej struktura przypomina hetycki rytuał przysięgi żołnierskiej³³, w której wielokrotnie po kolejnych wezwaniach pojawia się potwierdzenie „tak jest” (por. 1 Krl 1,36). Biblijny ceremoniał, poprzez wykluczenie pewnych postaw, stanowi swoistą formę tworzenia nowej wspólnoty³⁴. Mamy tu do czynienia z najstarszym i pierwszym zastosowaniem tego rodzaju uroczystego potwierdzenia w kontekście liturgicznym. Wielu badaczy uważa, że sam

³¹ Tak słusznie L. Stachowiak, *Księga Jeremiasz* (PŚST XII), Poznań 1967, s. 315.

³² *Zur Vorgeschichte*, s. 112,

³³ ANET³, s. 353-354. G. Willis, *Der Vollbürgereid in Deuteronomium 27,15-26*, HUCA 45 (1974), s. 47-63: autor proponuje jako oryginalne *Sitz im Leben* tego rytuału, domniemaną ceremonię składania przysięgi przez młodych członków wspólnoty, którzy formalnie poprzez ten rytuał stają się pełnoprawnymi obywatelami.

³⁴ M. Weinfeld, *The Emergence of the Deuteronomic Movement: The Historical Antecedents*, [w:] N. Lohfink [red.], *Das Deuteronomium: Einleitung, Gestalt und Botschaft* [BETL 68], Leuven 1985, s. 76-98: autor wskazuje na paralele w rytuale zakładania greckich kolonii.

wykorzystany tu rytuał jest starszy niż szkoła deuteronomistyczna i związany był pierwotnie z ceremonią przymierza celebrowana w Sychem³⁵. Składa się on z ułożonych chiastycznie przekleństw. Grzechy przeciwko Bogu znajdują się na obrzeżach (ww. 15.26), grzechy natury społecznej tworzą wewnętrzny nawias (ww. 16-19.24-25), zaś grzechy seksualne znajdują się w samym centrum (ww. 20-23)³⁶. Zgromadzenie podczas uroczystego odnowienia przymierza odpowiada chóralnie słowem *'āmēn* na każde z przekleństw wypowiedzianych przez przewodniczącego liturgii (por. Sdz 21,18; 1 Sm 14,24). Celem rytuału jest przestrzeganie wymagań związanych z przymierzem. Ich łamanie obłożone jest klątwą, której wypełnienie gwarantuje sam Bóg. Responsoryjne „amen” wyraża tu publiczny konsensus na przyjęcie konsekwencji ewentualnej niesubordynacji. Stanowi więc swoistą deklarację całej wspólnoty i jednocześnie każdego jej członka z osobna, o woli przestrzegania wszystkich wymogów Prawa Bożego (por. w. 26). Każde z dwunastu przekleństw stanowi więc zarazem rodzaj samo-przekleństwo (por. Lb 5,22; Ne 5,13) ze strony tych, którzy złamaliby wymienione zakazy. W ten sposób wspólnota deklaruje jednak nade wszystko, że zamierza trzymać się z daleka od postaw obłożonych klątwą. Tym samym przyjmuje na siebie odpowiedzialność za przestrzeganie warunków przymierza. Słowa przekleństwa wypowiedziane w zgromadzeniu kultowym dla jednostki mają zaś sens aprobaty, że każdy kto nie wypełni tych warunków, stanie się winnym złamania przymierza także wobec wspólnoty i takie przekleństwo na siebie ściągnie. Inny przykład „ceremonii” przekleństwa z Sdz 17,1-2 sugeruje, że przekleństwo takie obejmuje także przypadki nie odkryte przez wspólnotę i stanowi „prawny środek przymusu” (niem. *Rechtserzwingungsmittel*), na wypadek, gdyby winny nie został złapany. Tym razem środek ten, inaczej niż w Pwt 27,15-26, zastosowany jest przez indywidualną osobę i skierowany przeciwko złodziejowi, który nie został jeszcze zidentyfikowany. Poszkodowany wypowiadał takie przekleństwo w świątyni w obecności świadków, rzucając je na winowajcę³⁷.

Inną wersję tego rodzaju rytuału samo-przekleństwa stanowi Lb 5,22. Tym razem główną bohaterką jest jedna osoba, choć rytuał ma charakter publiczny. Mamy tu do czynienia ze swoistym rytualnym procesem³⁸, mającym dowiesć niewinności kobiety oskarżonej o cudzołóstwo (Lb 5,19-24). Zasadniczą rolę ogrywa w nim zastosowanie tzw. „gorzkiej wody” (ww. 19-24), spożywanej

³⁵ Por. E. Nielsen, *Shechem: A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen 1959, s. 86-141; tenże, *Deuteronomium* (HAT 1/6), Tübingen 1995, s. 245-246. Krytyczne uwagi por. R.D. Nelson, *Deuteronomy. A Commentary* (OTL), Louisville, London 2002, s. 316.

³⁶ J. R. Lundbom, *Deuteronomy. A Commentary*, Grand Rapids 2013, s. 744.

³⁷ Por. analizę [w:] W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien 2009, s. 767.

³⁸ I. Cardellini, *Numeri 1,1-10,10*, Milano 2013, s. 250.

pod przysięgą (w. 19a). Sama kobieta jednak nie wypowiada żadnej przysięgi. Z treści słów wypowiedzianych przez kapłana wynika, że spożycie takiej wody może mieć dwojaki efekt. Jeśli jest niewinna, nie poniesie żadnych konsekwencji (w. 19b) na zdrowiu, a jeśli jest winna, woda będzie miała dewastujące skutki dla jej ciała (w. 22a). Procedurę przerywa w. 21 zawierający przekleństwo. Akcentuje on rolę Boga w urzeczywistnieniu negatywnych skutków rytuału. Przekleństwo obowiązuje jednak wyłącznie w przypadku, jeżeli kobieta jest winna (w. 22a). Na zakończenie kobieta wypowiada dwukrotne *'āmēn* (w. 22b), przyjmując tym samym na siebie potencjalne konsekwencje. Jak zrozumieć jednak tę nietypową, podwojoną aprobatę? Powróci ona jeszcze w Ne 5,13, ale tam mamy do czynienia z innym kontekstem (wspólnota bierze na siebie przekleństwo)³⁹ i większość badaczy uważa ją ponadto za późniejszą glosę, dodaną pod wpływem 1 Krn 16,36b⁴⁰. Podwójne „amen” ma niewątpliwie charakter emfaticzny. Joachim Jeremias⁴¹ sądzi, że nie pełni tu ono roli wzmocnienia, lecz ma charakter dystrybutywny. Każde „amen” odnosi się do poszczególnych części przekleństwa (ww. 21-22a). Również Baruch A. Levine⁴² jest zdania, że powtórzenie w obecnym miejscu odzwierciedla prawdopodobnie binarny sposób sformułowania przekleństwa. Sądzi jednak, że kobieta aprobejuje zarówno pozytywne, jak i negatywne wyniki rytualnego procesu. Innymi słowy zobowiązuje się zaakceptować wyrok sądu Bożego⁴³. Timothy R. Ashley⁴⁴ jest z kolei zdania, że podwójne „amen” akcentuje powagę samej przysięgi i stanowi jedynie deklarację własnej niewinności.

Jeszcze inny kontekst dla podwójnego „amen” znajdujemy w powygnaniovym tekście Ne 8,6. Tym razem to cały lud odpowiada w ten sposób na wypowiedzianą przez Ezdrasza modlitwę wielbiącą Boga. Formule towarzyszy też gest podniesionych rąk. Podwójne „amen” wzmacnia tu słowa Ezdrasza i podkreśla ich wagę. Joachim Jeremias⁴⁵ klasyfikuje to podwójne „amen” jako dystrybutywne: „każdy obecny odpowiedział *'āmēn*”. Gest wzniesionych rąk – towarzyszący tej deklaracji – znany był na całym starożytnym Bliskim Wschodzie i wskazywał na postawę modlitewną. Akcentuje tu więc uznanie swej zależności od Boga oraz prośbę o pomoc z Jego strony (por. Ezd 9,5; Ps 28,2; 63,5; 134,2; 141,2; Lm 2,19; 1 Tm 2,8)⁴⁶.

³⁹ H.W. Hogg, *Amen*, JQR 9 (1897), s. 3: “detached amen”.

⁴⁰ Tak m.in. K.D. Schnuck, *Nehemia* (BK XIII/2), Neukirchen-Vluyn 2009, s. 144 oraz 156.

⁴¹ *Amen*, s. 387.

⁴² *Numbers 1-20* (AB 4), New York 1993, s. 198.

⁴³ Por. A. Jepsen, *'āman*, s. 321.

⁴⁴ *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids 1993, s. 133.

⁴⁵ *Amen*, [w:] TRE, t. 1, s. 387.

⁴⁶ K.D. Schnuck, *Nehemia*, s. 247.

Szczególny przypadek w tej grupie zastosowań stanowi doksologiczne użycie formuły *'āmēn* w 1 Krn 16,36. Tekst 1 Krn 16,8-36 to złożenie w jedną modlitwę uwielbienia fragmentów trzech psalmów (ww. 8-22 = Ps 105,1-15; ww. 23-33 = Ps 96,1-13; ww. 34-36 = Ps 106,1.47-48). Większość badaczy jest zdania, że kronikarz stworzył swoją kompozycję jako przykład modlitwy uwielbienia, wykorzystując już istniejące teksty psalmów⁴⁷. Na wieńczące ją słowa: „Niech będzie błogosławiony Jhwh, Bóg Izraela od wieków na wieki” (w. 36a), cały lud odpowiedział: „*'āmēn* i wielbił Jhwh” (w. 36b). W Ps 105,48 formuła brzmi nieco inaczej: „*'āmēn*, uwielbiajcie Jh(wh)”. Po zmianie formuła w 1 Krn 16,36b nie stanowi już więc formalnego zakończenia czwartej księgi psalmów, ale staje się częścią opowiedzianej przez kronikarza historii. Jak ujmuje to Gary N. Knoppers⁴⁸, tworzy ona tu „a statment of historical fact” i zostaje dopasowana do specyficznej sytuacji⁴⁹.

Z takiego zastosowania w kontekście publicznego kultu – zdaniem Alfreda Jepsena⁵⁰ – być może wyrasta praktyka umieszczania słowa *'āmēn* na końcu zbiorów ksiąg, jak mamy tego przykład w psalterzu. W psalmach doksologie ze słowem *'āmēn* są jednak niezwykle rzadkie – zauważa Klaus Seybold⁵¹. Pojawiają się w miejscach zamykających odrębne zbiory psalmów i pozwalają podzielić całą księgę na pięć części (Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48)⁵². W trzech pierwszych przypadkach mamy do czynienia podwójnym *'āmēn*, zaś w ostatnim, podjętym przez kronikarza, tylko z jednym. Tłumacz LXX dodaje jednak i w tym przypadku drugie *amēn*. Chodzi jednak raczej o ujednolicenie, a nie świadectwo odmiennego *Vorlage*. Seybold wskazuje, że w trzech pierwszych przypadkach mamy do czynienia z trzema wcześniejszymi zbiorami (Ps 3-41/42-72: dwa zbiory Dawidowe; Ps 73-89: zbiór Azaflowy i dodatki). Wnioskując na tej podstawie, że pierwotnie formuła podwójnego *'āmēn* służyła tu jako rodzaj formalnego, literackiego zakończenia zbioru, a nie aklamacyjne zwieńczenie modlitwy (por. Tb 14,15; Jud 16,25; 2 Mch 7,23; 4 Mch 18,23)⁵³. Pojawienie się słowa *'āmēn* w psalterzu jest więc wynikiem pracy edytorskiej i w zgodnej opinii badaczy formuła ma tu wtórny charakter⁵⁴. Nie musi

⁴⁷ Por. P.B. Dirksen, *1 Chronicles* (HCOT), Leuven 2005, s. 221.

⁴⁸ *1 Chronicles 10-29* (AB 12A), New York 2004, s. 651.

⁴⁹ S. Japeth, *1 Chronik* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 306.

⁵⁰ A. Jepsen, *'āman*, s. 321.

⁵¹ *Zur Vorgeschichte*, s. 114.

⁵² Por. E. Jenni, *Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters*, ThZ 40 (1984), s. 114-120.

⁵³ Tak już A. Jepsen, *'āman*, s. 322; J. Jeremias, *Amen*, [w:] TRE, t. 1, Berlin-New York 1978, s. 387. Podobnego zdania jest także M. Oeming, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41* (NSK.AT 13/1), Stuttgart 2000, s. 225.

⁵⁴ F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HThKAT), Basel-Freiburg-Wien 2000, s. 328 oraz 597; por. też H. Gunkel, *Psalmen*, s. 176; M. Dahood, *Psalms 1-50* (AB 16), New York 1965,

to jednak oznaczać, że stanowi ona w psalterzu późniejszy dodatek dokonany pod wpływem użycia liturgicznego. Raczej od początku była formalnym zakończeniem mniejszych zbiorów, istniejących jeszcze zanim zostały one złożone w obecną Księgę Psalmów. Dopiero z czasem stała się również elementem liturgii, akcentującej aktywny udział we wspólnej modlitwie (Ps 106,48)⁵⁵, podczas której – jak to określał Herman Gunkel⁵⁶ – „»Amen« mówi się, gdy dwaj lub więcej uczestników modli się wspólnie, przy czym jeden przewodniczy modlitwie, a ktoś drugi lub wspólnota przyjmuje tę modlitwę na siebie, chcąc uznać modlitwę za własną”. Seybold jest zdania, że oryginalnie formuła stanowiła swego rodzaju „pieczęć” (niem. *Siegel*) i osobisty podpis. Kwestia, czy oznacza to, że zbiór psalmów został w ten sposób przez wspólnotę przyjęty i uznany za swój⁵⁷, jest zdaniem Manfreda Oeminga⁵⁸ sporna. Podwójne *’āmēn* akcentuje mimo to poczucie wspólnoty, a cytowany przez Seybolda Midrasz *Tehillim* wyjaśnia je w następujący sposób: „jedno amen jest dla tego świata, a drugie amen jest dla świata, który ma nadzieść”. Wypowiadając tę formułę jednostka staje się członkiem wspólnoty modlącej się psalmami i taki był zapewne cel literackiego zastosowania – uważa Seybold⁵⁹, wskazując na rozwój w zastosowaniu tej formuły, od deklaracji wyrażającej uznanie i zobowiązanie, do życzenia, aby coś się spełniło.

2.2.2. Kontekst indywidualny

Najstarszy przykład, to wypowiedź z Jr 11,5. Słowo *’āmēn* jest tu elementem wymiany zdań. Debata, w ramach której pojawia się interesujące nas użycie analizowanego słowa, ma zapewne charakter publiczny i dotyczy tego, co Bóg rzeczywiście powiedział, a czego nie powiedział. Kontekst stanowi tekst Jr 11,1-14⁶⁰. Ma on silne zabarwienie deuteronomistyczne⁶¹. Na przytaczane przez siebie słowa Boga, wzywające lud do przestrzegania przymierza (Jr 11,2-5a), prorok Jeremiasz odpowiada: *’āmēn jhwh* (Jr 11,5b). Akceptuje

s. 253; K. Seybold, *Die Psalmen*, s. 172.

⁵⁵ A. Jepsen, *’āman*, s. 322): autor polemizuje tu J. Krausem, który uważa za możliwe, iż znalazła się ona w Ps 41 w efekcie późniejszego, liturgicznego zastosowania tego psalmu. Por. H. J. Kraus, *Psalmen 1-59* (BK XVI), Neukirchen-Vluyn 1989, s. 425.

⁵⁶ *Psalmen*, Göttingen 1986, s. 176.

⁵⁷ H.J. Kraus, *Psalmen 1-59* (BK XVI), Neukirchen-Vluyn 1989, s. 469.

⁵⁸ M. Oeming, *Das Buch*, s. 225.

⁵⁹ *Zur Vorgeschichte*, s. 115.

⁶⁰ L.C. Allen, *Jeremiah*, s. 136: autor określa ten fragment jako „an oracle of disaster”.

⁶¹ R.P. Carroll, *Jeremiah* (OTL), Philadelphia 1986, s. 267: “Deuteronomistically constructed sermon” (język i idee) nie wyklucza tego, że Jeremiasz mógł wypowiedzieć te słowa (tamże, s. 268).

tym samym te słowa. Z drugiej strony jego potwierdzająca odpowiedź odnosi się do przekleństwa skierowanego do tych, którzy nie będą przestrzegać wyrażonych w prorocztwie wymogów (por. w. 3). W tym sensie cały fragment przywołuje w pamięci inne deuteronomistyczne zastosowanie formuły *'āmēn* z Pwt 27,15-26⁶². Imię Boga JHWH, pojawiające się po słowie *'āmēn* stanowi nietypowy wariant potwierdzenia. Nadaje jednak odpowiedzi Jeremiasza charakter osobistego zaangażowania się w dialog ze swoim Bogiem (por. Jr 10,23)⁶³. Mając na uwadze wspomniany deuteronomistyczny charakter tego fragmentu, należy widzieć w proroku, zgodnie z przekonaniem tego środowiska, swego rodzaju interpretatora (por. Pwt 18,15.18: jak Mojżesz)⁶⁴. Swoim osobistym zaangażowaniem wskazuje on być może na indywidualny charakter całej wyroczni. JHWH dochowuje wierności przymierzu. Przedstawiciele narodu wybranego już niekoniecznie. Przesunięcie odpowiedzi z ludu na proroka jest więc pierwszym znakiem, że lud ten okazał się jak dotąd niewierny przyjętym przez siebie zobowiązaniom (por. Jr 7,13)⁶⁵. Osobiste potwierdzenie ze strony Jeremiasza służy więc zachęceniu swoich rodaków do takiego samego myślenia i podejścia do sprawy, jakie ma prorok⁶⁶. Irene Lande⁶⁷ słusznie więc stwierdza, że *'āmēn* należy rozumieć w obecnym kontekście w sensie „niech się tak stanie, Jhwh” (por. BT) lub „tak zechciej uczynić, Jhwh”.

Znacznie późniejszy przykład zastosowania słowa „amen” w kontekście indywidualnej modlitwy, jest potwierdzenie wypowiedziane przez Tobiasza i jego żonę Sarę w Tb 8,5-8. Tekst pochodzi z późnej epoki hellenistycznej. Tym razem ponownie greckie *amēn* pojawia się dwa razy (w. 8) i potwierdza, wzmacnia treść wypowiedzianej wcześniej modlitwy⁶⁸. Zawiera się w niej doktryna autora księgi na temat małżeństwa⁶⁹. Tobiasz deklaruje na jej końcu, że zamierza pojąć Sarę za żonę nie ze względu na seksualne pożądanie (*porneia*; por. Tb 4,12), lecz w prawdzie (*alēthia*; w. 7). Na zakończenie oboje wypowiadają „amen”. Prawdopodobnie ma ono charakter dystrybutywny: „każde z nich rzekło ‘amen’”⁷⁰. Ze strony Sary „amen” oznacza zgodę na to, co zostało wyartykułowane przez Tobiasza⁷¹. Ze strony Tobiasza zaś to potwierdzenie szczerości

⁶² J. Lundbom, *Jeremiah 1-20* (AB 21A), New York 1999, s. 622.

⁶³ G. Fischer, *Jeremia 1-25* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 411.

⁶⁴ W.H. Schmidt, *Das Buch Jeremia* (ATD 20), Göttingen 2008, s. 228.

⁶⁵ L.C. Allen, *Jeremiah*, s. 138-139.

⁶⁶ F.B. Huey jr., *Jeremiah, Lamentation*, s. 134.

⁶⁷ *Formelhafte Wendungen*, s. 112. Por. też E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche*, s. 134.

⁶⁸ M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita* (NKB.ST XII), Częstochowa 2005, s. 112.

⁶⁹ J. Vilchez Lindez, *Tobbia e Giuditta*, Roma 2004, s. 114.

⁷⁰ Tak J. Jeremias, *Amen*, s. 388.

⁷¹ C.A. Moore, *Tobit* (AB 40A), New York 1996, s. 239; H. Schüngel-Straumann, *Tobit* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien 2000, s. 134.

wypowiedzianych słów. Jak zauważa Joachim Jeremias⁷², scena jest zaskakująca, gdyż w synagogalnych modlitwach (ale nie prywatnych!), tego rodzaju zachowanie było niedozwolone⁷³ i niewiele jest przykładów podobnych do tego⁷⁴.

2.3. Urzeczownikowane „amen” (Iz 65,16)?

Dwukrotne zastosowanie przez tzw. Trita-Izajasza formuły *bē'lōhē 'āmēn* budzi do dziś dyskusje interpretacyjna wśród egzegetów. Tłumaczenie LXX (*ho Theos ho alēthinos*) sugeruje oryginalne *'ōmen* zamiast *'āmēn* (por. Iz 25,1; BHS), ale jak często bywa, wersja grecka może być już próbą interpretacji hebrajskiego zwrotu⁷⁵. Inna sugerowana zmiana wokalizacji to *'ēmûn* (por. Pwt 32,20)⁷⁶. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że pozostałe starożytne wersje raczej potwierdzają tekst masorecki. Zdaniem J. Jeremiasa⁷⁷ dopełniaczowe tłumaczenie w rodzaju „Gott des Amen” (tak np. F. Delitzsch ze wskazaniem na 2 Kor 1,20; Ap 3,14) jest bez sensu. Hans Wildberger⁷⁸ sugeruje jednak, że być może *'āmēn* zostało tu urzeczownikowane i może mieć sens „Gott der Zuverlässigkeit” (Bóg Niezawodności). Ostatecznie jednak opowiada się za zmianą zgodną z tłumaczeniem LXX. Kontekst dla zastosowania tej niepowtarzalnej formuły pozwala sądzić, że prorocka wypowiedź ma na uwadze wskazanie, iż Bóg jest wierny swoim obietnicom, stąd tłumaczenie LXX: „Wierny Bóg” (ang. [*the*] *true God*)⁷⁹ może być słuszne. Z drugiej strony tak rozumiane zastosowanie słowa *'āmēn* nie musi wykluczać krytykowanej przez Jeremiasa formy dopełniaczowej (niem. „Gott des Amen”; ang. „God of Amen”)⁸⁰. Temat Iz 65, 11-16 dotyczy apostazji. Bóstwa Gad i Meni były prawdopodobnie bóstwami losu (ang. *Fortune i Destiny*)⁸¹. Czczyciele ich idoli przypisują im swój dobrobyt (w. 11), a słudzy Jhwh oczekują eschatologicznego błogosławieństwa ze strony „Boga Amen”, który jest wierny (por. Iz 49,7) i którego słowa są prawdziwe (1 Krl 8,26)⁸². Masorecka formuła powinna być jednak interpretowana nie

⁷² *Amen*, s. 388.

⁷³ Por. H.S. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 3, München 1926, s. 457 oraz 459-460.

⁷⁴ H.S. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. I, s. 243.

⁷⁵ Por. dyskusję [w:] A. Jepsen, *'āman*, s. 322.

⁷⁶ Por. E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche*, s. 138-139; DCH, t. 1, s. 317-318.

⁷⁷ *Zur Vorgeschichte*, s. 117.

⁷⁸ *'mn fest, sicher*, w: THAT, t. I, s. 196.

⁷⁹ Tak np. B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville, London 2001, s. 527; Sh.M. Paul, *Isaiah 40-66* (ECC), Grand Rapids, Cambridge 2012, s. 602.

⁸⁰ Tak J.L. Koole, *Isaiah* III, t. 3: *Isaiah 56-66* (HCOT), Leuven 2001, s. 442.

⁸¹ B. S. Childs, *Isaiah*, s. 536.

⁸² J. L. Koole, *Isaiah*, s. 443.

poprzez analogie do zwrotów w rodzaju „Bóg Abrahama/Jakuba”, ale jako aluzja do zastosowania słowa „amen” w sensie responsoryjnym, a więc jako odpowiedź na przekleństwo (z Lb 5,22; Pwt 27,15-26) lub obietnicę (Jr 28,6) wypowiedzianą przez przewodniczącego liturgii (Ne 8,6). Bóg jest potwierdzeniem eschatologicznych oczekiwań swoich sług (Iz 65,13-16) i w tym sensie można Go nazwać „Amen”. Joseph Blenkinsopp⁸³ tłumaczy więc cały zwrot opisowo: „by the God whose name is Amen”. Jego słudzy, w przeciwieństwie do apostatów, którzy nie odpowiadają na Boże wezwanie (w. 12), takiej odpowiedzi udzielają. Wyrażają i potwierdzają swoją ufność wobec Boga i Jego wierności (por. 2 Kor 1,17-20; Ap 3,14)⁸⁴. Podstawę takiej interpretacji stanowi dwustronna natura przysięgi⁸⁵.

3. Amen w późniejszym judaizmie

Liturgiczne zastosowanie słowa *’āmēn* znalazło później przedłużenie w liturgii synagoidalnej, gdzie przypisywano mu nadzwyczajną moc⁸⁶. Słowo to stanowiło tam odpowiedź wspólnoty na pojedyncze modlitwy uwielbienia, wypowiedziane przez przewodniczącego liturgii. Zawierało w sobie uznanie zanoszonej do Boga modlitwy za swoją i otwarcie się na błogosławieństwo przez Niego obiecane, które wspólnotowe „amen” urzeczywistniało. Od jednostki wymagano takiego potwierdzenia również poza wspólnotową liturgią, w przypadku każdego uwielbienia i modlitwy wypowiedzianej przez kogoś innego. Takie samo „amen” potwierdzało przysięgę wypowiedzianą przez innych, wyrażając zobowiązanie do jej wypełnienia, a w przypadku przekleństwa, potwierdzenie jego mocy działania na innych lub przyjęcie go na siebie w przypadku, gdyby wypowiadający dał powody jego obowiązywalności. Identyczne znaczenie miało „amen” potwierdzające błogosławieństwo (*jSota* 18b)⁸⁷. Zastosowanie słowa „amen” pozostaje zatem w późniejszym judaizmie takie samo, jak w Starym Testamencie: potwierdza się nim jednak wyłącznie słowa wypowiedziane przez kogoś innego i wzmacnia ich wymowę, uznając je za swoje. Jak konkluduje Rabbi Jose ben Chanina (ok. 270 r. po Chr.): „amen, w tym znajduje się przysięga, w tym

⁸³ *Isaiah* 56-66 (AB 19B), New York 2003, s. 280.

⁸⁴ IQIs^a poprzedza dyskutowany zwrot słowami *whjh knšb’*, co L. Stachowiak (*Księga Izajasza* II, III [PSST IX-2], Poznań 1996, s. 311) tłumaczy „i będzie przysięgający wierny”.

⁸⁵ J. L. Koole, *Isaiah*, s. 445 ze wskazaniem na K. Pauritsch.

⁸⁶ H. Schlier, *amēn*, w: ThWNT, t. 1, Stuttgart-Berlin-Köln ²1990, s. 339 ze wskazaniem na H.S. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. 3, s. 445-457 oraz 460.

⁸⁷ H. Schlier, *amēn*, s. 339-340 ze wskazaniem na H.S. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. I, s. 232.

znajduje się przejęcie słów, i w tym znajduje się wzmocnienie słów⁸⁸. Podobną rolę „amen” spełniało już w tekstach z Qumran i pismach apokryficznych, gdzie stosowano je w charakterze odpowiedzi wieńczącej hymny i modlitwy (1QS 1,20; 2,10.18; 4Q 504.507.508.509.511; 3 Ezd 9,47; 3 Mch 7,23; 4 Mch 18,23) oraz przekleństwa (Jub 4,5; 9,15; 4Q 286)⁸⁹.

4. Amen w Nowym Testamencie

Słowo to zachodzi ponad sto razy (najczęściej stosują je Mt 31 razy; Mk 14 razy; Łk 6 razy; J 50 razy; Paweł 12 razy; Ap 8 razy). Wyłączając ewangelie, wszystkie zastosowania zachodzą zgodnie z tradycyjnym użyciem znanym ze Starego Testamentu. W samych Ewangeliach słowo to pojawia się natomiast wyłącznie w ustach Jezusa i nabiera specyficznego charakteru.

4.1. Ewangelie

W ewangeliach hebrajskie słowo *’āmēn* w swej greckiej formie *amēn* pojawia się około 100 razy (Mt: 31; Mk: 13; Łk: 6; J: 25). Nigdy nie wypowiada go ktoś inny, poza samym Jezusem i nigdy nie pojawia się ono na końcu Jego wypowiedzi. Zastosowanie nie ma więc cech amen-responsoryjnego. Jezus stosuje je natomiast jako wprowadzenie, czym podkreśla niewątpliwie znaczenie swoich dalszych słów. Zawsze używa bowiem słowa „amen” w zwrocie: „amen, powiadam wam/tobie...”. Łukasz w niektórych miejscach tłumaczy to słowo na grecki (Łk 9,27; 12,44; 21,3: *alēthōs*; 4,25: *ep’alētheias*; 22,21: *plēn*), zaś Jan 25 razy stosuje podwójne „amen” ze względów liturgicznych. Możliwe też, że w ten sposób akcentuje, iż chodzi o autentyczne⁹⁰, ziemskie słowa Jezusa, przekazane przez Tradycję (J 3,11; 5,19; 6,26.32; 8,34; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23). Wyjątek to J 21,18, gdzie wypowiada je Chrystus zmartwychwstały. Niełatwo jest sklasyfikować wypowiedzi wprowadzone tym słowem⁹¹. Część z nich dotyczy Królestwa Bożego (Mt 13,17; 18,3), które już nadchodzi (Mk 10,15; J 3,3-5) oraz wydarzeń eschatologicznych (Mt 10,23; 16,28; por. Mk 9,1; 25,40.45). Inne związane są z oceną praktyk pobożnościowych z czasów Je-

⁸⁸ Cytat za H. Bietenhard, *amēn*, [w:] L. Coenen, K. Haacker [red.], *Begriffs Lexikon zum Neuen Testament*, t. 2, Neukirchen 2000, s. 1845.

⁸⁹ J. Jeremias, *Amen*, s. 388.

⁹⁰ R.E. Brown, *The Gospel according to John* (AB 29), t. 1, Garden City 1966, s. 84.

⁹¹ G.F. Hawthorne, *Amen*, w: J.B. Green, S. McKnight [red.], *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Dovesnors Grave, Leicester 1992, s. 7.

zusa (Mt 6,2.5.16; 8,10; 10,42). Większości jednak nie da się sklasyfikować w ten sposób. Z pomocą „amen” Jezus podkreśla m.in. znaczenie pojednania (Mt 5,26) i wiary (Mt 17,20), radość z odnalezienia zagubionej rzeczy (Mt 18,13), potrzebę pokory, gdy wstawiamy się przed Bogiem (Mt 21,31), czy wreszcie dyspozycję Boga do wybaczenia wszystkich grzechów (Mk 3,28) z wyjątkiem grzechu przeciwko Duchowi Świętemu (Mk 3,29).

Badacze w zasadzie zgadzają się z tym, że Jezus – a za Nim ewangeliści – używają słowa „amen” w nowy sposób. W żydowskich wypowiedziach znane były retoryczne formuły „a ja wam powiadam...” lub „lecz ja mówię...”. Nigdy jednak nie poprzedza ich słowo „amen”. W ten sposób Jezus wydaje się gwarantować prawdziwość lub słusność swoich słów, jak też nadaje im szczególny autorytet. Nie można więc wykluczyć, że wspomniani ewangeliści wiedząc, iż Jezus wypowiadał się właśnie w taki sposób, dodawali w niektórych przypadkach „amen” do innych Jego wypowiedzi, aby podkreślić ich szczególne znaczenie⁹². Podejrzanie takie ma swoje uzasadnienie. Często bowiem tam, gdzie Marek stosuje formuły z wprowadzającym „amen”, to Mateusz i Łukasz je omijają (Mt 12,39; 16,4; Łk 11,29; por. Mk 8,12/Mt 19,29 i Mk 10,29; Łk 17,6 i Mk 11,23) lub modyfikują (Mt 12,31 i Mk 3,28; Mt 26,29 i Mk 14,25). W paralelnych fragmentach również tam, gdzie Mateusz stosuje „amen”, to Łukasz czasem je pomija (Mt 5,18 i Łk 16,17; Mt 18,13 i Łk 15,5).

W tekstach rabinicznych „amen” często pojawia się w celu podkreślenia tego, co było lub zostanie dopiero powiedziane. Służy tym samym przyciągnięciu uwagi słuchaczy. W literaturze talmudycznej i midraszach „amen” stosuje się jednak nade wszystko przy poświadczeniu tego, co się przysięga, na co wyraża się zgodę lub co się uwierzytelnia. Jezus wydaje się stosować „amen” w tym ostatnim sensie, ale jednocześnie tworzy niespotykaną w tekstach rabinicznych zbitkę używanych tam oddzielnie słów „amen” i „ja powiadam wam”. Joachim Jeremias⁹³ postrzegał taki sposób wypowiedzi Jezusa, jako odpowiednik prorockiej formuły: „tak mówi Jhwh”. Nawiązując do niej, akcentował jednak w ten sposób swój wyższy autorytet (por. *amēn lego hymin*), niż wyrażała to pośrednicza formuła prorocka. Tak jakby chciał powiedzieć „Ja Jestem i powiadam wam”. Chodziłoby zatem o te *ipsisima verba* Jezusa, których ewangeliści nie ośmielili się parafrazować. Teza ta nie wszystkich jednak przekonuje⁹⁴.

⁹² G.F. Hawthorne, *Amen*, s. 8.

⁹³ *Neutestamentliche Theologie*, t. 1: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, s. 44-45; tenże, *Amen*, s. 389. Wcześniejsze dyskusje por. V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte „Wahrlich, ich sage euch”*, Zürich-Stuttgart 1969; K. L. Berger, *Die Amen-Worte Jesu*. (BZNW 39), Berlin 1970.

⁹⁴ Por. przede wszystkim K. Berger, *Zur Geschichte der Einleitungsformel: „Amen, ich sage euch”*, ZNW 63 (1972), s. 45-75, zwł. 47-50.

Część zastosowań robi wrażenie, iż została dodana *ex post*. Ponadto przeciw autentyczności używania tego słowa przez Jezusa mogą świadczyć dwa przykłady z *Testamentu Abrahama*. Pismo jest jednak zbyt późne, aby mogło stanowić dowód na to, że zastosowanie słowa „amen” w wypowiedziach Jezusa swe źródło ma w środowisku zhellenizowanych judeo-chrześcijan⁹⁵. Argumenty te nie podważyły więc panującego konsensusu w sprawie słuszności założeń Joachima Jeremiasa⁹⁶. Klaus Seybold⁹⁷ sugeruje jednak jeszcze inną możliwość. „Amen” wprowadzające słowa Jezusa może mieć charakter przysłóvkowy (*'ōmnā/-ām*), charakterystyczny dla późniejszej literatury mądrościowej (Hi 9,2; 12,2; 34,12; 36,4). Wówczas chodziłoby nie tyle o proroctwo, ile o mądrościowe zastosowanie tego słowa. Blisko takiego rozumienia jest np. Łk 4,24.

4.2. Pozostałe pisma

Poza Ewangelią, słowo *amēn* zasadniczo stosowane jest podobnie, jak w Starym Testamencie. Św. Paweł stosuje je na dwa sposoby⁹⁸. Pojawia się ono u niego przede wszystkim w roli potwierdzającego i wzmacniającego zakończenia błogosławieństw, modlitw i hymnów (Rz 15,13; 1 Kor 16,24; Ga 6,18). Stosowane jest też w doksologiach (Rz 1,25; 9,5; 11,36; 16,27; Ga 1,5; Ef 3,21; Flp 4,20; 1 Tm 1,17; 6,16; 2 Tm 4,18; por. Hbr 13,21) i dziękczynieniach (1 Kor 14,16). W tych wypadkach „amen” stanowi afirmację modlitwy. Czasem zakłada się także taką odpowiedź ze strony wspólnoty, do której skierowane są jakieś słowa (Rz 15,33; por. Ap 1,7). Niekiedy stanowi ono proste zakończenie wypowiedzi/ listu (1 Kor 16,24; Ga 6,18; Flp 4,23; por. też 2 P 3,18; Jud 25).

Drugi sposób użycia (2 Kor 1,20) rozumiany jest czasem jako emfaticzne „tak” skierowane do Boga, które wzmacnia obietnicę (2 Kor 1,20)⁹⁹ lub rozumie się je poprzez odniesienie do semickiego sensu „stałość/pewność”¹⁰⁰. Kontekst

⁹⁵ J. Jeremias, *Zum nicht-responsorialen Amen*, ZNW 64 (1973), s. 122-123.

⁹⁶ Por. m. in. J. Gniska, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005, s. 340 oraz przypis 21. Pogodzić obie opinie próbuje jeszcze B.D. Chilton, *'Amen': An Approach Through Syriac Gospel*, ZNW 69 (1978), s. 203-211; tenże, *Amen*, [w:] ABD, t. 1, s. 185-186. Sugeruje on, że ewangeliczne „amen” wyraża sens „zaprawdę” w aramejskiej tradycji związanej ze słowami Jezusa (por. Łk 4,23; 9,27; 12,44; 21,3), a jego transformacja w greckich kręgach dokonała się drogą pośrednią (język syryjski).

⁹⁷ *Zur Vorgeschichte*, s. 116.

⁹⁸ J.L. Wu, *Liturgical elements*, [w:] G.F. Hawthorne, R.P. Martin [red.], *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove, Leicester 1993, s. 558-559.

⁹⁹ Tak F. Hahn, *Das Ja des Paulus und Ja Gottes*, [w:] H.D. Betz, L. Schottroff [red.], *Neues Testament und christliche Existenz*. Fs. Herbert Braun, Tübingen 1973, s. 229-239.

¹⁰⁰ W.C. van Unnik, *Reisepläne und Amen-Sagen. Zusammenhang und Gedankenfolge in 2 Korinther 1: 15-24*, [w:] J.N. Sevenster, W.C. van Unnik [red.], *Studia Paulina, Fs. Jude Zwan*, Haarlem 1953, s. 215-234.

(2 Kor 1,15-22) nie wskazuje jednak na doksologię czy zakończenie błogosławieństwa. Apostoł wyjaśnia raczej Koryntianom przyczyny zmiany swoich planów podróży. Potwierdzając swoją wolę kontynuowania posługi głoszenia Ewangelii, Paweł odwołuje się do wierności ze strony Boga, który dotrzymuje swoich obietnic (2 Kor 1,18). Znakiem tego jest wierność Chrystusa wypełniającego te obietnice (1 Kor 1,19-20). Ponieważ Chrystus jest wierny, to Boże obietnice, oznaczające zbawienie ludzkości, zostają w nim wypełnione. Końcowe „amen” ma tu charakter rzeczownikowy (por. Iz 65,16; Ap 3,14)¹⁰¹ i przywołane jest ze względu na jego liturgiczne użycie, aby podkreślić tę Bożą wierność oraz wypełnienie się obietnicy zbawienia. Chrystus jest Bożym „amen” i stanowi potwierdzenie wierności Boga, a pośrednio owe boskie „amen” wyraża się również w ewangelizacyjnej posłudze Pawła.

W Apokalipsie „amen” pojawia się jako zakończenie uwielbienia (Ap 19,4), wypowiedzi prorockiej (Ap 1,7) i obietnicy (Ap 22,20). W Ap 7,12 „amen” stoi jednak także na początku, a w Ap 19,4, gdzie mamy do czynienia z liturgią, pojawia się razem z „Alleluja”. Z kolei w Ap 22,20 Kościół, odpowiadając słowem „amen” na słowa Chrystusa, wyraża akceptację Jego zapowiedzi „wkrótce przybędę”. W Ap 3,14 powraca specyficzny sposób zastosowania – personifikowane „amen”, gdyż to sam Chrystus nazwany jest tu ponownie „Amen” (por. 2 Kor 1,20; Iz 65,16), czym uznaje się Go za wiernego i prawdziwego świadka (por. Ps 89,38), który wypełnił wszystkie Boże obietnice: „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są »tak«. Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze »Amen« Bogu na chwałę” (2 Kor 1,20; tł. BT). Warto zauważyć, że wybór tego słowa na określenie Chrystusa w aktualnym kontekście jest podyktowany szczególną sytuacją lokalnego Kościoła (por. Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7). Chrześcijanie z Laodycei nie podążają wiernie (Ap 3,15) za Tym, który wypełnił obietnicę daną przez Boga i umożliwił im wypowiadanie „amen” we wspólnotowej modlitwie.

5. Kościół czasów poapostolskich

Kościół pierwszych wieków podjął i stosował „amen” w ten sam sposób, jak miało to miejsce w czasach apostołskich, wieńcząc nim m.in. zakończenia księgi (*Męczeństwo Polikarpa* 21,3; 22,3)¹⁰² i prywatne modlitwy (*Męczeństwo Polikarpa* 14,3; 15,1)¹⁰³. „Amen” najczęściej kończy jednak doksologię: „Przez

¹⁰¹ V.P. Furnish, *II Corinthians* (AB 32A), New York 1984, s. 136.

¹⁰² A. Świderkówna [tłum.], *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, s. 169.

¹⁰³ Tamże, s. 167.

Syna uwielbiony jest Ojciec, któremu chwała na wieki. Amen” (*Do Diogneta* 11,7)¹⁰⁴; „Jemu chwała i majestat na wieki wieków. Amen” (*List Klemensa do Kościoła w Koryncie* 20,12; 32,4; 38,4)¹⁰⁵; „Przez niego cześć i chwała teraz i z pokolenia w pokolenie i na wieki wieków. Amen” (*List Klemensa do Kościoła w Koryncie* 61,3)¹⁰⁶. Justyn Męczennik (ok. 100-165 po Chr.) przekazując swoją relację o Eucharystii, podaje m.in. instrukcję, że „po odmówieniu modlitwy i dziękczynienia przez przełożonego, cały lud obecny z radością woła, mówiąc »Amen«. »Amen« zaś w języku hebrajskim znaczy: Niech tak będzie” (*1 Apologia* 65,3-4)¹⁰⁷. „Amen” stanowi tu więc wyraz aprobaty i zgody na wypowiedziane słowa (por. także *Didache* 10,6). Jak konkluduje Julie L. Wu¹⁰⁸: „Innymi słowy, liturgiczne użycie »Amen« zostało całkowicie ustalone pod koniec pierwszego wieku”.

Wnioski

Słowo „amen” zostało prawdopodobnie zapożyczone z języka egipskiego i w swoim pierwotnym zastosowaniu oznaczało przyjęcie rozkazu, wyrażenie zgody lub uznanie za słuszną cudzej wypowiedzi. Świadczą o tym nieliczne przykłady „świeckiego” zastosowania” (1 Krl 1,36; Jr 28,6). U podstaw tego słowa leży idea stałości, pewności, niezawodności i wierności, a więc także tego, co godne jest zaufania. W Starym Testamencie *’āmēn* pełni więc rolę przede wszystkim potwierdzenia publicznego ceremoniału (Pwt 27,15-26; Lb 5,22) lub kolektywnej (Ne 8,6) i indywidualnej modlitwy (Tb 8,8). Wyraża subiektywną afirmację i osobistą ratyfikację czegoś, co zostało wypowiedziane wcześniej przez kogoś innego. Specyficzne przypadki indywidualnego zastosowania stanowią Jr 28,6, gdzie potwierdza się tym słowem pragnienie spełnienia się „fałszywego” proroctwa, oraz Jr 11,5, gdzie z kolei prorok akcentuje nim brak wierności ze strony ludu. W tych przypadkach „amen” może mieć charakter życzeniowy („oby tak było”, „niech się tak stanie”). Najczęściej ten rodzaj akceptacji pojawia się jednak w ramach rytuału religijnego (przekleństwa, błogosławieństwa, modlitwa) i stanowi potwierdzenie słów wypo-

¹⁰⁴ Tamże, s. 338.

¹⁰⁵ Tamże, s. 61, 65, 68.

¹⁰⁶ Tamże, s. 80.

¹⁰⁷ M. Starowieyski [tłum.], *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii* (Ojcowie żywi VII), Kraków 1987, s. 252; por. Justyn Męczennik, *1-2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 86.

¹⁰⁸ *Liturgical Elements*, [w:] R.P. Martin, P.H. Davids [red.], *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, Dovners Grove, Leicester 1997, s. 663.

wiadanych przez przewodniczącego liturgii przez grupę lub jednostkę uczestniczącą w ceremonii. Podwójne „amen” może mieć charakter dystrybutywny (Ne 8,6; Tb 8,8) lub wyrażać bilateralny charakter wcześniejszej deklaracji (Lb 5,22). „Amen” ma też często charakter doksologiczny (1 Krn 16,36). Takie doksologiczne użycie tego słowa swoje specyficzne zastosowanie ma w księdze Psalmów, gdzie pierwotnie stanowiło ono formalne zakończenie mniejszych zbiorów. Wypowiedzenie „amen” poza wyrazem akceptacji i uznania słów wypowiedzianych przez kogoś innego za swoje własne, oznaczało także wzmocnienie ich siły wyrazu oraz zobowiązanie na rzecz ich wypełnienia lub przestrzegania; zgodę i przyjęcie na siebie potencjalnych skutków tego, co zostało zapowiedziane. Stanowi więc potwierdzenie obowiązywalności akceptowanych słów. W wielu wypadkach akcentuje ono także prawdziwość samej wypowiedzi oraz ufność względem wierności ze strony Boga, który jest „amen” – gwarantem wypełnienia złożonych przez siebie obietnic (Iz 65,16). W Nowym Testamencie, poza Ewangeliami, zastosowanie to nie uległo zasadniczej zmianie. Nowy sposób użycia słowa „amen” pojawia się natomiast w Ewangelii. W ustach Jezusa wyraża ono bądź autorytatywny charakter Jego wypowiedzi, bądź jej szczególne znaczenie. Kwestia tego, czy w ten sposób zaznacza się, że chodzi o w pełni „autentyczne” słowa Jezusa przekazane przez Tradycję, nie została dotąd jednoznacznie rozstrzygnięta.

Streszczenie

W artykule podjęta jest próba wykazania skąd pochodzi i jakie były wcześniejsze (biblijne i pozabiblijne) zastosowania hebrajskiego słowa „amen” oraz droga, jaką weszło ono do użytku liturgicznego Kościoła pierwszych wieków. Początkowo „amen” oznaczało aprobatę czyichś słów i wolę ich wypełnienia (1 Krl 1,36; Jr 11,5; 28,6). W kontekście sakralnym stanowiło ono część rytuału przekleństwa (Pwt 27,15-26; Lb 5,22; Ne 5,13), zakończenie modlitwy (Ne 8,6: kolektywnej; Tb 8,8: indywidualnej) i doksologii (1 Krn 16,36). Słowa wypowiedziane przez przewodniczącego, były z pomocą słowa „amen” akceptowane przez uczestników i stanowiły potwierdzenie oraz ich osobisty podpis. Formuła miała też zastosowanie rzeczownikowe (Iz 65,16 → 2 Kor 1,20; Ap 3,14) oraz stanowiła formalne zakończenie księgi lub zbioru (Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). W Nowym Testamencie oraz w czasach apostołskich zastosowania te nie uległy zmianie. Wyjątek stanowią Ewangelie, gdzie z pomocą słowa „amen” wprowadza się wyłącznie wypowiedzi Jezusa, akcentując ich znaczenie.

SŁOWA KLUCZOWE: amen, potwierdzenie, aprobatą, liturgia, modlitwa

Summary

In search of the source and the significance of the liturgical word „amen”

In this article we have attempted to show the origin and biblical and extrabiblical usage of the Hebrew word “amen”. We have also looked into the way it came to liturgy of the early Church. Originally the word “amen” was used to approve somebody’s words and the will to fulfill them (1 Kgs 1,36; Jer 11,5; 28,6). In the cultic sense it was a part of the cursing ritual (Deut 27,15-26; Nm 5,22; Neh 5,13), the prayer conclusion (Neh 8,8; Tb 8,8), and the doxology (1 Chr 16,3). Uttering “amen” people confirmed the words of the leader (it meant an individual significance). The word “amen” was also used as a noun (Is 65,16 → 2 Cor 1,20; Ap 3,14), and as a formal conclusion of the book or the collection (Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). In the New Testament and the apostolic times the usage did not change. With the exception of the Gospels, where it introduces Jesus’ speeches, emphasizing their significance.

KEYWORDS: amen, confirmation, acceptance, liturgy, prayer.

Łukasz Marczak
Lublin

Autonomia współczesnej sfery publicznej w ujęciu Jürgena Habermasa, Roberta Dahla i Davida Helda

Wprowadzenie

Autonomiczna sfera publiczna jest fundamentem porządku demokratycznego. Rozwój demokracji i jej instytucji nadał opinii publicznej nowy sens, stąd sfera publiczna szczególnie dziś potrzebuje zasad, które będą wyznaczać kierunki działania i rozwoju. We współczesnej filozofii politycznej pojęcie autonomii odgrywa ważną rolę. Niekiedy używa się go synonimicznie z pojęciem wolności, czasami utożsamia się autonomię z niezależnością lub suwerennością. Jednak jak pisze Gerald Dworkin, nadając sens jakiegokolwiek technicznemu terminowi, nie można badać tylko jego potocznego użycia. Koniecznie należy przyjrzeć się, w jaki sposób współcześni teoretycy sfery publicznej używają tego terminu¹. W analizie pojęcia potrzeba uwzględnić przede wszystkim aspekty filozoficzne związane z naturą autonomii. W istocie chodzi o odpowiedź na pytanie, co konstytuuje autonomię? W poszukiwaniu odpowiedzi niezbędna jest możliwie najdokładniejsza wiedza, jak w rzeczywistości definiowano, realizowano i z czym kojarzono autonomię sfery publicznej. O czym ona orzeka? Czy wciąż jest tylko pewną ideą czy może już zdecydowanie zmierza, by stać się obowiązującą zasadą życia społecznego? W kontekście tych pytań potrzeba przede wszystkim spojrzeć, w jakich uwarunkowaniach życia publicznego występuje autonomia i jakie znaczenie mają dla jej realizacji demokratyczne procesy deliberacyjne.

Artykuł przedstawia wartość autonomii we współczesnej demokratycznej sferze publicznej. Próbuje się w nim uzasadnić tezę, że współczesna sfera publiczna potrzebuje autonomii jako niezbędnego warunku do nieskrępowanej

¹ Zob. G. Dworkin, *Autonomia*, [w:] R. E. Goodin, P. Pettit [red.], *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 463–464.

artykulacji interesów obywateli i obrony ich podstawowych praw. W uzasadnieniu tezy posłużono się metodą syntetyczno-analityczną odwołując się głównie do dzieł teoretyków sfery publicznej: Jürgena Habermasa, Roberta Dahla i Davida Helda. Artykuł składa się z trzech części. Rozpoczyna się od wyjaśnienia charakteru sfery publicznej oraz jej autonomii, rozumianej w kontekście wolności pozytywnej i negatywnej. Następnie prezentuje się współczesną cywilną sferę publiczną w ujęciu Jürgena Habermasa. Ukazanie jej przemian, złożoności oraz występujących w niej procesów komunikacyjnych jest konieczne do próby przedstawienia idei autonomii przestrzeni publicznej. Artykuł kończy odwołanie do autonomii jako demokratycznej zasady, którą Robert Dahl i David Held przedstawili w kontekście demokracji deliberacyjnej zakładając, że jest to do tychczas najbardziej korzystny klimat urzeczywistniania niezależnej przestrzeni publicznej.

1. Ku określeniu autonomii sfery publicznej

1.1. Sfera publiczna i jej inkluzywny charakter

Sfera publiczna jest przestrzenią otwartą i dostępną dla wszystkich ludzi, w której każdy może przebywać bez posiadania zezwolenia jakichkolwiek władz. Jest to obszar, do którego nikomu nie można zabronić dostępu, ponieważ stanowi dobro publiczne. Oznacza to – jak pisze Edmund Wnuk-Lipiński – że „każdy członek określonej zbiorowości może z niego korzystać i nikt nie ma większego prawa do korzystania z tego dobra niż ktokolwiek inny należący do tej samej zbiorowości”². Jak podaje Tadeusz Buksiński, kategorie przestrzeni publicznej: prawne, topograficzne, polityczne, kulturowe czy filozoficzne wzajemnie się przeplatają i zazębiają. Analiza sfery publicznej według tylko jednej kategorii jest trudna do przeprowadzenia, a wręcz niemożliwa. Dlatego nawet najbardziej znani teoretycy sfery publicznej traktowali zamiennie pojęcia przestrzeni publicznej i sfery publicznej³.

W opinii Macieja Hułasa, który powołuje się na Michaela Warnera, sferę publiczną jako przestrzeń komunikacji społecznej należy definiować według trzech następujących pojęć: przestrzeń, komunikacja i charakter publiczny. Sfera publiczna jest przestrzenią, w której dyskutuje się na temat istotnych problemów społecznych. Zakłada istnienie sfery prywatnej, z której czerpie swą dynamikę oraz sfery władzy państwowo-politycznej, wobec których jest zupełnie

² E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008, s. 285.

³ Zob. T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011, s. 51-52.

niezależna. W sferze publicznej zachodzi proces komunikacyjny i to on warunkuje jej istnienie. Komunikacja ożywia sferę publiczną, natomiast jej brak sprawia, że sfera publiczna zaczyna zanikać. Sfera publiczna jest uwarunkowana konkretnymi czynnikami, które mogą jej sprzyjać lub nie. Może ona powstawać i zanikać w zależności od tego, czy warunki, jakie w niej panują, są sprzyjające do prowadzenia dyskursu⁴.

Sferę publiczną rozumie się więc jako przestrzeń wymiany i kształtowania opinii ludzi, którzy w niej występują. W związku z upolitycznieniem społeczeństw zaczęto coraz bardziej interesować się polityką na co dzień. Wraz z rozszerzeniem praw wyborczych powstała także tania i prosta prasa o charakterze masowym, która skuteczniej przemawia do czytelników. Wraz z upolitycznieniem społeczeństw opinia publiczna rozszerzyła się bardziej i zaczęła obejmować znacznie szersze warstwy społeczne – przez to jej zadanie staje się coraz bardziej ważne. Sfera publiczna, dzięki generowaniu opinii publicznej, zaczęła coraz bardziej wywierać wpływ na aparat władzy⁵. W opinii Barbary Grabowskiej, zadaniem sfery publicznej jest krytyka i kontrola władzy oraz ochrona wolności indywidualnej przed nadużyciami ze strony rządu lub ciał ustawodawczych⁶. W takim rozumieniu sfery publicznej przymiot autonomii jest jednym z najistotniejszych warunków jej istnienia.

1.2. Autonomia w kontekście wolności negatywnej i pozytywnej

Pojęcia autonomii używa się w różnych znaczeniach. Termin ten pochodzi z języka greckiego (*autos* – sam, *nomos* – prawo) i tłumaczony jest jako: niezależność, samostanowienie, samorządność lub samodzielność⁷. W starożytności termin ten głównie odnosił się do suwerenności terytorialnej i rządzenia się własnymi prawami. W języku potocznym i w publicystyce terminu autonomii używa się także w odniesieniu do uprawnień mniejszości narodowych, religijnych, rasowych czy językowych⁸. Autonomię, czyli swobodę działania, wyznacza odrębność celów, dlatego jej występowanie dostrzega się w różnych aspektach. Krzysztof Skotnicki rozumie autonomię jako polityczną niezależność narodu, która oznacza panowanie polityczne ogółu obywateli, nieograniczone żadną

⁴ Zob. M. Hułas, *Dlaczego sfera publiczna potrzebuje religii*, [w:] I. Borowik [red.], *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, Kraków 2012, s. 214-216.

⁵ Zob. J. Żamowski, *Współczesne systemy polityczne. Zarys problematyki*, Warszawa 2012, s. 23-24.

⁶ Zob. B. Grabowska, *Sfera publiczna – zbyteczna czy niezbędna w państwie liberalnym?*, „Filo-Sofija” 3 (2003), s. 183.

⁷ Zob. S. Kamiński, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 423.

⁸ Zob. K. Skotnicki, *Pojęcie autonomii w teorii prawa państwowego*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 36 (1986), s. 78.

ingerencją państwa⁹. W znaczeniu takiej niezależności i potencjału samostanowienia należy rozumieć autonomię sfery publicznej.

Andrew Heywood w odniesieniu do jednostek wiąże autonomię z wolnością¹⁰. W filozofii istnieje rozróżnienie pomiędzy *wolnością od czegoś* i *wolnością do czegoś*. Pierwsza – wolność negatywna lub subiektywna – oznacza wolność od przymusu, przemocy, skrupowania, natomiast druga – wolność pozytywna lub obiektywna – to swoboda działania i osiągania celów¹¹. Przez pryzmat tej klasyfikacji wolności można widzieć także autonomię. W znaczeniu pozytywnym autonomia sfery publicznej zatem uzdalnia obywateli do oddolnego działania, stowarzyszania się i wzajemnej niewymuszonej komunikacji. Autonomia w sensie pozytywnym umożliwia spontaniczną i naturalną realizację dobra wspólnego¹². Autonomię można rozumieć także w sensie negatywnym, jak czyni to David Held, który uważa, że uczestnictwo w życiu publicznym nie jest konieczne dla wszystkich. Dzieje się tak, gdy obywatele uznają swoje uczestnictwo za zbędne, ponieważ ich interesy są dostatecznie dobrze chronione¹³. Dla Ernsta Wolfganga Böckenförde, który również powoływał się na wspomnianą klasyfikację, rozwiązanie tkwi w kształtowaniu i urzeczywistnianiu człowieczeństwa w oparciu o autonomię łączącą wolność subiektywną z obiektywną¹⁴. Ponieważ człowiek jest nie tylko indywidualnością osobową, lecz także społeczną, dlatego też taka wizja wolności powinna mu umożliwić realizację swojej podmiotowości w kontekście sfery publicznej. Takie rozumienie zdecydowanie odbiega od wolności rozumianej w nurcie liberalnym, który wyraźnie eksponuje wolność negatywną¹⁵.

Warto zauważyć za Wojciechem Chudym, że na wolność jednostki w społeczeństwie należy spoglądać w aspekcie indywidualnym i społecznym. Wolność indywidualna pozwala jednostce na nieskrępowany rozwój, natomiast w sensie społecznym wyznacza jej granice, których nie może przekroczyć ze względu na wolność innych. Wolna jednostka podążając do własnego, pełnego rozwoju, jest zobowiązana uszanować wolność innych. Takie rozumienie wolności społecznej

⁹ Zob. tamże, s. 71-72, 82.

¹⁰ Zob. A. Heywood, *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci*, Warszawa 2008, s. 113.

¹¹ Zob. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 426-427.

¹² Zob. M. Hułas, *Dlaczego sfera publiczna potrzebuje religii*, s. 216.

¹³ Zob. D. Held, *Modele demokracji*, Kraków 2010, s. 362.

¹⁴ Zob. E.W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 151-156.

¹⁵ Dobrym przykładem są poglądy Isaiaha Berlina, dla którego tylko wolność w sensie negatywnym była prawdziwą wolnością, rozumianą w sensie nieograniczonej swobody. Berlin był przekonany, że wolność pozytywna i negatywna pozostają względem siebie w konflikcie, co oznacza, że wolność danej jednostki czy grupy jest niemożliwa do pogodzenia z uczestnictwem we wspólnym życiu, z jego wymogami braterstwa czy solidarności. Zob. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 36-62.

definiuje się pojęciem dobra wspólnego. Na autonomii jednostki ludzkiej zbudowany jest personalizm społeczny, który wymaga tym samym spełniania pewnych obowiązków społecznych: poszanowania prawa, współodpowiedzialności społecznej oraz pracy dla dobra wspólnego i miłości społecznej¹⁶. Autonomię sfery publicznej należy więc rozumieć jako dostępną dla wszystkich, niezależną przestrzeń wymiany opinii obywateli, którzy we wzajemnej komunikacji zdolni są do wywierania oddolnego nacisku na aparat władzy. Autonomiczna sfera publiczna oznacza przestrzeń, w której zabezpiecza się wolność indywidualną jednostek jednocześnie dając im swobodę działania i realizacji wspólnych celów bez naruszania wolności innych.

Po sprecyzowaniu pojęć zostanie ukazana współczesna sfera publiczna w ujęciu Jürgena Habermasa. Przedstawiona przez niego przestrzeń publiczna jest optymalnym – zdaniem Roberta Dahla i Davida Helda – kontekstem zaistnienia demokratycznej zasady autonomii.

2. Współczesna sfera publiczna w ujęciu Jürgena Habermasa

Jürgen Habermas ukazał, że sfera publiczna przeszła wiele transformacji zanim uzyskała dzisiejszy kształt złożonego systemu sieciowego, w którym zachodzą procesy komunikacyjne. Tym samym zauważa się w tak ukształtowanej sferze publicznej silną potrzebę budowania zasady autonomii, która będzie porządkować demokratyczną przestrzeń publiczną. Już w 1962 r. w *Przeobrażeniach sfery publicznej* Habermas przedstawił transformację sfery publicznej, która przebiegała według trzech faz. Pierwszą z nich była reprezentacyjna sfera publiczna, która uobecniała się w średniowiecznym władcy. Wówczas nie prowadzono żadnego dyskursu, a lud bezdyskusyjnie przyjmował wolę władcy. Drugim etapem była obywatelska sfera publiczna, która opierała się na zasadzie publicznej jawności, równości obywateli, wolności słowa i stowarzyszeń. Trzecią fazą transformacji był rozpad sfery obywatelskiej w kontekście państwa socjalnego i środków masowego przekazu. W wyniku tych przemian utworzyła się najpierw sfera społeczna i w końcu sfera medialna¹⁷.

Czterdzieści lat po tej dogłębnej i krytycznej analizie obywatelskiej sfery publicznej Habermas w 1992 r. w *Faktyczności i obowiązki* zaprezentował model cywilnej sfery publicznej, który odsłania się we współczesnych czasach na tle systemów demokratycznych. Dzisiejsza cywilna sfera publiczna

¹⁶ Zob. W. Chudy, *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1, Warszawa 2007, s. 36, 44.

¹⁷ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007, s. VII-VIII.

odbiega od rozumienia publiczności jako społeczeństwa obywatelskiego tradycji liberalnej, rozumianej jako rynkowy system pracy społecznej i wymiany towarowej. Współczesna sfera publiczna nie jest także prywatno-prawnie ukonstytuowaną ekonomią w rozumieniu Karola Marksa, sterowaną przez rynki pracy, kapitałów i dóbr. Trzon dzisiejszej cywilnej sfery publicznej – w opinii Habermasa – stanowią niepaństwowe i nieekonomiczne związki i stowarzyszenia powstające na zasadzie dobrowolności. Społeczeństwo cywilne wyłącza się z mniej lub bardziej spontanicznie powstających związków, organizacji i ruchów, które urzeczywistniają w sferze publicznej rezonans, jaki problemy społeczne znajdują w przestrzeni życia prywatnego¹⁸. Realizację autonomii współczesnej sieciowej sfery publicznej Habermas odnosi do deliberacyjnych procesów komunikacyjnych, które kształtują krytyczną opinię publiczną¹⁹. Współczesna przestrzeń publiczna w ujęciu Habermasa opiera się na komunikacji oraz krytycznej i jawnej opinii publicznej.

2.1. Komunikacyjny system sieciowy

Współczesna sfera publiczna jest zjawiskiem społecznym, którego nie można pojmować w kategoriach instytucji czy organizacji. Sfera publiczna według Habermasa to sieć powiązanych opinii publicznych, powstałych w wyniku komunikowania treści i stanowisk. Reprodukują się one przez działania komunikacyjne, dla których wystarczy opanowanie języka naturalnego. Sfera publiczna jest nastawiona na powszechną zrozumiałość codziennej praktyki komunikacyjnej zakorzenionej w świecie życia codziennego. Habermas określa ją strukturą komunikacyjną, która odnosi się do działań ukierunkowanych na porozumienie: nie do funkcji ani treści codziennej komunikacji, lecz do wytwarzanej w działaniach komunikacyjnych przestrzeni społecznej. Otwiera się ona dzięki stosunkom interpersonalnym, w które wchodzi uczestnicy posiadający swoją opinię. Dla oddania sensu sfery publicznej określa się ją często forum, sceną, areną bądź konkretnym miejscem, gdzie jest obecna publiczność²⁰.

Habermas w opisie cywilnej sfery publicznej przywołuje, a następnie poddaje krytyce teorię systemów Niklasa Luhmanna. W szczególności zatrzymuje się przy

¹⁸ Zob. Tenże, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 386.

¹⁹ Przestrzeń publiczna jako obszar rozumnej komunikacyjnej interakcji stanowi problematykę, której Habermas poświęcił całe swoje życie. Pojęciowa triada publiczności, dyskursu i rozumu całkowicie zdominowała jego działalność, która odzwierciedla – jak sam stwierdził – jego życiowe doświadczenia. Por. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012, s. 16.

²⁰ Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, s. 381.

koncepcji Helmuta Willke, który stwierdza, że funkcjonalne systemy społeczne uzyskują autonomię dzięki wykształconym własnym kodom. Te same kody są jednak przyczyną zachodzących trudności w procesie komunikacyjnym pomiędzy poszczególnymi systemami. W związku z tym sfera publiczna ulega rozkładowi i przypomina bardziej sieć usamodzielnionych, niezależnych systemów funkcjonalnych²¹. Wysoko rozwinięte systemy mają tak specyficzną semantykę, że uniemożliwia ona ich bezpośrednią komunikację. Przez to rozplywa się przestrzeń dostrzegania i rozwiązywania specyficznych problemów społeczeństwa jako całości. Habermas stwierdza, że brakuje rezonatora, czyli wspólnego języka warunkującego komunikację²². Według Willkego, specyficzny język wysoko rozwiniętych systemów gwarantuje im autonomię, która ogranicza bezpośrednią ingerencję państwa w ich sprawy. Zdaniem Habermasa, to nie specyficzny kod systemowy jest warunkiem autonomii sfery publicznej. Kluczem do autonomicznej sfery publicznej jest proces komunikacyjny oparty na językowym dochodzeniu do porozumienia²³. Już Niklas Luhmann uważał, że jedynie za pomocą pojęcia komunikacji może powstać system autopoietyczny, złożony jedynie z elementów, które sam produkuje i reprodukuje. System społeczny jest zatem siecią elementów wytworzonych w komunikacji i przez komunikację²⁴.

2.2. Krytyczna opinia publiczna

Habermas buduje ideał autonomii współczesnej cywilnej sfery publicznej na komunikacji społecznej opartej na racjonalnym myśleniu. Realna opinia publiczna powstaje w wyniku praktyk komunikacyjnych. Podstawą normatywną cywilnej sfery publicznej jest opracowana przez Habermasa koncepcja rozumu komunikacyjnego, w której wraca on do ideału obywatelskiej sfery publicznej – jest nim wciąż racjonalny dyskurs i krytyczna opinia publiczna jako rezonator problemów społecznych²⁵. Rozum publiczny działa w obszarze sfery publicznej, która we współczesnym świecie przypomina rozbudowaną sieć. Tworzą ją krzyżujące się areny przestrzenne o zasięgu regionalnym, narodowym czy subkulturowym, areny czasowe, sfery tematyczne o charakterze naukowym, literackim, religijnym, abstrakcyjnym, obszary specjalistyczne

²¹ Zob. H. Willke, *Beobachtung, Beratung und Steuerung von Organisationen in systemtheoretischer Sicht*, [w:] R. Wimmer, *Organisationsberatung. Neue Wege und Konzepte*, Wiesbaden 1992, s. 22-27.

²² Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, s. 354-356, 364.

²³ Zob. Tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, Warszawa 1999, s. 455-458.

²⁴ Zob. N. Luhmann, *Pojęcie społeczeństwa*, [w:] A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, *Współczesne Teorie Socjologiczne*, Warszawa 2006, s. 417.

²⁵ Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, s. 380.

wypełnione treściami feministycznymi czy epizodycznymi a także sfery częściowe, do których należą organizacje, instytucje, przedsiębiorstwa czy korporacje. Realizację autonomii w tak skomplikowanej złożonej sferze publicznej Habermas odnajduje w teorii rozumu komunikacyjnego, która tworzy warunki nieurzeczowionej, nieinstrumentalnej, wolnej komunikacji społecznej. Autonomia publiczności harmonizuje z jej jawnością, która uwydatnia się w równości i wolności uczestników partycypujących w komunikacji – deliberujących demokratów, których głównym celem jest osiągnięcie prawdy, słuszności i szczerości²⁶. Koncepcja rozumu komunikacyjnego – jak wyjaśnia Habermas – uwzględnia także zachowanie norm moralnych, które są niezbędne podczas wymiany argumentów na drodze dochodzenia do uczciwych kompromisów nakierowanych na osiągnięcie dobra wspólnego²⁷.

Cywilna sfera publiczna Habermasa pośredniczy między systemem politycznym a światem codziennego życia. Społeczeństwo cywilne jest podstawą struktury komunikacyjnej, przestrzenią krytycznego spojrzenia na działania polityków, a także klarowania i artykułowania problemów dotyczących społeczeństwa²⁸. Jej istotę stanowi społeczeństwo cywilne, które nie konstytuuje się już tylko na podstawie własności prywatnej, lecz organizuje się w oparciu o wolność gwarantującą wszystkim obywatelom swobodę zgromadzeń²⁹. Dla realizacji interesów obywateli społeczeństwo cywilne – w ujęciu Habermasa – uczyniło swoimi instytucjami organizacje pozarządowe, stowarzyszenia, ruchy pokojowe, ekologiczne, związki zawodowe, wspólnoty religijne oraz inne niepolityczne organizacje pozarządowe³⁰. Zadaniem tych organów cywilnej sfery publicznej jest werbalizacja problemów obywateli, którzy – mając na uwadze swoje interesy – mogą wywierać wpływ na decydentów politycznych. Niezależność wymienionych podmiotów sfery publicznej powinny gwarantować regulacje prawa publicznego. Swobodnemu procesowi komunikacyjnemu sprzyja deliberacyjny kontekst jawnej sfery publicznej.

²⁶ Zob. A. Bächtiger, A. Tschentscher, *Deliberative Demokratie zwischen Faktizität und Geltung*, [w:] P. Becchi, Ch.B. Graber, M. Luminati, *Interdisziplinäre Wege in der juristischen Grundlagenforschung*, t. 25, Luzern 2007, s. 102, <http://www.servat.unibe.ch/jurisprudencia/lit/luzern2008.pdf> (24.03.2014).

²⁷ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 38.

²⁸ Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, s. 393-395.

²⁹ Swoboda zgromadzeń ułatwia zaspokajanie potrzeb uczestników sfery publicznej i kreuje cywilną przestrzeń publiczną, którą można różnie interpretować. Dla przykładu Jerzy Szacki odnosi cywilną sferę publiczną do społeczeństwa obywatelskiego w ujęciu Hegla, który sprowadzał ją do całokształtu stosunków społeczno-ekonomicznych wraz z ich prawno-instytucjonalnymi gwarancjami. Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2011, s. 200-206.

³⁰ Zob. Z. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, s. 26.

2.3. Jawność sfery publicznej

Deliberacja i jawność sfery publicznej w opinii Habermasa zapewniają sprawiedliwy porządek sfery publicznej. Realizację idei jawności upatruje on w modelu polityczno-cywilnej publiczności, która poddana jest kierownictwu tzw. rozumowi komunikacyjnego. Aby sprostac założeniom idei jawności w duchu demokratycznego kształtowania opinii, muszą najpierw zaistnieć instytucjonalne warunki niezakłóconej komunikacji i publicznego rozprawiania. Gwarancją autonomicznej sfery publicznej w demokracji funkcjonującej w kulturze masowej jest wolny proces kształtowania opinii publicznej. W państwie socjalnym organy państwowe są zobowiązane do zachowania zasady jawności, która jest gwarancją wolności. Ta zasada koryguje sposób sprawowania władzy i panowania, a także obliguje rządzących do przejrzystości swoich działań³¹. Przez to kształtują się procesy deliberacyjne uzdalniające do wolnego wyrażania opinii i konfrontowania ich ze sobą w przestrzeni publicznej.

Przed demokratycznym systemem funkcjonującym w kulturze mediów masowych stoi ważne zadanie instytucjonalizacji idei jawności publicznej. Powinno się to wyrażać w jawnej działalności organizacji oraz legalnym nacisku na aparat państwowy i inne organizacje. Prawo powinno być stanowione w wyniku dyskursywnego kształtowania opinii woli równouprawnionych obywateli³². Instytucjonalizacja jawności powinna także odzwierciedlać się w przejrzystych stosunkach zależności i powiązań gospodarczych³³. Władza prawomocna musi legitymować się przejrzystością działania i jasnym uzasadnianiem procesów decyzyjnych, w których obywatele powinni mieć swój szeroki i bezpośredni udział³⁴. Demokratyczny nakaz jawności powinien obejmować wszystkie instytucje politycznego przekazu publicznego. Zdaniem Habermasa, tylko w takich okolicznościach może powstać polityczna sfera publiczna, która uczyni społeczeństwo partycypacyjnym nie tylko podczas wyborów czy głosowań. Demokratyczna zasada jawności może poddać publiczność spójnemu i stałemu procesowi integracji³⁵, który uskuteczni procesy komunikacyjne.

Habermas w demokracji deliberacyjnej dostrzega warunki komunikacji, w której może dojść do skutku dyskursywny proces kształtowania opinii i woli publiczności jako zbiorowości obywateli. Przywołuje on definicję demokracji

³¹ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 379.

³² Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, s. 429.

³³ Zob. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993, s. 24.

³⁴ Zob. S. Burdziej, *Przejrzystość, jawność, autorytet: Nieformalne ograniczenia zasady jawności postępowania w polskiej praktyce sądowej*, „Profilaktyka społeczna i resocjalizacja” 22 (2013), s. 92.

³⁵ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 382.

deliberacyjnej wg Jean'a Cohen'a, który pisze, że „pojęcie demokracji deliberacyjnej zakorzenione jest w intuicyjnym ideale demokratycznego stowarzyszenia, w którym uzasadnienie celów i warunków działania odbywa się w drodze publicznego rozumowania i sporu wśród równych sobie obywateli. W warunkach takiego sporu obywateli łączy zaangażowanie w rozwiązywanie problemów poddanych zbiorowemu wyborowi w trybie publicznego rozumowania. Obywatele uważają podstawowe instytucje za prawowite, o ile stanowią one ramy odniesienia dla publicznej deliberacji”³⁶. Przy tym potrzeba zaznaczyć opinię Szackiego, który stwierdza, że Habermasowi – podobnie jak Marksowi i twórcom teorii krytycznej – chodzi nie o samą tylko interpretację rzeczywistości społecznej, lecz o jej zmianę, która w tym wypadku polegałaby na ustanowieniu stosunków społecznych zapewniających nie tylko należyte zaspokojenie potrzeb materialnych, lecz również, a nawet przede wszystkim, swobodną komunikację, czyli – mówiąc inaczej – wyzwolenie człowieka od wszelkiego przymusu³⁷. Krytyczne wyrażanie myśli i procesy deliberacyjne są zatem sposobnością do aktywizowania społeczeństwa, które – organizując się oddolnie np. w instytucjach trzeciego sektora – może skutecznie wywierać nacisk na aparat władzy i domagać się zaprowadzenia porządku społecznego w oparciu o uznawane przez nie wartości.

Po przedstawieniu deliberacyjnej koncepcji sfery publicznej w ujęciu Jürgena Habermasa w ostatniej części artykułu zostanie ukazana autonomia jako zasada demokratyczna.

3. Demokratyczna zasada autonomii sfery publicznej

Zasada autonomii stanowi fundament dla wszystkich nurtów nowoczesnej demokracji. Sfera publiczna osadzona na idei autonomii gwarantuje obywatelom swobodę wyboru i decydowania, argumentowania swoich działań oraz samodzielnego przyjmowania zobowiązań. Zdaniem Davida Held'a, dotychczas najbardziej korzystny klimat realizacji takiej zdolności ukształtował się w systemie demokracji deliberacyjnej. Jednak demokracja jako taka nie jest cudownym rozwiązaniem na wszystkie problemy związane z niesprawiedliwością społeczną, chociaż stwarza lepsze warunki namysłu i debaty nad trudnymi problemami niż byłoby to możliwe w ramach alternatywnych jej reżimów politycznych³⁸.

³⁶ J. Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, [w:] A. Hamlin, Ph. Pettit [red.], *The Good Polity*, Basil Blackwell, Oxford 1989, s. 21-23, http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/9723_085705.pdf (26.03.2014).

³⁷ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 928.

³⁸ Zob. D. Held, *Modele demokracji*, Kraków 2010, s. 336, 342.

W opinii Helda, zasada autonomii osadza się na równych prawach w określaniu systemu politycznego, który stwarza i jednocześnie ogranicza dostępne im możliwości. W związku z tym jednostki powinny przyjmować na siebie także równe obowiązki. Inaczej mówiąc, powinny być wolne i równe sobie w procesach namysłu nad warunkami ich własnego życia i w określaniu tych warunków, o ile tylko nie wykorzystują tego systemu w celu negowania prawa innych³⁹. „Autonomia zatem – pisze dalej Held – oznacza zdolność istot ludzkich do świadomego rozumowania, zastanawiania się nad sobą i określania własnego losu. Wymaga umiejętności rozważania, wydawania sądów, dokonywania wyborów i podążania różnymi możliwymi drogami działania w życiu prywatnym oraz publicznym”⁴⁰. Tak rozumianą realizację autonomii Held odczytuje się w kluczu procesów deliberacyjnych.

3.1. Warunki realizacji zasady autonomii, czyli w stronę zaangażowania społecznego

Definicja zasady autonomii wg Helda wymaga dodatkowego wyjaśnienia niektórych jej elementów. Równe prawa i obowiązki jednostek w schemacie politycznym oznaczają równą autonomię, tzn. wspólną strukturę działania politycznego w celu realizacji zamierzeń w zakresie jednostki lub zbiorowości. Prawa łączą się z upoważnieniem do niezależnego działania, które tworzy odpowiedzialność dla nich przestrzeń. Tym samym prawa hamują działania określając ich granice, aby nie naruszyć wolności innych, jak to już zostało zauważone zwłaszcza u Alexisa de Tocqueville’a⁴¹. Prawa te mają charakter strukturalny – stwarzają pewne możliwości, ale i nakładają powinności. Zasada autonomii oparta na idei wolności i równości obywateli umożliwia im pełne uczestnictwo w debacie i namyśle nad istotnymi sprawami życia publicznego⁴².

Sensowność zasady autonomii uwidacznia się w pełni dopiero w warunkach jej funkcjonowania. Optymalna forma ustroju politycznego musi uwzględniać zarówno aspekty teoretyczne jak i praktyczne. Istotne są nie tylko filozoficzne podstawy teorii – choć od nich trzeba zaczynać formułowanie jakichkolwiek koncepcji – ale także praktyczne rozwiązania organizacyjne

³⁹ Zob. tamże, s. 339.

⁴⁰ Tamże, s. 338.

⁴¹ Alexis de Tocqueville zagrożenie dla społeczeństwa demokratycznego widział w narzucaniu woli większości, tzw. tyranii większości. Granice wolności społeczeństwa demokratycznego określa prawo sprawiedliwości, które zobowiązuje większość posiadającą władzę do respektowania praw wszystkich obywateli. Zob. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Kraków 1996, s. 259-260.

⁴² Zob. D. Held, *Modele demokracji*, s. 340.

i instytucjonalne. Brak praktyki prowadzi do niekończących się, abstrakcyjnych debat. Idea autonomii domaga się zatem uzasadnienia w kontekście warunków jej realizacji. Zdaniem Helda, realizację zasady autonomii dostrzec można w republikańskim sceptycyzmie wobec władzy monarchów i książąt, liberalnym sceptycyzmie wobec wszelkich form scentralizowanej władzy politycznej i marksistowskim sceptycyzmie wobec władzy gospodarczej. Właściwa instytucjonalizacja zasady autonomii dokonuje się w społeczeństwie zorganizowanym demokratycznie i deliberacyjnie, w którym polityka stanowi istotną część życia wszystkich ludzi. Stąd zasada autonomii realizuje się w zaangażowaniu obywateli w różnorodne sprawy polityczne, które dotyczą ich życia⁴³.

Robert Dahl zbudował koncepcję systemu demokratycznego, w którym realizacja zasady autonomii osadza się na urzeczywistnianiu zasady równości politycznej polegającej na równym uprawnieniu do uczestnictwa w podejmowaniu decyzji. Podobnie jak w ujęciu Johna Stuarta Milla, realizacja autonomii dokonuje się, gdy występuje rzeczywiste uczestnictwo wszystkich obywateli. Przed podjęciem decyzji wszyscy członkowie powinni mieć zapewnione równe oraz rzeczywiste możliwości przedstawienia swoich poglądów. Autonomia demokratyczna realizuje się przy świadomym rozumieniu obywateli, które zachodzi przy równych możliwościach informowania o możliwych decyzjach i ich prawdopodobnych konsekwencjach. To założenie zbiega się z zasadą jawności Habermasa. Autonomia urzeczywistnia się, gdy obywatele mają równe prawo głosu – równą i rzeczywistą możliwość głosowania przy jednakowym traktowaniu interesów każdego obywatela. Jak pisze Dahl, system polityczny nie może być dobry, jeśli wyklucza lud z udziału w rządzeniu, stąd ideałem demokracji republikańskiej jest społeczność, w której obywatele są równi wobec prawa i niezależni jeden od drugiego. Niezależność Dahl tłumaczy brakiem podporządkowania, do jakiego dochodzi w relacji między panem a jego sługami⁴⁴. Choć Dahl zakładał równość wszystkich obywateli, to jednak zauważał niespójność założeń teoretycznych z praktyką w kwestii zaangażowania kobiet w politykę⁴⁵.

Autonomia demokratyczna realizuje się poprzez kontrolę nad podejmowanymi zadaniami. Zasada autonomii funkcjonująca w kontekście deliberacyjnym dopuszcza możliwość zmiany decyzji, gdy tylko wystąpi taka potrzeba, przy aprobacie uczestników procesu demokratycznego. Ostatnim wyznacznikiem

⁴³ Zob. tamże, s. 342-348.

⁴⁴ Zob. R. A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 1995, s. 40.

⁴⁵ W kwestii zaangażowania kobiet w politykę Dahl przywołuje opinie klasyków teorii demokratycznych. Locke, który uważał, że wszyscy ludzie są równi, nigdy nie nawoływał do dopuszczenia kobiet do głosowania. Według Rousseau, radykalnego demokraty i egalitarysty, kobiety zawsze będą dominować nad mężczyznami, ale tylko w roli matki i żony, ale nigdy w roli obywatelki. Podobnie Jefferson – autor Deklaracji Niepodległości – twierdził, że kobiety powinny być wykluczone z publicznych dyskusji. Zob. R. Dahl, B. Stinebrickner, *Współczesna analiza polityczna*, Warszawa 2007, s. 188-189.

realizacji zasady autonomii jest inkluzja dorosłych, czyli – podobnie jak u Habermasa – umożliwienie włączania w dyskusję wszystkich dysponujących pełnymi prawami obywatelskimi⁴⁶. Ostatni postulat komentuje Charles Tilly, który twierdzi, że włączenie dorosłych odrzuca wiele przypadków, które filozofowie polityki ustawicznie przywołują jako wielkie historyczne wzorce demokracji, np. greckie i rzymskie wspólnoty polityczne czy hordy Wikingów. Te wszystkie demokracje budowały swoją myśl polityczną za pomocą masowego wykluczenia, przede wszystkim kobiet i ludzi biednych. Zatem warunek inkluzji wszystkich ogranicza demokrację polityczną tylko do kilku minionych stuleci⁴⁷.

3.2. Autonomia wciąż ideą czy już zasadą demokratycznej sfery publicznej?

Ewolucja sfery publicznej doprowadza społeczeństwo najpierw do jego wewnętrznego zróżnicowania się, a następnie do wyłaniania się coraz to liczniejszych instytucji, w których osiąganie konsensu wymaga nieustannych negocjacji oraz stosowania przymusu, ponieważ na miejscu oczywistych tradycji pojawia się wielość nowych opinii i interesów. Tym samym – jak pisze Szacki – powstaje sprzeczność między światem przeżywanym a jego systemowym otoczeniem. Coraz większe znaczenie mają dziś działania inne niż komunikacyjne, a te ostatnie ulegają zakłóceniu. Teoria działania komunikacyjnego Habermasa jest próbą wykazania, że demokratyczna dyskusja – opierająca się na swobodnej wymianie poglądów – jest najbardziej naturalną formą stosunków społecznych⁴⁸. Suwerenność opinii publicznej, która była wynikiem deliberacji, stała się jedną z naczelných kategorii republikańskiej koncepcji rządów przedstawicielskich w Ameryce. Aby zapewnić autonomię sfery publicznej, konieczne było stworzenie instytucjonalnych ram w postaci konstytucji i rządów prawa⁴⁹. Autonomia jest istotną wartością demokracji, która – jeśli ma w pełni funkcjonować w życiu społeczno-politycznym jako zasada – musi uzyskać kształt instytucjonalny i organizacyjny⁵⁰.

Trudno powiedzieć, czy idea autonomii stała się już obowiązującą zasadą życia społecznego. W opinii Dahla, żadne państwo nie spełniało w pełni powyższych kryteriów rządów demokratycznych. Wymienione kryteria uznania autonomii jako zasady dostarczają zatem bardziej standardów, według których

⁴⁶ Zob. R. A. Dahl, *O demokracji*, Kraków 2000, s. 39-40.

⁴⁷ Zob. Ch. Tilly, *Demokracja*, Warszawa 2008, s. 21.

⁴⁸ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 933-934.

⁴⁹ Zob. R. Szwed, *Reprezentacje opinii publicznej w dyskursie publicznym*, Lublin 2011, s. 73.

⁵⁰ Zob. D. Held, *Modele demokracji*, s. 334-335.

można mierzyć demokratyczność rządów⁵¹. Również Habermas uważa, że „stan demokracji można odczytywać, badając rytm serca jej politycznej sfery publicznej”⁵². Stopień realizacji zasady autonomii stanowi miarę urzeczywistniania założeń demokracji. Na konieczność analizy jakości uczestnictwa w życiu publicznym wskazuje Held, który uważa, że im bardziej system prawny będzie chronił i promował realizację zasady autonomii, tym bardziej będzie wzrastać jakość uczestnictwa w życiu publicznym.

Realizacja zasady autonomii w sferze publicznej niesie ze sobą odradzanie się idei demokracji, która zakłada odrębność społeczeństwa obywatelskiego od państwa w tym sensie, że życie domowe, sfera gospodarki czy działalność kulturalna znajdują się poza bezpośrednią kontrolą państwa. Stworzenie gruntu dla rozwoju idei autonomii wymaga przemyślenia na nowo form ograniczeń działania państwa oraz form ograniczeń społeczeństwa obywatelskiego. Wiąże się to z demokratyzacją instytucji państwowych, które będą respektować prawa wszystkich obywateli. Ideą fundamentalną w odniesieniu do zasady autonomii jest nałożenie na rząd ograniczeń otwarcie określonych w konstytucji czy katalogach praw podmiotowych podległych kontroli publicznej, przeglądowi parlamentarnemu czy procesom sądowym. Realizacji autonomii sprzyja ukształtowany system praw podmiotowych ograniczający i jednocześnie wyzwalający działania zbiorowe obywateli – uczestników życia społecznego⁵³.

System praw podmiotowych musiałby stwarzać odpowiednie warunki skutecznego uczestnictwa w życiu publicznym określając obowiązki obywateli względem siebie nawzajem oraz zobowiązania państwa wobec obywateli. Realizacja zasady autonomii, skoncentrowana w procesie kontroli państwa i społeczeństwa obywatelskiego sprowadza się – według Helda – do powstania modelu państwa i społeczeństwa określonego modelem demokratycznej autonomii⁵⁴. Dziś, w kontekście procesów globalizacyjnych, teoria autonomii demokratycznej musi się na nowo zaadaptować, ponieważ wobec rzeczywistości globalnej sieci państw i społeczeństw obywatelskich ulega zmianie kształt demokracji w państwach narodowych⁵⁵.

Zakończenie

Demokracja deliberacyjna umożliwia realizację autonomii sfery publicznej dzięki szerokiemu uczestnictwu jednostek w życiu publicznym. Uczestnictwo,

⁵¹ Zob. R. Dahl, *O demokracji*, s. 43.

⁵² J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012, s. 23.

⁵³ Zob. D. Held, *Modele demokracji*, s. 351-355.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 359-360.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 374.

które przyjmuje różne formy deliberacji, powinno prowadzić do zawiązania wspólnoty zabiegającej o interesy wszystkich uczestników dyskusji. W artykule została przedstawiona koncepcja przestrzeni publicznej, którą Habermas osadził na procesach komunikacyjnych, krytycznym i jawnym charakterze opinii publicznej. Pomimo wielu słów krytyki mówiącej o utopii komunikacyjnej Habermasa⁵⁶, kontekst deliberacyjnej sfery publicznej opartej na procesie komunikacyjnym – zdaniem Dahla i Helda – stwarza możliwość realizacji demokratycznej zasady autonomii sfery publicznej.

Jednakże – jak pisze Robert Szwed – wyniki badań pokazują, że ideał demokracji deliberacyjnej, której założeniem jest zaangażowanie wszystkich obywateli, jest trudny w realizacji. Poza biernością jednostek i brakiem zaangażowania społecznego istnieje techniczny problem debat w dużych środowiskach. Badania dowodzą, że deliberacja nie prowadzi do bardziej racjonalnych przekonań obywateli, wzajemnego zrozumienia, zmniejszenia różnic czy zażegnania konfliktów⁵⁷. Zdaniem Dahla, demokracja jest stanem idealnym, którego nie można osiągnąć, a jedynie do którego można zdążać. Nigdy nie będzie tak, że wszyscy obywatele zaangażują się w życie społeczno-polityczne⁵⁸, ale występowanie znacznej warstwy apolitycznej w systemach politycznych nie jest jednak argumentem, żeby ograniczać jednostkom możliwość uczestnictwa w życiu politycznym. Pomniejszanie uczestnictwa w życiu społecznym jest wciąż realnym niebezpieczeństwem rozbitcia demokratycznej sfery publicznej i tym samym ograniczenia jej autonomii.

Choć ideał niezależnej sfery publicznej jest trudny w praktycznej realizacji, to jednak współczesna sfera publiczna potrzebuje zinstytucjonalizowanej zasady autonomii, która będzie umożliwiać obywatelom nieskrępowaną artykulację własnych interesów i obronę ich podstawowych praw. Zasada ta powinna stwarzać warunki dla autonomicznej sfery publicznej jako niezależnej przestrzeni wymiany opinii obywateli, którzy we wzajemnej komunikacji zdolni są do wywierania oddolnego nacisku na aparat władzy. Autonomia sfery publicznej zabezpiecza wolność indywidualną jednostek jednocześnie dając im swobodę działania i możliwość realizacji wspólnych celów bez naruszania wolności innych.

⁵⁶ Zob. A. Smrokowska-Reichmann, *Problemy z dyskursem. Czytając Jürgena Habermasa*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 25 (2012), s. 126-129; M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, „Teki Kom. Politol. i Stos. Międzynar.” OL PAN” 2008, s. 36-40.

⁵⁷ W krytyce demokracji deliberacyjnej Szwed powołuje się na opinie i badania: Johna R. Hibbing i Elizabeth Theiss-Morse, Simona Jackmana i Paula M. Snidermana, Tami Mendelberga i Johna Oleske’a, Sheena S. Iyengara i Marka R. Leppera oraz Shawna W. Rosenberga. Zob. R. Szwed, *Reprezentacje opinii publicznej*, s. 104.

⁵⁸ Zob. R.A. Dahl, B. Stinebrickner, *Współczesna analiza polityczna*, Warszawa 2007, s. 159-160.

Streszczenie

Autonomia jest ważnym przymiotem współczesnej sfery publicznej oraz niezbędnym warunkiem, który zapewnia obywatelom nieskrępowaną artykulację i obronę ich podstawowych praw i interesów. Celem artykułu jest przedstawienie autonomii jako istotnej wartości demokratycznej sfery publicznej, w której zachodzą procesy deliberacyjne włączające obywateli w dyskurs publiczny. Artykuł rozpoczyna się od wyjaśnienia charakteru sfery publicznej oraz jej autonomii, rozumianej w kontekście wolności pozytywnej i negatywnej. Następnie prezentuje się współczesną cywilną sferę publiczną w ujęciu Jürgena Habermasa, w której dokonują się procesy deliberacyjne w kontekście komunikacyjnego systemu sieciowego i krytycznej opinii publicznej. Na zakończenie artykułu przedstawia się zasadę autonomii demokratycznej w ujęciu Roberta Dahla i Davida Hellda, którzy zakładają, że demokracja deliberacyjna jest najbardziej korzystnym klimatem urzeczywistniania się niezależnej przestrzeni publicznej.

SŁOWA KLUCZOWE: autonomia, sfera publiczna, demokracja

Summary

The autonomy of the modern public sphere in terms of Jürgen Habermas, Robert Dahl and David Held

Autonomy is an important attribute of the modern public sphere and an essential condition, which provides citizens with unfettered articulation and defense of their fundamental rights and interests. The purpose of this article is to present autonomy as an essential value of the democratic public sphere, in which the deliberative processes occur including citizens in the public discourse. The article begins by clarifying the nature of the public sphere and its autonomy, understood in the context of positive and negative freedom. Then the contemporary civil public sphere in terms of Jürgen Habermas is presented, in which deliberative processes are taking place in the context of a communication network system and critical public opinion. The end of the article presents the principle of democratic autonomy in terms of Robert Dahl and David Held, who assume that deliberative democracy is the most favorable climate for the completion of the independent public space.

KEYWORDS: autonomy, public sphere, democracy

Bibliografia

Bächtiger André, Tschentscher Axel, *Deliberative Demokratie zwischen Faktizität und Geltung*, [w:] Becchi Paolo, Graber Christoph B., Luminati Michele, *Interdiszipli-*

- näre Wege in der juristischen Grundlagenforschung*, T. 25, Luzern 2007, s. 99-121, <http://www.servat.unibe.ch/jurisprudencia/lit/luzern2008.pdf> (24.03.2014).
- Berlin Isaiah, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000.
- Böckenförde Ernst W., *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994.
- Buksiński Tadeusz, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.
- Burdziej Stanisław, *Przejrzystość, jawność, autorytet: Nieformalne ograniczenia zasady jawności postępowania w polskiej praktyce sądowej*, „Profilaktyka społeczna i resocjalizacja” 22 (2013), s. 79-97.
- Cohen Joshua, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, [w:] Hamlin Alan, Pettit Philip [red.], *The Good Polity*, Basil Blackwell, Oxford 1989, s. 21-23, http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/9723_085705.pdf (26.03.2014).
- Chudy Wojciech, *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2007.
- Dahl Robert A., *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 1995.
- Dahl Robert A., *O demokracji*, Kraków 2000.
- Dahl Robert A., Stinebrickner Bruce, *Współczesna analiza polityczna*, Warszawa 2007.
- Dworkin Gerald, *Autonomia*, [w:] Goodin Robert E., Pettit Philip [red.], *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 463-471.
- Grabowska Barbara, *Sfera publiczna – zbyteczna czy niezbędna w państwie liberalnym?*, „Filo-Sofija” 3 (2003), s. 183-192.
- Habermas Jürgen, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993.
- Habermas Jürgen, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005.
- Habermas Jürgen, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.
- Habermas Jürgen, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012.
- Habermas Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999.
- Held David, *Modele demokracji*, Kraków 2010.
- Heywood Andrew, *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci*, Warszawa 2008.
- Hułas Maciej, *Dlaczego sfera publiczna potrzebuje religii*, [w:] Borowik Irena [red.], *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, Kraków 2012, s. 211-227.
- Kamiński Stanisław, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 423-425.
- Luhmann Niklas, *Pojęcie społeczeństwa*, [w:] Jasińska-Kania Aleksandra, Nijakowski Lech, Szacki Jerzy, Ziółkowski Marek, *Współczesne Teorie Socjologiczne*, Warszawa 2006, s. 414-424.
- Podsiad Zbigniew, Więckowski Antoni, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Pax, Warszawa 1983.
- Skotnicki Krzysztof, *Pojęcie autonomii w teorii prawa państwowego*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 36 (1986), s. 71-87.
- Smrokowska-Reichmann Agnieszka, *Problemy z dyskursem. Czytając Jürgena Habermasa*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 25 (2012), s. 111-131.

- Szacki Jerzy, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2011.
- Szwed Robert, *Reprezentacje opinii publicznej w dyskursie publicznym*, Lublin 2011.
- Tilly Charles, *Demokracja*, Warszawa 2008.
- Tocqueville Alexis, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Kraków 1996.
- Willke Helmut, *Beobachtung, Beratung und Steuerung von Organisationen in system-theoretischer Sicht*, [w:] Wimmer Rudolf, *Organisationsberatung. Neue Wege und Konzepte*, Gabler, Wiesbaden 1992, s. 17-42.
- Wnuk-Lipiński Edmund, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008.
- Żardecka-Nowak Magdalena, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, „Teka Kom. Politol. i Stos. Międzynar. – OL PAN” 2008, s. 29-40.
- Żarnowski Janusz, *Współczesne systemy polityczne. Zarys problematyki*, Warszawa 2012.

Jan Radkiewicz
Szczecin

Recepcja objawień fatimskich w polskiej myśli teologicznej

Wstęp

Polska tradycja maryjna sięga początków naszych dziejów. Jest głęboko zakorzeniona w „intuicyjnej” świadomości Narodu. Już bp Wincenty Kadłubek wprowadził imię NMP do literatury polskiej¹. Jego wrażliwość stała się fundamentem «tożsamości maryjnej» w dziejach polskiego katolicyzmu.

Polska w porównaniu z krajami Zachodu, nie poddała się tak łatwo myśli protestanckiej. To zawdzięczamy kultowi maryjnemu, który promieniował z Częstochowy, jak również postawie polskich biskupów, wśród których najważniejszą sławę zyskał kard. Stanisław Hozjusz, uczestnik Soboru Trydenckiego². Szczyt polskiej maryjności, to św. Maksymilian Kolbe. Ku temu szczytowi pobożności maryjnej zdążył Prymas Tysiąclecia, realizator Ślubów króla Jana Kazimierza, kard. Stefan Wyszyński. Prymas zespolił węzłem miłości maryjnej oba tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce.

Jan Paweł II stał się bezprecedensowym papieżem w dziejach Kościoła w nauczaniu maryjnym. Już w herbie biskupim, obok krzyża widniał znak „Obleczonej w słońce” z Janowej Apokalipsy, i herbowe zawołanie „Totus tuus”: „Cały Twój”. Było to bezgraniczne oddanie samego siebie i jego posługiwania papieskiego, losów Kościoła i ludzkości, Matce Boga. To nie było tylko zawołanie papieskie, ale znalazło pełne potwierdzenie w posługiwaniu papieskim³. Takie przekonanie wyraził papież także podczas swojej pielgrzym-

¹ Por. *Błogosławiony W. Kadłubek. Życie – kultura – modlitwa*, K. Świątek [red.], Warszawa 1985, s. 100.

² Por. J. Dec, *Kulturotwórcza rola Jasnogórskiej Szkoły Wiary*, [w:] *Jasnogórska Szkoła Wiary. Ogólnopolskie sympozjum mariologiczno-maryjne, Jasna Góra 10.04.2013*, Częstochowa 2013, s. 26 (całość, s. 23-34).

³ Por. F. Grudniok, *Żyć kapłaństwem. Rozważania na tle duchowości Jana Pawła II*, Katowice 1982, s. 251.

ki do Fatimy, w rocznicę zamachu na jego życie. Jan Paweł II pragnął złożyć podziękowanie za „specjalną opiekę” macierzyńską Matki Bożej (Fatima, 12.05.1982). Jan Paweł II miał nadzieję, iż jego zawierzenie Maryi ocali także cały świat od wojny i moralnego zepsucia. Można zarysować bogactwo „teologii zawierzenia” Maryi, która wyrosła z naszej tysiącletniej pobożności maryjnej. Jan Paweł II odszedł do Pana w pierwszą sobotę, w dzień poświęcony Matce Bożej z Fatimy, w wigilię Święta Bożego Miłosierdzia.

Polska była pierwszym krajem, który w 1946 r. poszedł w ślad za Portugalią, oddając się Niepokalanemu Sercu Maryi. Niektórzy twierdzą, że zaowocowało to pierwszym „cudem fatimskim” w kraju: Maryja dała Kościołowi w Polsce swobodę działania⁴.

1. Fatima a polska myśl teologiczna

Orędzie fatimskie pojawia się w polskiej myśli teologicznej dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX stulecia. Tak późne rozpowszechnienie wynika ze stosowanej w Polsce Ludowej cenzury. Po zmianie ustroju w 1989 r. dopiero w nowych warunkach Kościół katolicki może cieszyć się wolnością religijną. Wymownym świadectwem tego staje się podpisany Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (28 lipca 1993 r.)⁵.

W tych nowych warunkach ustrojowych stale wzrasta zainteresowanie Orędziem Fatimskim, a wyjątkowy wpływ na to ma budowa sanktuarium fatimskiego w Zakopanem – na Krzeptówkach. To sanktuarium ma być wotum dziękczynnym za cudowne uratowanie Jana Pawła II przez „wstawienniczą dłoń” Matki Bożej Fatimskiej (zamach dn. 13 maja 1981 r.)⁶. Z czasem przy powstającym sanktuarium Księża Pallotyni otwierają Sekretariat Fatimski, który propaguje Orędzie Fatimskie w Polsce.

Z okazji zbliżającej się setnej rocznicy objawień fatimskich przypadającej w 2017 r., Sekretariat Fatimski w Zakopanem wydaje pod red. ks. M. Drozdka *Serię Zeszytów*, a po jego śmierci, zeszyty te są wydawane pod red.

⁴ Por. W. Łaszewski, *Misja z nieba*, „Miejsca święte” 10 (2006), s. 20 (całość, s. 15-22).

⁵ Konkordat składa się z preambuły i 29 artykułów. Stwarza podstawy dla współpracy między Kościołem a państwem w duch wzajemnego poszanowania autonomii i niezależności obu stron we właściwych im sferach działania. Konkordat przewiduje m. in. uznanie osobowości prawnej Kościoła i jego instytucji; por. w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAI/konkordat_rp.html.

⁶ Jan Paweł II nieustannie za swojego życia mówi wielu miejscach i powtarza wyjątkowe słowa, które wynikają z jego głębokiego przekonania: „Za przyczyną Matki Bożej życie zostało mi na nowo darowane”. Por. www.sekretariatfatimski.pl/jan-pawel-ii-i-fatima/176-tajemnica-zamachu-na-papieza.

ks. Krzysztofa Czapli. Czasopismo to wydawane jest z okazji dziewięcioletniej Nowenny (rozpoczęta 13 maja 2009 r., a skończy się 13 maja 2017 r.). Tytuły poszczególnych Zeszytów, bezpośrednio korespondują z najważniejszymi treściami treści orędzia fatimskiego (*Pewni zwycięstwa* – 2009: *Konfrontacja z cywilizacją śmierci*; *Bezpieczni na krawędzi czasu* – 2010: *Zawsze przy Maryi*; *Więcej niż doczesność* – 2011: *Jest niebo, jest piekło, jest czyściec*; *Nie żyjemy dla siebie* – 2012; *Eucharystyczny klucz* – 2013: *Cud nad cudami, który zmienia wszystko*; *Zapraszani do nieba* – 2014: *Jednak różaniec, szkaplerz, sznur pokutny*; *Potęga rodziny* – 2015: *Domowy Kościół, którego nie pomogą bramy piekła*; *Bóg jest miłosierny* – 2016: *Ostatnie słowo należy do Boga, który jest Miłością*; *Droga przez serce* – 2017: *Przymierze serc Jezusa, Maryi, naszych*).

Z inicjatywy śp. ks. Mirosława Drozdka – pierwszego Kustosza Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Zakopanym – powstaje wydawnictwo „*Biblioteka Fatimska*”. W ramach serii tegoż wydawnictwa ukazuje się (od 1992 r.), cała seria pozycji książkowych teologów obcych, m. in. Leo Scheffczyka pod tytułem *Obietnica pokoju*; amerykańskiego ks. Richard’a Fox’a, *Poświęcenie świata i Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi* i *Ponowne odkrywanie Fatimy* oraz *Wskazania Apostolatu Rodzin Fatimskich*; konwertyty, Anglika T. Tindal-Robertson’a, pod tytułem *Fatima, Rosja, Jan Paweł II*. Przez okres swojej pracy duszpasterskiej na Krzeptówkach jest ks. M. Drozdek uczestnikiem Kongresów Fatimskich m.in. w Niemczech, Austrii, we Włoszech, na Węgrzech oraz w USA i Meksyku. Jego dziełem było wiele programów telewizyjnych i audycji radiowych o tematyce papieskiej i dotyczącej objawień fatimskich⁷.

W następnych latach, ks. M. Drozdek wydaje takie pozycje książkowe jak: *Żywe wotum*, „*Różaniec w rodzinach*, *Duchowa droga Sanktuarium*”. Ponadto jest redaktorem książek: *Modlitewnik Białej Armii*, *Fatima dziś*, *Fatima dziś. Aktualność orędzia Matki Bożej Fatimskiej na progu nowego milenium*. I współautorem, razem z Cz. Ryszką, książki *Z Polskiej Fatimy* i z redaktorem Wincentym Łaszewskim, książki *Droga, która prowadzi do Boga*. Wymieniony powyżej Ryszka jest aktorem ponad 50 książek o tematyce biograficzno-historycznej. A zagadnienie objawień Matki Bożej Fatimskiej szeroko omawia jeszcze w innej książce *Fatima, objawienie końca czasów*.

Wincenty Łaszewski, teolog i dziennikarz, problematyką objawień fatimskich zajmuje się od szeregu lat. Odczytuje je głównie w perspektywie historyczno-zbawczej. Jako doktor teologii dogmatycznej, specjalista w zakresie antropologii mariologicznej, zajmuje się historią kultu maryjnego w Europie, chrześcijańskim kultem maryjnym oraz objawieniami maryjnymi w świecie. W tym duchu pisze m. in.: *Opowieści z Fatimy, czy też W stronie Unii*

⁷ <http://www.sekretariatfatimski.pl/ks-mirosaw-drozdek-sac/84-ks-mirosaw-drozdek-trzeciarocznica-odejsca>.

Maryjnej?, *Siedem dni Fatimy*, Łucja Jan Paweł II i My, *Krucjata*, *Manifest z Fatimy*, *Ukryta tajemnica Fatimy*.

Kontynuatorem dzieła ks. M. Drozdka – założyciela Sekretariatu Fatimskiego w Zakopanym jest ks. Krzysztof Czapla, który także jest inicjatorem Wielkiej Nowenny Fatimskiej 2009-2017 w Polsce. „Nowenna”, to wielkie wezwanie wierzących w Polsce, aby modlić się do Maryi. W Fatimie, Matka Boża zaprosiła nas do współpracy w dziele zbawienia ludzi. Nowenna zatem to nasza modlitwa, ofiara, katecheza, apostołstwo, głoszone kazanie, zaproszenie do wspólnego różańca czy nabożeństwa pierwszo-sobotniego, po to, by Maryja była miłowana przez ludzi, by nadszedł czas tryumfu Jej Niepokalanego Serca. Dotychczas, z tej okazji Sekretariat Fatimski wydał zeszyty o następujących tematach: 1. *Pewni zwycięstwa: konfrontacja z cywilizacją śmierci* (2009); 2. *Bezpieczni na krawędzi czasu: zawsze przy Maryi* (2010); 3. *Więcej niż doczesność: jest niebo, jest piekło, jest czyściec* (2011); 4. *Nie żyjemy dla siebie: wynagradzanie za grzechy świata* (2012); 5. *Eucharystyczny klucz: cud na cudami, który zmienia wszystko* (2013); 6. *Zapraszani do nieba: jednak różaniec, szkaplerz, sznur pokutny* (2014). Ponadto na lata następne jest zaplanowane wydanie jeszcze trzech zeszytów o następujących tematach z wiązanych z orędziem fatimskim: 7. *Potęga rodziny: domowy kościół, którego nie przemogą bramy piekła* (2015); 8. *Bóg jest miłosierny: ostatnie słowo należy do Boga, który jest miłością* (2016); 9. *Droga przez serce: przymierze serc Jezusa, Maryi, naszych* (2017).

Bardzo szczegółowe opracowania objawień fatimskich mamy także autorstwa dwóch polskich teologów: ks. Jana Drozda *Orędzie Niepokalanej. Historia objawień fatimskich* i ks. Leona Głowackiego *Fatimskie Orędzie. Podejmować wciąż na nowo*. Pogłębionym studium o życiu siostry Łucji jest praca Aleksandry Murzańskiej *Siostra Łucja. Historia niezwykłego życia fatimskiej wizjonerki. Pełna biografia u progu 100-lecia objawień*. Polski rynek księgarski zostaje wzbogacony również przez opracowania ks. Janusza Orchowskiego, dominikanina Stanisława Marii Kałdona, Huberta Jerzego Kaczmarek i Teresy Borkowskiej.

2. Nauczanie polskich biskupów

Po raz pierwszy, z inicjatywy polskich biskupów 24 maja 1936 r. środowisko studentów mając świadomość, że jedynym źródłem odrodzenia narodu jest trwanie przy Bogu i Jego Matce, podejmuje inicjatywę odwołania się do Tej, która jest Królową Polski – Maryi Jasnogórskiej, wiedząc, że „[o]jczyzna miła wtedy tylko potężną i szczęśliwą będzie, gdy przy Tobie i Synu Twoim, jako

córa najlepsza wytrwa na wieki”⁸. Następnego roku, w ślad za studentami, przybywają na Jasną Górę nauczyciele i mężowie katoliccy, aby złożyć uroczyste ślubowanie przeżywania życia według zasad Ewangelii. Wybuch II wojny światowej przerywa w pewnym stopniu wielkie pielgrzymowanie, ale pomimo utrudnień trwa ono w konspiracji; małe grupki studentów w miarę możliwości meldują się u Matki Bożej, wśród nich pielgrzymuje student Karol Wojtyła⁹.

Zaraz po zakończeniu II wojny światowej, biskupi polscy zgromadzeni na konferencji plenarnej na Jasnej Górze w dniach 3-4 października 1945 r., podejmują decyzję dokonania aktu zawierzenia narodu Niepokalanemu Sercu Maryi na Ziemi polskiej w 1946 r., niespełna 8 miesięcy po konferencji jałtańskiej (4-11 lutego 1945 r.), która decyduje o nowym podziale Europy, a Polskę wpisuje w strefę wpływów radzieckich¹⁰. Ks. kard. August Hlond podejmuje razem z biskupami decyzję o rozpoczęciu przygotowań do powyższego aktu, który ma być dokonany na Jasnej Górze. Oddanie Sercu Maryi jest bezpośrednim podjęciem Ślubów Jana Kazimierza oraz ponownym obraniem Bogurodzicy na Królową Polski¹¹.

Oddanie Polski Niepokalanemu Sercu Maryi jest wyznaczone na dzień 8 września 1946 r. Poprzedza je ogólnonarodowe przygotowanie duchowe. Na początku Wielkiego Postu 1946 r., we wszystkich parafiach został odczytany list Episkopatu. Biskupi polscy pisali: „Nie postąpilibyśmy zgodnie z duchem naszych dziejów ani z ciężącym na nas długiem wdzięczności, gdybyśmy na progu nowych czasów nie odnowili przymierza Polski z jej niebieską Królową, dla której Naród ma odwieczną, serdeczną i rodzinną cześć. Po szwedzkim potopie ślubował Jej »nową i gorącą służbę« król Jan Kazimierz. Teraz sam naród i kraj cały poświęca się uroczystym aktem Matce Najświętszej i Jej Niepokalanemu Sercu, obierając Ją znowu za Patronkę swoją i państwa oraz oddając w Jej szczególną opiekę Kościół i przyszłość Rzeczypospolitej [...]”¹².

W Akcie Poświęcenia mamy wyraźne nawiązanie do aktu papieża Piusa XII oraz jego życzenia, żeby wszystkie kraje poświęciły się Niepokalanemu Sercu Maryi. Kolejnym motywem, jaki widzimy w samym Akcie Poświęcenia, jest wkraczanie w nową rzeczywistość, w odrodzonej Ojczyźnie¹³. Cytowany list Episkopatu wyznacza trzy etapy planowanego poświęcenia Sercu Matki Bożej. Pierwszy etap, to poświęcenie się Niepokalanemu Sercu Maryi wszyst-

⁸ J. Pach, *60 rocznica poświęcenia Polski Niepokalanemu Sercu Maryi*, „Niedziela” nr 22 (2006), s. 22.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. http://www.jp2w.pl/pl/42634/0/Historia_maryjnych_zawierzen.html.

¹¹ J. Pach, *60 rocznica poświęcenia Polski Niepokalanemu Sercu Maryi*, s. 22.

¹² Tamże.

¹³ Por. W. Łaszewski, *Manifest z Fatimy*, Szczecinek 2010, s. 60-62.

kich parafii w Polsce (w niedzielę, 7 lipca). Drugi etap, to dokonanie przez biskupów powyższego aktu w ich diecezjach (w uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej, 15 sierpnia). Trzeci etap, to dokonanie aktu poświęcenia w wymiarze ogólnopolskim na Jasnej Górze, w uroczystość Narodzenia Matki Bożej (8 września)¹⁴.

W tym czasie, biskupi razem z przedstawicielami całego Narodu zwieńczają jednym, wspólnym aktem dokonane wcześniej poświęcenia. Wybór przez biskupów takiej kolejności etapów przygotowania wynika z pragnienia, aby Akt Jasnogórski był szczytem maryjnego „przebudzenia” w Polsce. Po raz pierwszy w historii, jasnogórskie zawierzenie Maryi nabiera tak ogólnonarodowego znaczenia¹⁵: „Do stóp Twoich, o Maryjo, przyszliśmy dziś Twój synowie i córki dobrowolnie związani świętymi ślubami zakonnymi, aby poświęcić się Twemu Niepokalanemu Sercu. O Matko nasza ukochana – weź nasze serca, dusze i ciała, i kształtuj w nich Jezusa jak najpełniej, jak najdoskonalej. Wiemy dobrze, że tylko wtedy będziesz mogła to uczynić, gdy znajdziesz w nas gotowość na wszystko bez zastrzeżeń, zupełne poddanie się Twemu kierownictwu i oddziaływaniu [...]”¹⁶.

8 września 1946 r., Episkopat Polski, na czele z Prymasem kard. Augustem Hlondem¹⁷, rzeszą duchowieństwa oraz ponad milionem wiernych wypowiada Akt Poświęcenia Niepokalanemu Sercu Maryi. Świadkowie tego ślubowania uznają je za wydarzenie epokowe, będąc przekonani, że przejdzie ono do historii, nie tylko Polski, i zapisze się złotymi literami¹⁸.

Po wielkiej modlitwie, w której uczestniczą miliony rzeszy pielgrzymów, biskupi polscy zbierają się na Konferencji Plenarnej i wydają specjalny komunikat, w którym podkreślają doniosłość Aktu Jasnogórskiego oraz konieczność jego wypełniania. Piszą m. in.: „Dokonano wielkiego aktu religijnego, a zarazem narodowego: poświęcenia narodu polskiego Niepokalanemu Sercu Mari. [...] gdy z ust setek tysięcy przedstawicieli wszystkich diecezji wszystkich dzielnic polskich padały słowa dziejowej przysięgi wytrwania w świętej wierze ojców, która wyprowadziła naród z wielu kryzysów i niebezpieczeństw moralnych minionych wieków”¹⁹.

¹⁴ A. Orczykowski, *Rzeczypospolitej Polskiej bądź Królową i Panią! Kard. Augusta Hlonda akt oddania Narodu Polskiego Niepokalanemu Sercu Maryi*, „Msza święta” (10 październik 2011).

¹⁵ J. Pach, *60 rocznica poświęcenia Polski Niepokalanemu Sercu Maryi*, s. 22.

¹⁶ <http://www.sekretariatfatimski.pl/teologia-fatimy/164-powiczenie-wspolnot-zakonnnych-1946>.

¹⁷ August Hlond (ur. 5 lipca 1881 w Bręczkowicach, zm. 22 października 1948 w Warszawie) – pierwszy biskup katowicki w 1926 r., arcybiskup metropolita gnieźnieński i poznański w latach 1926-1946, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski w latach 1926-1946, Prymas Polski 1926-1948, kardynał od 1927 roku, Sługa Boży Kościoła Katolickiego; por. *Prymas Polski August Kardynał Hlond*, [red.] P. Wiczorek, Katowice 1992.

¹⁸ J. Pach, *60 rocznica poświęcenia Polski*, s. 22.

¹⁹ A. Orczykowski, *Rzeczypospolitej Polskiej bądź Królową i Panią!*

Polska staje przed nowymi wyzwaniami, które wynikają z faktu znalezienia się pod nowym zniewoleniem ateistycznego systemu. Rozumiejac tę sytuację geopolityczną i stan ducha Narodu Polskiego, Episkopat pod przewodnictwem kard. Augusta Hlonda ogłasza list pasterski (18 lutego 1948 r.), w którym czytamy: „Przywiązujemy wielką wagę do uroczystego oddania się narodu Niepokalanej Dziewicy, o ile akt ten dokonany zostanie z wiarą i uzupełniony będzie czynem. Jak serdeczny i konsekwentny kult Matki Boskiej jest pierwiastkiem religijnego odnowienia życia chrześcijańskiego, a tym samym przyczynkiem do odrodzenia jednostek, rodzin, narodów i świata, tak nie wątpimy, że nowe maryjne śluby narodu polskiego oraz miłość i opieka Niepokalanego Serca naszej Królowej będą utwierdzeniem ładu Bożego w Rzeczypospolitej, jeżeli sami wierną służbą Bogu i niebieskiej Królowej natchniemy polskie życie”²⁰.

S. Torcik pisze w 1946 r.: „Był to milion serc, pałających miłością do Matki Bożej, milion dusz, oddanych Panu Bogu, milion mózgów, zatroskanych myślą o losach Ojczyzny i szukających u swojej Matki i Królowej – pociechy, ratunku i mocy wiary w nadejście dnia, w którym zapanuje na świecie Sprawiedliwość, Pokój i Miłość, i Prawda, i Dobro, i Piękno! Taki milion ma swoją własną wymowę i własny ciężar gatunkowy. Wartości takiego miliona nie da się ani obliczyć, ani wymierzyć, ani nawet sobie uzmysłowić! I kto na własne oczy oglądał ów milion dusz nieśmiertelnych, ten nigdy tego zapomnieć nie może!”²¹.

Kard. A. Hlond jest przekonany, że jedną z najważniejszych potrzeb Kościoła jest obrona przed uosobionym złem (szatanem), a Maryja jest największą nieprzyjaciółką, jaką Bóg przeciwstawił szatanowi. Dlatego w duchu orędzia fatimskiego, 8 września 1946 r. Prymas wraz z całym Episkopatem w obecności miliona Polaków, na Jasnej Górze dokonuje aktu poświęcenia całej Polski Niepokalanemu Sercu Maryi. W ten sposób Polska staje się pierwszym krajem, po Portugalii, która ten akt dokonuje zgodnie z prośbą wypowiedzianą przez Matkę Bożą w Fatimie²². Poprzez poświęcenie Niepokalanemu Sercu Maryi, Polska wchodzi na fatimską drogę zawierzenia Maryi. Tak rozpoczyna się wyjątkowa droga Kościoła w Polsce, który jako jedyny w krajach postsowieckich jest w stanie zachować wyjątkowo duży obszar niezależności.

Dnia 16 sierpnia 1948 r. kard. Hlond mówi: „Jesteśmy świadkami zaciętej walki między państwem Bożym a państwem szatana. Wprawdzie walka ta stale się toczy bez zawieszenia broni, walka najdłuższa i najpowszechniejsza. Dziś jednak na oczach naszych toczy się ona tak zawzięcie jak nigdy. Z jednej strony odbywa się zdobywczy pochód Królestwa Chrystusowego, z drugiej zaś strony ciąży nad światem łapa szatana, tak zachłannie i perfidnie, jak to jeszcze nigdy

²⁰ K. Czapla, *Niepokalone Serce Maryi*, Zakopane 2011, s. 110.

²¹ Cyt. za J. Pach, *60 rocznica poświęcenia Polski*, s. 22.

²² Cz. Ryska, *Godzina Fatimy*, s. 212.

nie bywało. Nowoczesne pogaństwo, opętane jakby kultem demona, odrzuciło wszelkie idee moralne, wymazało pojęcie człowieczeństwa. Upaja się wizją społeczeństwa, w którym już nie rozbrzmiewa imię Boże, a w którym pojęcie religii i moralności chrześcijańskiej są wytępione bezpowrotnie. Wynik tej rozgrywki pomiędzy państwem Bożym a państwem szatana nie nastrocza wątpliwości. Kościół ma zapewnione zwycięstwo: »Bramy piekielne nie przemożą go« [Mt 16, 18]. Chodzi tylko o to, by każdy człowiek rzucił na szalę tego zwycięstwa zasługę swego moralnego czynu. Jeśli kto, to zwłaszcza my, kapłani Chrystusowcy, winniśmy w tej decydującej walce stanąć w pierwszych szeregach. Od nas zależy, by godzinę triumfu przyspieszyć. Każdy z nas w tym boju ma wyznaczone stanowisko. Kto na wyznaczonym swoim posterunku nie daje z siebie wszystkiego, jest zdrajcą sprawy Bożej i naraża na niebezpieczeństwo innych. Kto zaś z tej walki z wygodnictwa się usuwa, jest dezerterskim z szeregów oficerskich Chrystusa»²³.

Prymas Hlond osobiście jest przekonany, że Polska stoi na pierwszej linii walki ze złem, jakim jest komunizm, dlatego pisze w liście z dnia 10 stycznia 1948 r. do biskupa Giuseppe Cognaty (Bova Marina – Włochy) takie słowa: „Dziękuję Ekscelencji za modlitwy w imieniu Polski. Stoi ona na pierwszej linii walki. Wspaniała jest jej duchowy opór. Proszę o dalszą modlitwę do Nieśmiertelnego Króla wieków i Jego wszechmogącej Matki, słodkiej Wspomożycielki Chrześcijan. Zobaczymy wydarzenia większe od tych, które miały miejsce pod Lepanto i Wiedniem»²⁴.

W przeddzień swojej śmierci kard. Hlond dodaje otuchy swoim najbliższym współpracownikom, aby nie upadali na duchu w tym trudnym czasie komunistycznym: „Nie traćcie nadziei. Lecz zwycięstwo, jeśli przyjdzie – będzie to zwycięstwo Najświętszej Maryi Panny. W tej walce, która się toczy między gromadą szatanów i Chrystusem, tych, którzy wierzą, że są wezwani, odwoła do nieba i będzie, jak chce sam Bóg. Walczcie z ufnością. Pod opieką błogosławionej Maryi Dziewicy pracujcie [...] Zwycięstwo wasze jest pewne. Niepokalana dopomoże wam do zwycięstwa»²⁵.

Następca kardynała A. Hlonda, kard. Stefan Wyszyński, cały swój program duszpasterski łączy z treścią objawień fatimskich poprzez wątek całkowicie narodowy, zgodny z historią Polski. W 1956 r., w imieniu przebywającego w więzieniu kard. Stefana Wyszyńskiego, Episkopat ponawia śluby króla Jana Kazimierza, obierając w imieniu całego narodu Maryję na Królową Polski. Ukoronowaniem Wielkiej Nowenny przygotowującej do

²³ *Audienca dla ks. Ignacego Posadzego, przełożonego generalnego Towarzystwa Chrystusowego*, http://www.duchprawdy.com/kardynal_august_hlond_prymas_polski.htm.

²⁴ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/zim_hlond.html.

²⁵ *Audienca dla ks. Ignacego Posadzego*.

obchodów 1000-lecia Chrztu Polski jest jej ostatni rok, którego hasło brzmiało: „Weź w opiekę Naród cały”²⁶. Jest to czas, w którym Naród oddaje cześć Maryi, jako Królowej Polski. Na jej zakończenie, Episkopat (w duchowej łączności z więzionym jeszcze Księdzem Prymasem, kard. Wyszyńskim), dokonuje dnia 3 maja 1966 r. Aktu Oddania Polski w macierzystą niewolę Maryi, Matki Kościoła. W Akcie tym czytamy m.in.: „Oddajemy dziś ufny sercem w Twą wieczystą, macierzyńską niewolę miłości, wszystkie dzieci Boże ochrzczonego Narodu i wszystko, co Polskę stanowi, za wolność Kościoła w świecie i w Ojczyźnie naszej, ku rozszerzaniu się Królestwa Chrystusowego na ziemi. Oddajemy więc Tobie w niewolę miłości za Kościół całą Polskę, umiłowaną Ojczyznę naszą, cały Naród Polski, żyjący w Kraju i poza jego granicami. Odtąd Najlepsza Matko nasza i Królowo Polski, uważaj nas Polaków, jako Naród za całkowitą własność Twoją, za narzędzie w Twych dłoniach na rzecz Kościoła świętego, któremu zawdzięczamy światło wiary, moce krzyża, jedność duchową i pokój Boży. Czyń z nami, co chcesz! Pragniemy wykonać wszystko, czego zażadasz, byleby tylko Polska po wszystkie wieki zachowała nieskażony skarb wiary świętej, a Kościół w Ojczyźnie naszej cieszył się należną mu wolnością; bylebyśmy z Tobą i przez Ciebie, Matko Kościoła i Dziewico Wspomożycielko, stawali się prawdziwą pomocą Kościoła Powszechnego – ku budowaniu Ciała Chrystusowego na ziemi! Dla tego celu pragniemy odtąd żyć, jako Naród katolicki, przez pracę ku chwale Bożej i dla dobra Ojczyzny doczesnej. Oddani Tobie w niewolę, pragniemy czynić w naszym życiu osobistym, rodzinnym, społecznym i narodowym nie wolę własną, ale wolę Twoją i Twojego Syna, która jest samą Miłością. Oddając się Tobie za Kościół, który jest żyjącym i obecnym w świecie współczesnym Chrystusem, wierzymy, że przez Twoje ręce oddajemy się w niewolę samemu Chrystusowi i Jego sprawie na ziemi. Ufamy, że tym aktem głębokiej wiary i ufności wyjednamy Kościołowi świętemu wolność, a Ojczyźnie naszej Twą macierzyńską opiekę na nowe Wiary Tysiąclecie. Panno Chwalebna i Błogosławiona. Przyjmij naszą ufność, umocnij ją w sercach naszych i złóż przed obliczem Boga w Trójcy Świętej Jedynego. Amen”²⁷.

Podczas Soboru Watykańskiego II w Memoriale skierowanym do papieża Pawła VI oraz Ojców soborowych (w imieniu biskupów polskich – w 1964 r.)²⁸, kard. S. Wyszyński zwraca się z prośbą, aby oddać świat Maryi i Jej Niepokalanemu Sercu, w podobny sposób, jak tego dokonuje papież Pius

²⁶ Por. <http://www.katolik.pl/maryjo--krolowo-polski,23453,416,cz.html?s=3>.

²⁷ <http://kuriaczestochowa.pl/archidiecezja/agenda-liturgiczna/akt-oddania-polski-w-macie-rzynska-niewole-maryi/>.

²⁸ Por. *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty. Na zlecenie Komisji Maryjnej Episkopatu Polski*, Warszawa 1990, s. 9-19.

XII w 1942 r.²⁹. Warto przypomnieć, iż kard. Wyszyński wielokrotnie kieruje swoje prośby do papieża Pawła VI i Episkopatów całego świata, aby wypełnić prośbę Matki Bożej z Fatimy³⁰.

Lata siedemdziesiąte, odsłaniają pełną niechęć do Orędzia Fatimskiego. Jeszcze w 1978 r., władze komunistyczne oficjalnie sprzeciwiają się pielgrzymce do Polski figury Pielgrzymującej Dziewicy z Fatimy (w ramach Światowej Pielgrzymki Pokoju). W ramach tej pielgrzymki, figura Matki Bożej nawiedza m.in.: Japonię, Izrael, Italię, Francję i Portugalię. Pomimo religijnego charakteru tych nawiedzin, władze rządowe Polski nie dopuszczają do tej wizyty. W odpowiedzi powstaje „druciany obrys” figury Maryi, który (z woli kard. S. Wyszyńskiego), nawiedza warszawskie kościoły. W ten sposób „Nieobecna Madonna” nawiedza kościoły w Krakowie, Katowicach i Jasną Górę³¹.

3. Fatimskie ruchy religijne w Polsce

Od początku 1992 r. w Polsce działa „Biała Armia”³². Stanowią ją Siostry zakonne prowadzące katechezy dla dzieci w przedszkolach i szkołach. Praca Sióstr od początku ich działalności cieszy się dużym zainteresowaniem. Okres ferii zimowych i letnich (od 1993 r.), staje się czasem wymiany pozytywnych doświadczeń i okazją do przekazywania opracowanych materiałów zaangażowanym osobom.

W grudniu 1994 r. papież Jan Paweł II, który jest inspirowany tą niezwykłą inicjatywą, wydaje swój *List do dzieci*³³, w którym pisze: „Drodzy chłopcy i dziewczynki, rówieśnicy dwunastoletniego Jezusa, czyż nie przypominają się wam w tej chwili lekcje religii w parafiach i w klasach szkolnych, w których uczestniczyście? I teraz chciałbym wam zadać kilka pytań: jaka jest wasza postawa wobec lekcji religii? Czy jesteście przejęci katechizacją tak jak

²⁹ Tamże, s. 22-22.

³⁰ Por. tamże, s. 52-131.

³¹ Cz. Ryszka, *Godzina Fatmy*, s. 208.

³² Biała Armia jest utworzona z dzieci, które w duchu Fatimskiego Orędzia zawierzyły najdroższej Matce i najdroższemu Ojcu w Niebie. Spotykają się w małych grupkach, zwanych „modelitewnymi gniaздkami”, aby codziennie odmówić różaniec w intencji nawrócenia biednych grzeszników, uzyskania pokoju dla świata i w intencji Ojca św. Fatimskie dzieci, które bardzo poważnie przyjęły zaproszenie Anioła i nie pomijały żadnej okazji, aby składać Bogu ofiary, są przykładem dla Białej Armii, przykładem, który staje się zachętą do radosnego przyjmowania wszystkich doświadczeń, jakie Bóg ześle. Jednocześnie jest zaproszeniem do składania ofiar i dobrowolnych umartwień za tych, którzy są zniewoleni grzechem. To działanie umacnia w dzieciach ich wolę oraz pomaga im we wzrastaniu w Duchu Świętym. Por. E. McGrew, *Herald of the Fatima apparitions John M Haffert*, New Jersey 2009, s. 86-88.

³³ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_dzieci.html.

dwunastoletni Jezus w świątyni? Czy uczęszczacie pilnie na naukę religii w szkołach i parafiach? Czy w tym pomagają wam wasi rodzice? [...] To bowiem z »Jerozolimy Jezus wrócił z Maryją i Józefem do Nazaretu i był im posłuszny (por. Łk 2,51)«. O tym okresie poprzedzającym publiczne nauczanie Jezusa, Ewangelia podaje tylko, że »czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi« (Łk 2,52)»³⁴.

Należy podkreślić, że list ten cieszy się niezwykle aprobatą. Od tego momentu, rozwija się akcja wydawnicza, prowadzona pod kierownictwem kustosza Sanktuarium Fatimskiego i oficjalnego moderatora „Białej Armii”. Katecheci oraz liczne siostry pracujące z dziećmi propagują na szeroką skalę treści i założenia ideowe „Białej Armii”. Już w 1995 r. dzieciom przebywającym na feriach letnich i zimowych rozdano 25 tysięcy egzemplarzy papieskiego „Listu do dzieci” i ponad 50 tysięcy różańców³⁵. W sierpniu 1995 roku, o. Robert Fox przybywa do Sanktuarium Fatimskiego w Zakopanem na Kongres Fatimski (w towarzystwie siedmioosobowej delegacji oraz dzieci). W czasie odbywającego się Kongresu Fatimskiego odbywa się I. „Mini-Kongres” dla dzieci „Białej Armii”. Bierze w nim udział około 120 dzieci. Kongres ten budzi ogromne zainteresowanie wśród dzieci w kraju i przynosi liczne owoce duchowe³⁶.

Pierwszy podręcznik ideowy „Białej Armii” ukazuje się w 1996 r. pod patronatem ks. bpa St. Stefanka (przewodniczącego Episkopatu ds. Rodziny), który zostaje zaproszony do współpracy przez Kustosza Sanktuarium. Bp Stefanek z ramienia Episkopatu Polski staje się rzecznikiem „Białej Armii” (nakład 10 000 egzemplarzy). W latach 1997 i 1998, ukazują się *Pogadanki Ojca Roberta* i *Modlitewnik Białej Armii*. W ramach serii *Biblioteka fatimska* przygotowane są kolejne materiały dydaktyczne przez Sanktuarium Fatimskie w Zakopanem³⁷.

Inną znaczącą grupą działającą w Polsce w ramach ruchów fatimskich jest Apostolat Rodzin Fatimskich³⁸. Inspiracją do jego powstania jest cud „wirusującego słońca” (z objawień fatimskich 13 października 1917 r.), dany, „aby

³⁴ www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_dzieci.html.

³⁵ Por. <http://www.sekretariatfatimski.pl/fatimskie-ruchy/280-biala-armia-w-polsce>.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ „Członkowie Apostolatu – czynem i modlitwą – starają się o to, by rodzina stała się znakiem jedności świata w budowaniu cywilizacji miłości. Członkowie Apostolatu stają się świadkami i głosicielami Jezusa Chrystusa w świecie. Rodziny Apostolatu Fatimskiego modlą się i działają w Chrystusie, z Chrystusem i przez Chrystusa, starając się, aby każda rodzina stała się miniaturą Kościoła i w osobistej komunii własnym życiem i miłością służyła Kościołowi i działała dla dobra społeczeństwa. Przyjmują na siebie zobowiązanie do codziennej wspólnej modlitwy w rodzinie, a zwłaszcza do odmawiania różańca w połączeniu z rozważaniem jego tajemnic, uznając tę modlitwę za najlepsze duchowe przygotowanie do Eucharystii. <http://www.sekretariatfatimski.pl/fatimskie-ruchy/277-apostolat-rodzin-fatimskich>.

inni mogli uwierzyć”³⁹ (świadcami jest prawie sto tysięcy ludzi). W Polsce Apostolat Rodzin Fatimskich działa od 1995 r. z inicjacji ks. Roberta J. Focha i delegacji Rodzin Fatimskich z USA (obecnych na VI Kongresie Fatimskim w Zakopanem). Statuty Apostolatu zostają zatwierdzone przez Komisję Episkopatu ds. Duszpasterstwa Rodzin, z nadzieją na rozwój Krucjaty Różańca Rodzinnego w Polsce (jako owoc nawiedzenia Matki Bożej Fatimskiej w Ojczyźnie)⁴⁰.

Wizja Świętej Rodziny z ostatniego objawienia w Fatimie jest interpretowana jako wezwanie do uświęcenia rodzin w czasach kryzysu świętości podstawowej komórki społecznej. Apostolat Rodzin Fatimskich wywodzi się z Fatimskiego Apostolstwa Młodych i Białej Armii, którego założycielem jest o. Robert J. Fox (w 1975 r. w Detroit w czasie seminarium „Młodzi dla Fatimy”)⁴¹. Jego członkami są pary małżeńskie, rodzice i inni członkowie rodziny. Głównym celem Apostolatu Rodzin Fatimskich jest uświęcenie życia rodziny: męża, żony i dzieci. W przypadku dzieci, chodzi o kształcenia i wychowywania od najwcześniejszego okresu ich życia, poprzez wiek dorastania, aż do pełnoletności. Aby to było możliwe, małżonkowie jako narzędzie Chrystusa w uświęcaniu swoich dzieci, muszą najpierw uświęcić swoje życie jako męża i żony, ojca i matki. Dorośli członkowie Apostolatu Rodzin Fatimskich realizują swoje powołanie poprzez codzienną modlitwę różańcową w swoich rodzinach, przez ducha ofiary i zadośćuczynienia, oddawanie kultu Niepokalanemu Sercu Maryi, życie zgodne z łaską stanu w zawierzeniu Matce Najświętszej, czynne zaangażowanie się w Kościele na rzecz przybliżania zwycięstwa Maryi zapowiedzianego w Fatimie⁴².

Rodziny Fatimskie poprzez wspólne spotkania pragną budować środowisko zdolne przeciwstawiać się presji tego świata. Dlatego też, czymś naturalnym jest, iż „[n]ie można dawać tego, czego się nie posiada. Dlatego pary małżeńskie, zanim zaczną działać, jako narzędzia Jezusa Chrystusa w uświęcaniu swoich dzieci, muszą najpierw uświęcić swoje własne życie, jako męża i żony, ojca i matki”⁴³. Środki potrzebne do osiągnięcia świętości życia rodzinnego zostają podane przez Maryję Pannę w Jej Orędziu; są nimi: codzienna modlitwa różańcowa, pokuta, życie eucharystyczne, zawierzenie, wzajemne oddziaływanie rodzin, studium Biblii. Aby ułatwić rodzinom codzienne wzrastanie w świętości, proponuje się im tzw. dziesięciopunktowy program, na który składa się: znak krzyża na początku dnia; modlitwa poranna; „westchnienia” do

³⁹ *Siostra Lucja mówi o Fatimie*, s. 149.

⁴⁰ <http://www.sekretariatfatimski.pl/fatimskie-ruchy/278-apostolat-rodzin-fatimskich-2>.

⁴¹ <http://www.sekretariatfatimski.pl/fatimskie-ruchy/36-fatimskie-ruchy-apostolskie>.

⁴² Por. <http://www.sekretariatfatimski.pl/fatimskie-ruchy/278-apostolat-rodzin-fatimskich-2>.

⁴³ Tamże.

Jezusa i Maryi Niepokalanej; codzienny różaniec; modlitwa wieczorna; czytanie duchowne; odmawianie modlitwy „Anioł Pański” trzy razy w ciągu dnia; raz w tygodniu nawiedzenie Najświętszego Sakramentu (15 minut); Msza Święta w każdą niedzielę oraz w pierwsze soboty miesiąca (całą rodziną); czynny apostołat. Oprócz powyższych zaleceń, ks. Robert J. Fox – założyciel Apostolatu Rodzin Fatimskich, uważa za sprawę ważną, powinność przystępowania do sakramentu pojednania raz w miesiącu, a także odmawianie modlitwy przed posiłkami oraz przynajmniej raz w miesiącu przeprowadzanie szczerej rozmowy na temat uświęcenia rodziny i małżeństwa (związane z treścią adhortacji „*Familiaris consortio*” Jana Pawła II)⁴⁴.

Warto także wspomnieć o Krucjacie Różańca Rodzinnego⁴⁵, która rodzi się w okresie II wojny światowej. Jej inicjatorem jest amerykański kapłan Patryk Peyton⁴⁶ (czytając opis bitwy morskiej pod Lepanto – w 1571 r., w której flota chrześcijańska powstrzymuje turecką armadę od opanowania portów morskich). Zwraca szczególną uwagę na źródło zwycięstwa floty chrześcijańskiej: jest nim gorliwa modlitwa żołnierzy i żeglarzy, a także ich rodzin oraz rzeszy wiernych do Matki Bożej z serdeczną prośbą o Jej pomoc w osiągnięciu zwycięstwa przeciw flocie islamskiej. Uniesiony tym wydarzeniem tłumaczy, że wystarczy, aby każda rodzina codziennie czynnie zaangażowała się w powyższą modlitwę⁴⁷. Postanawia założyć Krucjatę Różańca Rodzinnego. Jej wizję czerpie także z bogatych doświadczeń swojego domu rodzinnego: „Dobry Bóg

⁴⁴ Posynodalna adhortacja *Familiaris consortio* Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, wydana 22 listopada 1981 r., jest owocem prac synodu biskupów, który odbył się w Rzymie (26 września – 25 października 1980 r.). Tematem synodu były *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. W pracach synodu i w przygotowaniach do powstania dokumentu brał czynny udział arcybiskup Kazimierz Majdański. Dokument zawiera cztery zasadnicze części: Blaski i cienie rodziny w dobie współczesnej; Zamyśl Boży względem małżeństwa i rodziny; Zadania rodziny Chrześcijańskiej; Duszpasterstwo rodzin. *Familiaris consortio* można uznać za *Magna Charta* apostołstwa i duszpasterstwa rodzin. Trudności świata współczesnego, a zwłaszcza rodziny, które tak odważnie podjął Paweł VI w Encyklice *Humanae vitae*, domagały się całościowego spojrzenia na ludzką rodzinę i na Kościół Domowy w dzisiejszym społeczeństwie. Takie zadanie podjęła właśnie wspomniana adhortacja, wypracowując nowe sposoby działania duszpasterskiego, jakich wymaga współczesna rodzina. Por. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, Łomianki 2010, s. 210, 223, 325-329.

⁴⁵ Wincenty Łaszewski, *Polska Fatima*, http://www.angelus.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=7484:polska-fatima-wincenty-laszewski&catid=1393:sanktuarium.

⁴⁶ Sługa Boży o. Patrick Peyton, (ur. 9 stycznia 1909 r., zm. 3 czerwca 1992 r.) znany jako Ojciec Różańca, który w okresie II wojny światowej zakłada Krucjatę Różańca Rodzinnego. Jego sławny slogan brzmiał: „Rodzina, która się modli razem, także stoi razem. A wówczas świat z modlitwą jest światem w pokoju”.

⁴⁷ Por. W. Łaszewski, *Ojciec Peyton i Krucjata Różańca Rodzinnego*, <http://www.sekretariatfatimski.pl/fatimskie-ruchy/291-ojciec-peyton-i-krucjata-rozanca-rodzinnego>.

pozwoił mi urodzić się w różańcowej rodzinie. Kiedy w dzieciństwie zaczynałem używać rozumu i stanąłem wobec wyboru opowiedzenia się za Bogiem i bycia z Nim albo wystąpienia przeciw Niemu, słowa [...] Każdego wieczoru rodzice gromadzili nas – dziewięcioro dzieci – wokół siebie na wspólną modlitwę różańcową. W oczach świata byli bardzo ubodzy. Byli bogaci w wiarę. Klękając z dziećmi do różańca, wiedzieli, że wypełniają świętą wolę Bożą [...] Byliśmy pewni, że Bóg dał nam ojca i matkę, którzy są prawdziwymi przewodnikami, za którymi iść możemy bez obaw i że nasz dom znajduje się pod opieką Najświętszej Matki i Jej Syna⁴⁸.

Dostrzegając jedyny ratunek w modlitwie kierowanej do Maryi, ks. Peyton rozpoczyna głosić rekolekcje różańcowe. Ich treścią nie są problemy teologiczne, lecz dawanie świadectwa z własnego życia religijnego. To „poprzez odmawianie rodzinnego różańca, poprzez codzienną modlitwę całej rodziny”⁴⁹, Bóg obdarza ją licznymi łaskami. W oparciu o własne kapłańskie doświadczenie, ks. Peyton jest przekonany, że „[...] wspólny różaniec daje mężowi i żonie kilka chwil na odcięcie się od świata, przebywanie sam na sam z Bogiem i na zdanie sobie sprawy, czego niebo oczekuje od nich, jako od męża i żony, ojca i matki. Daje im czas na ożywienie szacunku do siebie oraz świadomość swojej godności. Także daje im ciszę potrzebną, aby zapomnieć zdenerwowania i przebaczyć urazy, które powstały w ciągu dnia. Jeśli mąż i żona wezmą do ręki różaniec i codziennie wraz z dziećmi uklękają i podniosą wzrok do Boga prosząc o błogosławieństwo, wtedy umocni się jedność rodziny. Pojawi się wzajemne zrozumienie, cierpliwość, duchowa jedność. To utrzyma się w rodzinie wzajemna miłość. Dobrodziejstwa te sięgną daleko poza granice domu. Gdy bowiem pokój zapanuje w rodzinie, zapanuje też na całym świecie”⁵⁰.

Nabożeństwo to bardzo szybko zdobywa powszechne uznanie w pasterskiej pracy Kościoła. Dla przykładu: w jednej z diecezji Belgii zapisuje się do Krucjaty Różańca Rodzinnego 77,7% rodzin, czyli ok. osiemset tysięcy ludzi. Podobnie jest w innych miejscach świata: w kanadyjskiej prowincji Ontario włącza się do Krucjaty 90% rodzin; w zlocie na Filipinach uczestniczy dwa miliony ludzi z różańcami w rękach; zaś w Rio de Janeiro włącza się do Krucjaty 1.500.00 wiernych⁵¹. Krucjata Różańca Rodzinnego zainicjowana przez ks. Peytona zyskuje szerokie poparcie także wśród duszpasterzy, biskupów i teologów. Dom był sanktuarium i zaciszem pozwalającym na skupienie. Słowem i przykładem rodzice przekazywali filozofię życia. Dzisiaj mąż i żona muszą spróbować zamienić swój dom w sanktuarium. Wspólny różaniec święty,

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

odmawiany przez rodzinę zjednoczoną w modlitwie, z pewnością bardzo przyczynia się do zachowania i doskonalenia tej niezmiennej instytucji, jaką jest dom chrześcijański⁵². Inni zarzucili kotwicę na skale istotnych wartości chrześcijańskich i “dziś tworzą oni podstawę młodego, energicznego chrześcijaństwa, pełnego nadziei. Burza jeszcze nie minęła, lecz wszędzie pojawiają się oznaki odnowionego życia”⁵³.

Jeszcze bardziej poruszające są nadprzyrodzone owoce Krucjaty: apostolska solidarność i pogłębiona wspólnota wszystkich pracujących na rzecz Krucjaty, ofiarne miłosierdzie i cierpliwość będąca wynikiem miłości do Boga i Matki Bożej, wewnętrzna radość i zadowolenie, wreszcie modlitwa skupiona na Chrystusie poprzez rozważania tajemnic różańca świętego⁵⁴. Założyciel Krucjaty Różańca Rodzinnego umiera w 1992 roku⁵⁵, ale jego dzieło trwa.

Jego dzieło trwa i rozwija się także w Polsce. Polska Krucjata Różańca Rodzinnego rozpoczyna się z końcem 1961 r. Najpierw, obejmuje pobliskie parafie zakopiańskie, następnie dociera do Częstochowy, Chełmna, Warszawy, Gdańska, Będzina, Poznania. Potem organizowane są rekolekcje różańca rodzinnego w diecezji tarnowskiej i sandomierskiej. Z czasem, krucjata obejmuje niemal całą Polskę. Głównym wydarzeniem w ramach rekolekcji jest zawsze całonocne „fatimskie czuwanie” w asyście figury Matki Bożej Fatimskiej. W nocnym czuwaniu uczestniczą wszystkie stany parafii, w tym także dzieci. Rekolekcje różańcowe kończą się aktem zawierzenia Niepokalanemu Sercu Maryi wszystkich stanów parafii, a następnie całej parafii⁵⁶.

4. Duchowość Fatimska

Drogę do formalnego określenia duchowych ścieżek fatimskich, otwiera nam Jan Paweł II, który w Roku Jubileuszowym 2000, w czasie uroczystej Mszy świętej ogłasza beatyfikację Franciszka i Hiacynty – najmłodszych błogosławionych w historii Kościoła. W swojej homilii, papież mówi, że wyniesione na ołtarze dzieci fatimskie, idąc za wezwaniem Matki Bożej niezwykle szybko wspięły się na szczyty świętości, pokazując tym samym zdumiewającą skuteczność duchowości określonej przez objawienia z 1917 r.

Duchowość fatimska, w perspektywie świadectwa niezłomnej wiary tych dwojga małych dzieci, wskazuje na tradycyjne prawdy wiary, które zawierają

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ <http://www.sekretariatfatimski.pl/fatimskie-ruchy/285-krucjata-rozanca-rodzinnego>.

⁵⁶ <http://www.sekretariatfatimski.pl/fatimskie-ruchy/284-krucjata-rozanca-rodzinnego-w-polsce>.

się w katechizmie. Dotyczą one: istnienia nieba, piekła i czyśćca, a także aniołów, obecności

Istotą duchowości fatimskiej jest modlitwa, która stanowi fundament pewnego sposobu bycia, którego treścią jest osobowa więź z Bogiem. Na tę osobową więź wskazuje Pan Jezus, który wprost mówi: „Nie ustawajcie w modlitwie! Trzeba się zawsze modlić, a nigdy nie ustawać” (Łk 18, 1). Jan Paweł rozważając sens modlitwy w życiu człowieka, zatrzymuje się na jeszcze głębszej refleksji, która dotyka nas ludzi, mianowicie, że „[n]ie samym chlebem żyje człowiek (Mt 4, 4) i nie samą doczesnością i nie tylko poprzez zaspokajanie doczesnych – materialnych potrzeb, ambicji, pożądań człowiek jest człowiekiem”⁵⁷. Dlatego też w swoich licznych wypowiedziach kierowanych do wiernych, Jan Paweł II często przywołuje słowa Matki Bożej: „Módlcie się, wiele się módlcie i umartwiajcie się w intencji grzeszników”⁵⁸.

Od momentu, w którym dzieci odpowiadają Matce Bożej na jej pytanie: „Czy chcecie ofiarować się Bogu, aby znosić wszystkie cierpienia, które On wam ześle jako zadośćuczynienie za grzechy, którymi jest obrażany, i jako prośba na nawrócenie grzeszników?”⁵⁹, w ich sercach dokonuje się ogromny przełom. Od tego momentu, duch modlitwy i umartwienia jest ich zasadą życia. Taką postawą jest ich pobyt w więzieniu, o którym siostra Łucja tak pisze w swoich wspomnieniach: „Postanowiliśmy zatem odmówić nasz różaniec. Hiacynta zdejmuje medalik, który miała na szyi, prosi jednego z więźniów, aby go powiesił na gwoździu na ścianie. Przed tym medalikiem klęcząc, zaczęliśmy się modlić”⁶⁰. Powyższy opis wyraźnie ukazuje dojrzałą duchową postawę dzieci.

Trójka wizjonerów pragnie swoje cierpienia i wszelkie życiowe trudności ofiarować Panu Bogu, jako wynagrodzenie za grzechy swoje i całej. Pragną z taką samą wiarą przyjmować przeciwności, które ich spotykają i żyć w tak bliskich relacjach z Chrystusem i Jego Matką.

Duchowość fatimska podkreśla i przypisuje ogromne znaczenie tradycyjnym formom pobożności, jak na przykład: różaniec, kult Eucharystii, procesje z figurą. Szczególnie kult Eucharystii stanowi centrum tej duchowości, która według bp Venancio Pereira z Fatimy zawiera się w tym, że „Fatima to wynagradzanie, wynagradzanie, to przede wszystkim Eucharystia i Komunia św. wynagradzająca”⁶¹. Ta religijna postawa także odnosi się do nawiedzania Najświętszego

⁵⁷ http://www.przewodnik-katolicki.pl/nr/biskupi_ucza_pacierza/ktorys_jest_w_niebie8230.html.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Mszy Świętej beatyfikacyjnej Franciszka i Hiacynty w dniu 13 maja*, [w:] J. Drozd, *Orędzie Niepokalane*, s. 173.

⁵⁹ *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, s. 145.

⁶⁰ Tamże, s. 32.

⁶¹ K. Czapla [red.], *Eucharystyczny klucz. Cud nad cudami, który zmienia wszystko*, Zakopane 2013, s. 7.

Sakramentu i Jego adoracji. Jednak kult Eucharystii sprowadza się do uczestniczenia w codziennej Mszy św. Jest ona bowiem momentem codziennego nawracania się i odkrywania głębokiego sensu duchowego zjednoczenia człowieka z Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie⁶².

Mali wizjonerzy nieustannie nas uczą, że poprzez uczestniczenie w ofierze Mszy świętej, mamy udział w ofierze Chrystusa – Syna Bożego, która wewnętrznie usposabia człowieka do przyjmowania postawy gotowości podjęcia umartwień i ofiary będących wyrazem uczestniczenia w śmierci mistycznej. Fakt ten potwierdzają dzieci fatimskie, wielu świętych i całe zastępy męczenników⁶³.

Nosząc w sercu uwielbienie dla Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie oraz cześć dla Matki Bożej Fatimskiej – nie ma w postawie wewnętrznej człowieka miejsca na teologiczne nowinki, na wyczekiwanie cudów, na indywidualizm religijny i liturgiczną samowolę. Tymczasem, ten element duchowości jest szczególnie aktualny we współczesnych czasach, kiedy coraz głośniejszemu kwestionuje się w Kościele fundamentalne prawdy wiary⁶⁴.

Duchowość fatimska wzywa do wspierania Ojca Świętego modlitwą i ofiarą, do wsłuchiwania się w jego nauczanie, do odpowiadania na jego apele i do trwania w zjednoczeniu z nim. Przykład tej postawy daje mała Hiacynta, która zawsze ma zwyczaj odmawiania oprócz Różańca, także trzech „Zdrowaś Maryjo” w intencji papieża⁶⁵.

Szczególnie modlitwa różańcowa jest tym duchowym drogowskazem wiodącym do osobistej świętości. Jan Paweł II mówi, że „różaniec święty zgodnie z dawną tradycją jest modlitwą, która [...] odtwarza poniekąd klimat domu w Nazarecie: Jezusa stawia się w centrum, dzieli się z Nim radości i cierpienia, w Jego ręce składa się potrzeby i projekty, od Niego czerpie się nadzieję i siłę na drogę”⁶⁶. Dla Jana Pawła II różaniec staje się swoistą „medytacją o Chrystusie z Maryją”⁶⁷ i zarazem „zbawienną kontemplacją”⁶⁸. Powyższe określenia użyte przez papieża, wskazują na głębie obecności Chrystusa i Maryi w życiu osoby wierzącej, która przez swój udział w Misterium Zbawczym, jaką jest święta liturgia, doświadcza Bożej dobroci.

⁶² Por. tamże, s. 27-30.

⁶³ Por. M. Kowalczyk [red.], *Fatima i Eucharystia. Spojrzenie Kościoła*, Zakopane. s. 13-14.

⁶⁴ Por. Siostra Lucja, *Przesłanie z Fatimy. Jak postrzegam Przesłanie przez prymat czasów i wydarzeń*, Fatima 2006, s. 11-18.

⁶⁵ R. Fox, *Fatima dla wszystkich pokoleń*, Zakopane 2011, s. 83.

⁶⁶ Jan Paweł II, *List apostolski Rosarium Virginis Mariae* (2002), nr 41.

⁶⁷ M. Chmielewski, *Rozmyślanie w modlitwie różańcowej*, [w:] *Niepokalane Serce Maryi*, [red.] K. Czapla, Zakopane 2012, s. 101.

⁶⁸ Tamże.

Dlatego też, ci wszyscy, którzy czczą Matkę Bożą Fatimską, nie krytykują Papieża i nie kontestują jego nauczania; przeciwnie, bronią go i na wszelki sposób wyrażają swoją miłość i przywiązanie do osoby Namiestnika Chrystusowego. Także ten element duchowości jest boleśnie aktualny dzisiaj, w czasach sprzeciwiania się Ojcu Świętemu okazywanego przez wiele kręgów kościelnych.

Matka Boża Fatimska podkreśla, że nie musimy szukać żadnych specjalnych form umartwienia, postów czy wyrzeczeń. Życie daje nam wystarczająco dużo sposobności, byśmy mogli się nieustannie uświęcać. Codziennie mamy wiele okazji, by przewyciężać własne słabości, a niewygody i cierpienia traktować jako możliwość ofiarowania się Bogu. Umartwienia te są ukryte; widzi je tylko Bóg – są one podejmowane dla Niego, a nie po to, by wzbudzić podziw otoczenia. Ważna jest też intencja: nie mamy prosić o jakieś szczególne łaski (trzeba powierzyć się Bożej Opatrzności), lecz zadośćuczynić za grzechy swoje, najbliższych i całego świata. Motywacją jest tylko i wyłącznie miłość do Boga i Jego Matki oraz solidarność miłości z innymi ludźmi, którzy także mają być zbawieni. W czasach indywidualizmu, religijnego ekshibicjonizmu, egoizmu i kwestionowania pojęcia grzechu – ten element duchowości fatimskiej wydaje się receptą na zachowanie zdrowia wewnętrznego i odkrycia prawdziwego sensu życia, nawet w cierpieniu i agonii.

Fatimska duchowość ma tę wielką zaletę, że owocuje świętością, która objawia się w naszym życiu codziennym, w zwykłych, szarych wydarzeniach, a nie tylko w czasie religijnych uroczystości i pobożnych spotkań. Warto również podkreślić znaczenie duchowości proponowanej przez Maryję dla nadania sensu każdej, nawet najtrudniejszej chwili naszego życia. Przeżywając trudności, tym więcej możemy ofiarować Bogu i przyczynić się do zbawienia zapomnianych grzeszników⁶⁹.

Streszczenie

Zbawczy plan Boga trwa dalej. Dlatego macierzyńska opieka Maryi, widoczna w historii Jezusa, nie kończy się wraz z Wniebowzięciem. W powyższym artykule – referacie na Sympozjum mariologicznym (Paradyż – 19.05.2014 r.) chodzi o aktualność Orędzia Fatimskiego dla Polski.

Polska tradycja maryjna jest głęboko zakorzeniona w świadomości Narodu. „Teologia zawierzenia” Maryi wyrosła z naszej tysiącletniej pobożności maryjnej. Oddanie się Polski Niepokalanemu Sercu Maryi (8.09.1946 r.) nabrało ogólnonarodowego znaczenia. Polska weszła na fatimską drogę zawierzenia Maryi.

⁶⁹ Por. *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, s. 149.

Tematykę objawień fatimskich szeroko opracowuje Sekretariat Fatimski w Zakopanem. Wielka Nowenna Fatimska (2009-2017) w Polsce stała się wezwaniem Polaków do współpracy w dziele zbawienia ludzi.

Kard. A. Hlond, wraz z Episkopatem, oddaje Polskę Niepokalanemu Sercu Maryi, zgodnie z główną ideą objawień fatimskich. Kard. S. Wyszyński łączy program duszpasterski z treścią objawień fatimskich przez wątek narodowy, oddając Polskę w macierzyńską niewolę Maryi, w ramach tradycji Ślubów króla Jana Kazimierza. Jan Paweł II w swoim pontyfikacie, przywołuje często posłanie Matki Bożej Fatimskiej wzywające do wynagradzania za grzechy świata.

Wśród ruchów fatimskich wyróżnia się Apostolat Rodzin Fatimskich, który jest wezwaniem do uświęcania rodzin. Istotną cechą duchowości fatimskiej jest modlitwa.

SŁOWA KLUCZOWE: orędzie fatimskie, Sekretariat Fatimski w Polsce, teologia zawierzenia Narodu Maryi.

Summary

Reception Fatima in Polish theological thoughts

God's saving plan continues. Therefore, the maternal protection of Mary, appears in the story of Jesus, does not end with the Assumption. In this paper – Mariological Symposium (Paradyż – 19.05.2014) As for the timeliness of the message of Fatima for Polish. Polish Marian tradition is deeply rooted in the consciousness of the nation. „Theology of entrustment” to Mary grew out of our thousand Marian devotion. Devotion to the Immaculate Heart of Mary Polish (8.09.1946) has gained a national matter. Poland entered the path of Fatima entrustment to Mary.

The topic of Fatima Fatima widely develops Secretary's office in Zakopane. Great Novena of Fatima (2009-2017) in Poland has become dedicated to the Poles to work for the salvation of men.

Card. A. Hlond, together with the Bishops, gives Poland to the Immaculate Heart of Mary, in accordance with the main idea of Fatima. Card. S. Wyszyński combines pastoral program with the content of the apparitions by the national topic, giving Poland in maternal servitude Mary, in the context of the tradition of the Vows of King John Casimir. John Paul II, in his pontificate, often brings the message of Our Lady of Fatima calling to pay for the sins of the world.

Among the movements of the Fatima especially distinguished Family Apostolate, which is a call to sanctification families. An important feature of the spirituality of Fatima is prayer.

KEYWORDS: Message of Fatima, Fatima Secretariat in Poland, Theology entrustment to Nation Mary.

Translated by Mirosława Landowska

Edward Sienkiewicz
Szczecin

Naród według prymasa Wyszyńskiego w kontekście jubileuszu chrztu Polski

Wstęp

Już na samym początku naszych refleksji trzeba rozstrzygnąć kwestię, o który jubileusz chodzi. Ten sprzed prawie 50. lat, w przygotowanie którego Prymas Tysiąclecia się tak bardzo zaangażował, czy też ten, który jest przed nami, wyznaczający dokładnie 1050 rocznicę Chrztu Polski, do którego chcielibyśmy się na pewno dobrze przygotować? Choć może się to wydać dość niecodzienne, jak na taką formę opracowania Prymasowskiego ujęcia problemu narodu, chodzi o jeden i o drugi. Chodzi bowiem o ukazanie nie tylko potrzeby przygotowania się do tej rocznicy, ale również o podkreślenie wyjątkowej wprost aktualności przepowiadania kardynała Wyszyńskiego, w czym opracowanej przez niego *Wielkiej Nowenny* i właściwych problematyce narodu kwestii, w związku z obchodami jubileuszu w r. 1966, nie można pominąć.

W naszych sporach o Polskę – czasami bardzo ostrych – wyłaniających się w ramach zainteresowania narodem, należałoby poruszyć przynajmniej kilka bardziej szczegółowych kwestii. I tak, bodajże najbardziej narzucającym się problemem jest obraz chrześcijaństwa w naszym świecie. Naturalnie chodzi przede wszystkim o nasz kraj, choć wszystko co się w związku z tym dzieje u nas nie może być zupełnie separowane, a więc niezależne od kondycji chrześcijaństwa w Europie i na świecie w XXI w. Jak zatem wygląda chrześcijaństwo; nasze życie, świadectwo prawdzie, wierność Ewangelii, blisko 1050 lat po Chrście Polski? Zanim zdobędziemy się na odpowiedź, zwróćmy uwagę na narastający oraz nasilający się spór o miejsce i w ogóle prawo istnienia chrześcijańskiej wizji świata, obrazu człowieka oraz chrześcijańskiego systemu wartości w przestrzeni publicznej. Nawet jeśli usiłuje się ten spór wyciszyć lub jakoś go obejść, nie zmienia to dość powszechnego odczucia chrześcijan, że zbyt często i zbyt wielu zależy szczególnie na dyskredytowaniu chrześcijańskiej wiary i piętnowaniu ludzi wierzących.

Jakie zatem zagrożenie może nieść ze sobą chrześcijaństwo i jakie stanowi niebezpieczeństwo dla współczesnych społeczeństw, że wzbudza tak ostry sprzeciw? Nieco inny problem to coraz bardziej nasilające się pytanie: Czy dziś jesteśmy uzbrojeni w lepsze argumenty w zarysowanym powyżej sporze i czy radzimy sobie skuteczniej z kontestacją chrześcijaństwa? Chodzi naturalnie o lepiej i skuteczniej w porównaniu z tym sporem, który toczył się w warunkach i wobec marksistowskiej, materialistycznej ideologii, w który tak bardzo zaangażował się Prymas Tysiąclecia. Poza tym bardzo niemodny dziś temat *rzeczywistości narodu*, wiązany przez niektóre środowiska z zagrożeniem szowinizmem i nacjonalizmem. Jako równie niepokojące jak dziwne, trzeba je rozumieć właśnie w Polsce, która nie dlatego dziś jest, że była zawsze wielkim państwem, gdyż właśnie przez dość długi czas nim nie była wcale, ale dlatego, że stanowi ją naród, który może być z siebie dumny, choć tak bardzo nas wszystkich zawodzi obecnie nasze polskie państwo. Owo dziwne i niepokojące wynika między innymi z tego, że gdzie indziej, u wielu naszych sąsiadów, którzy mogą spokojnie chlubić się i być dumni ze swoich struktur państwowych – dawniej i dziś – coraz ważniejszy staje się naród i coraz bardziej doceniany, a interesy narodowe stają się u nich podstawowym wyznacznikiem działania i kryterium podejmowanych wyborów.

Kolejne zagadnienie to nasze narodowe przygotowanie do jubileuszu Chrztu Polski. Trzeba powiedzieć bardzo ważne zadanie i perspektywa bardzo odpowiedzialnej, ciężkiej pracy. Zwłaszcza, że znowu pojawi się pytanie: Po co nam jeszcze jeden Jubileusz – obchodzenie uroczyste Chrztu Polski, czyli wejścia naszych przodków do rodziny państw i narodów podążających drogą cywilizacji, prawdziwego postępu, rozwoju? Przecież wielu wystarczy obchodzenie rocznic wejścia w struktury Unii Europejskiej i NATO.

1. Aktualność nauczania Prymasa na temat narodu w kontekście *Wielkiej Nowenny*

Pochylając się nad rzeczywistością narodu w rozumieniu Stefana kardynała Wyszyńskiego i w kontekście jubileuszu Chrztu Polski, trudno pominąć opracowaną przez niego *Wielką Nowennę*. Program i dzieło, o którym napisano i powiedziano bardzo dużo, także w ostatnim czasie. Niestety i w tamtym okresie, kiedy ten program powstawał, był nową i wielu zaskakującą propozycją, a także ostatnio, kiedy tak chętnie u nas „wybiera się przyszłość”, niewiele zrobiono. Wiele zawartych w niej wskazań i rozwiązań wciąż pozostaje na papierze. Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych analiz, chciałbym zwrócić uwagę na dwie publikacje historyka Piotra Zychowicza: „Pakt Ribbentrop – Beck”

i „Oblęd 44”¹. Zdaję sobie sprawę, że liczne, zawarte w nich przez autora, tezy są dyskusyjne. W obu jednak książkach dość charakterystyczne i bardzo ważne jest przesłanie o konieczności zdawania sobie sprawy z błędów i grzechów popełnionych w przeszłości. O potrzebie rachunku sumienia, odważnej oceny, choćby po to, aby nie popełniać ich w przyszłości.

Czym zatem była *Wielka Nowenna* w oczach Prymasa? Jakie przyświecały mu cele i jakie były najważniejsze motywy? Wydaje się że Prymas wypowiedział się w tym dziele przede wszystkim jako człowiek głęboko wierzący i nieprzeciętnie wierny doktrynie Kościoła katolickiego, dość jednoznacznie interpretującego przesłanie, tak wyraźnie wyartykułowane przez św. Jana: „Jeśli powiemy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki” (1 J 1,9-10). Każdy człowiek potrzebuje rachunku sumienia, uświadomienia sobie własnych win, zaniedbań, poważnych wad – słowem grzechów. Niezależnie od tego w jakim miejscu swojej życiowej drogi się znajduje i jakie ma na niej dokonania. Chodzi o sprawę najistotniejszą: Aby nie rozminąć się z Odkupicielem, który przychodzi grzechy odpuścić i człowieka zbawić, wobec czego wszystko inne jest drugorzędne. Człowiek, który nie robi rachunku sumienia, nie wyznaje swoich grzechów nie jest w porównaniu z tymi, którzy tak czynią lepszy. Nie znaczy to również, że nie ma grzechów. Człowiek taki na pewno znajduje się w bardzo poważnym niebezpieczeństwie, ponieważ bez grzechu, znaczy też bez odpuszczenia. Poszczególne człowiek i naród. *Wielka Nowenna* nie miała być zatem w zamiarach samego jej autora, który gruntownie ją przemyślał, przemodlił i dobrze przygotował – jak chciało bardzo wielu – jakimś rewolucyjnym, nawet genialnym programem politycznym. Miała być programem naprawy i wzmocnienia tego, co jest w każdym człowieku, a więc i w narodzie, najbardziej istotne, najważniejsze. I właśnie przez to *Wielka Nowenna* okazuje się, także dziś, również w wymiarze politycznym, społecznym, ekonomicznym, kulturowym i ogólnoludzkim, najlepszym; najbardziej skutecznym programem jaki kiedykolwiek mieliśmy, jaki sformułowali najwybitniejsi specjaliści od ekonomii i polityki. To nie jest żaden paradoks. To najbardziej fundamentalna prawidłowość, o której dobrze wiedział Prymas, ponieważ powinien o niej wiedzieć każdy chrześcijanin, każdy człowiek, który w konflikcie z prawdą, oddala się od światła; miłuje uczynki ciemności i dlatego nie może być skuteczny, wiarygodny w czynieniu dobra innym, jeśli nie potrafi – nie może mieć w nim udziału sam.

Posłuchajmy samego Prymasa: „Będziemy rozpatrywali zagadnienie po zagadnieniu, aby w ten sposób zrewidować i pogłębić nasz stosunek do wiary

¹ P. Zychowicz, *Pakt Ribbentrop – Beck. Czyli jak Polacy mogli u boku III Rzeszy pokonać Związek Sowiecki*, Poznań 2013; tenże, *Oblęd '44. Czyli jak Polacy zrobili prezent Stalinowi, wywołując Powstanie Warszawskie*, Poznań 2013.

świętej i moralności chrześcijańskiej. Czy wierne są Bogu? Czy wypełniają zadania im zlecone, aby dzieci swoje prowadzić do Chrystusa? To wszystko musi ulec jakiejś wielkiej rewizji i przemianie. Musimy się wczuć dobrze i wmyśleć w nasze sumienie, aby się przekonać, czy istotnie duch Ewangelii jest duchem Narodu? W ten sposób pragniemy przygotować Polskę na Tysiąclecie Chrześcijaństwa. Jest to wielkie zadanie”². Prymas nie tylko „demaskował” – w swoim programie – zło systemu, piętnował polskie wady. Ale wskazywał również na bardzo konkretne formy tworzenia sprawiedliwych struktur społecznych. Zakładają one oczywiście nowego człowieka, nie pozostawiając go jednocześnie w jakimś wyobcowaniu, niemożności oddziaływań społecznych. Możliwość taką dawało oparcie się na katolickiej nauce społecznej, pozwalającej wkomponować chrześcijańskie wartości moralne w proces wychowania człowieka „na brata ludzi we wspólnocie narodowej [...]”³.

Program *Nowenny* został przemyślany i przemodlony przez Prymasa osobiście. Takie hasła jak: wierność Bogu, Krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi świętemu i jego pasterzom; życie w łasce uświęcającej; obrona życia łaski w duszy i życiu ciała; stawanie na straży nierozzerwalności małżeństwa; rodzina Bogiem silna; młodzież wierna Chrystusowi; miłość i sprawiedliwość społeczna; walka z wadami narodowymi i zdobywanie cnót chrześcijańskich; pod opieką Bogurodzicy, Królowej Polski – miały służyć przede wszystkim związaniu ludzi z Kościołem, tradycją chrześcijańską i wartościami, które już nie raz uratowały naród przed zagładą⁴.

Przy okazji poruszonego w *Nowennie*, szczególnego związku społeczeństwa z narodem, Prymas rozwijał pełnione przez Kościół funkcje w narodzie. Dziełił je na właściwe i zastępcze. Te ostatnie Kościół pełnił już wielokrotnie wobec narodu, co najbardziej ujawniło się podczas braku własnej struktury politycznej. W takich sytuacjach Kościół stawał się jedynym ośrodkiem wewnętrznej więzi, która broniła naród przed całkowitym rozbięciem. Zadania te kardynał postrzegał jako moralne wsparcie narodu w przezwyciężaniu trudności. Często też, jako takie nabierały one charakteru bardziej istotnego, gdyż ów konflikt o sumienie człowieka przyjmował postać walki z samym Kościołem, a nawet z Bogiem⁵.

Kolejnym bardzo istotnym elementem ogłoszonej przez prymasa *Nowenny* był problem łaski. Jej podmiotem jest oczywiście osoba ludzka. Niemniej życie

² S. Wyszyński, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962, s. 78-79.

³ R. Michalski, *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Pelplińskie” 1987, s. 173.

⁴ J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijańskie” 116 (1983), s. 9-10.

⁵ J. Krukowski, *Podstawy współdziałania Kościoła i państwa w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 30 (1987) nr 1(117), s. 55.

Boże jednostek wpływa na życie społeczeństwa, nawet na obraz struktur *niepersonalnych*, zewnętrznych. Tworzone są one bowiem przez człowieka, noszą na sobie jego ślad i dlatego nigdy nie pozostają od człowieka niezależne. Łaska – nauczał Prymas – promieniuje na wszystkie dziedziny życia narodu przez jego *teoforyczność*. Jest w nich perspektywą dóbr wyższych, które uwidaczniają się także w życiu doczesnym.

Pokój, prawda, miłość, dobro i sprawiedliwość są tym bardziej realne oraz trwałe, im bardziej odnoszą się do swojego źródła i ostatecznego spełnienia⁶. Zagadnienie to nabiera szczególnego wyrazu w dziedzinie wolności i miłości, bez których życie ludzkie, zwłaszcza w wymiarze społecznym, jest w ogóle nie do pomyślenia. Bez perspektywy nadprzyrodzonej wartości te mogą zostać doszczętnie zniszczone, a ich pojęciowa strona przewrotnie wykorzystana w celu podporządkowania człowieka instytucjom i różnego rodzaju opcjom polityczno-społecznym, czyli temu wszystkiemu, co powinno być w służbie człowieka, zagwarantowane właśnie przez nadprzyrodzoną perspektywę wolności oraz miłości⁷.

Kardynał wpatrzony w historię narodu polskiego i jego doświadczenia, dostrzegał w nim jakby głęboko wrośniętą prawdę Ewangelii. Nowenna, chociaż stała się okazją do wychowawczego trudu tej rzeczywistości jaką jest naród, nawiązywała do istniejących już, bogatych tradycji XIX-wiecznej teologii narodu: wieszczów, założycieli Księży Zmartwychwstańców i patriotów Młodej Polski. Szeroki nurt polskiej tradycji narodowej pozwalał Kardynałowi Wyszyńskiemu lepiej „zakorzenie” przemyślenia wypływające z konkretnych sytuacji życia narodu i Kościoła w państwie totalitarnym⁸. Prymas starał się wydobywać na światło dzienne te wartości, tkwiące w narodzie, które mogłyby skutecznie oprzeć się rosnącym zagrożeniom. Uprzedmiotowienie i ubezwłasnowolnienie jednostki skierowało uwagę prymasa na obecne dawniej w narodzie poczucie wolności i godności, których to naród nie zawdzięczał sprzyjającym warunkom zewnętrznym czy też łasce zaborców. Dodatkowo wspierane przez świadomość wyjątkowego posłannictwa narodu, były one przywoływane jako szczególny element chroniący społeczeństwo przed degradacją moralną i całkowitą utratą wolności.

Już samo wyliczenie najważniejszych elementów *Wielkiej Nowenny* musi przekonywać nas, że nic z tego programu nie przestało być bardzo aktualne.

⁶ J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, s. 14.

⁷ Cz. Strzeszewski, *Model odniesień między Kościołem a państwem według kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 59.

⁸ Cz. S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 27 (1984), nr 1(105), s. 74.

Decyduje jednak o tym nie kontekst, czyli jakiś przedziwny zbieg okoliczności i wypadków, które niosą i dziś podobne problemy, do tych właściwych Polakom żyjącym w PRL-owskiej rzeczywistości. Podstawową tego przyczyną jest zawarcie w *Nowennie* rozwiązań spotykających się z najważniejszymi problemami ogólnoludzkimi; najbardziej nękającymi człowieka każdego czasu, każdej kultury i każdej szerokości geograficznej. Stąd słowa Pisma Świętego: „Bywa mędrzec, który naród swój wychowuje, a owoce jego rozumu są niezawodne” (Syr 37,23), odnoszą się do Prymasa jak mało do kogo⁹. W obliczu tylu propozycji, „genialnych recept” na szczęście człowieka, którymi z różnych stron jesteśmy dziś zasypywani, trzeba odpowiedzieć w ten sam sposób. Propozycje te oddalają się od człowieka, pomijają w nim to, co najważniejsze, najistotniejsze, co jako jedyne może go uczynić szczęśliwym; spełnionym. Przede wszystkim przez to, że ograniczają się one tylko do małego fragmentu tego, co ludzkie. Niestety *Wielka Nowenna* jest wciąż aktualna nie tylko przez swoją zawartość, ale jeszcze w większym stopniu przez to, że niewiele robimy w tym kierunku, aby jak najlepiej ten wielki dar Prymasa spożytkować. Podobnie jak ci, którym udało się zburzyć w Europie i w świecie mury, powołać do życia „Solidarność” i szybko urządzić jej pogrzeb, w którym to nasze już państwo wyjątkowo profesjonalnie spełnia swoje zadanie!

Aby mimo wszystko nie pogodzić się z tym, że pogrzeb jest ostatnią szansą opowieści o człowieku i o narodzie, spróbujmy przypomnieć sobie jeszcze inne rzeczywistości i prawdy, które nierozzerwalnie wiążą się z wydarzeniem Chrztu Polski oraz głębokim sensem obchodów jubileuszów, do czego musimy się jak najlepiej przygotować, ponieważ – jak się okazuje – w taki właśnie sposób najbardziej przygotowujemy się do rozwiązywania naszych najpoważniejszych problemów. Co tak naprawdę mamy na myśli mówiąc „naród chrześcijański” i w jaki sposób nasze przygotowanie do Jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski może nam pomóc nie tylko to zrozumieć, ale przede wszystkim takim narodem być – we wszystkich naszych działaniach; w zadaniach, które nam zlecono. W tym wszystkim, co potrafimy robić najlepiej. Wreszcie – jeśli już ktoś nie znajduje innej motywacji i innego uzasadnienia – za co bierzemy pieniądze!

2. Naród – pierwszy i najstarszy obywatel

Prymasowskiej wizji narodu nie powinniśmy odrywać od współczesnego nam sporu o Europę – państw czy narodów. W tym kontekście trudno nie zadać pytania: Skąd w Europie, a także coraz częściej w Polsce, taki paniczny lęk

⁹ Cz. S. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, [w:] *Polska teologia narodu*, [red.] Cz. S. Bartnik, Lublin 1988, s. 185.

przed, już nie tylko wzmacnianiem w nas tego wymiaru, ale nawet zainteresowaniem nim? Czy nie jest to przejaw lęku przed czymś znacznie bardziej określającym człowieka – kim jest, co powinien i czego mu nie wolno?

Bóg chcąc objawić się człowiekowi i w końcu – dla zbawienia człowieka – stać się człowiekiem, jako drogę do tego wybrał określony naród, a jego historię uznał za najlepszą przestrzeń przekazania prawdy o odkupieniu. Ta podstawowa wiedza, którą powinien posiadać każdy student uczęszczający na wykłady z teologii biblijnej, nie mogła być obca Stefanowi Wyszyńskiemu, którego przecież nie przedstawiamy tu jako polityka, społecznika, prawnika, socjologa, czy filozofa, ale przede wszystkim jako teologa¹⁰. Refleksja nad narodem, rozwijana w kontekście doświadczenia narodu wybranego, którego tożsamość została oparta o wiarę w Jednego Boga, zawierającego z narodem przymierze, stała się nieocenioną pomocą w rozumieniu swoich dziejów przez naród polski. Innymi słowy – jak podkreślał Prymas – rozumienie narodu bez Boga, bez rzeczywistości nadprzyrodzonej, jest rozumieniem niepełnym i dlatego prędzej czy później musi się obrócić przeciwko samemu narodowi¹¹. Kardynał Wyszyński z naciskiem podkreślał, że wojujący ateizm, walka z Kościołem, pozbawienie go instytucjonalnych i ograniczanie wszystkich innych form oddziaływania, to nie tylko problem życia nadprzyrodzonego, życia łaski. To również realne zagrożenie życia społecznego i biologicznego narodu, przez nieobecność Bożego prawa w najbardziej podstawowych dziedzinach ludzkiej egzystencji. To także ruina gospodarcza i kulturowa¹².

Czy nie mamy wrażenia – w związku z tym, co się dzieje na naszych oczach, w związku z „cywilizacją śmierci”, wymieraniem narodu, jego instytucjonalną deprawacją – że nakłada nam ktoś kalkę na naszą rzeczywistość i te kilkadziesiąt lat od nauczania Wyszyńskiego na temat narodu, które upłynęły, niczego w tym sensie nie zmieniły? Może jeszcze pogłębiając i znacznie komplikując problem. Zajmujący się spuścizną Wyszyńskiego autorzy podkreślają, że czas jego życia i twórczości przypada na okres narzuconej narodowi polskiemu ateistycznej wizji świata. Bez wątpienia to właśnie wpływało na tak zdecydowane i z naciskiem powtarzane przez Prymasa ostrzeżenie, iż „naród znajduje się w największym niebezpieczeństwie w ciągu swoich dziejów”¹³. Chodzi przecież o naród, który przez całe wieki budował swoją tożsamość, tworzył kulturę i kształtował się jako słowiański w europejskiej rodzinie narodów, właśnie

¹⁰ P. Bortkiewicz, *Etos pracy. Nauczanie moralne i społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Poznań 2001, s. 24.

¹¹ J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 116 (1983), s. 30-31.

¹² S. Wyszyński, *Kościół w służbie narodu*, Rzym 1981, s. 16; E. Ozorowski, *Teologia narodu. Na marginesie książki J. Lewandowskiego: Naród w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982, s. 8.

¹³ Cz. S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, s. 73.

w oparciu o chrześcijańskie orędzie. Komu dziś przeszkadza to orędzie i dlaczego? Czy ateizm obecnie jest mniej groźny i bezkompromisowy tylko dlatego, że posługuje się bardziej wyrafinowanymi środkami? Czy tylko dlatego, że nie jest już marksistowsko-leninowski nie jest żadną ideologią? Czy tylko po wojnie toczyła się w Polsce walka z Kościołem, który stanowi wyjątkowo trwałą gwarancję zachowania tożsamości narodu i obrony jego fundamentalnych wartości? Czy tylko w PRL-u w wyniku tej walki bardzo szybko doszło do ogromnego spustoszenia w życiu etycznym i kulturowym narodu polskiego?

Również dziś naród, w którym ograniczy się możliwość odwoływania się do dziedzictwa chrześcijańskiego, stanowiącego przez całe pokolenia zasadę jego oporu i rozwoju, znajdzie się na krawędzi wyniszczenia biologicznego¹⁴. Toteż spór, jaki rozgorzał między narodem a ideologią marksistowską, od samego początku był uważany przez Prymasa za trud przeciwstawiania się demonicznej sile, znacznie przekraczającej tylko teoretyczne propozycje agnostycznego widzenia świata. Kardynał Wyszyński niejednokrotnie określał sowiecką, narzuconą narodowi polskiemu ideologię, jako niespotykaną dotąd, wymykającą się wszelkiej logice – poza logiką zniszczenia oraz śmierci – „zmowę nienawiści”, z którą trzeba stoczyć batalię o życie narodu¹⁵. Ukazywał rzeczywistość narodu jako zapodmiotowienie największych wartości, prawdziwego pedagoga, który uczy i jest aktualny przez całe dzieje, mimo odchodzących i przychodzących pokoleń¹⁶. Nie można się zatem dziwić temu, że od samego początku tego dziejowego sporu o obecność Kościoła w narodzie polskim, prymas nie poprzestał jedynie na teoretycznym, akademickim dowodzeniu szkodliwości i przewrotności, występującego otwarcie przeciwko Kościołowi i religii systemu. Jaki bowiem sens miałyby pisanie tylko podręczników teologicznych, które zresztą trudno było w tamtym czasie wydawać i tym samym wpływać przez nie na świadomość narodu? Pozostawało zatem przepowiadanie Ewangelii Chrystusa, połączone ze świadectwem¹⁷. Niejednokrotnie w warunkach zagrożenia zdrowia i życia¹⁸.

Argumenty, jakimi szafują dziś zwłaszcza liberałowie są wciąż takie same i wciąż bardzo słabe. Nadmierne zainteresowanie narodem – jak twierdzą – może prowadzić do nacjonalizmu i do szowinizmu. Ale w ten sam sposób można tłumaczyć właściwe liberałom zainteresowanie jednostką, upominanie się o jej prawa, co – zgodnie z powyższym – może prowadzić do egoizmu oraz alienacji. Takie jednak rozumowanie uderza wprost w samo serce liberalizmu.

¹⁴ Tamże, s. 72.

¹⁵ J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 101.

¹⁶ Cz. S. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, s. 195-196.

¹⁷ J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 101.

¹⁸ Echa tej krytyki, a raczej bezkrytyczne przenoszenie jej wniosków, dosięgło również Jana Pawła II, przede wszystkim w latach powstawania programowych dokumentów jego pontyfikatu.

Całe szczęście nie tylko, ponieważ człowiek obok tego, że jest jednostką i istotą społeczną jest przede wszystkim osobą, najlepiej rozwijającą się we wspólnocie, którą jest też naród¹⁹.

3. Personalizm – osoba w narodzie

Prymas zdawał sobie sprawę, że panujący w drugiej połowie XX w. w Polsce ustrój oparty o marksistowsko-leninowskie rozstrzygnięcia, nie jest jedynym zagrożeniem człowieka. Nie pomijał zatem także niebezpieczeństw jakie wynikają z liberalnych koncepcji, uznawanych dziś u nas za modelowe. Choć jeszcze dwadzieścia kilka lat temu, dzisiejsi liberałowie, którzy wówczas uważali się za komunistów, oceniali je jako największe zło. Tyle tylko, że wtedy czynili to w obronie marksistowskiej ideologii. Dlatego Stefan Wyszyński nie przestawał ukazywać, zarówno w jednej jak i drugiej ideologii (tak je właśnie określając) braku mechanizmów umożliwiających respektowanie w należyтым stopniu praw osoby: albo sprowadzając ją do roli, ginącego w całości elementu składowego społeczeństwa, albo też czyniąc z jednostki wielkość konkurencyjną dla wszelkich form życia społecznego i tolerując je o tyle, o ile pozwalają zachować jednostce jak najdalej idącą swobodę. Daleko idąca rezerwa kardynała Wyszyńskiego wobec narzucających się i dzielących Europę oraz świat na dwa wrogie obozy, rozwiązań modelowych, była postawą uwzględniającą kontekst polskiej rzeczywistości oraz polskiego dążenia do przemian ustrojowych.

Ksiądz kardynał był przeświadczony i do końca bronił swojego zdania, że kierować tymi przemianami nie może walka klas i nie może to się dokonać drogą rewolucyjną. Podstawą wszelkiej działalności politycznej, także działalności wyzwolenczej, powinien być personalizm. Osoba z całym swym bogactwem, ze swoim zmysłem społecznym, odniesieniem na zewnątrz, z niepowtarzalnością oraz *nieredukowalnością* swojej wewnętrznej struktury²⁰. Personalizm chrześcijański gwarantował z jednej strony respektowanie praw osoby, niepodporządkowanie jej jakiegokolwiek ideologii, a z drugiej był otwarty na szeroką i niekwestionowaną sferę życia społecznego²¹. Powyższe rozwiązania systemowe, uznane jednak przez Prymasa za przejściowe, podlegające procesowi rozwoju i doskonalenia się, a przede wszystkim – na obecnym etapie rozwoju

¹⁹ S. Wyszyński, *Apel do duchowieństwa. Pracujmy wszyscy nad wprowadzeniem w życie Ślubów Jasnogórskich*, Komańcza (wrzesień) 1956, [w:] tenże, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, s. 26.

²⁰ S. Wyszyński, *Wartość podstawowa – człowiek, Z przemówienia w Akademii Teologii Katolickiej na 15-lecie ogłoszenia encykliki Pacem in terris*, Warszawa 29. V. 1978, [w:] Prymas *Tysiąclecia*, Paryż 1982, s. 260.

²¹ R. Michalski, *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 165-166.

społeczeństwa i osoby – niewystarczające, nie mogły uchodzić za jedynie możliwe. Właśnie wartości narodowe ukazywał on jako najskuteczniej chroniące społeczeństwo przed liberalizmem, a związane z nimi niezbywalne dobra osoby przed totalitaryzmem²².

Zarówno w jednej jak i w drugiej wizji człowieka, centralnym jest problem ludzkiej wolności. I tak, marksizm, chcąc go rozwiązać, w konsekwencji doprowadził do skrajnego zniewolenia osoby ludzkiej przez podporządkowanie człowieka bez reszty społeczeństwu. Tymczasem liberalizm, niejako gloryfikując jednostkę i jej prawa oraz stawiając ją ponad społeczeństwem, które toleruje o tyle, o ile służy ono jednostce, przez przejściowy stan chaosu zmierza konsekwentnie do uporządkowania tegoż przez decyzje większościowe, które niestety nie liczą się, ani z prawdą o człowieku, ani o jego wolności, co trudno uznać za jej potwierdzenie. Prymas wskazywał w tym kontekście przede wszystkim na wyzwolenie religijne. Nie można bowiem wyzwolić człowieka, wrócić go niejako samemu sobie, bez tego co jest w nim najbardziej intymne, nienaruszalne, czyli bez wolności religijnej i wolności sumienia²³. To ostatnie natomiast trudno sobie wyobrazić bez kryterium obiektywnej prawdy. Czy naprawdę musimy w tym miejscu wyliczać dziedziny naszego życia i podawać wręcz przerażające fakty ich dehumanizacji, także w imię rzekomej tolerancji i tych samych praw dla różnych orientacji; dla różnych konfiguracji tzw. „inaczej”, które chce przede wszystkim inaczej rozumieć człowieka i zafundować nam świat innego rozumienia zasad?

4. Prymasowska troska o rodzinę

To, traktowane przez wielu niczym jakaś magiczne i dodatkowo mające się samo tłumaczyć, „inaczej”, zagraża – bodajże w największym stopniu – rodzinie. Stefan Wyszyński lubił podkreślać, że człowiek jest „istotą rodzinną”. Rodzina nie jest bowiem jakąś instytucją, związkiem, czy też propozycją na życie.

²² J. Krukowski, *Podstawy współdziałania Kościoła i państwa w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, s. 56-57.

²³ J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 101; W. Zdaniewicz, *Uwarunkowania władzy politycznej w myśli Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Communio” 3 (1984), s. 119. Po zachowaniu zakorzenienia i umocnienia bytu w lasce, konkretny człowiek i cały naród musi bronić swego trwania w czasie i w przestrzeni, bytu duchowego i biologicznego. Zadaniem Kościoła jest wspomaganie narodu w ratowaniu jego ducha, opartego na dachach Bożych. Darom tym zagraża głównie zło moralne, zwłaszcza grzech, który może atakować szerokie obszary życia indywidualnego i społecznego. Grzech nie jest tylko zagrożeniem sfery nadprzyrodzonej, ale godzi także w życie doczesne człowieka. Pierwszorzędnym zadaniem Kościoła, pośredniczącego w darze łaski, jest zatem obrona łaski uświęcającej i walka z grzechem. J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, s. 9-29.

Jest w najwyższym stopniu wspólnotą, toaczy taką rzeczywistością, w której człowiek najlepiej rozwiązuje spór jednostki ze społeczeństwem, ponieważ w prawdziwej wspólnocie, a przede wszystkim właśnie w rodzinie, byt ludzki najpełniej się rozwija, spełnia przez to samo, co rozwija w takim samym stopniu i spełnia drugiego, należącego do rodziny i wchodzącego z każdym innym członkiem w takie relacje. W tym sensie to nie przez coraz lepsze formy struktur społecznych człowiek dorasta, dojrzewa do wspólnoty, ale to wspólnota – jako coś bardzo naturalnego, powszechnego – przygotowuje człowieka do życia w społeczeństwie; do tego, aby nie pozwolił się cały temuż zawładnąć i z drugiej strony nie traktował struktur społecznych jako czegoś luźno tylko z nim związanego.

I do tego najlepiej przygotowuje rodzina; poprzez wyniesione z niej pojęcia moralne oraz społeczne. Wyprzedza także pod tym względem społeczeństwo jako takie i państwo. Państwo – jak podkreśla S. Wyszyński – wszystko otrzymuje od społeczeństwa. Dlatego też wszystko, co z kolei społeczeństwo otrzymuje od rodziny jest błogosławieństwem państwa²⁴. W takim ujęciu rodzina jest fundamentem społeczeństwa i państwa, zresztą jak każda wspólnota wobec jakichkolwiek struktur społecznych, które są zewnętrzne do niej i – w odróżnieniu od niej – tymczasowe. Tam natomiast gdzie chwieje się fundament zagrożone jest również państwo i naturalnie społeczeństwo. Klęska rozwodów, zabijanie nienarodzonych, porzucone dzieci, niesakramentalne – wolne związki – głosił S. Wyszyński – to nie tylko złamane prawo Boże, ale także prawo narodu i państwa. Państwo nie może kształtować ludzkich sumień – nie posiada takich kompetencji i narzędzi. Niemniej jego sprawność i siła, kondycja jest od tego bardzo zależna. Może natomiast i ma obowiązek nie tolerować zła, niesprawiedliwości i zbrodni. Musi bronić najsłabszych, a przecież do takich należą nienarodzone dzieci²⁵. W myśl biblijnej przestrogi, powołując się na Pismo Święte, ksiądz kardynał nauczał, że państwo, które pozwala, umożliwia przelewać krew niewinątek, chroniąc życie morderców (choćby przez zakaz stosowania i orzekania kary śmierci), a więc i jego obywateli, nie zaznają błogosławieństwa na ziemi (Rdz 4,10-11)²⁶.

Znaczenie rodziny w życiu człowieka, nazywając ją „całym światem” stworzonym przez Boga, prymas ukazywał w oparciu o argumenty przede wszystkim teologiczne. To właśnie rodzinę zamieszkuje Trójca Święta i rodzina odbija w sobie obraz Trójcy Świętej. Odbija również i niesie w sobie doświadczenie Świętej Rodziny – Jezusa, Maryi i Józefa, stanowiąc płaszczyznę spotkania oraz połączenia historii świeckiej i historii zbawienia²⁷. Ukazując rodzinę jako wielki

²⁴ S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993, s. 76.

²⁵ Tamże, s. 78-79.

²⁶ Tamże, s. 79.

²⁷ S. Wyszyński, *Rodzina Kościołem domowym. List Wielkopostny*, Warszawa 2 II 1979, [w:] Cz. S. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, s. 188.

świat społeczny, psychiczny, duchowy i religijny, S. Wyszyński nie pozwalał redukować jej tylko do wymiaru społecznego lub biologicznego. Studiując ten problem w jego pismach można wydobyć i ułożyć proponowaną przez niego kartę praw rodziny:

- prawo do posiadania dzieci
- prawo do wzajemnej służby sobie
- prawo do nierozzerwalności węzła małżeńskiego
- prawo do doskonalenia poprzez rodzinę i w rodzinie
- prawo do miłości, wierności, pełnego zaufania, sprawiedliwości i wolności
- prawo do pełnej wspólnoty osób
- prawo do zgody, pokoju, azylu od świata
- prawo do dobrej sławy rodzinnej, zachowania tradycji²⁸.

Jakże prorocze okazały się słowa Prymasa: „Koniec rodziny, to upadek społeczeństwa. Puste kołyski, smutne domostwa. To zapowiedź pustoszejących ulic, miast i wsi”. Okazuje się, że ks. kardynał – mimo upływu lat i nauczania należącego do innej niż nasza epoki – wciąż wyprzedza nas w wielu kwestiach, przynajmniej dla niektórych „politycznych ratowników rodziny”, ciągle zakrytych i niezrozumiałych. Posłuchajmy go w kwestii jego poglądów na ratowanie rodziny środkami finansowymi, dla wyżej wspomnianych wystarczającymi: „Wszelkie systemy nagród i premii, zwroty kosztów podatków, są bez znaczenia tam, gdzie niemoralność zżarła sumienia. Rodzina wymaga zbyt wielkich ofiar by je opłacić groszem. Tam, gdzie potrzeba poświęcenia i miłości nie wystarczą żadne pieniądze”²⁹. Jakiegokolwiek becikowe, chciałoby się tylko dodać. Docierać do dusz ludzkich, kształtować i wpływać na sumienia może tylko Kościół. Tymczasem u nas z niżej demograficznym instytucje państwowe chcą sobie poradzić bez niego, a nawet przeciwko niemu. Co więcej, coraz częściej także bez rodziny!

5. Teologia ludzkiej pracy

Religijna argumentacja i podstawa w refleksji S. Wyszyńskiego jest właściwa nie tylko jego wizji rodziny. W ten sam sposób chce on widzieć również ludzką pracę³⁰, postrzegając ją jako zaangażowanie człowieka i jego

²⁸ S. Wyszyński, *W sercu Stolicy*, Rzym 1972; tenże, *Z gniazda orląt*, Rzym 1972; tenże, *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976; tenże, *Ojciec nasz*, Poznań 1977.

²⁹ S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, s. 78.

³⁰ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Poznań 1967; tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963; tenże, *Druga kromka chleba*, Warszawa 1976; Z. Fortuniak, *Chrześcijańska koncepcja pracy w nauczaniu księdza kardynała Stefana Wyszyńskiego*, [w:] *W kierunku człowieka*, [red.] B. Bejze, Warszawa 1971, s. 85-103.

uczestnictwo w dziele stworzenia (1 Kor 3,9). Łącząc ją z wydarzeniem Jezusa Chrystusa Prymas okazuje się pionierem – jeszcze przed *Vaticanum II* – łączenia ludzkiej pracy z porządkiem odkupienia i zbawienia. W Jezusie Chrystusie praca jest przede wszystkim działaniem osoby, której prymat nie może być kwestionowany, a tym bardziej podporządkowywany jakimkolwiek innym czynnikom, na przykład ekonomicznym. Jako działanie osoby praca angażuje całego człowieka, jego umysł, serce, zdolności; podporządkowana jest kryteriom moralności, związana z ludzką wolnością. Z tego wynika godność ludzkiej pracy; jej wartość, której nie powinno się mierzyć tym, ile człowiek i w jak krótkim czasie nagromadzi, kogo sobie podporządkuje, ograniczając w nim i znosząc to właśnie, co sam dzięki swojej pracy chciałby w sobie umocnić oraz rozwinąć. Prawdziwą miarą ludzkiej pracy jest to kim człowiek się staje dzięki niej; kim jest sam w sobie, w swojej osobie, przez istotne dla niej wartości, przede wszystkim moralne. Kim staje się dla innych, drugich, z którymi współpracuje. Przede wszystkim dla tych, których warunki pracy, a nawet ona sama od niego zależą. Prymas podkreślał w związku z pracą znaczenie chrześcijańskiej modlitwy, odpoczynku i świętowania³¹. Religijny, prymasowski kerygmat, wyprzedził uniwersytecką teologię pracy, dotrzymując kroku aktualnym potrzebom w świecie polskiej pracy i przygotowując głębokie przeobrażenia społeczne oraz moralne w okresie polskiego Sierpnia 1980 r.³²

Może pamiętamy bardzo szczegółowe, wnikliwe analizy problemów związanych z pracą w PRL-u, dokonywane niegdyś przez ks. J. Tischnera, który nie wahał się pracy Polaków, zniewolonych złym systemem, depersonalizującym działanie człowieka, jego wytwarzanie, także tych koniecznych do życia dóbr, nazywać „chorą pracą”³³. Dziś system się zmienił, ale czy praca Polaków jest w pełni zdrowa? Czy przez ciągłe uwalnianie jej – separowanie od kontekstu religijnego, wciąż nie jest działaniem dehumanizacyjnym? Nie znajduje się w rażącej sprzeczności z wyznawaną wiarą w Boga, którego uznaje się za stwórcę wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych³⁴ oraz w Jezusa Chrystusa, przez większość swojego doczesnego życia fizycznie pracującego (Mt 13,55; Mk 6,3)? Naród chrześcijański nie po chrześcijańsku pracuje i praca okazuje się dziś najbardziej bolesnym kryterium naszej wiary i naszego chrześcijaństwa, ponieważ jej owoce naocznie, codziennie korygują nasze piękne i wzniosłe deklaracje.

³¹ Cz. S. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodu według S. Wyszyńskiego*, s. 192.

³² P. Bortkiewicz, *Etos pracy. Nauczanie moralne i społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 24.

³³ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paris 1981; tenże, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 75-215; tenże, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 216-228.

³⁴ S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, s. 350.

„Kimże jest człowiek pracujący? Czy może tylko zwierzęciem pracującym? Czy rzeczywiście przy tym triumfie pracy człowiek nie został poddany niebывалemu dotąd służebnictwu? Czy robotnik nie stał się tylko narzędziem? Czy praca jego jest jeszcze miłością, modlitwą, szkołą cnót?” – pytał prymas ubolewając nad tym, że wywyższenie pracy przyczyniło się do poniżenia samego człowieka, a jej osiągnięcia spowodowały jego wielkie straty. Jako swoiste lekarstwo na ten stan rzeczy – nie ograniczając się do jakiegokolwiek miejsca, czasu, systemu – S. Wyszyński wskazywał przywrócenie chrześcijańskiego sensu pracy, czego owocem jest powrót do pierwotnej równowagi, aby człowiek „przerabiając materię” udoskonalał też swoją duszę. Praca bowiem nie jest najwyższym celem człowieka i nie w niej trzeba upatrywać źródła ludzkiego szczęścia. Nie jest również dobrem absolutnym – samym w sobie, ale środkiem do osiągnięcia wielu dóbr i to nie tylko materialnych, także duchowych, nadprzyrodzonych³⁵.

W refleksji prymasa na temat pracy ludzkiej zdaje się obowiązywać ta sama zasada, którą odnosi do człowieka w świecie i wszystkich jego istotnych wymiarów życia, jego aktywności. Chodzi o bodajże najbardziej groźne i wciąż niszczące nas dziedzictwo marksistowsko-leninowskiej ideologii. Choć fenomenowi S. Wyszyńskiego nie wolno ograniczać tylko do roli „antykomunistycznego proroka”. Najprawdopodobniej w równym stopniu byłby on bezkompromisowy także wobec liberalizmu, czy jakiegokolwiek innej próby zredukowania człowieka. Podkreślając potrzebę obecności Boga we wszystkich wymiarach ludzkiego życia, konieczność religijności w każdej jego przestrzeni, S. Wyszyński chciał bronić człowieka przed rozbiciem jego tożsamości; powstawaniem murów, rozłamów w nim samym, co stanowi zawsze podstawową przeszkodę w budowaniu mostów – między osobami, narodami i kontynentami.

Zakończenie

Co wobec tego z naszym chrześcijańskim narodem i naszym przygotowaniem do Jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski? Kiedy krystalizował się temat tego tekstu dotarły do mnie takie sygnały, że może należałoby włączyć w te nasze rozważania także Jana Pawła II. No pewnie! Oczywiście trzeba zauważyć i włączyć jeszcze wielu innych, choć prawdopodobnie przesądza to o większej ilości publikacji na ten temat. A powodem tego jest niewątpliwie coraz bardziej upowszechniająca się wśród nas i groźna prawidłowość. Wciąż nie potrafimy lub po prostu nie chcemy być podobni do nich w pracy, w codziennym życiu,

³⁵ Tamże, s. 357-358 oraz 363.

dlatego tak chętnie obnosimy się z ich portretami, wizerunkami. Jakby mieli być usprawiedliwieniem naszego niweczenia ich dzieła, czego nie tłumaczą także stawiane im pomniki, przy których przede wszystkim sami chcemy się ogrzać; może za nimi trochę schować. Nie słuchamy już dawno ich nauczania, nie bierzemy sobie tegoż do serca i nie naśladujemy ich. A tylko w ten sposób możemy – przy różnych doskwierających nam brakach – uniknąć sporu o to, której drogi nie zbudować i którego mostu, szpitala, aby wzniesić im posągi z kamienia i brązu. Raczej tego by nie chcieli, ponieważ mogą ciągle żyć w nas, w naszej pracy, dzięki naszej wierze i w naszym narodzie. Przez to, co jest istotne w chrzcie – osoby i narodu, czyli obmycie z brudu grzechu i życie, na co dzień, Bożą łaską.

Streszczenie

Zbliżająca się 1050 rocznica Chrztu Polski okazuje się szczególną okazją ukazania ciągłej aktualności nauczania Stefana kard. Wyszyńskiego, opracowującego *Wielką Nowennę* przed Jubileuszem 1000-lecia wejścia Polski do rodziny narodów chrześcijańskich. W tym niezwykłym programie Prymas Tysiąclecia ukazał naród jako wspólnotę, w której osoba ludzka realizuje się na podstawie niewzruszonych i wszystkich obowiązujących zasad. W jego teologicznej wizji rzeczywistość narodu dopełniana jest rzeczywistością ludzkiej osoby, dzięki czemu wspólnota narodowa może być rozumiana jako najlepsze środowisko nie tylko rozwiązywania sporu indywidualnego wymiaru człowieka ze społecznym, ale także ludzkiej pracy, której godność oraz wielkość najsukuteczniej potwierdza przyniesione przez Chrystusa Objawienie. Najlepiej służące człowiekowi rozwiązania społeczne, także administracyjne, prymas wyprowadza z rodziny, uznając ją za najbardziej fundamentalną rzeczywistość w powołaniu człowieka do życia i przygotowaniu do pełnienia istotnych funkcji w każdym społeczeństwie.

SŁOWA KLUCZOWE: kolektywizm; liberalizm; naród; personalizm; praca ludzka; rodzina; Stefan Wyszyński; Wielka Nowenna.

Summary

Nation by Cardinal Wyszyński in the context of the anniversary of Polish baptism.

Approaching the 1050th anniversary of Baptism of Poland appears to be a particular opportunity to present continuous topicality of cardinal Stefan Wyszyński's teaching working on the Great Novena just right before the Jubilee of Poland being accepted into

the family of Christian nations. In his extraordinary piece of work the Primate presents a nation as a community in which a human being accomplishes themselves according to the obligatory rules. In his theological vision the reality of the nation is fulfilled with the reality of a human being thank to which the national community may be comprehended as the best environment not only for solving an individual argument of human social dimension , but also by human's work the dignity of which is confirmed by Christ. A family, according to the Primate, is the best source of solving both social and administrative issues, recognizing them as the most fundamental reality in every human being's formation as well as a decent preparation for fulfilling social functions.

KEYWORDS: collectivism, liberalism, nation, personalism, human work, family, Stefan Wyszyński, the Great Novena.

Grzegorz Wejman
Szczecin

Modele chrystianizacji ludów basenu Morza Bałtyckiego – podobieństwa i różnice

Wprowadzenie

Misje to ewangelizacyjna działalność Kościoła wśród niechrześcijan (*ad gentes*), wynikająca z woli i polecenia Jezusa Chrystusa, wyrażona w nakazie misyjnym. Najpierw objęły one Europę. Chrystianizacja ludów Morza Bałtyckiego trwała ok. 600 lat. Rozpoczęła się na początku IX w., a zakończyła się na początku XV w. O tym procesie oraz podobieństwach i różnicach prowadzonych w tym rejonie misji ewangelizacyjnych traktuje niniejszy artykuł.

1. Chrystianizacja plemion germańskich

1.1. Początek misji

Plemiona germańskie w Skandynawii przeszły długi proces tworzenia państw: duńskiego, norweskiego i szwedzkiego. Nazwani przez ówczesnych kronikarzy *Normanami*, byli jeszcze w VIII w. poganami. Zostali schrystianizowani w końcowym okresie ewangelizacji ludów germańskich¹.

Działalność misyjną na terenie Danii rozpoczął w 823 r. z polecenia papieża Paschalisa I i cesarza Ludwika I Pobożnego – abp Ebon z Reims². Po reakcji pogańskiej dzieło już z większym powodzeniem zaczął prowadzić bp Oskar (Ansgar) wraz niemieckimi benedyktynami z klasztoru Hörter nad

¹ B. Kumor, *Europa. III. Kościół katolicki*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1328-1329.

² Niestety dopiero w 826 r. król duński Harald Klak wraz z rodziną na dworze cesarza przyjął chrzest. Poprosił wówczas o misjonarzy. F. Stopniak i A. Weiss, *Dania*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 993.

Wezerą³; począwszy od 827 r. na terenie Danii, głównie w okolicach Hedeby k. Szlezwiku, a począwszy od 829 r. na terenie Szwecji w miejscowości Brika⁴. W tym celu papież Grzegorz IV w 834 r. założył arcybiskupstwo w Hamburgu (po zniszczeniu Hamburga w 845 r. przez Normanów przeniesiono stolicę arcybiskupstwa w 848 r. do Bremy). Pierwszym jej arcybiskupem został Ansgar, a papież Grzegorz IV wyznaczył go na swojego legata na Danię i Szwecję⁵.

1.2. Chrystianizacja Danii⁶

Chrystianizacja Danii nabrała tempa dopiero w połowie X w.⁷ W 948 r. za zgodą papieża Agapita II zostały utworzone trzy biskupstwa w: Szlezwiku, Ribe i Aarhus, zależne od metropolii w Hamburgu-Bremie⁸. Siedemnaście lat później (965) król Danii Harald Sinozęby (ok. 936-986) przyjął chrzest⁹. Jego zaś wnuk – Kanut Wielki¹⁰, po podbiciu Anglii (1014-1016), nie tylko przysporzył misjonarzy angielskich, ale doprowadził do powstania biskupstwa w Roskilde (1022), już bez podporządkowania się zwierzchności metropolity hambursko-bremeńskiego¹¹. W 1104 r. dzięki staraniom króla Eryka I (1095-1103) papież Paschalis II utworzył w Lundzie metropolię¹², co dało Kościołowi duńskiemu pełny rozkwit we własnej przestrzeni narodowej.

³ Opór ze strony pogańskich możnowładców spowodował, że Oskar przebywał w Danii tylko przez 18 miesięcy, po czym wrócił na dwór cesarski.

⁴ Tutaj Oskar ufundował pierwszy na ziemi skandynawskiej kościół. Z powodu reakcji pogańskiej Oskar po dwóch latach powrócił ponownie na dwór cesarski.

⁵ Jednocześnie jednak dało się wyraźnie zauważyć malejące zainteresowanie miast niemieckich, np. Bremy, wymianą handlową z terytoriami wschodnimi Skandynawii – szczególnie wielce mówiący i wskazujący na wczesną izolację gospodarczo-kulturalną tego rejonu w stosunku do europejskiego kontynentu. Późniejsze wypadki miały wykazać, że chrystianizacja krajów skandynawskich była zadaniem niezwykle trudnym, a w przypadku Szwecji – wysoce nietrwałym i powierzchownym.

⁶ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, *Średniowieczne*, Warszawa 1987, s. 47-48; Saxonis, *Gesta Danorum*, [wyd.] J. Olrik i H. Raeder, t. 1, Hauniae 1931.

⁷ Miało to miejsce za trzeciego z kolei arcybiskupa Bremy Adelganga (937-988).

⁸ Kościół duński cieszył się opieką i poparciem Niemców, szczególnie cesarza Ottona I, raczej jednak ze względów politycznych.

⁹ Stworzył dogodne warunki do działalności kościelnej. To on przyczynił się do powstania kolejnego biskupstwo w Odense (965) na wyspie Fionia.

¹⁰ Jego ojcem był Swen i polska księżniczka Świętosława-Sygyryda, córka Mieszka I.

¹¹ F. Stopniak i A. Weiss, *Dania*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 994.

¹² Sufraganiami zostały: biskupstwa Danii oraz do 1152 r. Norwegii, Islandii i Grenlandii; a do 1164 r. Szwecji.

1.3. Chrystianizacja Szwecji¹³

Chrystianizacja Szwecji zapoczątkowana w 829 r. nastąpiła dopiero w XI w. po przyjęciu chrztu przez króla Olafa III¹⁴ (ok. 980-1021/1022) w 1008 r. w Husaby przez angielskiego biskupa Zygfrйда¹⁵. Chrzt Olafa był wynikiem jego zbliżenia z chrześcijańską już wówczas Danią. Król założył pierwsze biskupstwo w Skarze ok. 1014 r., podporządkowane arcybiskupstwu w Hamburgu-Bremie. Metropolia w Uppsali powstała w 1164 r. (istniała do 1531 r.). A jej pierwszym metropolitą został abp Stefan, cysters (1164-1185) wyświęcony na biskupa przez papieża Aleksandra III.

2. Chrystianizacja plemion i narodów słowiańskich¹⁶

2.1. Polska wśród narodów chrześcijańskich

Omawiając chrystianizację Słowian basenu Morza Bałtyckiego, nie ma wątpliwości, że należy zacząć od Polski. Oczywiście, teren Polski rozciągał się daleko w głąb lądu, niemniej miała ona szeroki dostęp do morza – od Wolina, aż do Gdańska. Polska przyjęła chrzt w 966 r. za czasów Mieszka I¹⁷; prawdopodobnie w ówczesnym stołecznym grodzie, w Poznaniu, choć niektórzy historycy opowiadają się za Gnieznem bądź Ostrowem Lednickim. Dwa lata później (968 r.) miała już biskupstwo w Poznaniu¹⁸, a jej pierwszy biskup Jordan posiadał jurysdykcję nad całą Polską, czyli też i nad ludnością żyjącą nad Bałtykiem.

¹³ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 48.

¹⁴ Olaf (Olof) Skötkonung król Szwecji w latach 995-1021, pierwszy chrześcijański władca tego kraju. Był synem Eryka Zwycięskiego, króla Szwecji i Świętosławy-Sygydy, córki Mieszka I.

¹⁵ Zygfryd został świętym.

¹⁶ B. Kumor, *Europa. III. Kościół katolicki*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1329.

¹⁷ Mieszko I miał z Dąbrówką syna, Bolesława Chrobrego, i dwie córki, które odegrały niemałą rolę w chrystianizacji innych krajów. Adelajda (*Bela Knežini*) wyszła za mąż za węgierskiego księcia Gejzę i wychowała syna, św. Stefana, króla i *Apostola Węgrów*. Świętosława-Sygyda została żoną najpierw króla szwedzkiego, Eryka Zwycięskiego, a po owdowieniu – króla duńskiego, Swena Widłobrodego i wychowała syna, Kanuta Wielkiego, króla Danii, Anglii i Norwegii, zasłużonego dla Kościoła w tych krajach.

¹⁸ J. Nowacki, *Początki biskupstwa poznańskiego*, Poznań 2000; M. Banaszak, *O początkach biskupstwa poznańskiego dyskusyjnie*, Poznań 2002.

Należy podkreślić, że z inspiracji i przy pomocy polskiego księcia Bolesława Chrobrego z Polski wyruszali pierwsi misjonarze: Wojciech do Prusów, eremici międzyrzeczcy do Luciców, a Brunon z Kwerfurtu do Jaćwięgów. A męczeńska śmierć bp. Wojciecha Sławnikowica¹⁹ przyczyniła się do powstania metropolii w Gnieźnie. Uroczyscie ogłoszona w 1000 r.²⁰ obejmowała swym zwierzchnictwem również Kołobrzeg z biskupem Reinbernem²¹. Niestety, biskupstwo to dość szybko upadło, prawdopodobnie w latach 1007-1013²².

2.2. Misje na Pomorzu Zachodnim

Próbę chrystianizacji tej części kraju Kościół polski podjął się za rządów Władysława Hermana. Wtedy występuje w źródłach Franko biskup białogardzki (*Belegradensis*)²³. Ale dopiero uzależnienie Pomorza od Bolesława Krzywoustego (1121-1122) umożliwiło podjęcie misji przez hiszpańskiego biskupa Bernarda, który w Rzymie otrzymał sakrę i pozwolenie na chrystianizację Pomorzan²⁴.

¹⁹ Biskup misjonarz przyczynił się do powstania metropolii swoją śmiercią męczeńską wśród Prusów. Książę Bolesław Chrobry wykupił jego ciało i złożył jako święte relikwie w Gnieźnie, a przyrodni brat Wojciecha i towarzysz wyprawy pruskiej, Gaudenty-Radzim w Rzymie uzyskał u papieża Grzegorza V (996-999) uznanie kultu męczennika. Poparcia udzielił zaprzyjaźniony z Wojciechem cesarz Otton III, który ściśle współpracował z Grzegorzem V i jego następcą, Sylwestrem II (999-1003). Gaudenty-Radzim 2 grudnia 999 r. został *arcybiskupem świętego Wojciecha męczennika*. S. Mielczarski, *Działalność misyjna Wojciecha i Ottona*, „Studia Gdańskie”, IX (1993), s. 61-75.

²⁰ Ogłoszenia metropolii dokonano na synodzie gnieźnieńskim w 1000 r. Do grobu świętowojeckiego przybył sam cesarz Otton III. Z nim przybyli także kardynałowie legaci papiescy z imiennie znanym Robertem, oblatariuszem Stolicy Apostolskiej.

²¹ Thitmar, *Kronika*, z łac. przetłumaczył, wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył Marian Zygmunt Jedlicki, Poznań 1953, VI, 72; H. Holzapfel, *Reinbern, pierwszy biskup Pomorza*, [w:] I. Jeż [red.], *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Koszalin 2000, s. 13-46.

²² H. Holzapfel, *Reinbern, pierwszy biskup Pomorza*, [w:] I. Jeż [red.], *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, s. 36; B. Kumor, *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, Poznań 1974, s. 41.

²³ Gall Anonim, *Kronika polska*, przełożył R. Grodecki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1989, s. 58. Chociaż na ogół bp. Franko uważa się za biskupa poznańskiego.

²⁴ Książę polski Bolesław Krzywousty dał mu przewodników i tłumacza. Wyprawa misyjna dotarła do Wolina, lecz biskup występujący ubogo, bez orszaku, nie zaimponował mieszkańcom tego bogatego miasta, został na łódce wypędzony w morze. Po krótkim pobycie na dworze Bolesława udał się do Bambergu, gdzie zebranych biskupom niemieckim przedstawił przebieg misji.

I to, co niestety, nie udało się Bernardowi, skutecznie dokończył Otton²⁵. Biskup bamburski przeprowadził dwie wyprawy misyjne. Pierwszą od maja 1124 r. do marca 1125 r. i drugą od kwietnia do grudnia 1128 r. Kończąc drugą wyprawę misyjną 18 grudnia 1128 r., Otton założył 14 kościołów w 12 miejscowościach: w Pyrzycach, Szczecinie (dwa), Gardzcu (obecnie Garz w pow. Wolgast – okręg Rostock lub według niektórych – Garz na wyspie Uznam), Wolinie (dwa), Lubiniu, Kłodziniu (nazwę tę łączy się z dzisiejszym Kłodzkim, wsią położoną nad Regą 5 km na południe od Trzebiatowa), Kołobrzegu, Białogardzie, Uznamiu (Usedom), Wołogoszczy (Wolgast), Choćkowie (Gützkow) oraz księżęciem Kamieniem Pomorskim i ochrzcił, tylko w pierwszej wyprawie misyjnej ponad 22 tys. pogan²⁶. Owocem jego działalności było biskupstwo pomorskie pw. św. Wojciecha w Wolinie, erygowane przez papieża Innocentego II 14 października 1140 r.²⁷ Pierwszym jej biskupem został Wojciech, były kapelan księcia Bolesława Krzywoustego.

2.3. Misje wśród Obodryców i Wieleτών

Biskup Otton dokończył także drugi proces chrystianizacji Wieleτών. To oni wraz z Obodrycami stanowili grupę Słowian połabskich²⁸. To oni już we wczesnym średniowieczu stali się celem ekspansji cesarza Karola Wielkiego²⁹,

²⁵ Na Pomorzu ścierały się wpływy niemieckie, polskie i duńskie. Problem misji pomorskiej omawiał książę Bolesław Krzywousty i arcybiskup gnieźnieński Marcin z legatem papieskim, kard. Idzium z Tusculum, który przebywał w Polsce w latach 1123-1124. S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010; E. Ry-mar, *Święta Studnia czyli Misyjne dzieło patrona Pyrzyc św. Ottona biskupa bamburskiego i pamięci o nim poprzez wieki*, Pyrzyce 2006; G. Wejman [red.], *Święty Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, „Studia i Rozprawy” nr 2, Szczecin 2004; M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*, Szczecin 2007.

²⁶ *Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis Vita Priefligensis*, J. Wikarjak [wyd.], MPH seria 2 t. 7 cz. 1 Warszawa 1966, II, 20.

²⁷ *Codex Pomeraniae Diplomaticus*, Greifswald 1843-1862, I, nr 16.

²⁸ Połabianie – to jedna z grup Słowian wchodząca w skład plemion zachodniopomorskich, zamieszkujące od VI w. ziemie między Morzem Bałtyckim, Łabą, Hawelą i Odrą. Od wschodu graniczyli z Lubuszanami i Pomorzanami, od zachodu z Sasami, od południa zaś z plemionami czeskimi. L. Moszyński, *Przedchrześcijańska religia Słowian na Pomorzu na tle ogólnosłowiańskim*, „Studia Gdańskie”, t. IX, (1993), s. 18-19; T. Manteuffel, *Historia Powszechna, Średniowiecze*, Warszawa 1978, s. 299-300.

²⁹ Wyprawa Karola Wielkiego w 789 r. na Wieleτών, zwanych później *Lucicami*, narzuciła im zwierzchnictwo frankońskie, ale nie narzucała im chrześcijaństwa, podobnie Obodrycom.

a potem już działalności misyjnej jego syna Ludwika Pobożnego³⁰. Niemniej, dopiero król niemiecki Henryk I Ptasznik w 928 r. rozpoczął dzieło podboju tych ziem³¹. Niestety, rozpoczął się wówczas „Drang nach Osten” (tzw. parcie na Wschód)³². Jego następca cesarz Otton I starając się politycznie i kościelnie podporządkować Słowian budował na ich terytorium zamki i zakładał biskupstwa w 948 r., m.in. w Brennie (Brandenburg), Hobolinie (Havelberg) i Stargardzie Wagryjskim (Oldenburg).

Dla schryścianizowanych ziem papież Jan XIII w 968 r. powołał metropolię w Magdeburgu, a jej metropolitę ustanowił *prymasem* całego Kościoła w Niemczech po prawej stronie Renu aż do Odry³³.

Niestety, wiązanie misji z celami politycznymi doprowadziło do powstania wieleckiego w 983 r.³⁴ Walki trwały dalej. W 1147 r. nawet doszło do krucjaty – wyprawy na pogańskich Słowian północno-zachodnich³⁵. Dopiero Henryk Lew opanował ziemie Obodryców, a Albrecht Niedźwiedź zdobył w 1157 r. Brennę, nadając jej nazwę Brandenburg. Na wyspie Rugii zniszczył pogaństwo zniszczył po 1168 r. duński król Waldemar I i podporządkował wyspę arcybiskupstwu w Lund.

³⁰ Ludwik Pobożny napisał list (w latach 826-830) do biskupa Würzburga z prośbą o ochrzcenie Słowian.

³¹ Kapitałnym źródłem do wspomnianych zagadnień jest „Kronika Słowian”, niezbyt życzliwego Słowianom zachodnim Helmolda (ur. 1125) proboszcza z Bozowa nad Jeziorem Płońskim. *Helmolda Kronika Słowian*, Józef Matuszewski [tłum.], Warszawa 1974.

³² Z. Kossak, Z. Szatkowski, *Troja Północy*, Warszawa 1986, s. 36-42.

³³ Podporządkowano jej bezpośrednio dawne biskupstwa, w Brennie i Hobolinie oraz nowo utworzone w 968 r. biskupstwa, w: Miśni, Merseburgu i Żytcach, a od 1030 r. także biskupstwo w Naumburgu. Poddano natomiast metropolii hambursko-bremeńskiej biskupstwo w Stargardzie Wagryjskim (Oldenburg). M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, *Średniowieczne*, Warszawa 1987, s. 51.

³⁴ Zniszczyło ono nie tylko zależność od cesarstwa, ale także biskupstwa w Hobolinie, Brennie i Stargardzie Wagryjskim. Organizacja kościelna zachowała się tylko na obszarze Miśni i Łużyc.

³⁵ Na sejmie niemieckim w Frankfurcie (1147), przy udziale Bernarda z Clairvaux podjęto decyzję wyprawy przeciw pogańskim Słowianom północno-zachodnim. Na jej czele stanęli: książę saski Henryk Lew, margrabia Albrecht Niedźwiedź z Marchii Północnej i margrabia Konrad Wettin z Miśni. Papieskim legatem był biskup Anzelm z Hawelbergu.

Udział w niej wzięli rycerze niemieccy, rycerze morawscy oraz polscy pod wodzą Mieszka Starego. Krucjata nie przyniosła rezultatów, bo została wykorzystana do celów politycznych. A widok bp. Wojciecha w chrześcijańskim Szczecinie przyniosła kompromitację krucjaty. T. Manteuffel, *Historia Powszechna, Średniowiecze*, Warszawa 1978, s. 300-301.

3. Chrystianizacja narodów bałtyckich³⁶

3.1. Misje na terenie Prusów³⁷

Misji wśród Prusów³⁸ jako pierwszy podjął się w końcu X w. bp praski Wojciech Sławnikowic. Niestety, zakończyła się ona niepowodzeniem 23 kwietnia 997 r.

Dzieło jego z różnym skutkiem kontynuowali³⁹: benedyktyńskie opactwo św. Wojciecha w Płocku⁴⁰, wspierane przez biskupa płockiego Wernera⁴¹, Bolesław Kędzierzawy w ramach drugiej krucjaty lewantyńskiej (1147)⁴²; cystersi na prośbę papieża Innocentego III (bulla z 26 X 1206 r.) – opat łeknieński Godfryd Boguchwał, a potem mnich z Oliwy Chrystian (1210), który został biskupem pruskim (1216)⁴³; a od 1230 r. krzyżacy⁴⁴ – w 1243 r. powstały tutaj 4 biskupstwa w: Fromborku (warmińskie), Królewcu (sambijskie), Kwidzynie (pomezańskie) i Chełmży (chełmińskie)⁴⁵; należące od 1255 r. do metropolii ry-

³⁶ B. Kumor, *Europa. III. Kościół katolicki*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1329-1330.

³⁷ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, *Średniowieczne*, Warszawa 1987, s. 119.

³⁸ Prusowie to ludy bałtyckie zamieszkujące w średniowieczu tereny między Pomorzem, Mazowszem, Litwą a Bałtykiem (wybrzeże Bałtyku między dolną Wisłą a dolnym Niemnem). Obecnie na ich terytorium znajdują się: województwo warmińsko-mazurskie oraz obwód kalininogradzki. J. Steckiewicz, *Kościół katolicki w obwodzie kalininogradzkim w latach 1945-2009*, Kraków 2013, s. 23-39.

³⁹ Gdy nie powiodła się misja chrystianizacyjna czeskiego bp. Wojciecha oraz bp. Brunona z Kwerfurtu, doszło do polskich wypraw Bolesława Chrobrego. Kolejne wyprawy polskie odbyły się w latach 1107/1108 i 1110/1111, podjęte przez Bolesława Krzywoustego. Jednak podobnie jak poprzednie, nie pozostawiły trwałych zdobyczy. Charakter krucjat starano się nadać polskim wyprawom przeciw Prusom i Jaćwięgom w latach 1147, 1166-1167 i 1192. Łączyły jednak sprawę chrystianizacji z podbojem.

⁴⁰ Założone w latach 1138-1148 z fundacji bp. płockiego Aleksandra.

⁴¹ Śmierć biskupa Wernera (1170) przerwała na dłuższy czas misyjne działanie wśród Prusów.

⁴² Wyprawa ta wywołała pruski odwet i najazd na ziemie polskie w r. 1149. Kolejne wyprawy w latach 1149-1157 zaowocowały podbiciem części ziem pruskich. Kolejna próba chrystianizacji nie powiodła się na skutek buntu Prusów, a w roku 1166 zginął w karnej wyprawie młodszy brat Bolesława, książę Henryk Sandomierski.

⁴³ Dzięki takiemu wsparciu w latach 20. XIII w. liczne wyprawy podjęli Leszek Biały, Henryk Brodaty i Świętopełk pomorski. Wyprawy te pociągnęły za sobą w odwecie najazdy pruskie – w r. 1222 najazd dotarł do Płocka, a w roku 1226 w wyniku najazdu zniszczony został klasztor w Oliwie.

⁴⁴ Dopiero Krzyżacy włączyli się od 1230 r. w misję pruską na większą skalę. Sprowadzeni (1226) przez księcia mazowieckiego Konrada osiedli w ziemi chełmińskiej i rozpoczęli podbój Prus. Od cesarza Fryderyka II uzyskali (1226) przywilej (Złota bulla), mocą którego Prusy po podboju stawały się ich własnością.

⁴⁵ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966-1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (1969) t. 18, s. 330-334.

skiej. Niestety, czynili to siłą, czego skutkiem było eksterminacja miejscowej ludności i zastępowanie jej nową kolonizacyjną.

3.2. Łotwa⁴⁶ i Estonia wśród narodów chrześcijańskich

Dzisiejszą Łotwę i Estonię⁴⁷ chrystianizowano duchowieństwo niemieckie po 1160 r., a od 1202 r. kawalerowie mieczowi przy poparciu kolonistów niemieckich,

Handlowe kontakty Bremy z Łotwą ułatwiły, począwszy od 1182 r., misję podjętą przez kanonika regularnego (augustianina)⁴⁸ Meinharda z Segebergu k. Hamburga. Został on biskupem inflanckim z rezydencją w Uxküll (1185)⁴⁹. Biskupstwo podlegało metropolii hambursko-bremeńskiej. Kolejny jego następca Albert z Buxhörden (konsekrowany na biskupa w 1199 r.) założył w 1201 r. Rygę i obrał ją na siedzibę biskupstwa (1202). Chrystianizację kraju prowadził przy pomocy cystersów z klasztoru w Dünamünde. W 1202 r. utworzył *Zakon Kawalerów Mieczowych*, którym nadał trzecią część ziem łotewskich, uniemożliwiając im zarazem możliwość zorganizowania własnego państwa⁵⁰. Nadto doprowadził do tego, że papież Aleksander IV utworzył w 1255 r. metropolię w Rydze, mianując jej arcybiskupem Alberta Suerbeera. Abp Albert ogłosił Łotwę *własnością Matki Bożej*, ukazując w ten sposób charakter kościelnego państwa.

Działalność misyjną w Estonii rozpoczęto w 1170 r. zarówno ze strony Danii, jak i Niemiec. Została ona opanowana przez rycerstwo tych państw w 1228 r. Przewaga Duńczyków spowodowała, że pierwsze biskupstwo w Rewalu, obsadzone francuskim mnichem Fulco, podlegało metropolii w Lundzie. Następne wszakże biskupstwa, w Dorpacie i Ozylii podporządkowano Rydze.

To dlatego tak, że od 1208 r. Niemieccy Kawalerowie Mieczowi rozpoczęli swoją ekspansję na tereny estońskie. To dało początek dwustuletniej walki z zakonem.

⁴⁶ Od IX do XI w. Łotwa zasiedlana była przez plemiona bałtyckie oraz ugrofińskie (na północy). Od końca XII w. następowała penetracja niemiecka, czego konsekwencją były silne i długotrwałe wpływy niemieckie, a także skandynawskie. W XIII w. ziemie łotewskie zostały podbite przez niemiecki zakon kawalerów mieczowych i schryścianizowane. Od tej pory stanowiły one część Inflant – obszaru obejmującego dzisiejszą Łotwę i Estonię. T. Manteuffel, *Historia Powszechna, Średniowiecze*, Warszawa 1978, s. 301.

⁴⁷ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, *Średniowieczne*, Warszawa 1987, s. 119-120.

⁴⁸ Wcześniej misję tutaj prowadzili cystersi.

⁴⁹ Jego następcą, od 1196 r. był biskup Bertold z Lokkum. Opór pogan zahamował chwilowo dalszy rozwój misji.

⁵⁰ Postarał się u króla niemieckiego, Filipa szwabskiego, o tytuł księcia lennego w Inflantach, zatwierdzony przez cesarza Fryderyka II (1224). T. Manteuffel, *Historia Powszechna, Średniowiecze*, Warszawa 1978, s. 302-303.

3.3. Chrystianizacja Finlandii

Chrystianizacja Finlandii rozpoczęła się w XI w. i prowadzona była, bez rezultatów, przez duńskie duchowieństwo z Lundu. Około 1062 r. rozpoczął tutaj swoją działalność Adalbert, metropolita Bremy-Hamburga. Wyświęcił on wówczas dla Finów bp. Jana Hiltina⁵¹. Powstały też pierwsze kościoły romańskie. Ale ta akcja też była nietrwała. Dopiero w 1154 r. król Szwecji Eryk IX podjął wyprawę, uważaną za krucjatę, w celu schrystianizowania Finlandii⁵². W roku 1155 zostawił w Turku biskupa Henryka z Uppsali w celu prowadzenia misji chrystianizacyjnej. W 1160 r. biskup ten zginął w okolicach Nousiainen z ręki bogatego fińskiego rolnika (święty, patron Finlandii). W 1240 r. przybyli tutaj dominikanie, dlatego Kościół fiński długo stosował ich liturgię, a pierwsze biskupstwo fińskie powstało w Abo (1276) jako sufragania Uppsali. W 1300 r. zostało przeniesione do Turku. Do XV w. było jedynym biskupstwem w Finlandii.

3.4. Litwa i Żmudź pośród chrześcijan

Na Litwę chrześcijaństwo przenikało od XIII w. z Polski i Rusi oraz od Krzyżaków; ok. 1250 r. książę Wojsiełk przyjął chrzest w obrządku wschodnim, a w łacińskim w 1251 r. książę Mendog za pośrednictwem Krzyżaków⁵³.

W 1253 r. arcybiskup gnieźnieński konsekrował na biskupa litewskiego polskiego dominikanina Wita⁵⁴. Jednakże Mendog pod wpływem Krzyżaków nie dopuścił go do dalszej działalności, a zgodził się na Chrystiana jako biskupa dla Litwy. Misja Chrystiana nie przyniosła rezultatów, bo ludność litewska była wrogo nastawiona do Krzyżaków. Został on zamordowany w 1263 r., przez co wpływy zdobyli poganie, misja litewska uległa zahamowaniu.

Po połączeniu Polski z Litwą na podstawie układu w Krewie (1385), po chrzcie Jagiełły, na którym otrzymał imię Władysław, i ślubie z Jadwigą (18

⁵¹ B. Kumor, *Finlandia. Dzieje Kościoła. Chrystianizacja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 283-284.

⁵² Zarówno Księstwo Nowogrodzkie, jak i Szwecja chciały uczynić Finlandię swoją sferą wpływów. W XII-XIII w. została zapoczątkowana ekspansja osadnictwa szwedzkiego na fińskie ziemie nadmorskie, a ze wschodu na tereny Ingrii i Karelii ekspansja ruska. Rusini podejmowali wyprawy w głąb fińskiego terytorium, głównie w celach rabunkowych, co powodowało odwetowe wyprawy

⁵³ Wrogość Rusi skłaniała Mendoga do sojuszu z Krzyżakami, przyjęcia chrztu z rąk krzyżackiego kapłana Chrystiana i oddania się w opiekę Stolicy Apostolskiej. Według upoważnienia Innocentego IV, otrzymał on w Nowogrodzku koronę królewską z rąk biskupa chełmińskiego, Henryka. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, *Średniowieczne*, s. 155-156.

⁵⁴ P. Lossowski, B. Modzelewska, *Litwa. Kościół katolicki*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, kol. 1242-1243.

lutego 1386 r.), rozpoczęło się z osobistym udziałem króla systematyczne nawracanie pogan na Litwie.

Król wyruszył z misją chrześcijańską do Wilna jesienią 1386 r., zabrawszy z sobą polskich misjonarzy. Do ich użytku sam dokonał przekładu na litewski „*Ojcze nasz*” i „*Wierzę w Boga*”. Pomagał w usuwaniu pogańskich urządzeń kultowych. Uposażył biskupstwa wileńskie i u papieża Urbana VI wyjednał jego erekcję (17 lutego 1387 r.), a potem włączenie do metropolii gnieźnieńskiej. Pierwszym biskupem wileńskim został Polak, Andrzej Jastrzębiec. Dla kształcenia księży Litwinów królowa Jadwiga ufundowała bursę przy uniwersytecie praskim.

Zwycięstwo pod Grunwaldem (1410) nie zniweczyło krzyżackiej akcji propagandowej, która nasiliła się w czasie soboru w Konstancji. Umożliwiło natomiast podjęcie chrystianizacji Żmudzi⁵⁵, przyznanej w traktacie toruńskim (1411) Jagielle i Witoldowi na czas ich życia. Obaj władcy udali się (1413) do tego kraju osobiście, by zająć się chrztem jego ludności. Później stanął na czele misji żmudzkiej arcybiskup lwowski Jan Rzeszowski. Doszło wtedy (1417) do utworzenia biskupstwa w Miednikach, które powierzono prepozytowi wileńskiemu Maciejowi⁵⁶.

4. Podobieństwa i różnice w prowadzeniu misji

Należy dodać, że średniowieczne misje zmieniły swoją strukturę z charyzmatycznej na bardziej hierarchiczną. Przede wszystkim zostały powiązane z papiestwem, co na ówczesne czasy było nową i rewolucyjną zasadą⁵⁷. Pierwszym, który powiązał je ze Stolicą Apostolską, był papież Grzegorz I (590-604), wysyłając mnicha Augustyna z Cantenbury do Anglii. Wskazania papieża Grzegorz I doprecyzował papież Mikołaj I (858-867) w dekrete: *Responda ad consulta Bulgarorum*⁵⁸.

Poza tym preferowano formę masowych nawróceń, i to zwykle całych narodów czy plemion. Podstawę formalną do tak rozumianej chrystianizacji stanowiły dwa późnoantyczne poglądy. Jeden w zakresie prawa publicznego, twierdzący, że o wyznawaniu określonej religii decyduje władca; a drugi w zakresie

⁵⁵ Mieszkańcy Żmudzi od XIII w. najeżdżani byli od strony północnej przez kawalerów mieczowych. Pokonali zakon w 1236 r. w bitwie pod Szawłami. Wkrótce na Żmudź rozpoczęły się najazdy od południa przez zakon krzyżacki. W 1413 r. Żmudź została włączona do Wielkiego Księstwa Litewskiego, jako starostwo z zachowaniem pewnych przywilejów.

⁵⁶ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, s. 156.

⁵⁷ A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992, s. 246.

⁵⁸ A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne*, s. 249.

prawa prywatnego, mówiący, że decyzję za podopiecznych podejmuje opiekun (paternalizm). Oczywiście, wynikało to z rozwoju społeczeństwa średniowiecznego uzależnionego od pana gruntowego lub od władcy kraju. Zatem koniecznym stawało się przyjęcie religii zwierzchnika. Oczywiście, władca z kolei zobowiązany był do udzielenia misjonarzom ochrony i pomocy⁵⁹.

Należy zaznaczyć, że zgodnie z powyższymi zasadami w procesie chrystianizacji Europy olbrzymią, jeśli nie pierwszoplanową rolę odegrał czynnik polityczny. Zasady te wskazywały też na metody chrystianizacji. Jest tu mowa o trzech metodach udzielaniu chrztu: dobrowolnie, pod przymusem albo też pod groźbą wojny. Na tym tle dość wyraźnie zarysowują się różnice chrystianizacji ludów basenu Morza Bałtyckiego.

W pierwszej grupie znaleźli się Polacy, Litwini, Żmudzini, a także Duńczycy, Szwedzi i Finowie; do drugiej grupy należeli Prusowie i Obodryci⁶⁰, a do trzeciej Pomorzanie⁶¹. W swoisty sposób przebiegała chrystianizacja Łotwy i Estonii, szczególnie wśród Lotyszy misjonarze zabiegali o państwo biskupie, co zresztą przyczyniło się do powstania Zakonu Kawalerów Mieczowych.

Należy podkreślić, że wchodzenie do rodziny chrześcijańskiej przynosiło poszczególnym ludom wiele korzyści, przede wszystkim religijnych, ale także politycznych i społecznych. Na przykład kraje skandynawskie, przyjmując naukę Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, dążeniu do zniesienia niewolnictwa, prywatnego sądownictwa (prawo „msty”) oraz niezależności Kościoła od władzy państwowej, w myśl prof. Feliksa Konecznego, przyjęły „cztery kliny” istotne dla każdej cywilizacji. Tym samym Kościół stawał się w Skandynawii „wychowawcą narodów”.

⁵⁹ Tamże, s. 237.

⁶⁰ W Średniowieczu istniały dwie przeciwstawne doktryny prowadzenia misji. Mianowicie jedna opierała się na ramieniu świeckim, druga na orężu słowa. Niemcy stosowali raczej pierwszą doktrynę. Należy tutaj zauważyć, że jest to niewłaściwa interpretacja słów św. Augustyna, który opierając się na tekście Ewangelii Łk 14, 23 (Cogite intrare – zmuszaj do wejścia) odnosił je do donatystów, a nie do pogan.

⁶¹ Otton bp Bamberski, będąc Niemcem, stosował moc słowa. Posiadał dobry plan prowadzenia misji, który można ująć w tych oto punktach: 1. Dobry kontakt z możliwymi i wpływowymi ludźmi; 2. Stosowanie okazałych wystąpień; 3. Niszczenie wszystkiego co by przypominało stare wierzenia; 4. Głoszenie katechezy przedchrzcielnej (była ona bogata zarówno pod względem dogmatycznym, jak i dyscyplinarnym i moralnym); 5. Udzielanie chrztu św., 6. Obdarowywanie cennymi podarkami, jak np.: ubraniami, pierścieniami, złotem; 7. Utrwalanie dzieła misyjnego poprzez: budowę i wyposażanie kościołów oraz mianowanie kapłana do kontynuacji dzieła misyjnego. Niemniej odwoływał się do groźby ponownego najazdu na Pomorze księcia polskiego Krzywoustego; tak było w przypadku chrztu mieszkańców Szczecina. Korzystał również ze wsparcia drużyny księcia pomorskiego Wacława, a wcześniej kasztelana santockiego Pawlika.

Na Pomorzu Zachodnim mimo początkowych trudności ewangelizacyjnych doszło do wielkiego sukcesu, o czym było wyżej.

Niestety, zdarzały się bolesne czy wręcz dramatyczne wydarzenia. W przypadku podboju i chrystianizacji Obodrytców król Henryk Ptasznik (919-936) nawet złodziei i opryszków zwalniał od kary, pod warunkiem ich udziału w walkach ze Słowianami, a cesarz Otton I w 951 r., wylawszy takie morze krwi słowiańskiej, musiał udać się z pielgrzymką do Grobu św. Piotra w Rzymie. Taka postawa władców niemieckich spowodowała, że dla Połabian nowa wiara była synonimem kłamstwa i przemocy. W podobnym duchu działali także krzyżacy. W Prusach nawracali oni pogan siłą, chociaż papież Honoriusz III zapewnił (1225) wolność dla ich ziem po przyjęciu chrztu. Co więcej, krzyżacy na bunt Prusów (1264-1270) odpowiadali terrorem, a postawę zbuntowanych pogan wykorzystywali dla usprawiedliwiania swojej metody – eksterminacji ludności pogańskiej, kolonizacji i germanizacji ziem pruskich – przed Europą.

Stąd też Paweł Włodkowic na soborze w Konstancji (1414-1418) oskarżał ich za takie metody działania, a odwołując się do doktryny Stanisława ze Skarbimierza (Skalbmierz), wybitnego kanonisty i pierwszego rektora odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego, wykazywał, że nawracanie pogan mieczem i podbojem ich kraju jest wojną niesprawiedliwą i naruszeniem naturalnego prawa do własnego bytu państwowego⁶².

Z pewnością wspólną cechą prowadzonej działalności misyjnej była świętość misjonarzy. Tutaj należy wymienić chociażby: św. Oskara, Apostoła Północy, zw. Bonifacym Północy (patron Szwecji), św. Ottona z Bambergu, Apostoła Pomorza, św. Wojciecha, Apostoła Prus, św. Jadwigę, Apostolkę Litwy, św. Eryk IX, króla Szwecji, ewangelizatora Finlandii, św. Henryka, biskupa Uppsali, Patrona Finów, czy też św. Meinharda z Segebergu, pierwszego biskupa inflanckiego.

Wspólną cechą prowadzonej działalności ewangelizacyjnej było też angażowanie się na coraz to większą skalę, począwszy od XII, a zwłaszcza od XIII w., zakonów: cystersów, norbertanów, augustianów, zakonów rycerskich, a zwłaszcza mendykanckich – dominikanów i franciszkanów.

Oczywiście, zdarzały się jeszcze misje indywidualne, tak charakterystyczne dla epoki starożytnej, jak chociażby biskupów Wojciecha i Brunona z Kwerfurtu, ale one nie przyniosły nadzwyczajnych wyników.

⁶² M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, s. 165.

Zakończenie

Działalność misyjna Kościoła wynika z polecenia Jezusa Chrystusa wyrażonym w nakazie misyjnym. Chrystianizacja ludów Morza Bałtyckiego trwała ok. 600 lat. Rozpoczęła się na początku IX, a zakończyła na początku XV w. Objęła ona plemiona germańskie – głównie Danię i Szwecję; plemiona i narody słowiańskie – Polskę, a głównie Pomorze oraz plemiona połabskie, a głównie Obodrzyców i Wietów oraz narody bałtyckie – Prusów, Łotyszy, Estończyków, Finów oraz Litwinów i Żmudzinów.

Misjonarze szli na te ziemie z orężem miecza, ale przede wszystkim Słowa Bożego; szli duchowni – zakonni i diecezjalni, kapłani oraz biskupi, a także ludzie świeccy: książęta oraz królowie. Wspólny cel, mimo różnych metod, niestety nieraz kontrowersyjnych, spowodował, że teren Morza Bałtyckiego, ostatni basen pogaństwa, szczęśliwie został przyjęty w orbitę wiary chrześcijańskiej.

Chrystianizacja ludów Morza Bałtyckiego miała różne oblicza; zarówno pełnej ewangelicznej gorliwości, jak i politycznego podboju. Oczekiwany sukces nastąpił, niemniej szkoda, że nieraz pozostawił po sobie ból i rozgoryczenie.

Streszczenie

Misje to ewangelizacyjna działalność Kościoła wśród niechrześcijan (*ad gentes*), wynikająca z woli i polecenia Jezusa Chrystusa, wyrażona w nakazie misyjnym. Najpierw objęły one Europę. Chrystianizacja ludów Morza Bałtyckiego trwała ok. 600 lat. Rozpoczęła się na początku IX, a zakończyła się na początku XV w. Objęła ona plemiona germańskie – głównie Danię i Szwecję; plemiona i narody słowiańskie – Polskę, a głównie Pomorze oraz plemiona połabskie, a głównie Obodrzyców i Wietów oraz narody bałtyckie – Prusów, Łotyszy, Estończyków, Finów oraz Litwinów i Żmudzinów.

Misjonarze szli na te ziemie z orężem miecza, ale przede wszystkim Słowa Bożego; szli duchowni – zakonni i diecezjalni, kapłani oraz biskupi, a także ludzie świeccy: książęta oraz królowie. Wspólny cel, mimo różnych metod, niestety nieraz kontrowersyjnych, spowodował, że teren Morza Bałtyckiego, ostatni basen pogaństwa, szczęśliwie został przyjęty w orbitę wiary chrześcijańskiej.

Chrystianizacja ludów Morza Bałtyckiego, miała różne oblicza; zarówno pełnej ewangelicznej gorliwości, jak i politycznego podboju. Oczekiwany sukces nastąpił, niemniej szkoda, że nieraz pozostawił po sobie ból i rozgoryczenie.

SŁOWA KLUCZOWE: misje, biskupi, Skandynawia, Słowianie, zakony, książęta

Summary

Christianization models of the Baltic Sea peoples – similarities and differences

This mission of the Church's evangelizing activity among non-Christians (ad gentes), resulting from the will and command of Jesus Christ, expressed in the warrant missionary. First, they covered Europe. Christianization the Baltic Sea peoples lasted approx. 600 years. Began in early 9th, and ended in the early 15th century. It covered the Germanic tribes – mainly Denmark and Sweden; Slavic tribes and nations – Poland, mainly Western and Polabian tribes, mainly Obodrites and Veleti and Baltic nations – Prussians, Latvians, Estonians, Finns and Lithuanians and Samogitians.

The missionaries went to the land with the sword, but most of all with the Word of God; clergy, religious and diocesan priests and bishops, lay people, princes and kings – everyone took part in the mission. Common goal, despite the different methods, but sometimes controversial, meant that the area of the Baltic Sea, the last pool of paganism, happily, was adopted into the orbit of the Christian faith. Christianization the Baltic Sea peoples, have different faces; both full of evangelical zeal and political conquest. The expected success came, but a shame that sometimes left behind the pain and bitterness.

KEYWORDS: missions, bishops, Scandinavia, the Slavs, convents, princes

Translated by Mirosława Landowska

Bibliografia

Źródła:

Codex Pomeraniae Diplomaticus, Greifswald 1843-1862, I, nr 16.

Gall Anonim, *Kronika polska*, przełożył Grodecki R., Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989.

Helmolda Kronika Słowian, Matuszewski J. [tłum.], Strzelczyk J. [wstęp i komentarz], Warszawa 1974.

Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis Vita Priefligensis, Wikarjak J. [wyd.], MPH seria 2 t. 7 cz. 1 Warszawa 1966, II, 20.

Saxonis, *Gesta Danorum*, Olrik J. i Raeder H. [wyd.], t. 1, Hauniae 1931.

Thitmar, *Kronika*, Jedlicki M. Z. [z łac. przetłumaczył, wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył], Poznań 1953.

Opracownia:

Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, *Średniowieczne*, Warszawa 1987.

Banaszak M., *O początkach biskupstwa poznańskiego dyskusyjnie*, Poznań 2002.

- Holzapfel H., *Reinbern, pierwszy biskup Pomorza*, [w:] Jeż I. [red.], *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Koszalin 2000, s. 13-46.
- Kossak Z., Szatkowski Z., *Troja Północy*, Warszawa 1986.
- Kumor B., *Europa. III. Kościół katolicki*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1328-1330.
- Kumor B., *Finlandia. Dzieje Kościoła. Chrystianizacja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 283-284.
- Kumor B., *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, Poznań 1974.
- Lossowski P., Modzelewska B., *Litwa. Kościół katolicki*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, kol. 1242-1243.
- Manteuffel T., *Historia Powszechna, Średniowiecze*, Warszawa 1978.
- Mielczarski S., *Działalność misyjna Wojciecha i Ottona*, „Studia Gdańskie”, t. IX, (1993), s. 61-75.
- Moszyński L., *Przedchrześcijańska religia Słowian na Pomorzu na tle ogólnosłowiańskim*, „Studia Gdańskie”, t. IX, (1993), s. 11-45.
- Nowacki J., *Początki biskupstwa poznańskiego*, Poznań 2000.
- Rębkowski M., *Chrystianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*, Szczecin 2007.
- Rosik S., *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.
- Rymar E., *Święta Studnia czyli Misyjne dzieło patrona Pyrzyce św. Ottona biskupa bamberskiego i pamięci o nim poprzez wieki*, Pyrzyce 2006.
- Steckiewicz J., *Kościół katolicki w obwodzie kaliningradzkim w latach 1945-2009*, Kraków 2013.
- Stopniak F. i Weiss A., *Dania*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 993-994.
- Weiss A., *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992.
- Wejman G. [red.], *Święty Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, „Studia i Rozprawy” nr 2, Szczecin 2004.

Noty o afiliacjach autorów

- Wiesław Bożejewicz – ks. dr, Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Społeczna w Warszawie,
e-mail: xwb1@o2.pl
- Janusz Bujak – ks. dr hab. prof. US, kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej
Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego,
e-mail: jbujak@koszalin.opoka.org.pl
- Sławomir Bukalski – ks. dr hab., adiunkt w Katedrze Pedagogiki i Psychologii Wy-
działu Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego,
e-mail: slawekb@list.pl
- Marcin Ferdynus – ks. mgr, doktorant w Wydziale Filozofii KUL w Lublinie,
e-mail: marcin.ferdynus@wp.pl
- Krzysztof Jaworski – ks. mgr lic., doktorant w Wydziale Filozofii KUL (Katedra Lo-
giki),
e-mail: kjaw007@gmail.com
- Mariusz Koluczek – ks. mgr lic., proboszcz parafii pw. św. Stanisława Kostki
w Szczecinie,
e-mail: proboszczkostki@gmail.com
- Bartłomiej Krzos – ks. dr, asystent w Katedrze Historii Teologii Moralnej na Wy-
dziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana
Pawła II, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym
w Sandomierzu,
e-mail: bartklempus@interia.pl
- Janusz Lemański – ks. dr hab. prof. US, Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej Wy-
działu Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego,
e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl
- Łukasz Marczak – ks. mgr lic., doktorant w Wydziale Nauk Społecznych KUL
(Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Go-
spodarczej),
e-mail: lukanm3@gmail.com
- Jan Radkiewicz – ks. dr hab., adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej Wydzia-
łu Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego,
e-mail: jan.rad@wp.pl
- Edward Sienkiewicz – ks. dr hab. prof. US, kierownik Katedry Teologii Fundamental-
nej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego,
e-mail: esienkiewicz@op.pl
- Grzegorz Wejman – ks. dr hab. prof. US, Katedra Historii Kościoła Wydziału Teolo-
gicznego Uniwersytetu Szczecińskiego,
e-mail: gwejman@knob.pl