

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# FORUM TEOLOGICZNE

XIX

2018



Wydawnictwo  
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego  
w Olsztynie

#### Rada Programowa

prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (UWM w Olsztynie), prof. dr Achim Buckenmaier (Pontificia Università Lateranense, Roma/Włochy), dr hab. Wiesław Dąbrowski (Istituto Superiore di Scienze Religiose "Fides et Ratio", L'Aquila/Włochy), prof. dr hab. Michał Drożdż (UPJPII w Krakowie), bp dr Jacek Jezierski (diecezja elbląska), prof. dr Stephan Kampowski (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma/Włochy), prof. dr Dariusz Kowalczyk (Pontificia Università Gregoriana, Roma/Włochy), prof. dr hab. Marian Machinek (UWM w Olsztynie), dr hab. Jarosław Merecki (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma/Włochy), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW w Warszawie), prof. dr hab. Matthias Scharer (Universität Innsbruck/Austria), prof. dr hab. Karl Heinz Schmitt (Universität Paderborn/Niemcy), prof. dr hab. Helmut Sobeczko (UO, Opole), prof. dr hab. Ryszard Szytchmiller (UWM w Olsztynie)

#### Komitet Redakcyjny

Katarzyna Parzych-Blakiewicz (przewodnicząca), ks. Marek Jodkowski (sekretarz), ks. Marek Karczewski, ks. Jacek Jan Pawlik, Małgorzata Tomkiewicz

#### Recenzenci

o. dr hab. Grzegorz Bartosik, prof. UKSW, o. dr hab. Wiesław Block OFM Cap. [Pontifical University Antonianum, Roma, Italy], o. dr Stefano Cecchin OFM [Pontifical University Antonianum, Roma, Italy], ks. prof. dr hab. Radosław Chalupniak [UO], ks. prof. Wiesław Dąbrowski [Istituto Superiore di Scienze Religiose „Fides et Ratio”, Roma/Włochy], prof. Stephan Kampowski [Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma/Włochy], ks. dr hab. Krzysztof Kaucha, prof. KUL, ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT [Wrocław], ks. dr Tomasz Kopiczko [UKSW], ks. dr hab. Ryszard Kozłowski, prof. AP, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski [KUL, Tarnów], o. dr hab. Ireneusz Ledwoń OFM, prof. KUL, ks. dr hab. Jarosław Lipniak [PWT, Wrocław], ks. dr hab. Jacenty Mastej, prof. KUL, o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski [UPJPII], dr hab. Elżbieta Osewska, prof. PWSZ [Tarnów], o. dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK, o. dr hab. Michał Paluch, prof. PUST [Pontifical University Saint Thomas Aquinas, Angelicum, Roma/Włochy], prof. Furio Pesci [La Sapienza Università, Roma/Włochy], prof. Inocent-Mária V. Szaniszló OP [Pontifical University Saint Thomas Aquinas, Angelicum, Roma/Włochy], o. dr hab. Szczepan T. Prażkiewicz ODC [Kongregacja ds. Kanonizacyjnych/Watykan], o. dr Paweł Sambor OFM [Pontifical University Antonianum, Roma/Włochy], ks. dr hab. Marcin Składanowski, prof. KUL, prof. Andrea Zanini [University of Genoa/Włochy]

#### Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM  
ul. Kard. S. Hozjusza 15  
11-041 Olsztyn  
tel./fax 89 523 89 46

#### Sekretariat Redakcji

pokój nr 13  
e-mail: [forum.teologiczne@uwm.edu.pl](mailto:forum.teologiczne@uwm.edu.pl)

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki  
Maria Fafińska

#### Korekta językowa (native speaker)

Język angielski – Mark Jensen  
Język włoski – Agnieszka Gatti  
Język niemiecki – Silke Brand

Na okładce: herb archidiecezji warmińskiej,  
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),  
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie CEJSH  
– The Central European Journal of Social Sciences and Humanities,  
CEEOL – Central and Eastern European Online Library,  
ERIH Plus, BazHum oraz Index Copernicus

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe  
(on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>, podstrona *Czytelnia*)

**PL ISSN 1641–1196**

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2018

Wydawnictwo UWM  
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

---

Nakład 160 egz.

Ark. wyd. 21; ark. druk. 18

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 475

## SPIS TREŚCI

### Rozprawy i artykuły

|  |     |
|--|-----|
| Jacek Jezierski, <i>Karol Wojtyła's sermon for the centenary of Marian apparitions in Gietrzwałd (Kazanie kard. Karola Wojtyły w stulecie objawień maryjnych w Gietrzwałdzie)</i> .....  | 7   |
| Kazimierz Brzozowski, <i>The pastoral aspects of the call to sobriety in the apparitions of the Mother of God in Gietrzwałd in 1877 (Pastoralne aspekty wezwania do trzeźwości w objawieniach Matki Bożej w Gietrzwałdzie w 1877 roku)</i> .....   | 15  |
| Dawid Galanciak, <i>Barbara Stanisława Samulowska – the Witness of Marian Apparitions in Gietrzwałd (Barbara Stanisława Samulowska – świadek objawień maryjnych w Gietrzwałdzie)</i> .....   | 29  |
| Alicja Święcicka, <i>“Revelations” in Gietrzwałd and contemporary apparitions of Mary („Objawienia” w Gietrzwałdzie i współczesne objawienia maryjne)</i> .....  | 45  |
| Bogusław Kochaniewicz OP, <i>Eklezjalny wymiar fatimskiego orędzia</i> .....   | 53  |
| Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Hagiological perspective of the Fatima message (Hagiologiczna perspektywa orędzia fatimskiego)</i> .....  | 67  |
| Andriy Oliynik CSsR, <i>Objawienie fatimskie jako źródło inspiracji dla mariologii o. Romana Bakhtalovskyy'ego (1897–1985)</i> .....   | 79  |
| Janusz Kręcidło MS, <i>Relevance of the Apparition of Our Lady at La Salette (September 19, 1846) for the Contemporary World from the Biblical-Theological Perspective (Aktualność objawień maryjnych w La Salette (19 września 1846 r.) dla współczesnego świata z perspektywy teologiczno-biblijnej)</i> .....                               | 91  |
| Ryszard Hajduk CSsR, <i>Our Lady of Aparecida – the Patron of Brazil (Matka Boża z Aparecida – Patronka Brazylii)</i> .....  | 105 |
| Luis Llanos Sanchez, <i>La fiesta de la Virgen de Urcupiña (Święto Dziewicy z Urcupiña)</i> .....  | 117 |
| Eugeniusz Sakowicz, <i>Objawienia prywatne w religiach niechrześcijańskich</i> .....   | 125 |
| Kazimierz Rynkiewicz, <i>The family from the perspective of the possibility of good. Influencing the security of the individual and society through the sense of responsibility for the good (Rodzina w perspektywie możliwości dobra. Poczucie odpowiedzialności za dobro mające wpływ na bezpieczeństwo jednostki i społeczeństwa)</i> ..... | 141 |
| Jarosław Merecki SDS, <i>Notes on some Interpretations of “Amoris Laetitia” (Na marginesie kilku interpretacji „Amoris laetitia”)</i> .....  | 155 |
| Marlena Mazur, <i>Family and pro-family politics in ancient Rome (Rodzina i polityka prorodzinna w starożytnym Rzymie)</i> .....   | 167 |

|   |     |
|---|-----|
| Bartosz Lisiecki, <i>Marriage, birth and death in the beliefs and religious customs of ancient Greeks (Małżeństwo, narodziny i śmierć w wierze oraz w zwyczajach religijnych antycznych Greków)</i> ..... | 177 |
| Cezary Opalach, <i>Warmian and Masurian families in the perspective of Maslow's theory of needs (Rodzina z Warmii i Mazur w perspektywie teorii potrzeb Abrahama Masłowa)</i> .....                       | 191 |
| Stanisław Bafia CSsR, „ <i>O źródłach teologii</i> ” Melchiora Cano przestrogą dla teologów .....   | 205 |
| Maksym Adam Kopiec OFM, <i>La sintesi filosofico-teologica nell'antropologia cristiana di Edith Stein (Filozoficzno-teologiczna synteza antropologii chrześcijańskiej Edyty Stein)</i> .....              | 217 |
| Aboreng Useni James, <i>Mass media as an effective tool for evangelization and religious unity in Nigeria (Mass media jako skuteczne narzędzie ewangelizacji i religijnej jedności w Nigerii)</i> .....   | 235 |

### Teksty

|  |     |
|--|-----|
| Ks. Marian Borzyszkowski, <i>Pielgrzymowanie błogosławionej Doroty z Mąków do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii (cz. 1: Błogosławiona Dorota z Mąków Wielkich, jej życie religijne duchowe)</i> (wprowadzenie: Katarzyna Parzych-Blakiewicz) ..... | 251 |
|--|-----|

### Recenzje, omówienia i sprawozdania

|   |     |
|---|-----|
| <i>Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych</i> , red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017 (ss. 327) (ks. Piotr Towarek) .....  | 269 |
| XVIII Dni Interdyscyplinarne na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pt. <i>Rodzina – Naród – Bezpieczeństwo</i> , 12–13 czerwca 2017 r. (Katarzyna Parzych-Blakiewicz) .....                                  | 275 |
| Gietrzwałdzkie Dni Nauki i Sztuki, 6–7 listopada 2017 r. (Katarzyna Parzych-Blakiewicz) .....   | 277 |
| II Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. <i>Biznes rodzinny w kontekście integracji nauk humanistycznych, ekonomii i gospodarki</i> , Olsztyn: 11–12 czerwca 2018 r. (Katarzyna Parzych-Blakiewicz, o. Maksym Adam Kopiec OFM) ..... | 279 |
| Aneksy .....  | 283 |
| Wykaz skrótów .....   | 288 |

## CONTENTS

### Dissertations and Articles

|  |     |
|--|-----|
| Jacek Jezierski, <i>Karol Wojtyła's sermon for the centenary of Marian apparitions in Gietrzwałd</i> .....   | 7   |
| Kazimierz Brzozowski, <i>The pastoral aspects of the call to sobriety in the apparitions of the Mother of God in Gietrzwałd in 1877</i> .....  | 15  |
| Dawid Galanciak, <i>Barbara Stanisława Samulowska – the Witness of Marian Apparitions in Gietrzwałd</i> .....  | 29  |
| Alicja Świącicka, <i>“Revelations” in Gietrzwałd and contemporary apparitions of Mary</i> .....  | 45  |
| Bogusław Kochaniewicz OP, <i>Ecclesiastical dimension of the message from Fatima</i> ...   | 53  |
| Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Hagiological perspective of the Fatima message</i> .....  | 67  |
| Andriy Oliynik CSsR, <i>The Fatima apparitions as the source of inspiration for Marian theology of Father Roman Bakhtalovskyy (1897–1985)</i> .....  | 79  |
| Janusz Kręcidło MS, <i>Relevance of the Apparition of Our Lady at La Salette (September 19, 1846) for the Contemporary World from the Biblical-Theological Perspective</i> .....                       | 91  |
| Ryszard Hajduk CSsR, <i>Our Lady of Aparecida – the Patron of Brazil</i> .....   | 105 |
| Luis Llanos Sanchez, <i>La fiesta de la Virgen de Urcupiña</i> .....   | 117 |
| Eugeniusz Sakowicz, <i>Private revelations in non-Christian religions</i> .....  | 125 |
| Kazimierz Rynkiewicz, <i>The family from the perspective of the possibility of good. Influencing the security of the individual and society through the sense of responsibility for the good</i> ..... | 141 |
| Jarosław Merecki SDS, <i>Notes on Some Interpretations of “Amoris Laetitia”</i> .....  | 155 |
| Marlena Mazur, <i>Family and pro-family politics in ancient Rome</i> .....   | 167 |
| Bartosz Lisiecki, <i>Marriage, birth and death in the beliefs and religious customs of ancient Greeks</i> .....  | 177 |
| Cezary Opalach, <i>Warmian and Masurian families in the perspective of Maslow's theory of needs</i> .....  | 191 |
| Stanisław Bafia CSsR, <i>Melchior Cano's “De locis theologicis” as the warning for theologians</i> .....   | 205 |
| Maksym Adam Kopiec OFM, <i>The philosophical-theological synthesis of Christian anthropology of Edith Stein</i> .....  | 217 |
| Aboreng Useni James, <i>La sintesi filosofico-teologica nell'antropologia cristiana di Edith Stein (Filozoficzno-teologiczna synteza antropologii chrześcijańskiej Edyty Stein)</i> .....              | 235 |

### Texts

|  |     |
|--|-----|
| Ks. Marian Borzyszkowski, <i>Pielgrzymowanie błogosławionej Doroty z Mątów do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii (cz. 1: Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich, jej życie religijne duchowe)</i> (introduction: Katarzyna Parzych-Blakiewicz) ..... | 251 |
|--|-----|

### Book Review and Reports

|  |     |
|--|-----|
| <i>Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych</i> , red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017 (ss. 327) (ks. Piotr Towarek) .....   | 269 |
| 18. Interdisciplinary Days at the Faculty of Theology in the Warmia and Mazury University in Olsztyn, <i>The Family – The nation – The safety</i> , 12–13 June 2017 (Katarzyna Parzych-Blakiewicz) .....                       | 275 |
| Gietrzwałd Days of Research and Art, 6–7 November 2017 (Katarzyna Parzych-Blakiewicz).....   | 277 |
| II International Familiological Symposium <i>Family business in the context of integration of humanities, economics and economy</i> , Olsztyn: June 11–12, 2018 (Katarzyna Parzych-Blakiewicz, o. Maksym Adam Kopiec OFM)..... | 279 |
| Annexes .....  | 283 |
| Abbreviations .....  | 288 |

**Jacek Jezierski\***

Elbląg diocese, Poland

## KAROL WOJTYŁA'S SERMON FOR THE CENTENARY OF MARIAN APPARITIONS IN GIETRZWAŁD

**Summary:** This article analyses the sermon which has been delivered by Cardinal Karol Wojtyła, during the Holy Mass, on September, 11 in 1977, in Gietrzwałd, during the ceremony of the 100th anniversary of the Marian apparitions. The cardinal begins his sermon from the letter to Hebrews (1,1-2) which discusses the historic culmination of the God's Revelation in the person of Jesus. He then explains the historic context of the apparitions in Gietrzwałd and accentuates the clue of the Polish speech in the message of Our Lady and develops the theme of human culture, expressed through language and words. He reminds us that Polish culture is based in Christianity and he justifies the right of Poles to manifest religiousness in their culture. The Blessed Virgin, because her message was delivered in Polish, is called Our Lady of Gietrzwałd by the Cardinal.

**Keywords:** Gietrzwałd, Wojtyła, Marian apparitions, the Polish culture, Christian origins of the culture.

The centenary of Marian apparitions, which took place in Gietrzwałd in 1877, was solemnly commemorated by the Warmian diocese. The central event of this jubilee was the Holy Mass celebrated at the spring, outside the basilica. The mass was led by Cardinal Karol Wojtyła – the Cracow metropolitan archbishop [1920–2005]. He delivered a sermon to parishioners and pilgrims who attended the event in great numbers.<sup>1</sup> An important occasion, apart from the centenary of apparitions, was the fact that the reliability of the apparitions and the veneration to Our Lady that developed among the believers after those events was officially confirmed. An appropriate decree was issued by the Bishop of Warmia, Józef Drzazga. His decision was granted a *nil obstat* from the Holy See.<sup>2</sup>

---

\* Address: bishop dr Jacek Jezierski, e-mail: j.jezierski@episkopat.pl

<sup>1</sup> *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, ed. A. Boniecki, Kraków 1983, p. 776.

<sup>2</sup> Warmian Bishop Józef Drzazga, Decree No. 2100/77, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 159–160.

Two parts can be clearly distinguished in the sermon delivered by Cardinal Wojtyła. One concerns the historical context of the apparitions, their content and meaning. The second one contains a reflection of culture, the Christian culture of Poland and its place in social life, the Polish nation and state in 1977. The sermon can be described as a thanksgiving speech, addressed to Mary, who is the Mother and the Queen, caring for those people who are harmed by the high and mighty of this world. The sermon referred to in this paper has been little known to date, and even somehow forgotten. It requires recollection and reflection. Such reflection would focus not only on Marian and Mariological studies, but also on the context of the history of the Church in Poland in the second half of the twentieth century. A discussion of the content of the sermon and the outline of the historical context and social situation in Poland in 1977 will be presented below.

### **Reference to Hebrews 1:1-2**

The Cardinal started his teaching with a quotation from the beginning of the letter to the Hebrews [1: 1-2]. The author of this letter says that God was revealed in the history of the chosen people through prophets. The culmination of God's revelation was the birth of Jesus and eternal word of God. The Preacher referred in the introduction to God's revelation in Christ. It was a so-called public revelation, binding on all Christians.

### **Historical context of the apparitions in Gietrzwałd**

The author of the sermon does not examine the theological features of the Marian apparitions in Gietrzwałd. He assumes their validity, confirmed in the negative form by the Church. Here is the relevant fragment of the decree issued by the Warmian bishop: "Confirming private revelations by the Church only means that they are not contrary to the faith and morality, therefore they can be accepted without exposure to spiritual danger."<sup>3</sup>

Cardinal Wojtyła was interested in the historical background of the apparitions. They took place in the period of Poland's partitions. Warmia lost its links to the Polish Republic during the first partition [1772] and was included into the Prussian state. The relations between Warmia and Poland began in 1466, i.e. from the Second Treaty of Toruń.

---

<sup>3</sup> Biskup warmiński Józef Drzazga, Dekret nr 2100/77, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, p. 159.



In the second half of the nineteenth century, the Prussian state, led by Chancellor Otto von Bismarck, started its fight with the Roman Catholic Church in Germany, but also in the area of Warmia [the so-called Kulturkampf]. It was the time when Germanisation programmes, addressed to the population living in Catholic Warmia and to the Evangelical population in Mazury, were established.

Gietrzwałd is situated in the southern part of Warmia. This region was populated with settlers from northern Mazovia. The Mazovian peasants brought the Polish language and tradition, as well as the Catholic faith to Warmia.<sup>4</sup>

The Marian apparitions in 1877 and related intensity of pilgrimage movement<sup>5</sup> worried Prussian administrative authorities. The Preacher reminded the congregation that the dialogue between Mary and the visionaries was held in Polish, which was used by the girls as their everyday language. It should be added that at that time, the inhabitants of Warmia used a dialect [Warmian dialect], i.e. a regional variety of the Polish language that developed through contact with the German language.

### Significance of Marian apparitions

In his sermon, Cardinal Wojtyła said that Mary "...stood up for human rights and the rights of the nation". She did that "on behalf of her Son". She achieved this by starting a conversation in the Polish language – a language whose use was restricted and persecuted by the Prussian authorities. Mary claimed "the rights of the oppressed and the persecuted". The words of Our Lady referred, in the opinion of the Preacher, not only to the situation of the Warmia population, but to the situation of the Polish nation under the partitions.

The words of Mary raised the spirits of Poles, deprived of their own state and restricted in their civil freedoms. They raised hope and encouraged persistent rosary prayers. They stigmatized moral flaws.

Mary, the caring Mother, demanded basic rights for persons and peoples [the right to one's own language, native culture and religious freedom].

---

<sup>4</sup> *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie dla ludu katolickiego podług urzędowych dokumentów spisane*, reprint from the second issue by Brunsberg 1883, Olsztyn 2006, p. 7–8.

<sup>5</sup> As Cardinal Wojtyła mentioned in his sermon: "A few days ago, documents were published by the researcher – historian, preserved in police archives to this day. Those documents prove that simple words uttered by Our Lady to the Warmian children evoked a great anxiety among the partitioner's administration" [Sermon of 11 September 1977]. This probably refers to the research conducted by dr. Tadeusz Grygier. See: T. Grygier, *Uroczystości gietrzwałdzkie ich aspekt katolicki oraz polski w latach 1877–1944 w świetle akt władz wschodniopruskich*, "Studia Warmińskie" vol. 14, 1977, p. 225–323.

## **The word, human culture, the word of God**

The subject of culture was extensively discussed in the second part of the sermon by Cardinal Wojtyła. Human culture emerges and develops in contact with words. It is an expression of experiences and searches undertaken by the man. Culture is expressed in the language and words of man.

Through the apostolic activity of the Church, the word of God, the world of the Gospel, reaches the people and cultures and it is translated into their languages. Human culture in contact with the Gospel is subject to development. This is when it finds “its full dimension”. Human cultures have an opportunity to meet the Gospel and Christ Himself through the word. Jesus Christ is the primary word of God to the world. The full dimension of human culture is: “the dimension of truth, love, justice and freedom”.

### **Struggle for the proper position of the Christian culture in Poland**

Cardinal Wojtyła recalled the thousand-year-long links between Polish culture and Christianity. He emphasized that “...the truth about the Polish culture, its roots, genealogy, and the rights of its development should be brought to our attention on this day”.

Therefore, during the apparitions in Gietrzwałd, starting a dialogue with the girls in Polish, Mary reminded us of the values of the mother tongue and the native culture: “...speaking in the Polish language – to Polish children, Mary stood up for the Christian heritage of the entire Polish culture”.

There exists a relationship between the native language and the culture of the nation. Disappearance of the national language can result in the culture of the nation dying out. It is so, since the word, in this case, the native one, as the Cardinal said, is “...the material for human life and culture, the life of the people’s culture.”<sup>6</sup>

In his sermon, Cardinal Wojtyła started a polemic with the Marxist understanding of culture. He taught that the real culture was not an artificial construct, a superstructure based on economic relations. The culture grows from the depths of a person and expresses a human being. Culture cannot be created through its detachment from the world of experiences of a person, including his or her religious experience. Culture cannot be administratively steered and become a tool for fighting with religion. In addition, the religious thread or the religious insight into reality cannot be eliminated.

---

<sup>6</sup> See: M. Radej, *Kaznodziejstwo biskupa, arcybiskupa i kardynała Karola Wojtyły w katedrze na Wawelu*, Kraków 2008, p. 170–174.

Thus, the Cardinal claimed the right of the Polish society and nation in 1977 to create culture without political restrictions. At that time, the socialist Polish state was fighting against the Christian culture. It was eliminating the Christian culture from social life and hindered its promotion. It preferred artists who declared a distance to religion or inclination to atheism. There were attempts to push Christianity to the "margin" of life, in the form of a "tolerated ghetto". The state tried to hold a "cultural monopoly", from which the culture inspired by Christian thought would be absent. Christianity in Poland at that time was thus "condemned to absence" from public and cultural life. "As if the feature of the Polish soul were not Christianity, but secularity and atheism."<sup>7</sup>

The Cardinal also pointed out to the absence of a religious, Christian theme in radio and TV programmes or press. "...we are absent from there, since Christ is absent, since God is removed," he said. The Preacher also spoke up for the radio and television transmission of the Holy Mass for the sick. Three years later, workers striking in the Gdańsk Shipyard spoke up for the same.<sup>8</sup>

In view of eliminating religion from social life and removing religious and Christian themes from the Polish culture, the Cardinal demanded that the right to the presence of religion in the life of the nation and society should be respected. "We cannot agree to be deprived of what we are entitled to".

### **Mary is our mother and queen**

In the Gietrzwałd sermon, Cardinal Wojtyła used many descriptions referring to the person of Mary. He called Her: Mother of God, Mother of the Word Incarnated and the Queen of Heaven and Earth. He described her as: the Mother of all people and nations, our Mother, Mother of people, Mother of our Homeland, Mother of Warmia, Lady of Gietrzwałd.

However, he kept on returning in his sermon to two titles and functional descriptions, namely Queen and Mother. The Queen, since: "This is the Polish land, this is Her Kingdom. And therefore we all put our life into Her hands". Mother, since it is Her who comforts: "Do not be sad". She reprimands. She promises: "I will be always with you". She keeps her promise.

According to Cardinal Wojtyła, Mary, present in the mystery of Christ and the Church, fulfils a double mission for the Polish nation: "She indeed not only rules it [the Polish nation] but, first of all, mothers it".

---

<sup>7</sup> See: *ibidem*, p. 175–180.

<sup>8</sup> See: The record of the agreement concluded between the Governmental Commission and the Inter-Enterprise Strike Committee on 31 August 1980 in the Gdańsk Shipyard, Re. 3, No. 2: "The Government shall ensure radio transmission of the Sunday mass under a specific arrangement with the Episcopate".

In the opinion of many listeners present that day, the Gietrzwałd sermon delivered by the Cracow Metropolitan was difficult. Presumably, the motive concerning culture and its relation to God's word could be difficult. However, the sermon was well prepared, also from the rhetorical point of view. For instance, its two basic parts are separated with a sentence "A word has been spoken".

### A historical note concerning the text of the sermon

Karol Wojtyła's sermon of 11 September 1977 was recorded by Canons of the Lateran using a reel-to-reel tape recorder. The tape was stored in the Gietrzwałd canonry – parsonage. It was stored by the parish priest, Rev. Franciszek Matuszewski CRL. He made the tape available so that the sermon could be played and written down. Before the sermon was published in "Kalendarz Maryjny", Rev. Walenty Szymański, the director of the Warmian Diocesan Publishing House obtained consent for publication from Archbishop Marian Jaworski, who held the copyrights. The text was prepared for print by Rev. Jan Roslan and Rev. Jacek Jezierski.<sup>9</sup>

The next edition of the sermon was published in an album about Gietrzwałd, edited by ks. Kazimierz Brzozowski i S. Budzyński.<sup>10</sup>

The sermon was published for the third time in the collective work entitled *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu* [2003].<sup>11</sup>

Fragments of the sermon were recorded on a CD, attached to the multi-authored publication entitled *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś* [2005] edited by Katarzyna Parzych.<sup>12</sup> The two last editions received consent from Archbishop Józef Kowalczyk, the-then Apostolic Nuncio to Poland.

In 2017, there was an album published entitled *Ja zawsze będę przy was. Objawienia Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, edited by Maciej Bartnikowski and Bartłomiej Matczak. In this book we can read the sermon preached by Karol Wojtyła.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> *Ja zawsze będę przy was*, in: *Kalendarz Maryjny na rok 1988*, Olsztyn 1987, p. 81–86. The quotations cited in the paper are derived from the first edition of the text.

<sup>10</sup> *Sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie*, Warszawa 2002. In the album is the text of the Wojtyła's sermon. This is a copy of the version, which is in the *Kalendarz Maryjny na rok 1988*.

<sup>11</sup> "Ja zawsze będę przy was". *Kazanie kardynała Karola Wojtyły wygłoszone w Gietrzwałdzie 11 września 1977 roku*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 161–165.

<sup>12</sup> *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, ed. K. Parzych, Olsztyn 2005.

<sup>13</sup> *Ja zawsze będę przy was. Objawienia Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, ed. M. Bartnikowski, B. Matczak, Olsztyn 2017, p. 27–29.

There is a TV recording of Cardinal Karol Wojtyła's speech in Gietrzwałd. Shorthand notes made by secret service officers were found in the resources of the Institute of National Remembrance.<sup>14</sup>

The sermon delivered by the Cracow Archbishop in Gietrzwałd on 11 September 1977 was not a homily. It was a classic speech. The author first addressed the Virgin Mary with the gratitude for defending the rights of the Catholic people of Warmia and the Polish nation in partitioned country. Afterwards, he also very firmly claimed the right of the Christian culture to be present in the social life of contemporary Poland. It was therefore a speech delivered by a defender of the rights of the Church in Poland and the Polish society, who were deprived of the space of freedom in the sphere of culture. The Gietrzwałd sermon by Karol Wojtyła, although relatively unknown, is of huge importance. It should be placed next to the Parliamentary Sermons by Piotr Skarga and major sermons of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland.<sup>15</sup>

### Bibliography

- "*Ja zawsze będę przy was*". Kazanie kardynała Karola Wojtyły wygłoszone w Gietrzwałdzie 11 września 1977 roku, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 161–165.
- Grygier, T., *Uroczystości gietrzwałdzkie ich aspekt katolicki oraz polski w latach 1877–1944 w świetle akt władz wschodniopruskich*, "Studia Warmińskie" vol. 14, 1977, p. 225–323.
- Ja zawsze będę przy was*, in: *Kalendarz Maryjny na rok 1988*, Olsztyn 1987, p. 81–86.
- Ja zawsze będę przy was. Objawienia Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, ed. M. Bartnikowski, B. Matczak, Olsztyn 2017.
- Kalendarium życia Karola Wojtyły*, ed. A. Boniecki, Kraków 1983.
- Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie dla ludu katolickiego podług urzędowych dokumentów spisane*, reprint from the second issue by Brunsberg 1883, Olsztyn 2006.
- Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, ed. K. Parzych, Olsztyn 2005.
- Panuś, K., *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007.
- Radej, M., *Kaznodziejstwo biskupa, arcybiskupa i kardynała Karola Wojtyły w katedrze na Wawelu*, Kraków 2008.
- Sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie*, Warszawa 2002.
- Warmian Bishop Józef Drzazga, Decree No. 2100/77, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 159–160.

<sup>14</sup> IPN, Bi File ref. No. 087/346/1, typescript pp. 1–6 [164–169].

<sup>15</sup> See: K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, p. 448–455.

## **Kazanie kard. Karola Wojtyły w stulecie objawień maryjnych w Gietrzwałdzie**

**Streszczenie:** W artykule omówiono kazanie kardynała Karola Wojtyły, wygłoszone podczas Mszy św. 11 września 1977 r. w Gietrzwałdzie podczas obchodów setnej rocznicy objawień maryjnych. Kardynał rozpoczyna od Listu do Hebrajczyków (1,1-2), w którym jest mowa o historycznej kulminacji Bożego objawienia w osobie Jezusa. Następnie wyjaśnia historyczny kontekst objawień gietrzwałdzkich. Akcentuje wątek polskiej mowy w orędziu maryjnym. Rozwija aspekt kultury ludzkiej, wyrażanej poprzez język i słowo. Przypomina chrześcijańskie podstawy kultury polskiej. Uzasadnia prawo Polaków do uzewnętrzniania religijności poprzez kulturę. Maryja przekazująca orędzie w języku polskim jest nazwana Panią Gietrzwałdzką.

**Słowa kluczowe:** Gietrzwałd, Wojtyła, objawienia maryjne, kultura polska, chrześcijańskie korzenie kultury.

**Kazimierz Brzozowski\***

Faculty of Theology

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland

## THE PASTORAL ASPECTS OF THE CALL TO SOBRIETY IN THE APPARITIONS OF THE MOTHER OF GOD IN GIETRZWAŁD IN 1877

**Summary:** Addiction is among the many illnesses that modern man suffers from. One of the most extreme and dangerous addictions is alcoholism. A person suffering from alcoholism is unable – using his own strength – to stop its destructive character, both in the psycho-physical and the spiritual spheres. Many public institutions provide various forms of help, and among them the Church certainly plays a significant role. The primary task of the Church is to bring all of its members to the ultimate goal of eternal salvation. The apparitions at Gietrzwałd, which took place 140 years ago, seem to confirm the care that the Mother of God has for the salvation of every human being, especially one afflicted with the reality of drunkenness. She calls abusers of alcohol to conversion and to break with such a life. The exhortation contained in the Gietrzwałd message imposes particular tasks on the pastors of the shrine to care for those who are afflicted by any sort of addiction. The shrine, because it was chosen by the Mother of God, is equipped with special pastoral tools to undertake these tasks zealously. The effectiveness of fulfilling this sacred mission will certainly depend on cooperation with the Heavenly Mother, and in terms of those combatting sinful ailments, it will depend on the spiritual struggle, which must be accompanied by a child-like trust. After all, Mary assured all her perpetual help with these words: “Do not be sad, because I will always be with you”.

**Keywords:** Mary, Rosary, sin, drunkenness, alcoholism, conversion, sobriety.

One of the most well-known and respected specialists in the field of addiction in Poland, Bohdan T. Woronowicz, rightly noted that addiction plays an increasingly important role in our civilization and, unfortunately, entails more and more victims.<sup>1</sup> He also points to the causes of this condition<sup>2</sup> and character-

---

\* Address: Ph.D. researcher, Rev. Kazimierz Brzozowski; e-mail: [kazimierz.brzozowski@wp.pl](mailto:kazimierz.brzozowski@wp.pl)

<sup>1</sup> B.T. Woronowicz, *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Warszawa 2009, p. 15.

<sup>2</sup> „The driving force of addiction has been the pace of life, the escape from unacceptable emotional states, the search for quick pleasure and instant gratification, and the difficulty in controlling the impulses”, in: *ibidem*, p. 15.

raises the people who are most susceptible to it.<sup>3</sup> So are there any ways to eliminate these causes and to heal addicts? Who should really undertake this task? Yes, there are ways to help addicted people and there are institutions that offer help.

The National Sobriety Congress, which was held from 21<sup>st</sup> to 23<sup>rd</sup> September, 2017 in Warsaw, pointed clearly to those institutions, which should honestly fulfill their tasks in the field of alcoholism prevention. These institutions are the family, the Church, the State, local government and the Media. Of course, we are primarily interested in the role of the Church, and in this particular case, the role of the Marian shrine in Gietrzwałd, where 140 years ago such a concern for sobriety was expressed by Our Lady. There exist different ways to support addicts in the healing process, but they must not be deprived of pastoral support, offered especially to those who entrust their rescue to God. In other words, the Church cannot be denied the chance to fulfill her pastoral mission, especially the mission of leading all men to salvation.<sup>4</sup>

When analyzing the events which took place in Gietrzwałd in 1887, we would like to demonstrate, that the Marian rebuke of the sin of drunkenness continue to be valid. The custodians of the shrine and their associates have the pastoral duty of spiritual care for all who may seek the ultimate hope of being healed in that sacred place.

In this article, we would like to examine the Marian call to sobriety as it relates to the pastoral tasks within the mission of the shrine with reference to those affected by alcoholism, as well as all others afflicted by this addiction. In this context, we should first briefly review this part of the message of the Mother of God, which warns alcohol abusers, and then points to pastoral efforts to save people suffering from the evils of drunkenness and alcoholism.

## 1. The historical background of the apparitions at Gietrzwałd

The principle source from which we draw our knowledge of Mary's words during the apparitions are, above all, the reports of Fr. Augustine Weichsel, pastor of the Gietrzwałd parish, direct witness to these events. He compiled a rather meticulous report dated August 8, 1877 and handed it over to the then Bishop of Warmia, Philippe Kremenz. The personal records of Fr. Augustine

---

<sup>3</sup> „The most susceptible to addiction are those who have, most often being unaware of it, the deficiency of certain life skills, which a particular substance or behavior helps momentarily (and seemingly) to eliminate”, in: *ibidem*, p. 15.

<sup>4</sup> M. Ostrowski, *Prawno-duszpasterskie aspekty sanktuarium. Wybrane zagadnienia*, “Peregrinus Cracoviensis”, Journal, 2011, 22, p. 61.



Weichsel, covering the period of the apparitions from July 30 to August 21, also provide valuable information on the content of these apparitions.

Additional important information can be found in the protocols of the Episcopal Commission, which was created on August 18, 1877. It was composed of clergy and lay people (physicians). The protocols produced by this commission detail the apparitions themselves, but also shed light on the effects of the apparitions and their impact on religious and moral life.

Other, direct or indirect witnesses of these extraordinary religious phenomena have also made mention of the Gietrzwałd events. Worth mentioning is the outstanding figure and greatest scholar of Warmia of recent times, Fr. Francis Hipler. This priest was a member of the Polish Academy of Learning and became a regent of the seminary in Braniewo.

From the very first days (the apparitions begin on June 27, 1877), the visionaries Justyna Szafrzyńska and Barbara Samulowska learned who the beautiful Lady (as they called Her) was, as she appeared to them on a maple tree and what she expected from the girls and all the faithful. On June 30, on Fr. Weichsel's explicit instruction, Justyna Szafrzyńska was to ask the unusual, shining figure what She demands of them. In response she heard: "I desire that you pray the Rosary every day."<sup>5</sup> The next day, in answer to the question "Who are you?", She answered: "I am the Blessed Virgin Mary, Immaculately Conceived."<sup>6</sup> A few days later, the girls heard very significant words from Mary: "There will be a miracle – later the sick will be healed". So the children asked what the sick people should do to regain health. Mary answered: "They should pray the Rosary."<sup>7</sup> The sick also received the assurance that cloth that was blessed and applied to them would bring healing.<sup>8</sup>

At the end of the apparitions, Our Lady blessed the spring located at the edge of the Parish forest. This took place on September 8, the feast of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in the presence of the visionaries, priests and a dozen or so lay people.<sup>9</sup>

Much earlier, on August 12, Fr. Augustine Weichsel asked the girls to pray during the apparitions for the conversion of drunkards. The sisters presented the request, and Our Lady sighed deeply and loudly said these words: "They will be punished."<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 17; see also: *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie dla ludu katolickiego podług urzędowych dokumentów spisane*, reprinted version edited by K. Pelec, Olsztyn 2005, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie*, p. 22.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 20.

## 2. The historical and social situation in East Prussia in the 19<sup>th</sup> century

The first half of the 19<sup>th</sup> century in Europe was a time of rapid growth in the consumption of alcoholic beverages produced from surplus potatoes. Alcohol abuse was accompanied by ubiquitous poverty among the lower classes of the rural and working population. Governments in countries that were affected by the plague of drunkenness confined themselves to making declarations against it, but at the same time were eager to capitalise on the taxes levied on alcoholic beverage manufacturers. The reaction to the scourge of drunkenness was the social anti-alcohol movement. In Poland, the first significant Sobriety Fraternity was established in Upper Silesia by Fr. Aloysius Fick, with the co-operation of Fr. Stefan Brzozowski OFM, on the feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary. Pope Pius IX approved its statutes on July 28, 1851.

The chief initiator of the anti-alcoholic campaign in Warmia was the Provincial Governor of Prussia, Teodor von Schon, in co-operation with the then-Administrator of the diocese of Warmia, Bishop Antoni Frenzl, who warned the population of the disastrous effects of potato vodka.<sup>11</sup> The first Temperance Fraternities were established, but their activity over time began to collapse. A new impetus in the activities of the sobriety movement was given by a young vicar from Olsztyn, Fr. Walenty Tolsdorf, who in his sermons fought with determination against drunkenness and rebuked those who contributed to the insobriety of the people. The activism of Fr. Tolsdorf eventually led to the creation of numerous Sobriety Fraternities, which at their peak managed to have 26 000 members. Our Lady was chosen as patroness and they always addressed Her in the prayer of St. Bernard, asking for help in maintaining abstinence. They did this every Sunday and on feast days. The patron feast day was the Feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary, and on the Sunday preceding the feast, the members renewed their vows.<sup>12</sup>

Unfortunately, after a period of dynamic activism, there was a sharp decline in the work of these groups: this seems to be mainly due to Otto von Bismarck's policy of *Kulturkampf*, which led to an absolute war against the Catholic Church, the Germanization of the Polish lands,<sup>13</sup> and the destruction of

---

<sup>11</sup> J. Jasiński, *Ruch trzeźwości na południowej Warmii w połowie XIX wieku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1977, no. 3–4, p. 357; see also: E.A. Sokołowska, *Organizacje społeczne i kościelne na Warmii w latach 1848–1914*, Szczepa 2014.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>13</sup> In this respect, he was somewhat obsessed, as evidenced by a letter to his sister on March 26, 1861. He wrote in it: “Beat the Poles until they won’t want to live any longer. I have all the compassion for their situation, but if we want to survive, then we can not do anything else other than to exterminate them,” *Otto von Bismarck – polityk doskonały*, in: *Polskie Radio* [online], access: 21.11.2017, <<http://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/1089053,Otto-von-Bismarck-%E2%80%93-polityk-doskonaly>>.

Christian morality,<sup>14</sup> which led to the weakening of the sobriety movement in Warmia.

The revival took place only after the apparitions in Gietrzwałd. The people of Warmia, fortified by the content of the apparitions, and above all admonished by the pernicious effects of drunkenness and alcoholism, gave this movement a new impetus and a new strength. This strength undoubtedly came from Mary.<sup>15</sup> It was She who took care of the drunkards, who sin and risk losing their souls, and who came to the aid of those who fought against alcoholism. Mary showed in the Gietrzwałd apparitions that She gives protection to all people, because Her Son died for all on the Cross. The Church understands this maternal concern for Her children and expresses it in pastoral activities, especially in places marked by Mary's presence.

### 3. Direct results of the Gietrzwałd apparitions

From the notes and minutes of Fr. Augustine Weichsel, we learned that the apparitions had a tremendous impact on the religious and moral life of the people of Warmia, as well as on the faithful, who made pilgrimages to Gietrzwałd from various corners of Poland. The pastor of the Gietrzwałd Parish described these fruits in the following way: "Among all those, who speak Polish, joyful progress can be observed in the recitation of the Rosary and in the zealotness of the sobriety fraternities."<sup>16</sup> The repeated demands of Our Lady to recite the Rosary and to abstain from drunkenness proved to be very effective throughout Warmia and even beyond her borders, which was confirmed by Fr. Augustine Weichsel in these words: "Everyone here renounces vodka and promises always to pray the Rosary",<sup>17</sup> and further writes: "Millions pray the Rosary, thus confirming themselves in the Catholic faith and a huge number of drunkards is being saved from temporal and eternal ruin. In this I see the best evidence for the authenticity of the apparitions."<sup>18</sup> These are not the only fruits of the apparitions of Our Lady. The morality of the youth of Warmia changes significantly, the number of religious and priestly vocations begins to rise and there is ob-

---

<sup>14</sup> And who really was Otto von Bismarck in his youth? Let another passage testify from a letter written in 1834 to his school friend Scharlach: "I will be playing for a few years, swinging my sword over harsh recruits, then I will take my wife, breed offspring, cultivate the land and undermine the morale of my peasantry with an untampered production of vodka...". Ch. Clark, *Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600–1947*, trans. J. Szkudlinski, Warsaw 2009, p. 455–456.

<sup>15</sup> J. Jasiński, *Ruch trzeźwości na południowej Warmii*, p. 364.

<sup>16</sup> J. Obląk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie*, p. 35.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem.

served a growth in the number of people making use of the sacraments, and as a consequence, the number of converted people rises.<sup>19</sup> In short, from Gietrzwałd, from the spiritual center, there begins a rebirth of moral life and religious life as such in the diocese of Warmia and even beyond its borders. Another account by the pastor deserves attention, and it pertains to the impact of the Gietrzwałd apparitions outside of Warmia. "The fruits of the apparitions are extraordinary. Throughout Polish Warmia, almost in all households the Rosary is commonly recited. Similarly in many Parishes of the Diocese of Chełmno, Poznań and Wrocław. Sobriety Fraternity especially has flourished throughout Poland. The middle and upper Polish nobility are leading by a good example. [...] Pastor Łomnicki from the Diocese of Chełm and pastor Wątróbka from Dębnie in the Diocese of Wrocław [...] informed us both that some mysterious force was attracting pilgrims there."<sup>20</sup>

This was how Fr. Augustine Weichsel reported on the meaning of the Gietrzwałd apparitions to the local Church and the whole of Poland. The content of the Gietrzwałd message has certainly not lost its meaning in modern times, and especially in the area of the various forms of enslavement, to which great multitudes of people all over the world are subjected to.

#### **4. Pastoral care for addicted and alcohol abusing persons in the shrine of Gietrzwałd**

Evil constantly pervades human life, and it takes on various forms, including the form of addiction. Alcoholism is one of them. As such it is subject to moral evaluation.<sup>21</sup> It is no wonder then that sobriety of the human person and of society as a whole is a primary concern of the Catholic Church in its salvific mission upon Earth. This concern was expressed by John Paul II during his pilgrimage to Jasna Góra in 1987.<sup>22</sup> The Church, using a variety of instruments in its activities, desires one thing: to sanctify and save all men. This goal is realised very effectively in the shrine, where a person can find himself in a special way present before the Face of God and delve into His won Heart to start a saving dialogue with Him. The sacred place and proper time allow one to experience

<sup>19</sup> *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie*, p. 95.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>21</sup> Alcoholism is a moral issue because it detracts from human dignity, lowers the level of mental and moral life and religious sensitivity. It is the source of many offenses against the moral principles of family, social and economic life, in: *Teologia pastoralna. Teologia pastoralna szczegółowa*, ed. R. Kamiński, vol. 2, Lublin 2002, p. 379.

<sup>22</sup> John Paul II, *Apel Jasnogórski. Częstochowa 12 VI 1987*, in: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, p. 503.

the depths of one's conscience, where he meets with his Creator. "Conscience is the most intimate center and sanctuary of man, where he resides with God, whose voice resounds in him."<sup>23</sup> The salvific mission of the Church is realised in a special way in shrines, a truth John Paul II expressed during a plenary gathering of the members of the Congregation for the Clergy in these words: "These sacred places attract many faithful who seek God and therefore are open to the call of conversion and a more decisive proclamation of the Good News. It is therefore important that priests, who are distinguished by their particular pastoral sensitivity and apostolic zeal, endowed with the spirit of fatherly openness, having experience in the art of homiletics and catechesis, work there."<sup>24</sup> In the pastoral field of sobriety, this recommendation applies especially to confessors. They should be well acquainted with the problem of addiction. This gives them a better chance of properly utilizing the Sacrament of Penance during an encounter with an abuser of alcohol or someone who is addicted to it. For example, an addicted person should be treated differently than his or her family.

In the case of an alcoholic, he must be treated as the "Gospel paralytic", who was not able to be presented to the Lord by those carrying him due to the large crowds, and who therefore lower him from the roof. The same approach must be applied to the alcoholic: "take the roof down and put before the Lord a paralyzed soul, immobilized in all its limbs, weakened by morbid lustfulness."<sup>25</sup> There is a chance that the physician will manifest himself in his soul and he will be healed. In the same sermon, he reproaches the pastors who neglected to minister to the wounded sheep: "You have not strengthened the weak one, you have not attended to the wounded". The pastors are to hurry with help and bring the words of comfort to those who are wounded by a mortal sickness, assuring them that God never leaves the person who is afflicted.<sup>26</sup>

The Sacrament of Penance and Reconciliation should be properly administered. An appropriate place of Confession is required (visible to all), in keeping with the provisions of Canon Law; the preparation for the Sacrament should be preceded by reflecting on the Word of God, which will allow the penitents to prepare themselves for the confession of sins, and above all, to arouse sincere repentance and conversion from a sinful path; choosing the proper rite, for example Form II of the "Rite of Penance", and the head of the shrine will take care that confessors are available throughout the day.

<sup>23</sup> GS, n. 16.

<sup>24</sup> John Paul II, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji ds. Duchowieństwa* (4.08.2002), in: *Currenda* [online], access 21.11.2017, <<http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2006/06-03/art.-22.php>>.

<sup>25</sup> St. Augustine, *Kazanie „O Pasterzach”*, in: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, vol. 4, Pallottinum 1988, p. 217.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 217–218.

Repentance and penance make the penitent ready to participate in the Eucharist, which Our Lady in Gietrzwałd placed before the Holy Rosary. The fruits of the Holy Mass cannot be overestimated in the spiritual struggle for sobriety. The Eucharist cannot be deprived of the Word of God. The shrine is a place of constant evangelization. The preacher of the shrine must take into account the evangelical call to sobriety,<sup>27</sup> and himself, in order to be effective in preaching, must recall the personal example of sobriety.

Concrete actions are born thanks to preaching in the form of the sobriety apostolate. In the Gietrzwałd shrine, such forms of apostolate already exist, such as the Marian Center for Family Help, in which the Sisters from the Congregation of the Sisters of the Blessed Virgin Mary are involved in. The Congregation was founded by Blessed Honorat Kozmiński, the great propagator of the Gietrzwałd apparitions in the Kingdom of Poland, and a tireless activist of the sobriety movement. The Center works with the Municipal Committee on Alcohol Problem Solving and contributes to the reduction of alcohol abuse in the local area. The Center also provides expert advice on addictions and co-dependencies. As a result of the work of the Center, a dynamic AA community has been established called “Źródełko”. In the field of sobriety activities, the Marian Shrine in Gietrzwałd goes beyond the boundaries of the local municipality, working together with the Private Detox Center of Masuria, in Stare Juchy near Ełk.

The Shrine, because of the Marian apparitions, should first and foremost remind and show Our Lady, who is the goal and model for all the pilgrims, and here especially for addicted people. If a person takes Mary’s hand and clings to God’s plan, he will fulfill it in Her image. The task and vocation of Mary is to give to Her children Her Son, to give birth to Him within us, to make us one with Him, to shape us in His image and likeness. When Mary works in us, Her Son is also in us. She sets Her children on the right path.<sup>28</sup>

For people struggling with issues of alcohol abuse, the Gietrzwałd shrine is sometimes the last place, where aid can be sought. This was the case with Mark, an alcoholic, co-founder of the Community of Catholic Families with an Alcohol

<sup>27</sup> Teachings must show the truth about the possible role of alcohol in lives; to emphasize the importance of voluntary abstinence to young people and to create a desire for life without alcohol.

<sup>28</sup> St. Pius X in the encyclical *Ad Diem Illum Laetissimum* teaches: “For can anyone fail to see that there is no surer or more direct road than by Mary for uniting all mankind in Christ and obtaining [...] the perfect adoption of sons, that we may be holy and immaculate in the sight of God [...] Nobody ever knew Christ so profoundly as she did, and nobody can ever be more competent as a guide and teacher of the knowledge of Christ. Hence it follows [...] that the Virgin is more powerful than all others as a means for uniting mankind with Christ”, excerpt from L.J. Suenens, *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warsaw 1988, p. 109; see also: *The Holy See* [online], access: 23.04.2018, <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_02021904\\_ad-diem-illum-laetissimum.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_02021904_ad-diem-illum-laetissimum.html)>.

Problem. In his testimony, he reveals the fact that during his meeting with the Holy Father John Paul II on May 8<sup>th</sup>, 1996, he was confirmed in the belief that Gietrzwałd was the place where he was supposed to recover from alcoholism.

He was convinced by the blessing he received from the Holy Father through Mrs. Wanda Póltawska “with an oral command to go to Gietrzwałd.”<sup>29</sup> The community held its first retreat in Gietrzwałd in December 1996. The first experience of the encounter with Mary was described in the book “The light and shadows of the family.”<sup>30</sup> Since 1996, the community has been meeting at the Gietrzwałd annual retreat under the unchanging motto “A family strong in God”.

It is not without reason that we give the Virgin Mary the titles included in the Litany of Loreto: “Health of the sick” and “Refuge of sinners”. St. Stanislaus Papczyński in his “Writings” explicitly defines the role of the Mother of God in God’s plan of salvation and in one of his sermons refers to Her in the following manner: “The Most Gracious Virgin Mary is the Mother of sinners, they were entrusted to Her in the person of John [the Apostle] as a son<sup>31</sup> by the Saviour”. Due to Her special concern for sinners, the Virgin Mary is to be worshipped through a variety of devotions and pious practices, such as the Hours of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary<sup>32</sup> or the Rosary.

## **5. Prayer of the Rosary as a form of rescue for those who are afflicted with the sin of drunkenness and addiction**

In numerous inquiries and requests presented to Our Lady during Her apparitions in Gietrzwałd, Mary assured us, that the recitation of the Rosary, after the Holy Sacrifice of the Mass, is the most effective prayer that brings consolation to the human heart.<sup>33</sup> The Rosary has for centuries been the cause of miracles, conversions, personal victories, and in times of danger for entire nations. Where does this great power of prayer come from? There can only be one answer: from Mary, the Divine Mother. This a commonly accepted truth in the Church. This is how the great saints and teachers of the Universal Church presented her. Proof

<sup>29</sup> *Blaski i cienie rodziny*, ed. B. Pietruczanis, M. Balwain, E. Świerczyńska, from *Wspólnota Rodzin Katolickich z Problemem Alkoholowym*, [n.p.], [n.d.], p. 34.

<sup>30</sup> As we entered the shrine, I saw the statue of Our Lady Immaculate. It was the place where the apparitions occurred. I became hot, I do not know why, in the space of a second, I saw the action of the Mother of God in my life ... Tears were in my eyes, I felt great gratitude and emotion for leading me through all these years and for the fact that Our Lady led me to Gietrzwałd. I felt this was my place and not just mine”, *ibidem*, p. 35.

<sup>31</sup> St. Papczyński, *Pisma zebrane*, 2<sup>nd</sup> edition, Warszawa 2016, Promic, p. 1061.

<sup>32</sup> It is said, that there, where the Hours are sung, the Devil retreats. How powerful must be this invocation: “O Lady, make speed to befriend me – From the hands of the enemy mightily defend me”.

<sup>33</sup> J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie*, p. 20.

of this are the numerous statements of the popes contained in the encyclicals, apostolic letters, and other documents of the Magisterium of the Church.<sup>34</sup> Particularly worthy of attention is Pope Leo XIII, who devoted much of his teaching to the Rosary. The Holy Father pointed to the private and public benefits of this prayer. They come from the fact that Mary has a unique role in God's plan of salvation.<sup>35</sup> In achieving salvation, and before that the sanctification of one's life, one should place hope in the Rosary.<sup>36</sup> The mystery of the Rosary lies in the fact that Mary, being at the side of Her Son became, as St. Bernard of Clairvaux taught, the channel of Divine grace, and the Rosary is Her chosen prayer to grant these graces. This reflection on the Rosary has been developed further by John Paul II in the Apostolic Letter "Rosarium Virginis Mariae", who called the recitation of the Rosary "the contemplation, along with Mary, of the face of Christ"<sup>37</sup>, or in other words the invoking of the saving works of Christ. Recalling them "with an attitude of faith and love means opening to the grace that Christ has gained for us through the mysteries of His life, death and resurrection."<sup>38</sup> The Pope points to Mary as the best teacher, who teaches us to "read Christ" and to become like Him.<sup>39</sup>

The process of recovery, for example in alcoholism, is the gradual rebuilding of a previously lost identity and the image of man created in God's image and likeness. It is the effort of the human person, which as a consequence will allow for the 'clothing of oneself with Christ'.<sup>40</sup> This is done through the Rosary.<sup>41</sup> "The Rosary mystically transports us to Mary's side as She is busy watching over the human growth of Christ in the home of Nazareth. This enables Her to train us and to mold us with the same care, until Christ is "fully formed" in us (cf. Gal 4:19)."<sup>42</sup>

<sup>34</sup> Leo XIII, encyclicals *Iucunda Semper*, *Octobri mensae*, *Adiutricem populi*; Pius XII, *Ad Caeli Reginam*; John Paul II, Apostolic Letter, *Rosarium Virginis Mariae*.

<sup>35</sup> Leo XIII, Encyclical *Iucunda Semper*, Warszawa 2014, p. 6: „The recourse we have to Mary in prayer follows upon the office she continuously fills by the side of the throne of God as Mediatrix of Divine grace; being by worthiness and by merit most acceptable to Him, and, therefore, surpassing in power all the angels and saints in Heaven. Now, this merciful office of Hers, perhaps, appears in no other form of prayer so manifestly as it does in the Rosary”; translation available from *The Holy See* [online], access: 23.04.2018, <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_08091894\\_iucunda-semper-expectatione.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08091894_iucunda-semper-expectatione.html)>.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>37</sup> John Paul II, *Apostolic Letter "Rosarium Virginis Mariae"*, n. 3, 9, 10, in: *Opoka* [online], access: 21.11.2017, <[https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/rosarium\\_virginis\\_16102002.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/rosarium_virginis_16102002.html)>; translation available from *The Holy See* [online], access: 23.04.2018, <[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20021016\\_rosarium-virginis-mariae.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html)>.

<sup>38</sup> *Ibidem*, n. 13.

<sup>39</sup> *Ibidem*, n. 15.

<sup>40</sup> Romans 13:14; Galatians 3:27.

<sup>41</sup> John Paul II, *Rosarium Virginis Mariae*, n. 15.

<sup>42</sup> *Ibidem*, n. 15.



The Rosary, according to the Pope, is not only meditation, but also a request to the Mother of God for intercession with Her Son.<sup>43</sup> Reassured in this truth, the visionary of Fatima, Sister Lucy, after many years in a lengthy interview, said “The Blessed Mother in these last times, in which we live, gave a new strength to recite the Rosary to such an extent that there is no such problem, no matter how difficult or temporary, or primarily spiritual, in the personal lives of each of us, our families, families of the world, or religious communities, and even in the lives of peoples and nations that cannot be resolved by praying the Holy Rosary. With the Rosary we will save ourselves; we will comfort Jesus Christ and obtain the salvation of many souls.”<sup>44</sup> Let these words be a consolation and a hope for all who fight against drunkenness, alcoholism and any other addiction.

### Conclusion

The Gietrzwałd shrine, among the aforementioned pastoral activities and other pastoral forms not mentioned here, may undertake sobriety retreats for addicts. The model for such activity could be a center founded in 1968 by Fr. Benignus Sosnowski in Zakroczym. In addition, properly trained pastors could conduct formation activities for lay people, who are involved in the apostolate of sobriety. There could be organized regular meetings of sobriety pastors, in order to ask Our Lady of Gietrzwałd for the necessary strength and power in the conduct of the diocesan sobriety activities. Finally, the Gietrzwałd shrine is a place of comfort for families afflicted by the scourge of drunkenness; it is a sort of ‘sanatorium’, where the wounded return to health. Giving them pastoral care would certainly help to strengthen the family and to alleviate much suffering. Family pastoral care should aim to form the young generation in the spirit of sobriety, pointing also to total abstinence. Let us remember that the practice of complete abstinence is justified by the love of neighbour. Love of neighbour, in turn, is the supreme command of the Christian faith.

### Bibliography

*Blaski i cienie rodzinne*, ed. B. Pietruczanis, M. Balwain, E. Świerczyńska, from: *Wspólnota Rodzin Katolickich z Problemem Alkoholowym*, [n.p.], [n.d.].

<sup>43</sup> “When in the Rosary we plead with Mary, the Sanctuary of the Holy Spirit (cf. Lk 1:35), She intercedes for us before the Father who filled her with grace and before the Son born of her womb, praying with us and for us”, in: John Paul II, *Rosarium Virginis Mariae*, n. 16.

<sup>44</sup> A.M. Jacques, *Różaniec jest Ewangelią na klęcząco*, „Michael”, edycja polska, 2017, vol. 18, no. 91, p. 7.

- Clark Ch., *Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600–1947*, transl. J. Szkudlinski, Warsaw 2009.
- Jacques A.M., *Różaniec jest Ewangelią na klęcząco*, „Michael”, edycja polska, 2017, vol. 18, no. 91.
- Jasiński J., *Ruch trzeźwości na południowej Warmii w połowie XIX wieku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1977, no. 3–4.
- John Paul II, *Apel Jasnogórski. Częstochowa 12 VI 1987*, in: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997.
- John Paul II, Apostolic Letter, *Rosarium Virginis Mariae*, 3, 9, 10, in *Opoka* [online], access: 21.11.2017, <[https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/rosarium\\_virginis\\_16102002.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/rosarium_virginis_16102002.html)>; translation available from *The Holy See* [online], access: <[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20021016\\_rosarium-virginis-mariae.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html)>.
- John Paul II, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji ds. Duchowieństwa* (4.08.2002), in: *Currenda* [online], access: 21.11.2017, <<http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2006/06-03/art.-22.php>>.
- Leo XIII, Encyclical *Iucunda semper*, Warszawa 2014, Te Deum; translation available from *The Holy See* [online], access: 23.04.2018, <[http://w2.vatican.va/content/leoxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_08091894\\_iucunda-semper-expectatione.html](http://w2.vatican.va/content/leoxiii/en/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_08091894_iucunda-semper-expectatione.html)>.
- Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie dla ludu katolickiego podług urzędowych dokumentów spisane*, reprinted version edited by K. Pelec, Olsztyn 2005.
- Obląg J., Bishop, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977.
- Ostrowski M., *Prawno-duszpasterskie aspekty sanktuarium. Wybrane zagadnienia*, “Peregrinus Cracoviensis”, 2011, 22.
- Otto von Bismarck – polityk doskonały*, in: *Polskie Radio* [online], access: 21.11.2017, <<http://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/1089053,Otto-von-Bismarck-%E2%80%93-polityk-doskonaly>>.
- Papczyński S., *Pisma zebrane*, 2<sup>nd</sup> edition, Warszawa 2016.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, 3<sup>rd</sup> edition, Poznań–Warszawa 1990.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”*, in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968.
- Sokołowska E.A., *Organizacje społeczne i kościelne na Warmii w latach 1848–1914*, Szczytno 2014.
- Suenens L.J., *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988.
- St. Augustine, *Kazanie „O Pasterzach”*, in: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, vol. 4, Pallottinum 1988.
- Teologia pastoralna. Teologia pastoralna szczegółowa*, ed. R. Kamiński, vol. 2, Lublin 2002.
- Woronowicz B.T., *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Warszawa 2009.

## Pastoralne aspekty wezwania do trzeźwości w objawieniach Matki Bożej w Gietrzwałdzie w 1877 roku

**Streszczenie:** Spośród wielu schorzeń, na które cierpi współczesny człowiek, dotkliwie są różnego rodzaju uzależnienia. Jednym z nich i wyjątkowo groźnym jest alkoholizm. Człowiek dotknięty chorobą alkoholową nie jest w stanie, o własnych siłach, zatrzymać jej wyniszczającego charakteru i to zarówno w sferze psychofizycznej, jak również w sferze duchowej. Z pomocą przychodzi mu

różne instytucje publiczne, a wśród nich znaczącą rolę spełnia Kościół. Pierwszorzędnym zadaniem Kościoła jest doprowadzenie wszystkich jego członków do celu ostatecznego, jakim jest wieczne zbawienie. Gietrzwałdzkie objawienia sprzed 140 lat wydają się potwierdzać troskę Matki Bożej o zbawienie każdego człowieka, a w szczególności pogrążonego w grzechu pijaństwa. Nadużywających alkoholu wzywa do nawrócenia i zerwania z grzesznym życiem. Upomnienie zawarte w gietrzwałdzkim orędziu nakłada na duszpasterzy sanktuarium szczególne zadania w zakresie otoczenia pasterską troską ludzi dotkniętych w jakikolwiek sposób problemem uzależnienia. Sanktuarium z racji szczególnego wybraństwa przez Matkę Bożą wyposażone jest w specjalne narzędzia duszpasterskie, aby podjąć się gorliwie tych zadań. Skuteczność wypełnienia tej świętej misji będzie z pewnością zależało od współpracy z Niebieską Matką, a po stronie zmagających się z grzeszną dolegliwością – od podjętej walki duchowej, której winna towarzyszyć dziecięca ufność. Wszak Maryja wszystkich zapewniała o swojej nieustannej pomocy tymi słowami: „Nie smućcie się, bo Ja zawsze będę przy was”.

**Słowa kluczowe:** Maryja, różaniec, pijaństwo, alkoholizm, trzeźwość.



**Dawid Galanciak\***

Faculty of Theology

Nicolaus Copernicus University in Torun, Poland

BARBARA STANISŁAWA SAMULOWSKA  
– THE WITNESS OF MARIAN APPARITIONS IN GIETRZWAŁD

**Summary:** The one hundred and fortieth anniversary of Marian apparitions in Gietrzwałd invites us to reflect upon Barbara Stanisława Samulowska's life and actions – the witness of those apparitions. This article shows all stages of her life: childhood, her life in Congregation of the Sisters of Mercy and her ministry in Guatemala. We also learn about the fruits of these events, Samulowska's spirituality and her relations with the clergy. The apparitions, which Samulowska witnessed deeply affected her life, the local community and many pilgrims coming to Gietrzwałd. Barbara Samulowska deserves the title of the Servant of God. The process of her canonization is currently at the stage of the Congregation for the Saints.

**Keywords:** private apparitions, Marian apparitions, Barbara Samulowska, Gietrzwałd, Sister of Mercy.

### Introduction

The 140th anniversary of our Lady's apparitions in Gietrzwałd is an excellent opportunity to remind us of the content provided by Mary, as well as an opportunity to bring attention to the eyewitness of those events, Barbara Samulowska. As a child, she experienced the grace of private apparitions. This type of apparition is an aid in experiencing the mysteries of faith and it is nothing new in the history of the Church. There have been many private apparitions, and reports about them can also be found in the Bible. The frequency of their occurrence in the Apostolic age – the gift of prophecy, which the faithful had, the gift of languages and other grace through which they came to know the unseen – allows us to claim that the faithful of the original Church were accustomed to them.<sup>1</sup> Since then, the Church has dealt with this issue. Recognizing the spiritu-

---

\* Address: Rev. dr Dawid Galanciak, Parafia św. Anny w Lubawie, e-mail: dawidgal@op.pl

<sup>1</sup> T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 80.

al fruits of accepting the content of the apparitions, the Popes, through their teaching, contributed to promoting the apparitions which were experienced by the people chosen by God. The Church, however, was always cautious towards private apparitions, indicating that they are merely an aid to understand the mysteries of faith, and that the point of reference for the Church and believers is Jesus Christ, in whom happened the only, public and real apparition of God.

### **The time of apparitions in Gietrzwałd**

The time of our Lady's apparitions in Gietrzwałd falls at a difficult period for the Roman Catholic Church due to the Prussian Protestant crackdown on Warmian independence during the fierce battle of Culture Kampf. It covers the days between June 27 and September 16, 1877. In those days, the apparitions of Our Lady took place every day in front of the church in Gietrzwałd – on a maple tree, to children while they were saying their Rosary beads. The language of communication between Our Lady and the children was the Polish language, the everyday language of the population of Gietrzwałd and the surrounding area. The apparitions which took place in Gietrzwałd in 1877 happened to four women. Among them were<sup>2</sup>: Justyna Szafryńska, Barbara Samulowska, Katarzyna Wieczorek and Elżbieta Bilitewska – at that time they were respectively 13, 12, 23 and 46 years old. It must be emphasized that the truthfulness of the visions was assigned only in case of Szafryńska and Samulowska. Though Wieczorek and Bilitewska claimed they had the visions of Our Lady and even St. Joseph, their visions differed from the other ones and their visions of the heaven and hell caused significant theological reservations. Katarzyna, feeling guilty, admitted that, along with Elżbieta, they had pretended to be in ecstatic states and agreed upon the version of testimony in front of the local parish priest.<sup>3</sup> Thus, according to Bishop Jan Obłąk, who conducted a detailed analysis of the documentation connected with the apparitions, we can only seriously study the apparitions received by Szafryńska and Samulowska.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. J. Jeremko, *Objawienia maryjne w Gietrzwałdzie. Ich funkcja religijna, społeczno-kulturowa i narodowa*, Kraków 2007, p. 80–87.

<sup>3</sup> J. Roslan, *Sanktuarium Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, Gietrzwałd 1994, p. 25–26.

<sup>4</sup> J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych (W stulecie objawień) 1877–1977*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 16.

## **The biography of Barbara Samulowska**

Barbara Samulowska was born on 21.01.1865 in the village of Woryty, located four kilometres from the site of the apparitions as a daughter of poor farmers Joseph and Caroline Barczewska, who also had two sons, Joseph and John. She was baptized in the parish church in Gietrzwałd the next day after her birth. Her godparents were: Andrew Barczewski and Gertrude Górska, relatives of Samulowska and also inhabitants of Woryty. As a 12 year-old girl she was a witness of Our Lady's apparitions in Gietrzwałd. Barbara Samulowska's contact with the Congregation of the Sisters of Mercy begins with the end of the apparitions, which will be discussed in detail later in this article. She spent sixty-six years of her life in the calling. She died at the age of 85 on 6.12.1950 at 17.00 in the Main Hospital in Guatemala (city) where she served on missions for 54 years. Her earthly remains were laid in the tomb of the Sisters of Mercy in Guatemala – they were exhumed in 1979. Sister Samulowska today bears the title of the Servant of God. After the completion of the information process about the virtues of Sister Barbara at the Diocesan stage (it lasted from 2.02.2005 to 8.09.2006) the files were taken to the Congregation for the Causes of Saints.

## **The childhood of Barbara Samulowska**

The childhood of Barbara Samulowska in the preserved documentation is described in the following words: "If Justyna Szafrzyńska is the image of silence and even great slowness, then little Barbara is just the opposite. She runs continuously as a little Cossack or a spring lamb [...] Barbara probably does not walk, she just keeps hopping, and if you want to stop her, she barely turns, barely listens, she escapes and runs away. She seems to be an image of unrestrained freedom, an image of simplicity and nature. She is just a country girl from the part of the country which so far no one knew about."<sup>5</sup> Joseph Gross, a man of social respect, residing in Woryty, hosted Barbara in his home for some time and gave a positive opinion about her. He testified about Samulowska: "She has been at my place for four weeks. During this time I have seen her as a child. In no way is she cunning, she should be rather called simple or naive. She plays with other children naturally and seems to be very childish. The teacher praises her especially for her great generosity. Her parents are righteous people, her mother is especially very modest and zealous in the service of God."<sup>6</sup> Barbara was an energetic and considerate child, she was not distinctive among her peers.

---

<sup>5</sup> Ibidem, p. 10. All quotations in the text are an private translation from Polish into English.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 31.

Attending German school, she mastered German without any problems, later also French and Spanish.

### **Barbara Samulowska and the time of apparitions**

The first of the women who had a vision of the Mother of God was related to Barbara Samulowska – Justyna Szafrzyńska. While she was going back home after an exam that she had taken from the parish priest before her First Communion, along with her mother she was saying a prayer to the Angel of the Lord. At that time, on the maple tree growing in front of the church she saw a remarkable light and Madonna in a white robe. She gave the information about her vision to the parish priest, Father Weichsel and her friends, among whom was B. Samulowska, who had seen Mary since June 30. After 24 July, Mary appeared three times a day during the prayer of Rosary: in the morning, at noon and in the evening. In total, the visionaries had over 160 apparitions – during the course of which, upon the request of the parish priest and the faithful, Justyna and Barbara passed to Mary their requests and questions, and then the girls gave the parish priest a detailed description of their apparitions and the replies they heard.<sup>7</sup>

Both, at the time of the apparitions and afterwards, Barbara Samulowska surprised the people around her with remarkable modesty, generosity and childlike simplicity. Her behaviour was free of any cunning, pride, egoism or desire to please society. She behaved naturally, appropriately for her age and intellectual level, while fulfilling devout religious practices.<sup>8</sup>

### **Barbara Samulowska's test of faith**

Satan, pretending to be the Mother of God, ordered Justyna Szafrzyńska to have visions at the home of a dressmaker Barbara Henning, whom she visited on the occasion of having her jacket sewn. Justyna told Barbara about it and persuaded her to go to the dressmaker with her. There, they felt tired and fell asleep. While sleeping, they saw a figure who seemed to be Our Lady and they heard the following: "From now on I will always appear here. Come here every day, even if the others say it is strictly prohibited". The children told the parish priest about this vision and he scolded them, ordering them to ask Our Lady whether they should do so or not during the apparitions by the maple tree. The

---

<sup>7</sup> B. Tomczyk, S. Ryłko, *Śłużebnica Boża Siostra Barbara Samulowska wizjonerka z Gietrzwałdu i inne osoby obdarzone łaską objawień*, Kraków 2006, p. 25–26.

<sup>8</sup> P. Rabczyński, *Sluga Boża siostra Barbara Stanisława Samulowska. Życie i działalność*, „Ateneum Kapłańskie” 2006, no. 146, f. 3, p. 556.



Mother of God told them: “Listen to the priest”, and about the vision at the dressmaker they heard: “That came from the devil.”<sup>9</sup> The activity of Satan was also visible in the deceit of Katarzyna Wieczorek and Elżbieta Bilitewska, as well as during the equivocal visions which they both had. These visions concerned the Mother of God and St. Joseph. They took place in a variety of situations: after the service, on the field, on the way home, at their own home, in the vicarage and in the church. The consequence of those visions was fatigue, pain, sadness, doubt and reluctance to prayer or work. At the time of the vision which took place in the vicarage, the women frightened the others with their appearance. Moreover, the later behaviour of E. Bilitewska caused objections – she was arrogant and insulting towards the Gietrzwałd parish priest.<sup>10</sup>

The experience of meeting Our Lady at the time of the apparitions might raise in the human heart the temptation of feeling like someone special or taking advantage of this fact. Sister Samulowska was probably tempted in this field by Satan numerous times; however, she did not fall into temptation. Never did she flaunt the epiphanic experiences of her childhood. She carried them in her heart and guarded them as her most valuable treasure.<sup>11</sup> Whenever asked about this fact, she provided evasive answers.

### The message of the apparitions in Gietrzwałd

During the apparitions, Mary constantly called for recitation of the Rosary: “I want you to recite the Rosary every day” or when She was asked about the sick she would say: “I wish them to recite the Rosary”. These answers were given to the questions children asked Mary at the time of their visions. The command of systematic prayer was the main message of the apparitions of Our Lady in Gietrzwałd.<sup>12</sup> The last words that were sent by the Mother of God to the women at the time of the apparitions referred to the earlier recommendations and stated: “Recite the Rosary devoutly”.

The message of the apparitions from Gietrzwałd was concisely described by Karol Wojtyła, according to whom “Mary in this place, called for human rights and the rights of the nation”<sup>13</sup> Mary’s message does not contain any new

<sup>9</sup> J. Roslan, *Sanktuarium Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, p. 24–25.

<sup>10</sup> T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych*, p. 102–103.

<sup>11</sup> P. Rabczyński, *Sługa Boża siostra Barbara Stanisława Samulowska*, p. 558.

<sup>12</sup> J. Roslan, *Sanktuarium Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, p. 16.

<sup>13</sup> K. Wojtyła, «Ja zawsze będę przy was». *Kazanie kardynała Karola Wojtyły wygłoszone w Gietrzwałdzie 11 września 1977 r.*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski and others, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 162.

religious truths, it only recalls the essential requirements of the Gospel; it is also a call for respect and practice of the entire Gospel. These apparitions should be seen as a reminder of the obligations to conduct our lives according to Jesus Christ and the principles of the Church, and at the same time they were a call for the full Christian life, without simplifications or substitutes.<sup>14</sup>

### **The formation of Barbara Samulowska at the Congregation of the Sisters of Mercy**

After the end of the apparitions of Our Lady, Szafryńska and Samulowska were placed at the Sisters of Mercy of St. Vincent à Paulo at St. John's unit in Lidzbark Warmiński until the order to leave the city which was issued to the Sisters by the Prussian authorities. From Lidzbark the visionaries went to the Sisters of Mercy to Chełmno on the Vistula River. There, they supplemented their education and devoted themselves to serving others. In 1878 they were directed to the St. Joseph's unit in Pelplin. It was there that Barbara Samulowska was characterized as a hardworking and clever student. Both the assistant bishop Jerzy Jeschke and sister visitor Balbina Hanke, issued a positive opinion about her. Barbara's behaviour, moral attitude, politeness, obedience and relationship with her peers were highly rated.<sup>15</sup> The year 1883 is the beginning of Barbara's formation in the postulate of the Sisters of Mercy in Chełmno. Then, due to the continuous harassment of the Prussian authorities of her and Szafryńska, Samulowska went to Paris in January of 1884 where at Rue du Bac 140 street she began her novitiate. The director of the Paris seminar of the Congregation of the Sisters of Mercy made the following testimony about her: "For a few days I watched her carefully and I noticed that in the newcomer to our seminary occurs something unusual – supernatural – and one may have the feeling as if the Divine Master would commune with her. One day, while reading *the Annals of Children of Mary* about the apparitions of the Blessed Virgin in the Polish village of Gietrzwałd, I immediately understood the secret of this soul and everything that happens in it."<sup>16</sup> A year after the start of the formation of the Paris seminary sister Samulowska took a job in a nursery at Marè Street. She was seen there as a sincere, passionate worker and devout nun. Barbara Samulowska took her vows together with Justyna Szafryńska on 2.02.1889, taking the name Stanisława.<sup>17</sup> After eleven years in Paris (1884–1895) in 1895

<sup>14</sup> J. Jezierski, *Znaczenie objawień gietrzwałdzkich*, w: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, p. 156–157.

<sup>15</sup> J. Chłosta, *Barbara Samulowska – wizjonerka z Gietrzwałdu*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, p. 50–51.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>17</sup> Despite Samulowska using her religious name, I am using the name she received at baptism.

she was sent on a mission to serve the poor in Guatemala. There, her life ended. Joining the congregation, both B. Samulowska and J. Szafryńska fulfilled the request of the Mother of God, who, at the time of the apparitions, in reply to the question of whether to choose a religious life replied: “you should go to the monastery”.

### The missionary stage in Sister Samulowska’s life

The last stage of Barbara Samulowska’s life is connected with Guatemala, where she arrived in 1895 and stayed until her death. There, she took over the duties of a teacher of the Congregation of the Sisters of Mercy and, as the director of seminary, she was responsible for the novitiate. She taught young aspiring nuns about the spirit of Evangelical love, apostolic zeal and the real love for the Blessed Virgin. She would often say to the sisters: “Let’s love Her, let us put our whole trust in Her. She will protect us and She will take care of us throughout our lives.”<sup>18</sup> Such an attitude of Samulowska will make her students testify after the years: “She was very kind, friendly, helpful. She would call us, the postulants, «my tiny» as a proof of love. The sisters really loved her [...] She would listen to the poor. It was said that when she was a girl she had seen Our Lady, but she would never tell us about it. She would not even mention it. She loved the poor a lot; very often she would look for the best fruit and give it to them. She also prepared packages with clothes according to the age and size. She would help the poor workers and she would help the students of medicine to graduate.”<sup>19</sup>

In 1907, Sister Samulowska, due to her health condition and the need for a change of climate, took the duties of a servant sister at the hospital in Antiqua. There a great challenge was awaiting: the neglected property, the lack of funds and the difficulty in organizing the primary care for the sick. Thanks to her efforts, she managed to get help from the local authorities and provide the appropriate level of hospital work. Besides this, she took care of the ill in the area of the city and of children, whom she prepared in religious and spiritual terms for their First Holy Communion. For a short time, Samulowska would work at the hospital in Quezaltenango; however, she quickly returned to Antiqua, where she fell ill with life-threatening typhoid fever. Overcoming the disease, she went to the Main Hospital in Guatemala where she took up the post of the superior. It

<sup>18</sup> B. Tomczyk, *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska († 1950). Wizjonerka z Gietrzwałdu*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 138–139.

<sup>19</sup> J. Chłosta, *Barbara Samulowska – wizjonerka z Gietrzwałdu*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, p. 52.

was a difficult time, as earthquakes struck twice: on 24.12.1917 and on 3.01.1918. A consequence of the earthquakes was the destruction of the city and the hospital. At that time, Sister Samulowska was involved in building barracks for the sick.

In 1919, Samulowska received a nomination for the Assistant of the Province while still serving as the Superior of the Main Hospital. Among her duties was the formation of the sisters. Her attitude had a positive impact on the environment, both in the Congregation and in the hospital, where she introduced a sincere and friendly atmosphere.

Despite her stay in Guatemala, Sister Samulowska was associated with Poland, though the hostility of the German authorities kept her from returning to her homeland. She visited Chełmno in June 1923, where she met her relatives, but she was neither in Woryty nor in Gietrzwałd. She was in constant touch with her family via letters. Even though she was away from the family and country, she was affected by the first world war. She also experienced the hard times after the civil war in Guatemala, which took place in 1920, and led to the deprivation of necessary supplies for the hospital.

Another mission that was given to Sister Samulowska to accomplish was directing an orphanage in Guatemala. She accepted the new tasks with great love and respect with which she also endowed the orphaned babies. She returned to service at the Main Hospital in 1940. It was the most difficult period of her life. As a result of an acute conflict caused by the change of the Mayor and the administration of the hospital, the Sisters of Mercy were treated with disrespect; they were the object of slander and suspicions. Samulowska still wanted the sisters to serve in the hospital so she sent them to a secular school in order to obtain state diplomas. As a consequence of this fact, the nursing school founded by the Sisters of Mercy was turned into the secular school.<sup>20</sup>

The last period of the life of Sister B. Samulowska was marked by disease, but also by the great love was given to her by the sisters. She died at the Main Hospital in Guatemala on December 6, 1950. She was buried in Guatemala. Sister Maria Auxiliadora Mora Umana, speaking of her death, made the following testimony about Sister Samulowska: "On 1 January, 1950, she became ill with facial cancer. Her illness was a true martyrdom. She went to the meeting with the One whom she missed after the apparitions in Gietrzwałd, to whom she entrusted her beautiful life, about whom she said: "The immaculately conceived is the ineffable beauty."<sup>21</sup> The rest of the women whose names are mentioned in the context of the apparitions in Gietrzwałd were buried at the cemetery in

<sup>20</sup> B. Tomczyk, *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska († 1950)*, p. 140.

<sup>21</sup> B. Tomczyk, S. Ryłko, *Służebnica Boża Siostra Barbara Samulowska*, p. 47.

Gietrzwałd (E. Bilitewska), in the tomb of Sisters of Mercy in Cracow (K. Wieczorek). J. Szafryńska after 14 years in the Congregations did not renew her vows for unknown reasons and she left it in 1897. It is known that she got married. The date of her death and the place of her burial are unknown.<sup>22</sup>

### The clergy and Barbara Samulowska

The parish priest of Gietrzwałd in the years 1869–1909, thus at the time of the Marian apparitions, was the priest Augustyn Weichsel (1830–1909). The Prussian authorities did not approve of his actions – he was harassed and held responsible for agitating for the Polish national movement in Warmia and for the promotion of the apparitions. The priority of his priestly activities was the implementation of the commands that had been provided by Our Lady in Gietrzwałd and the concern about deepening the religious – moral life of parishioners and pilgrims who came to Gietrzwałd.<sup>23</sup>

The biography of the Father Weichsel shows him as a fierce and fearless defender and propagator of the worship of the Gietrzwałd Mother of God.<sup>24</sup> Despite this, the time of the apparitions is also marked with concern for, and sometimes with suspicion of, the content presented to him by the visionaries. At the time of the apparitions, Mary spoke directly about obedience towards priests: “everyone should listen to priests”, and that “if people pray eagerly, then the Church would not be persecuted, and orphaned parishes will receive priests”. In this spirit, also in accordance with the will of the parish priest in Gietrzwałd, B. Samulowska asked the Mother of God at the time of the apparitions questions that the priest had prepared. However, she did not demonstrate total obedience to the parish priest, so he, concerned about the discrepancy in an account of the vision of Szafryńska and Samulowska on 25.07.1877, categorically forbade them to publicly pray the Rosary. Pilgrims were ordered not to come to Gietrzwałd anymore. Hiding out of the way, Barbara Samulowska continued to pray the Rosary, in the course of which she heard from Mary: “People will believe even less, and you will suffer from even greater persecutions, but it will be for your good.”<sup>25</sup>

Having learned from the German press about the apparitions in Gietrzwałd, the Bishop of Warmia Filip Krementz ordered an investigation of the case. To

<sup>22</sup> K. Bielawny, *Gietrzwałd w 1877 roku*, in: *Oroędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, ed. K. Parzych, Olsztyn 2005, p. 37.

<sup>23</sup> B. Tomczyk, S. Ryłko, *Ślužebnica Boża Siostra Barbara Samulowska*, p. 17.

<sup>24</sup> T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych*, p. 97.

<sup>25</sup> J. Roslan, *Sanktuarium Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, p. 22–23.

do so, the following priests were sent to the place of the apparitions: August Wunder, Augustine Kolberg from the *Hosianum* Seminary in Braniewo, Franciszek Hipler – a prominent theologian, and a member of the Polish Academy of Skills. The Bishop also received reports from the theological and doctor committees. The theological committee included Father Augustyn Karau, the dean of Olsztyn and Barczewo, and Father Edward Stock. The doctor committee included two Catholic and one Protestant doctors: Ditrich from Dobre Miasto, Poschmann from Orneta, and Sonntag from Olsztyn.<sup>26</sup> Both committees stated that both Szafryńska and Samulowska had true apparitions, received no material benefits despite the poverty in their family homes, and their behaviour at the time of the apparitions raised no objections. The case of the apparitions in Gietrzwałd was also studied personally by Bishop Kremenz himself, retaining a distant position towards the apparitions and the worship of the Mother of God from Gietrzwałd. The official position on this matter was taken by the Bishop of Warmia Joseph Drzazga in the decree of 11.09.1977. The Bishop of Warmia, referring to the events related to the apparitions received by Barbara Samulowska wrote in the Decree: “In this decree I hereby confirm the worship of the apparitions of Our Lady in Gietrzwałd as not opposing the faith or Christian morality, based on credible facts whose supernatural and holy nature cannot be excluded.”<sup>27</sup> Despite many wonders related to the apparitions, their authenticity was challenged by many German Catholic priests of the Diocese of Warmia. There was no problem with the priests of Polish origin who referred to the apparitions with enthusiasm. However, among the enthusiasts and protectors of Gietrzwałd apparitions were also the priests from Archdiocese of Gniezno and Poznań, the Chełmno Diocese and some priests from Silesia, Galicia and the Congress area.<sup>28</sup>

These German priests had, with few exceptions, unfavourable attitudes toward the apparitions; others initially believed in their content, but later they changed their minds. Many priests disapproved of the actions of Father Weichsel, calling him a fantasist or an impostor. Those priests forbade the faithful to make pilgrimages to Gietrzwałd; they were hesitant in spreading the prayer of the Rosary, and they did not want to consecrate images featuring the Mother of God from Gietrzwałd. Following their priests, the faithful of German origin felt reluctant toward the apparitions and, hence, also the visionaries.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Ibidem, p. 28–31.

<sup>27</sup> J. Drzazga, *Dekret Biskupa Warmińskiego z dnia 11.09.1977*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 5.

<sup>28</sup> J. Obląk, *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870–1914*, „Nasza Przeszłość” 1963, no. 18, p. 122.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 119–120.

Speaking about the attitude of the clergy to Barbara Samulowska, we also have to briefly mention the bishops of Warmia. The following bishops: Filip Krementz (1867–1885), Andrzej Thiel (1886–1908), Augustyn Bludau (1908–1930) maintained a cautious attitude towards the apparitions, and thus to the visionaries and also the sanctuary in Gietrzwałd. These bishops would not participate in any celebrations or pilgrimages to Gietrzwałd. Bishop Maxymilian Kaller (1930–1945) recognized Gietrzwałd as a place of pilgrimage and gave it the rank of diocesan shrine by the diocesan synod and organized pilgrimages to Gietrzwałd.<sup>30</sup> Bishop Tomasz Wilczyński (1956–1965) asked Pope Paul VI for his permission to crown the image of the Lady of Gietrzwałd, for which he obtained the Pope's consent. Bishop Joseph Drzazga (1972–1978) was already mentioned in this article. It is worth mentioning also Bishop John Obłąk (1982–1988), who popularized the knowledge about the past of Warmia, including the apparitions in Gietrzwałd. The successive Bishops of Warmia performed priestly services following the recognition of the veracity of the apparitions.

### **The fruits of the apparitions in Gietrzwałd**

In accordance with the provision of the Bishop of Warmia Joseph Drzazga, Gietrzwałd as the place where the apparitions of the Blessed Virgin Mary took place, increasingly became a popular pilgrimage destination. The consequence of this movement was the development of the prayer of the Rosary, which Mary called for at the time of the apparitions, the improvement of morals and the fact that many pilgrims have been heard in their prayers. Moreover, in the year 1878, Father Honorat Koźmiński under the influence of the apparitions in Gietrzwałd founded the Congregation of the Sisters of the Servants of the Blessed Virgin Mary Immaculate. With the consent of the Holy See, the image of the Mother of God of Gietrzwałd was crowned, the Holy Mass and the breviary office were approved, a feast was added to the diocesan calendar and the sanctuary in Gietrzwałd was raised to the rank of a Minor Basilica.<sup>31</sup> The request of the Mother of God, who said: "The brick Passion of Christ shall be exposed here and a statue of the Immaculate Conception shall be placed here was also fulfilled". The doubts concerning the Passion of Christ which Mary talked about were dispelled by Mary herself saying: "It is all the same, whether the cross or the chapel". The statue was ordered in Munich, a small chapel was built with the contributions of the faithful, for which the German authorities imposed a signi-

<sup>30</sup> M. Borzyszkowski, *Sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie w okresie międzywojennym (1921–1939)*, „*Studia Warmińskie*” vol. 14, 1977, p. 330–331.

<sup>31</sup> J. Drzazga, *Dekret Biskupa Warmińskiego*, p. 5.

ficant penalty – it was the first repression for the parish priest and faithful, who were interrogated and frightened for this reason.<sup>32</sup> The consequence of the Marian apparitions in Giętrzwald was also the increased number of callings, especially to monastic orders. The external expression of the growth of religion in these lands was the funding of a number of roadside shrines by private individuals and also the building of small chapels by the landlords on their own premises. The custom of putting up chapels in Warmia is very old, but the explosion of their construction came at the turn of the 19th century. Most of these shrines were dedicated to the Mother of God.<sup>33</sup> The Marian apparitions witnessed by Barbara Samulowska became a turning point in the history of the worship of Our Lady of Giętrzwald.<sup>34</sup>

### The spirituality of Sister Samulowska

The Bishop of Warmia Jan Obląk, in an extensive study of the apparitions in Giętrzwald, cites the words of Karolina Samulowska – the mother of Barbara, who characterized her in terms of her spirituality as follows: “She was always gentle, cordial and polite. If her parents prayed or prayed novenas in different intentions for the Holy Father, the parish priest, for the sick, etc. Barbara always prayed eagerly and loudly.”<sup>35</sup>

During one of the apparitions, J. Szafryńska asked the Mother of God whether she and B. Samulowska should come to pray the Rosary before the mass. In response, she heard that first of all one should “listen to the Holy Mass, and then pray the Rosary, since the former is more important”. The Holy Mass was also declared by Mary as a salvation for the deceased and a help in conversions. Samulowska herself, testifying before the committee appointed by Bishop Krementz, said about her spiritual life: “Before the arrival of the apparition I prayed the Rosary in peace, together with the crowd of people. And when the apparition began, I did not continue the Rosary, but soon I began to ask questions that I was asked. During the apparition I had no physical sensation and I did not notice that I had one as I was told later. Never before did I hear about any apparition. I neither heard nor saw similar images and no one encouraged me to do so. I did not feel any pride due to the received apparitions. When I come to pray here on the church square and I see many people gathered, it is

<sup>32</sup> J. Roslan, *Sanktuarium Matki Bożej w Giętrzwaldzie*, p. 12.

<sup>33</sup> J. Jasiński, *Polityczna i religijna rola ośrodka giętrzwaldzkiego w latach 1877–1914*, in: *Maryjne orędzie z Giętrzwaldu*, p. 19.

<sup>34</sup> W. Nowak, *Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Giętrzwaldzkiej*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 123.

<sup>35</sup> J. Obląk, *Objawienia Matki Boskiej w Giętrzwaldzie*, p. 28.



totally indifferent to me. In my opinion, they do not have to come at all. Neither I nor my parents ever accepted any gift from the people, although at the beginning we were offered some gifts but we would always reject them.”<sup>36</sup>

It is also worth quoting here the words of Sister Teresa Recamier. In one of her letters to her family she wrote about Sister Samulowska: “I sensed that this soul lives only with God, this strong love for the Immaculate Virgin permeates every action of the sister. Therefore, she has a very beneficial effect on everyone who meets her.”<sup>37</sup> This probably resulted from the monastic appeal that was carried out every day by all of the Sisters of Mercy: “The love of Crucified Christ compels us”. She also taught that to the sisters who were entrusted to her care in Guatemala, with a particular accent to the fact that she would set an example for them. During her stay in Guatemala, Sister Barbara Samulowska contributed significantly to the resumption and revitalization of the worship of the Crucified Saviour. In the hospital chapel, a life – size image of Crucified Christ was worshipped by the faithful. He was honoured as the marvel of Merciful Jesus. After the earthquake, which destroyed the Chapel, a new wooden Chapel was built due to an endeavour of Sister Samulowska where the Mass was celebrated every day. Later, thanks to the donations of the faithful, a beautiful Basilica was built, which became the destination of numerous pilgrimages.<sup>38</sup>

Describing the spiritual plane of Sister Barbara, her ability to read the signs of times and the intentions of Divine Providence towards her in different situations should be emphasized. She was helped by her ability to listen to others, deeply entering into the spirit of others, openness to cooperation with the laity and organizational skills and virtues, which she developed with the grace of God. The moral attitude of Samulowska and the compliance of her acts with values were the best certificate of the credibility of Christianity to the people whom she met in her life.<sup>39</sup>

Sister Samulowska during her missionary services, although not only at this time, was notable for her ardent devotion to the Blessed Virgin. She was an example of poverty, to which she also encouraged other sisters. Concerned about the sick and aware of the most important large shortfalls in supply, she would often kneel in the hospital chapel before the Blessed Sacrament and beg Jesus Christ for bread for people under her care.<sup>40</sup> It should also be noted that, despite the various difficulties, she lived a happy life. She proved it in one of her letters, when in 1938 she wrote: “I am always very happy in the service of God. I am

<sup>36</sup> B. Tomczyk, S. Ryłko, *Slużebnica Boża Siostra Barbara Samulowska*, p. 26–27.

<sup>37</sup> J. Chłosta, *Barbara Samulowska – wizjonerka z Gietrzwałdu*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, p. 52.

<sup>38</sup> B. Tomczyk, *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska († 1950)*, p. 139.

<sup>39</sup> P. Rabczyński, *Sluga Boża siostra Barbara Stanisława Samulowska*, p. 561.

<sup>40</sup> B. Tomczyk, S. Ryłko, *Slużebnica Boża Siostra Barbara Samulowska*, p. 38.

very grateful to Jesus and the Blessed Mother for the sacred call of the Sisters of Mercy.”<sup>41</sup>

The excellent characteristics of the life of Sister Barbara Samulowska are contained in the testimony of one of the sisters, which is preserved in the archives in Gietrzwałd. It is a rather comprehensive speech, but very precious for the assessment of her life, we read there: “Every moment spent with her was for us a holiday; the greatest joy for us was the time she devoted to us. Everything in her was kindness, humility and simplicity as an expression of the good for God. The mercy of God could be seen in her, she was a saint. I believe that she is a Saint, and we should ask for her intercession. We, the postulants, were encouraged by her to tell her about our service to the sick, she wanted us to share our experiences with her; she would encourage us: “Tell me everything” – and she would always conclude saying: “Love God a lot and if you love Him your services will get better and better every day; your services depend on your love, you will love your vocation”. She was happy when she looked at us and she often said: “God will be the reward for you, if everything you do is for Him.”<sup>42</sup>

The consequence of spiritual life maturity of sister Barbara was the good that she did following Jesus every day, wherever and to whomever He wanted to go. It enabled her throughout her whole life to reconcile her prayer and work, contemplation and action, and at the same time, protect her against excessive activism. In her prayers, she included everyone she served, especially the sick and the poor. This ultimately led to the fact that was called by the people she met “The Good Mother.”<sup>43</sup>

## Conclusion

The best commentary on the events from one hundred and forty years ago whose witness in Gietrzwałd was Barbara Samulowska are the words that John Paul II wrote in his letter to the Archbishop of Warmia. The Holy Father wrote then: “It seems that today, though there are the new times, much happier for Poland and the Poles, the words of Mary have not lost their significance. In the era of the openness to the world [...] they are still dedicated to taking care of the preservation of the Polish spirit in thoughts and action, Polish culture and Polish national identity [...] The words of Mary still raise the spirit of: «Do not fear...».

<sup>41</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>42</sup> J. Chłosta, *Barbara Samulowska – wizjonerka z Gietrzwałdu*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, p. 53.

<sup>43</sup> K. Brzozowski, *Sluga Boża Siostra Barbara Samulowska – wizjonerka z Gietrzwałdu*, „*Salvatoris Mater*” 2009, no. 11, f. 1, p. 148.

They do not also cease to summon to the faith. Thus, only the one who puts oneself in the hands of Mary and her son, who will entrust oneself and one's affairs Her motherly love, who will throw oneself to her defence, will experience the consolation."<sup>44</sup> Barbara Samulowska did it throughout her whole life and she never experienced any disappointment, though her life was not easy – it is a testament of the implementation of those words which we can see with our eyes and an incentive to live in obedience to God. The life and activities of the Gietrzwałd visionary Barbara Samulowska calls for a broader study, which will probably be done on the occasion of the favourable opinion of the Congregation for the Saints.

### Bibliography

- Bielawny K., *Gietrzwałd w 1877 roku*, in: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, ed. K. Parzych, Olsztyn 2005, p. 9–45.
- Borzyszkowski M., *Sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie w okresie międzywojennym (1921–1939)*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 325–348.
- Brzozowski K., *Sluga Boża Siostra Barbara Samulowska – wizjonerka z Gietrzwałdu*, „Salvatoris Mater” 2009, no. 11, f. 1, p. 143–150.
- Chłosta J., *Barbara Samulowska – wizjonerka z Gietrzwałdu*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, ed. Jezierski J., Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 47–56.
- Drzazga J., *Dekret Biskupa Warmińskiego z dnia 11.09.1977*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 5.
- Jan Paweł II, *List do Metropolity Warmińskiego arcybiskupa Edmunda Piszcza z okazji 125 rocznicy objawień Gietrzwałdzkie*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski and others, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 167–168.
- Jasiński J., *Polityczna i religijna rola ośrodka gietrzwałdzkiego w latach 1877–1914*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski and others, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 7–28.
- Jeremko J., *Objawienia maryjne w Gietrzwałdzie. Ich funkcja religijna, społeczno-kulturowa i narodowa*, Kraków 2007.
- Jezierski J., *Znaczenie objawień gietrzwałdzkich*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski and others, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 155–157.
- Nowak W., *Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 109–136.
- Obląg J., *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych (W stulecie objawień) 1877–1977*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 7–73.
- Obląg J., *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870–1914*, „Nasza Przeszłość” 1963, no. 18, p. 35–140.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *List do Metropolity Warmińskiego arcybiskupa Edmunda Piszcza z okazji 125 rocznicy objawień w Gietrzwałdzie*, in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, p. 167–168.

- Pawluk T., *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 75–107.
- Rabczyński P., *Sługa Boża siostra Barbara Stanisława Samulowska. Życie i działalność*, „Ateneum Kapłańskie” 2006, no. 146, f. 3, p. 555–562.
- Roslan J., *Sanktuarium Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, Gietrzwałd 1994.
- Ryszka Cz., *Łaska objawień. Barbara Samulowska z Gietrzwałdu*, Gietrzwałd 2005.
- Tomczyk B., Ryłko S., *Służebnica Boża Siostra Barbara Samulowska wizjonerka z Gietrzwałdu i inne osoby obdarzone łaską objawień*, Kraków 2006.
- Tomczyk B., *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska († 1950). Wizjonerka z Gietrzwałdu*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 137–145.
- Wojtyła K., „*Ja zawsze będę przy was*”. Kazanie kardynała Karola Wojtyły wygłoszone w Gietrzwałdzie 11 września 1977 r., in: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, ed. J. Jezierski and others, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, p. 161–165.

### **Barbara Stanisława Samulowska – świadek objawień maryjnych w Gietrzwałdzie**

**Streszczenie:** Sto czterdziesta rocznica objawień maryjnych w Gietrzwałdzie skłania do refleksji o życiu i działalności Barbary Samulowskiej – świadka tych objawień. W artykule opisano kolejne etapy jej życia: dzieciństwo, życie w Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia i jej posługę w Gwatemali. Dowiadujemy się też o owocach tych wydarzeń, duchowości Samulowskiej i jej relacji do duchowieństwa. Objawienia, których Samulowska była świadkiem, głęboko wstrząsnęły jej życiem, a także lokalnej wspólnoty i wielu pielgrzymów przybywających do Gietrzwałdu. Barbara Samulowska otrzymała tytuł sługi Bożej. Aktualnie w Kongregacji ds. Świętych toczy się jej proces beatyfikacyjny.

**Słowa kluczowe:** prywatne objawienia, objawienia maryjne, Barbara Samulowska, Gietrzwałd, Siostry Miłosierdzia.

**Alicja Świącicka\***

Faculty of Theology

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland

## “REVELATIONS” IN GIETRZWAŁD AND CONTEMPORARY APPARITIONS OF MARY

**Summary:** The “Revelations” in Gietrzwałd and contemporary apparitions of Mary is a subject worth analysing, especially so since June 2017 was the 140<sup>th</sup> anniversary of the Apparitions of Mary in Gietrzwałd. Saint John Paul II perceived the revelations as a sign of the times, upon which the Church shall constantly consider, in order to read them and interpret them anew. The Gietrzwałd “revelations” have much in common with other Marian apparitions, but it is worth noting that every appearance of the Mother of God on Earth is special and unique. There are some differences among the revelations, which suggest a reason for the selection of a given place for Mary’s visit. There is a need to look closely at the apparitions in Gietrzwałd, as this is a site in Poland where the events have been officially recognized by the Catholic Church as true and authentic, but despite that, they are not widely known or valued. The 140<sup>th</sup> anniversary of those apparitions is a good chance to increase awareness of them, particularly Mary’s widespread wish for us to pray the rosary every day.

**Keywords:** Marian apparitions, Gietrzwałd, La Salette, Kibeho, Fatima, Lourdes.

### Introduction

The saying of Stanisław Jachowicz: “You praise the strange, you don’t see your home, you do not know, what you own” fits perfectly with Gietrzwałd. So far, the Gietrzwałd apparitions are the only ones in Poland, which have been officially recognized by the Catholic Church as true and authentic. Polish pilgrims know Fatima, Lourdes, La Salette, but Gietrzwałd is forgotten. Gietrzwałd is a small village located among hills, lakes and forests, in the Warmia region in Poland.<sup>1</sup> Here, from June 27<sup>th</sup> till September 16<sup>th</sup> 1877, Mary appeared more than 160 times.<sup>2</sup> The meaning of these apparitions and the merits of what was revealed can be better understood in the reference to the apparitions in La

---

\*Address: dr Alicja Świącicka, e-mail: a.swiecicka77@wp.pl

<sup>1</sup> J. Obłąk, *Gietrzwałd*, Olsztyn 1979, p. 9.

<sup>2</sup> M. Zientara-Malewska, *Gietrzwałd – dzieje polskości*, Warszawa 1976, p. 43.

Salette, Lourdes, Fatima and Kibeho. It is important to concentrate on the similarities and differences between them because, in this way, one can better understand the real meaning and purpose of these apparitions. The goal of the apparitions is to strengthen the faith of Christians, and the words spoken by Mary become a source of hope and courage for all of those who are sad. The words spoken by Mary with motherly love have not lost their meaning, therefore in the times of globalization and the promotion of ill-understood freedom, they are still a vow to keep the Christian spirit in thinking and acting. Mary's apparitions also remind us about the presence and activity of Satan, who up until now has tried to diminish and conceal them, as well as create mischief and chaos to draw as many people as possible as far from God as he can. Mary's visits on Earth are caused by the hapless state of the people. Mary calls for repentance and conversion, sheds tears, warns against evil, because her deepest desire is to lead humanity to Redemption. This truth directs all, as was said to child visionaries who could see and hear Mary, and the signs, health restorations and prophetic warnings, as confirmed by the Dogmatic Constitution of the Church *Lumen Gentium*: "Taken up to heaven, she did not lay aside this salvific duty, but by her constant intercession continued to bring us the gifts of eternal salvation. By her maternal charity, she cares for the brethren of her Son, who still journey on earth surrounded by dangers and cults, until they are led into the happiness of their true home. Therefore, the Blessed Virgin is invoked by the Church under the titles of Advocate, Auxiliatrix, Adjutrix and Mediatrix."<sup>3</sup>

The apparitions in La Salette, Lourdes, Fatima and Kibeho have many common features with the apparitions in Gietrzwałd, but each of them is special and unique. Below, I concentrate on their similarities. None of these apparitions happened in churches or chapels, but in the open air (with the exception of Kibeho, which took place in a school for girls<sup>4</sup>). Mary always appeared herself when people did not live according to God's Amendments. She appeared when the spiritual life of her children was endangered.<sup>5</sup> The Mother of God appears herself in particularly hard times for a given nation.<sup>6</sup> In the 19th century in France, religion was neglected. People turned their backs on God. Rationalism had become widespread and humanity believed that it was now the master of the world and it would decide how the world would be.<sup>7</sup> The 19th century was also an exceptionally hard time for the Polish nation. Poland was divided between its

<sup>3</sup> LG, n. 62.

<sup>4</sup> A. Jakacki, *Kibeho. Dlaczego płaczesz, Maryjo?*, Ząbki 2013, p. 21.

<sup>5</sup> A. Święcicka, *Objawienia gietrzwałdzkie a współczesne objawienia maryjne*, Kraków 2017, p. 85.

<sup>6</sup> G. Hierzenberger, O. Nedomansky, *Księga objawień maryjnych od I do XX wieku*, Warszawa 2003, p. 5.

<sup>7</sup> J. Żelawski, *Niepokalanej w holdzie*, Kraków 2012, p. 226.

three neighbours. In the Prussian partition, where Gietrzwałd was located, under the Bismarck government, there was an ideological-political campaign named *Kulturkampf*. According to this campaign, the occupier imposed Germanization on Warmia and its inhabitants (mostly Poles).<sup>8</sup> In Portugal, Freemasonry ruled and the Church was persecuted. During Mary’s apparitions in Fatima, the World War I (“The Great War”) was well underway. In Kibeho, despite the fact that a century before Mary’s apparition, Christianity had been already present, the worship of idols and other pagan traditions still persisted.<sup>9</sup>

Mary, during her apparitions, warned against events which are to come. In France, she warned against hunger and asked for prayers for sinners or else a punishment would befall them.<sup>10</sup> In Poland announced times of freedom for the Church, but she said it will happen if the people will pray on rosary every day.<sup>11</sup> In Portugal she warned against World War II, communism and terrorism.<sup>12</sup> In Kibeho she warned against homicide, and her prophecy was fulfilled: 13 years later – a million people had been murdered within 100 days in Rwanda.<sup>13</sup>

Witnesses of the Mary’s apparitions had a lot in common. All of them were a group (in Fatima), of up to “teen-agers” (La Salette, Lourdes, Gietrzwałd and Kibeho). They were simple, honest, modest and innocent. They came from poor families and from small villages.<sup>14</sup>

The apparitions were accompanied by miraculous phenomena and the “Beautiful Lady” was always a young woman, radiating unusual brightness.<sup>15</sup> During the apparitions in Fatima, a multitude of pilgrims watched “the sun dancing in the sky.”<sup>16</sup>

It is worth to paying attention to how the Mary introduced herself in those places. In Lourdes, she named herself the *Immaculate Conception*.<sup>17</sup> In Gietrzwałd, when visionaries asked “Who are you?”, she responded: “I am the Most Holy Virgin Mary, Immaculately Conceived.”<sup>18</sup> In La Salette, the two visionaries saw a “Beautiful Lady” who was very sad and shed tears.<sup>19</sup> In Fatima, Mary said to Luka that God wanted to use her as a tool, and to introduce

<sup>8</sup> J. Buszko, *Historia Polski 1864–1948*, Warszawa 1988, p. 81; M. Zientara-Malewska, *Gietrzwałd – dzieje polskości*, p. 26–27.

<sup>9</sup> A. Jakacki, *Kibeho. Dlaczego płaczesz, Maryjo?*, p. 19.

<sup>10</sup> *La Salette opis zjawienia i sens orędzia*, Kraków 1985, p. 23.

<sup>11</sup> E. Paukszta, *Warmia i Mazury*, Katowice 1975, p. 84.

<sup>12</sup> L. Gonzaga da Fonseca, *Cuda Fatimy. Objawienia, kult, orędzie*, Częstochowa 2007, p. 166.

<sup>13</sup> A. Jakacki, *Kibeho. Dlaczego płaczesz, Maryjo?*, p. 220.

<sup>14</sup> A. Święcicka, *Objawienia gietrzwałdzkie*, p. 214.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> A. Borelli, *Fatima Orędzie tragedii czy nadziei?*, Kraków 2008, p. 67.

<sup>17</sup> F. Trochu, *Święta Bernadeta Soubirous. Siostra Maria Bernarda ze Zgromadzenia Sióstr Miłości i Wychowania chrześcijańskiego w Meiers (1844–1879)*, Niepokalanów 1986, p. 119.

<sup>18</sup> *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, ed. K. Parzych, Olsztyn 2005, p. 23.

<sup>19</sup> *La Salette opis zjawienia i sens orędzia*, Kraków 1985, p. 8.

a devotion to the Immaculate Heart of Mary.<sup>20</sup> In Kibeho, Mary introduced herself as the *Mother of the World*.<sup>21</sup>

In the apparitions, Mary always spoke with the language of her people. She taught them how to find God in simple matters of everyday life, as the Word of God reveals itself in a given, particular reality in the history of God's people. Mary is fulfilling God's plan, as ancient prophets did, and during the apparitions, she reminds us about God's Kingdom. In the places of the apparitions, Mary grieved because of a lack of faith of her children. In Fatima and in Kibeho, she stressed the value of suffering, but in Lourdes and in Gietrzwałd she asked for a prayer for the Church and emphasized the rank of the Eucharist.<sup>22</sup> In each of Mary's messages, the value of prayer is stressed. The prayer, which was especially preferred and promoted by Mary, is the rosary.<sup>23</sup> In Lourdes, she had a rosary with her. In Gietrzwałd, she was praying together with her people, and her 160 appearances in this place are proof that there was a great need for prayer in Warmia. After the events in Gietrzwałd, there arose a custom to pray the rosary three times a day.<sup>24</sup> After the events in Fatima, a new service to the Immaculate Heart of Mary was introduced, performed every first Saturday of a month. Also, the so-called "Fatima rosary" (a version/extension of the prayer) was created.<sup>25</sup> In Kibeho, Mary asked to pray the rosary "to her seven pains."<sup>26</sup> During events in La Salette, she asked for daily prayer, asked not to call on the name of the Lord in vain, and not to work on Sundays.<sup>27</sup>

In all the five apparition sites, Mary asked to build a church or a chapel, so that the people could worship her Son. In La Salette, the Shrine of Our Lady of Weeping was erected, and in Lourdes – the Basilica of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. In Gietrzwałd, there was already a church, so a small chapel was built on the exact spot of the apparitions. In Fatima – the Sanctuary of Our Lady of Fatima, and in Kibeho a chapel named "The Church of Our Lady of Sorrows" were built. The apparitions were always accompanied by actions of the forces of the devil to prevent the message from God from reaching people. In Gietrzwałd, Satan misled two of the four visionaries: the virgin Katarzyna Wieczorek and the widow Elżbieta Bilitewska. He tried to seduce the two younger visionaries (Justyna Szafrzyńska and Barbara

<sup>20</sup> J. Orchowski, *Potęga różańca*, Marki 1998, p. 23.

<sup>21</sup> A. Jakacki, *Kibeho. Dlaczego płaczesz, Maryjo?*, p. 101.

<sup>22</sup> M. H. Kotlarz, *Gietrzwałd polskie Lourdes*, Gdańsk 2007, p. 43.

<sup>23</sup> B. Günther, *Szatan istnieje naprawdę. Największy wróg człowieka*, Wrocław 1991, p. 156.

<sup>24</sup> S. Ryłko, *Laskami słynący obraz Matki Boskiej w Gietrzwałdzie*, Kraków 1995, p. 19.

<sup>25</sup> *Siostra Łucja mówi o Fatimie (Wspomnienia siostry Łucji)*, zebrał o. L. Kondor SVD, Fatima 1989, p. 180.

<sup>26</sup> A. Jakacki, *Kibeho. Dlaczego płaczesz, Maryjo?*, p. 285.

<sup>27</sup> *La Salette opis*, p. 22.



Samulowska) as well, by appearing to them as the Virgin Mary in the house of a seamstress named Henning.<sup>28</sup> In Fatima, at the time of apparitions, a downpour fell on the municipality, but despite it the clothes worn by visionaries remained dry and nothing was able to disrupt the vision. In Kibeho, Satan was manifesting his presence very strongly, by – among other things – physically attacking the visionaries and shredding their clothes. Marie-Claire was assaulted by two strange people in long, black and ugly dresses, who cursed her and spat on her. Another Kibeho visionary – Alphonsine – stated that she constantly felt a devilish presence, and during prayer she heard evil whispers. Satan also attacked the third of the Kibeho visionaries – Nathalie. The girl was regularly frightened by a big, strong, well-build man, wearing a black coat and wielding a big stick. The evil was also manifested as a huge animal thumping its hoofs on the ground. The remedy for the girls was holy water and sacraments, which were successful in combating the devilish presences.<sup>29</sup>

Very often there was a water source present near the apparition spots. Water symbolizes purity and quenches thirst. It was this way in Lourdes and Gietrzwałd, and the sources blessed by Mary serves till now and are famous for many healings and blessings. One can confirm this by studying the parish books in Gietrzwałd and the other apparition sites.

In Mary’s apparitions there are similarities, but one can also notice some differences. The first thing that differentiates Gietrzwałd from all others is the presence of a temple (with the icon of Mary) in the place of appearance, before the Marian events. This was not the case in any of the four other places. Pilgrims had been coming to Gietrzwałd even before the Marian appearance in this place.<sup>30</sup> In the remaining four places there was nothing, not even a chapel. Mary herself asked to build the shrine, or the faithful started the construction themselves.

In Gietrzwałd, Mary addressed people who were very distressed and oppressed by invaders. Poland was divided between Prussia, Austria and Russia and did not exist as a sovereign state on the maps of Europe. In Gietrzwałd, she said that there was such a place where she – the *Queen of Poland* – stayed with her children and guarded this post of Polishness. The Gietrzwałd apparitions contain anthropologic content, because Mary demanded the right of a nation to its own language, tradition, culture and faith. She talked to children in Polish, in a place where the invader had banned its use. Different than in La Salette, Lourdes, and Fatima, where Mary comes to a society neglected intellectually

<sup>28</sup> *Ozędzie gietrzwałdzkie*, p. 26.

<sup>29</sup> A. Jakacki, *Kibeho. Dlaczego płaczesz, Maryjo?*, p. 156.

<sup>30</sup> W. Nowak, *Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 115.

and spiritually, in Gietrzwałd Mary came to give comfort to the tormented Polish nation, saying: “Do not be sad, because I will always be with you.”<sup>31</sup>

The Gietrzwałd “revelations” are unique also because of this situation: when Mary appears, she does not speak at first, and only responds to the girls’ questions (the first being: “What do you demand?”, and the second: “Who are you?”). Also, the number of appearances of Mary in Gietrzwałd is unusual – she appears herself more than 160 times, which is more than at all other four places combined (in La Salette once, Lourdes – eighteen, Fatima – six, and Kibeho between 10 and 20).

In Gietrzwałd, Mary stressed that the Eucharist is the most important of all types of devotions or services.<sup>32</sup> She called for conversion, and especially requested to pray for priests, because they celebrate the Eucharist in the name of her Son.

The Gietrzwałd apparitions also involved a wide-scale sobriety action. In Gietrzwałd, Mary requested that the Polish nation be sober. It is worth noting, that in a small village like Gietrzwałd (it had only 353 inhabitants at the time<sup>33</sup>) there were several inns, where people were losing not only health and money, but also their dignity. Moreover, the invaders paid with alcohol for all services rendered to their authority, in order to easier manipulate and subdue the local society.

Satan struggled very much to make the Gietrzwałd “revelation” forgotten, hidden from the world. Despite much solid proof of the authenticity of the message from Marian apparitions (they were very well researched and documented right from the start) it took exactly one hundred years for them to be officially recognized by the Catholic Church.<sup>34</sup>

During the last few appearances of Mary in Gietrzwałd – especially on the day of Nativity of the Blessed Virgin Mary (September 8<sup>th</sup>) – a large group of pilgrims came to Gietrzwałd. Many of them experienced fear and strange phenomena. It happened that two gendarmes, who were keeping order, became so frightened that one of them fled, and the other converted.

The other ecumenical aspect of the message of Gietrzwałd is also notable. Pilgrims from all over Europe – including many Protestants – were praying together. They prayed for religious freedom, and nowadays, when the Europe is uniting, this is very important. Now that the Polish-German dialogue is well under way, this place and its message should surface again, so that Europe and

<sup>31</sup> *Orędzie gietrzwałdzkie*, p. 30.

<sup>32</sup> M.H. Kotlarz, *Gietrzwałd polskie Lourdes*, Gdańsk 2007, p. 43.

<sup>33</sup> *Orędzie gietrzwałdzkie*, p. 190.

<sup>34</sup> A. Świącicka, *Objawienia gietrzwałdzkie*, p. 151; *Dekret Biskupa Warmińskiego Józefa Drzazgi*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977, p. 5.

the world will see that only dialogue among differences is the way forward to peace and harmony, which has been repeated many times by Saint John Paul II.

We now live in times of increasing globalization, according to which we eagerly learn foreign languages and foreign cultures. Gietrzwałd still remains a nexus of Polish culture, of Christianity, and motivates the promotion of Polish affairs, Polish history, tradition and the Catholic faith. Mary, through her apparitions, tried to prevent the misery of her children. She warned against the looming end of world and she wanted people to convert, correct and pray for peace. Pilgrimage to the apparition sites renovates and reinvigorates the Church, reveals the ways to reach to God, where God reaches us – exactly as Saint John Paul II perceived, calling them the *signs of the times*.<sup>35</sup> The message given by Mary in Gietrzwałd is still very up-to-date, still important for each human being struggling with the pressures of everyday life. These messages bring hope, because of the foretelling of the victory of good over evil. A pilgrimage causes one to enrich herself/himself internally, and Mary’s guidance resonates with the evangelical call of Jesus to conversion. Mary, being faithful to her Son, reminds us that the time is ripe and the Kingdom of God is near. The Marian message shows the way to Jesus, by prayer, repentance and religious conversion. The common features of these messages let us see what God likes the most and what He expects from humankind. The especially required features are: to be simple, clean, pure, modest and humble.

The sanctuary in Gietrzwałd, similarly to other apparition locations, is the place where the faithful people experience holiness, which Saint John Paul II encouraged when he spoke to a large group of pilgrims from Poland to the Vatican: “Travel to Gietrzwałd! There the Mother of God calls you to holiness! There is your place!”<sup>36</sup>

The Mary apparitions are an incentive to visit the places which have been selected by God. There is one condition: one has to abandon the “method of glass and eye”, to go there with a pure and humble heart – as one goes to one’s mother – so that she can listen and help. The undervalued messages of Gietrzwałd still wait for wide and deep recognition, so that this place stops functioning only as museum where some unusual things happened long time ago. It is important for the contemporary Church to recall the Marian events in Gietrzwałd as a place selected by God Himself!

---

<sup>35</sup> T. Siudy, *Objawienia maryjne w nauczaniu Jana Pawła II*, in: *Wokół objawień maryjnych*, ed. T. Siudy, Częstochowa 2009, p. 104.

<sup>36</sup> J. Żelawski, *Opowieść o zapomnianym Gietrzwałdzie*, Kraków 2004, p. 298.

## Bibliography

- Borelli A., *Fatima Orędzie tragedii czy nadziei?*, Kraków 2008.
- Buszko J., *Historia Polski 1864–1948*, Warszawa 1988.
- Dekret Biskupa Warmińskiego Józefa Drzazgi*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977.
- Gonzaga da Fonseca L., *Cuda Fatimy. Objawienia, kult, orędzie*, Częstochowa 2007.
- Günther B., *Szatan istnieje naprawdę. Największy wróg człowieka*, Wrocław 1991.
- Jakacki A. SAC, *Kibeho. Dlaczego płaczesz, Maryjo?*, Ząbki 2013.
- Kotlarz M.H., *Gietrzwałd polskie Lourdes*, Gdańsk 2007.
- La Salette opis zjawienia i sens orędzia*, Kraków 1985.
- Nowak W., *Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej*, „Studia Warmińskie” vol. 14, 1977.
- Orchowski J., *Potęga różańca*, Marki 1998.
- Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, ed. K. Parzych, Olsztyn 2005.
- Pauksza E., *Warmia i Mazury*, Katowice 1975.
- Ryłko S., *Laskami słynący obraz Matki Boskiej w Gietrzwałdzie*, Kraków 1995.
- Siostra Lucja mówi o Fatimie (Wspomnienia siostry Lucji)*, ed. o. L. Kondor SVD, Fatima 1989.
- Siudy T., *Objawienia maryjne w nauczaniu Jana Pawła II*, in: *Wokół objawień maryjnych*, ed. T. Siudy, Częstochowa 2009.
- Święcicka A., *Objawienia gietrzwałdzkie a współczesne objawienia maryjne*, Kraków 2017.
- Trochu F., *Święta Bernarda Soubirous. Siostra Maria Bernarda ze Zgromadzenia Sióstr Miłości i Wychowania chrześcijańskiego w Meiers (1844–1879)*, Niepokalanów 1986.
- Zientara-Malewska M., *Gietrzwałd dzieje polskości*, Warszawa 1976.
- Żelawski J., *Niepokalanej w holdzie*, Kraków 2012.
- Żelawski J., *Opowieść o zapomnianym Gietrzwałdzie*, Kraków 2004.

## „Objawienia” w Gietrzwałdzie i współczesne objawienia maryjne

**Streszczenie:** „Objawienia” w Gietrzwałdzie i współczesne objawienia Maryi są przedmiotem analizy wartym odnotowania, tym bardziej że w czerwcu 2017 r. obchodziliśmy 140. rocznicę objawień maryjnych w Gietrzwałdzie. Święty Jan Paweł II postrzegał objawienia jako znaki czasu, nad którymi Kościół nieustannie się zastanawia, aby je odczytać i ponownie zinterpretować. Objawienia gietrzwałdzkie mają wiele wspólnego z innymi objawieniami maryjnymi, ale należy zauważyć, że każde pojawienie się Matki Bożej na ziemi jest wyjątkowe i unikatowe. Istnieją pewne różnice między objawieniami, które sugerują powód wyboru danego miejsca na wizytę Maryi. Stąd należy inaczej postrzegać objawienia Maryi w Gietrzwałdzie, ponieważ jest to miejsce w Polsce, gdzie wydarzenia zostały oficjalnie uznane przez Kościół katolicki za prawdziwe i autentyczne, choć nie są powszechnie znane ani docenione. Objawienia gietrzwałdzkie należy upowszechniać, zwłaszcza w zakresie najważniejszego życzenia Maryi, aby każdego dnia odmawiać różaniec.

**Słowa kluczowe:** objawienia maryjne, Gietrzwałd, La Salette, Kibeho, Fatima, Lourdes.

**Bogusław Kochaniewicz OP\***

Wydział Teologiczny

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska

## EKLEZJALNY WYMIAR FATIMSKIEGO OREŃDZIA

**Streszczenie:** Interwencje Matki Jezusa w historii ludzkości przypominają nam, że królestwo Boże nie jest z tego świata. Podkreślają one prawdę o Bogu, Jego królestwie, sensie egzystencji ludzkiej, życiu wiecznym. Objawienia maryjne, zwłaszcza te zatwierdzone przez Kościół, odnoszą się do życia ludzkiego. Dotyczą one nie tylko nawrócenia tych, którzy są dalecy od Boga, ale również zwracają uwagę na konieczność stałego nawracania się chrześcijan. Dlatego przyjęcie objawień maryjnych nie powinno ograniczać się do sentymentalnych emocji, pogoni za sensacją i nowych form pobożności, ale powinno prowadzić do jeszcze bardziej radykalnego zjednoczenia z Chrystusem, opartego na autentycznym przeżywaniu wiary, miłości do Kościoła, wyrażającej się m.in. w postawie obrony wartości życia ludzkiego, sakramentalnego wymiaru małżeństwa, jedności rodziny.

**Słowa kluczowe:** objawienia maryjne, Matka Jezusa, Fatima, Kościół, pobożność.

Badając fenomen objawień Matki Bożej w historii Kościoła, z których ostatnie, oficjalnie uznane przez Urząd Nauczycielski Kościoła, miały miejsce w XIX i XX w., warto postawić pytanie o sens i cel wspomnianych mariofanii<sup>1</sup>. Skoro bowiem należą one do kategorii objawień prywatnych<sup>2</sup>, to niczego nowego nie mogą dodać do Objawienia powszechnego, które osiągnęło swoją pełnię

---

\* Adres: o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP, e-mail: bogusk@amu.edu.pl

<sup>1</sup> La Salette (jedno objawienie w dniu 19.09.1846), Lourdes (18 objawień w okresie 11.02.1858–16.07.1858), Pontmain (jedno objawienie Matki Bożej w dniu 17.01.1871), Gietrzwałd (160 objawień, w okresie od 27.06 do 16.09.1877 r.), Fatima (sześć objawień N.M. Panny w okresie pomiędzy 13.05.1917–13.10.1917), Beauraing (33 objawienia Matki Bożej w okresie 29.11.1932–3.01.1933), Banneaux (dziesięć objawień w okresie od 15.01.1933–2.03.1933). Zob. R. Laurentin, *Apparizioni*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia* (a cura di S. De Fiores e S. Meo), Cinisello Balsamo 1986, s. 127–128.

<sup>2</sup> Objawienia prywatne to fenomeny religijne dane jednostkom lub grupom osób stanowiących pewną całość, dokonane po śmierci ostatniego z Apostołów, które istotowo niczego nowego nie wnoszą od Objawienia chrześcijańskiego. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 573.

w osobie Jezusa Chrystusa<sup>3</sup>. „Chociaż jednak Objawienie zostało zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków będzie stopniowe wnikanie w jego znaczenie”<sup>4</sup>. W tym kontekście należy postawić fundamentalne pytanie: skoro Bóg w Chrystusie Jezusie objawił wszystko, co konieczne dla zbawienia człowieka, to w jaki sposób należy rozumieć orędzia Matki Bożej skierowane do Kościoła?

Biorąc pod uwagę wszelkiego rodzaju interwencje świętych Pańskich, jak i niebiańskich duchów w historię ludzkości, należy pamiętać, że bezpośrednio w dzieje człowieka może ingerować jedynie Bóg<sup>5</sup>. Ponieważ nic nie dzieje się bez Jego przyzwolenia, zatem On jest pierwszym sprawcą wszelkiego rodzaju objawień<sup>6</sup>. W realizacji swoich planów Bóg może posłużyć się pośrednikami, których misja jest ściśle podporządkowana Jego woli. Z tego właśnie względu objawienia prywatne, które są skierowane do Kościoła zasługują na uwagę teologów<sup>7</sup>. Pomimo że tzw. objawienia prywatne nie mogą niczego dodać do treści objawienia publicznego, to jednak aktualizują, ożywiają i wyjaśniają objawienie publiczne<sup>8</sup>. O ile bowiem w objawieniu publicznym sam Bóg przemawia do ludzkości ludzkimi słowami i za pośrednictwem żywej wspólnoty Kościoła, co domaga się wiary ze strony człowieka, która jest jego odpowiedzią na Bożą inicjatywę; o tyle objawienia prywatne winny wspomagać tę wiarę i odsyłać do jedyne go objawienia publicznego. Dlatego jednym z fundamentalnych kryteriów ich prawdziwości jest ukierunkowanie na Chrystusa. „Jeśli objawienie oddała się od Chrystusa, jeśli staje się od Niego niezależne albo wręcz chce uchodzić za inny i lepszy zamysł zbawienia, ważniejszy od Ewangelii, wówczas z pewnością nie pochodzi od Ducha Świętego”<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Objawienie powszechne oznacza działanie objawiające Boga, skierowane do całej ludzkości, w którym „Bóg stopniowo dał się poznać ludziom do tego stopnia, że stał się człowiekiem, aby przyciągnąć do siebie i ze sobą zjednoczyć cały świat przez swego wcielonego Syna”. J. Ratzinger, *Tajemnica fatimska. Komentarz teologiczny*, „Salvatoris Mater” t. 2, 2000, nr 3, s. 468.

<sup>4</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 66, Poznań 1994, s. 31.

<sup>5</sup> M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 574.

<sup>6</sup> René Laurentin określa objawienie jako „ukazanie się w sposób widzialny bytu, którego widzenie w danym miejscu i czasie jest nadzwyczajna i niewyjaśniona według naturalnego porządku rzeczy”. R. Laurentin, *Apparizioni*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia* (a cura di S. De Fiores e S. Meo), s. 126. W języku polskim trudno znaleźć odpowiednio precyzyjną terminologię, w ramach której można by wykaazać różnicę między Objawieniem publicznym a objawieniami prywatnymi, tak jak ma to miejsce w językach zachodnich: *Offenbarung/Erscheinungen*, *Revelation/apparitions*, *Rivelazione/apparizioni*. Polscy teologowie różnicę tę próbują oddać za pomocą określeń: *objawienie* i *zjawienie* (A. Tronina), *objawienie* i *jawienia maryjne* (J. Bolewski). Zob. A. Tronina, *Jedno Objawienie i wielość zjawień. Od teofanii do mariofanii*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, Warszawa 1994, s. 27; J. Bolewski, *Teologiczne aspekty objawień maryjnych*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, s. 52–68; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 574; J. Billet, *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris 1973.

<sup>7</sup> B. Kochaniewicz, *Objawienia maryjne jako locus theologicus?*, „Salvatoris Mater” t. 11, 2009, nr 1, s. 32–46.

<sup>8</sup> R. Laurentin, *Apparizioni*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 129.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, „Salvatoris Mater” t. 2, 2000, nr 3, s. 470.

Określenie „objawienia prywatne” jest niejednokrotnie mylące. Chociaż, jak się wydaje, orędzia są adresowane do jednostek, to jednak znajdują wielki oddźwięk w Kościele<sup>10</sup>. Na eklezjalny wymiar tych fenomenów zwrócił uwagę Karl Rahner, który stwierdził, że skoro zachęcają one do modlitwy, do spowiedzi i do aktów pokuty, dotyczą one nie tylko osoby wizjonera, lecz są adresowane do Kościoła<sup>11</sup>. Według René Laurentina objawienia prywatne zwracają Kościół „ku pełni Objawienia Chrystusowego, aktualizują je w historii, ożywiają życie religijne, uaktywniają je i przyczyniają się do skuteczniejszego realizowania zbawczego planu Boga”<sup>12</sup>. Bóg nieustannie przemawia do swego ludu poprzez różne wydarzenia historii zbawienia, które, zdaniem francuskiego teologa, należy odczytać w perspektywie proroctwa<sup>13</sup>. Zatem objawienia prywatne, chociaż nie wnoszą nic nowego do Objawienia powszechnego i mają charakter akcydentalny, odciskają pewne znamię na życiu Kościoła<sup>14</sup>.

W tym świetle należy postawić pytanie o wpływ objawień Najświętszej Maryi Panny, które miały miejsce w Fatimie na życie dzisiejszego Kościoła.

## 1. Kilka słów o objawieniach Najświętszej Maryi Panny w Fatimie

Na temat objawień fatimskich powstało już wiele publikacji<sup>15</sup>, stąd w tym miejscu wystarczy zrekapitulowanie kilku podstawowych informacji.

Objawienia Matki Najświętszej miały miejsce w Fatimie (Portugalia) w okresie od 13 maja do 13 października 1917 r.<sup>16</sup> Podczas pięciu zjawień Błogosławionej Dziewicy, troje dzieci – Łucja, Hiacynta i Franciszek – było zachęcanych do ofiarowywania cierpień wynagradzających Bogu za grzechy świata. Zostały im objawione cierpienia Niepokalanego Serca Maryi, poproszono je o codzienne odmawianie różańca, wizjonerzy doświadczyli także wizji piekła. Podczas trzeciego objawienia (13 lipca) dzieciom zostały przekazane trzy tajemnice, z prośbą o niewyjawianie ich nikomu, za wyjątkiem papieża.

<sup>10</sup> R. Laurentin, *Apparizioni*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 129.

<sup>11</sup> K. Rahner, *Visionen und Prophezierungen*, Herder 1960, s. 20. Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 577.

<sup>12</sup> R. Laurentin, *Lourdes. Documents autentiques*, t. 2, Paris 1957, s. 100. Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 580.

<sup>13</sup> K. Pek, *R. Laurentina teologia objawień maryjnych*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 124–125.

<sup>14</sup> R. Laurentin, *Apparizioni*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 129.

<sup>15</sup> Wystarczy zaznaczyć, że na stronie internetowej księgarni wysyłkowej znaleziono ponad 80 tytułów pozycji książkowych w języku polskim, dotyczących Fatimy. Zob. *Księgarnia internetowa 'poczytaj.pl'* [online], dostęp: 28.04.2018, <[www.poczytaj.pl](http://www.poczytaj.pl)>.

<sup>16</sup> J.M. Alonso, S. De Fiores, *Fatima*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia* (a cura di S. De Fiores-S. Meo), s. 569–576.

Pierwsze dwie tajemnice zostały wyjawione przez s. Łucję w 1941 r., natomiast ostatnia dopiero w roku 2000<sup>17</sup>. Podczas ostatniego objawienia, które miało miejsce 13 października 1917 r., Maryja przedstawiła się dzieciom, jako Najświętsza Maryja Panna Różańcowa<sup>18</sup>. Na potwierdzenie prawdziwości objawień, dzieci, podobnie jak i przybyły siedemdziesięcioletni tłum, były świadkami tzw. cudu słońca<sup>19</sup>.

Analizując treść orędzi Matki Bożej skierowanych do trojga pastuszków z Fatimy, należy podkreślić, że były one gorącą prośbą skierowaną do ludzkości o modlitwę (szczególnie różańcową), o Komunię św. wynagradzającą za grzechy ludzkości. Zawierały one również wezwanie do pokuty i nawrócenia serca oraz do zawierzenia siebie Niepokalanemu Sercu Maryi.

Oprócz wspomnianej serii objawień w Fatimie należy zaznaczyć, że s. Łucja miała jeszcze kilka dodatkowych objawień Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus. Pierwsze, w Pontevedra 10 grudnia 1925 r., zawierające wizję Niepokalanego Serca Maryi ranionego przez grzechy ludzkości, było apelem o wynagradzanie za popełniane grzechy wraz z dołączoną obietnicą udzielenia nadzwyczajnych łask tym, którzy odprawią nabożeństwo pierwszych pięciu sobót miesiąca<sup>20</sup>. Kolejne miało miejsce w Tuy w 1929 r. Jego treść, spisana w dzienniczku, jest apelem skierowanym do papieża, aby w łączności z biskupami całego świata dokonał poświęcenia Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi<sup>21</sup>. Należy podkreślić, że powyższe dwa objawienia nie wносиły niczego nowego do zasadniczej treści orędzia z 1917 r., lecz były ich wyjaśnieniem i interpretacją.

Bardzo szybko teren, na którym dzieci widziały Matkę Bożą, stał się miejscem gromadzącym ludzi na modlitwie. W roku 1919 wzniesiono pierwszą kaplicę. Ze względu na liczne uczestnictwo wiernych, dwa lata później biskup miejsca pozwolił na celebrowanie Mszy św. poza kaplicą<sup>22</sup>. Gdy w nocy z 5 na 6 marca 1921 r. nieznani sprawcy wysadzili kaplicę w powietrze<sup>23</sup>, biskup podjął decyzję o wybudowaniu na tym miejscu świątyni. Prace, rozpoczęte w roku 1928, zakończono w 1951 r.<sup>24</sup> Sanktuarium szybko stało się miejscem pielgrzymkowym, do którego przybywali także papieże: Paweł VI w 1967 r., Jan Paweł II w 1982 r. (aby wyrazić wdzięczność za zachowanie go przy życiu po zamachu na placu św. Piotra w 1981 r.)<sup>25</sup>, Benedykt XVI w roku 2010, a siedem lat później papież Franciszek.

<sup>17</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie fatimskie*, „Salvatoris Mater” t. 2, 2000, nr 3, s. 457–464.

<sup>18</sup> J.M. Alonso, S. De Fiores, *Fatima*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 572.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 573.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 575.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 573–574.



Dla zbadania fenomenu objawień biskup miejsca powołał w 1922 r. komisję teologiczną, która zakończyła prace w kwietniu 1930 r.<sup>26</sup> Na podstawie uzyskanych wyników, ordynariusz miejsca opublikował list potwierdzający wiarygodność objawień, których doświadczyły dzieci oraz wyraził zgodę na oficjalny kult Matki Bożej z Fatimy<sup>27</sup>.

## 2. Wpływ objawień maryjnych w Fatimie na życie Kościoła

O wpływie, jaki objawienia maryjne wywarły na Kościół trafnie wyraził się kard. Cerejeira: „To nie kościół narzucił Fatimę, ale to Fatima narzuciła siebie Kościołowi”<sup>28</sup>. Wpływ ten jest widoczny na wielu płaszczyznach. Dotyczy on zarówno celebracji liturgicznych, wielu form pobożności maryjnej, jak również wielu stowarzyszeń i grup działających w Kościele.

### Instytuty życia konsekrowanego

Jednym z owoców wspomnianych orędzi było powstanie nowych zgromadzeń zakonnych, których aktywność koncentruje się na wypełnieniu słów Matki Bożej wypowiedzianych w Fatimie. Jako przykład należy wymienić instytuty powstałe na prawie zarówno biskupim, jak i papieskim: Ancelle di Nostra Signora Fatima<sup>29</sup>, Cenacolo *Nostra Signora di Fatima*<sup>30</sup>, Oblate di Maria Vergine di Fatima<sup>31</sup>, Suore Domenicane di Nostra Signora del Rosario di Fatima<sup>32</sup>, Suore di Nostra Signora di Fatima<sup>33</sup>.

### Stowarzyszenia świeckie

Pod wpływem orędzi z Fatimy pojawiły się w Kościele ruchy skupiające w swoich szeregach osoby świeckie. Nie sposób w tym miejscu nie wymienić Apostolatu Rodzin Fatimskich, założonego w 1989 r. przez ks. Roberta

<sup>26</sup> Ibidem, s. 575.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Zob. *La serva di Dio Luisa Maria Andaluz, fondatrice della Congregazione Ancelle di Nostra Signora di Fatima*, w: *OFM* [online], dostęp: 8.02.2018, <<https://ofm.org/it/blog/la-serva-di-dio-luisa-maria-andaluz-fondatrice-della-congregazione-ancelle-di-nostra-signora-di-fatima/>>.

<sup>30</sup> *Cenacolo "Nostra Signora di Fatima"*, w: *Chiesa di Padova* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.diocesipadova.it/wd-tipo-enti/istituto-secolare-femminile/>>.

<sup>31</sup> *Oblate di Maria Vergine di Fatima*, w: *Chiesa di Milano Il Portale della Diocesi Ambrosiana*, dostęp: 8.02.2018, <<http://www.chiesadimilano.it/vitaconsacratafemminile/oblate-di-maria-vergine-di-fatima/>>.

<sup>32</sup> *ChiesadiMilano. Vita Consacrata Femminile* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.chiesadimilano.it/vitaconsacratafemminile/suore-domenicane-missionarie-di-nostra-signora-di-la-delivrando>>.

<sup>33</sup> *Pagina ufficiale Santuario di Fatima* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.santuario-fatima.pt/it/locations/suore-di-nostra-signora-di-fatima-roccapiemonte>>.

Foksa<sup>34</sup>. W skład ruchu wchodzi następujące ugrupowania: Biała Armia – gromadząca dzieci, Fatimski Apostolat Młodych, który skupia młodzież, maryjne małżeństwa, fatimskie grupy modlitewne oraz grupy osób ofiarujących swoje cierpienia za nawrócenie Ojczyzny.

### ■ Biała Armia

Biała Armia powstała dzięki inicjatywie o. A. D’Ascanio OFMCap. Gromadzi dzieci, aby przygotować je do poświęcenia się Niepokalanemu Sercu Maryi, Aniołowi Stróżowi oraz do odnowienia przyrzeczeń chrztu św. Ruch skupia dzieci w wieku przedszkolnym, ucząc je codziennej modlitwy różańcowej, przygotowując je do Komunii św. Sprawuje również pieczę nad rodzicami dzieci należących do Białej Armii. Formacja dzieci odbywa się w domu, a animatorami są rodzice. Organizowane są dla nich rekolekcje i dni skupienia<sup>35</sup>.

### ■ Młodzi dla Fatimy

Kolejne zgromadzenie Apostolatu Fatimskiego tworzą dzieci z klas wyższych szkoły podstawowej oraz młodzież. Podstawowym celem tych grup jest osobiste uświęcenie, według sposobów opisanych w *Podręczniku maryjnym*<sup>36</sup>. Celem jest katechizacja oraz pogłębienie życia eucharystycznego. Do obowiązków członków Apostolatu należy codzienne odmawianie różańca, udział w nabożeństwach pierwszych sobót miesiąca oraz w spotkaniach grupy<sup>37</sup>.

### ■ Maryjne małżeństwa

Ruch Maryjne małżeństwa gromadzi młodych małżonków łączących się we wspólnoty, które spotykają się razem na agapie, po której następuje godzinna modlitwa<sup>38</sup>.

### ■ Osoby ofiarujące swoje cierpienia za nawrócenie Ojczyzny

Ostatnią grupę stanowią osoby ofiarujące swoje cierpienia za nawrócenie Ojczyzny. Oprócz odmawiania różańca oraz modlitwy za cierpiących i chorych, przystępują w każdą pierwszą sobotę miesiąca do Komunii św. i łączą się du-

<sup>34</sup> R. Fox, *Wskazania Apostolatu Rodzin Fatimskich*, Warszawa 1997. Ponadto na temat Światowego Apostolatu Fatimskiego zob. Światowy Apostolat Fatimski. Sekretariat Międzynarodowy [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.worldfatima.com/kim-jestesmy>>.

<sup>35</sup> R. Fox, *Wskazania Apostolatu Rodzin Fatimskich*, s. 33; A.J. Tratwal, *Formy duszpasterstwa parafialnego inspirowane przesłaniem z Fatimy na przykładzie dekanatu lwóweckiego*, praca mgr. WT UAM, Poznań 2016, s. 74.

<sup>36</sup> R. Fox, *Wskazania Apostolatu Rodzin Fatimskich*, s. 34.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 47–50; A.J. Tratwal, *Formy duszpasterstwa parafialnego*, s. 76.

<sup>38</sup> R. Fox, *Wskazania Apostolatu Rodzin Fatimskich*, s. 32–39.

chowo z Męką Chrystusa, aby wypraszać nawrócenie grzeszników i pocieszać Serca Jezusa i Maryi<sup>39</sup>.

### ■ Podwórkowe Kółka Różańcowe

Założycielką Podwórkowych Kółek Różańcowych jest Magda Buczek, która w następujący sposób określiła cel powołanych do życia grup modlitewnych: „wypełniać wezwania do modlitwy różańcowej, jakie Matka Boża skierowała do trzech pastuszków: Łucji, Hiacynty i Franciszka, objawiając się w Fatimie, w 1917”<sup>40</sup>. Inicjatywa, której początki sięgają 1997 r. przekroczyła granice Polski i obecnie skupia 140 tysięcy dzieci odmawiających różaniec w Kółkach w Niemczech, Czechach, Australii, Austrii, Belgii, Białorusi, Brazylii, Filipin, Francji, Indii, Irlandii, Islandii, Kanady, Kenii Litwy, Madagaskaru, Birmy, Norwegii, Nowej Zelandii, Portugalii, Rosji, USA Szwajcarii, Szwecji, Tanzanii, Ukrainy, Wielkiej Brytanii, Włoch<sup>41</sup>.

## 3. Wpływ orędzia fatimskiego na liturgię Kościoła oraz formy pobożności

### Celebracje liturgiczne wyrosłe z objawień fatimskich

Objawienia Matki Bożej odcisnęły piętno na liturgii Kościoła oraz w jeszcze większym stopniu na pobożności. Warto przypomnieć, że w roku 2000 papież Jan Paweł II wprowadził do liturgii Kościoła rzymskiego „Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Fatimy”, które od tej pory jest celebrowane corocznie 13 maja<sup>42</sup>.

We własnym formularzu mszalnym wspomnienia, kolekta podkreśla duchowe macierzyństwo Maryi w Kościele oraz modlitwę i pokutę chrześcijan za zbawienie świata<sup>43</sup>. Natomiast modlitwa nad darami ukazuje Maryję jako wzór modlitwy i kontemplacji dla chrześcijan<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 55–56; zob. A.J. Tratwal, *Formy duszpasterstwa parafialnego*, s. 77.

<sup>40</sup> *Podwórkowe Kółka Różańcowe*, w: *Z różańcem przez życie na dobre i na złe* [online], dostęp: 8.02.2018, <[http://rozaniec.maryjni.pl/wydruki/strona\\_00\\_18.html](http://rozaniec.maryjni.pl/wydruki/strona_00_18.html)>.

<sup>41</sup> Ibidem. Ponadto zob. A.J. Tratwal, *Formy duszpasterstwa parafialnego*, s. 49.

<sup>42</sup> *Formularz mszalny Wspomnienia Najświętszej Maryi Panny z Fatimy*, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie II poszerzone i uzupełnione, Poznań 2013, s. 247.

<sup>43</sup> *Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Fatimy*, Kolekta: „Boże, Ty Rodzicielkę Twojego Syna ustanowiłeś także naszą Matką, spraw, abyśmy nieustannie trwając w pokucie i na modlitwie za zbawienie świata, mogli coraz skuteczniej szerzyć Królestwo Chrystusa. Który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków”. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, s. 247.

<sup>44</sup> *Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Fatimy*, Modlitwa nad darami: „Boże, nasz Ojczy, przyjmij dary przez nas złożone i oświeć nas światłem Ducha Świętego, abyśmy za przykładem Najświętszej Maryi Panny rozważali Twoje słowa i zachowywali je w naszych sercach. Przez Chrystusa, Pana naszego”. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, s. 247.

We Wspomnienie Matki Bożej Fatimskiej, 13 maja 2000 r., papież Jan Paweł II ogłosił błogosławionymi dwoje pastuszków Hiacyntę i Franciszka. Wyzaczył również 20 lutego jako dzień obchodów wspomnienia dwojga błogosławionych z Fatimy. Wspomnienie liturgiczne ma również własny formularz mszalny. W kolekcie Mszy św. dwoje dzieci ukazano jako przykład do naśladowania dla wiernych, gdy chodzi o czystość serca w służbie Panu, aby osiągnąć królestwo niebieskie<sup>45</sup>. Modlitwa nad darami łączy składane dary z modlitwą o nawrócenie grzeszników<sup>46</sup>. Natomiast modlitwa po komunii zawiera prośbę o rozpalenie ogniem Bożej miłości serc ludzkich na wzór Franciszka i Hiacynty, by chrześcijanie mogli jak najlepiej poświęcić się sprawom Bożym<sup>47</sup>.

### Sanktuaria Matki Bożej Fatimskiej w Polsce

Objawienia fatimskie wycisnęły także piętno na pobożności ludowej. Nie sposób nie wymienić rozpowszechniającego się kultu figury Matki Bożej Fatimskiej, jej peregrynacji po świecie, odprawianych w wielu kościołach nabożeństw fatimskich, podczas których odmawia się różaniec.

Poza sanktuarium w Fatimie powstały również inne sanktuaria maryjne, które rozwijają kult do Matki Bożej Fatimskiej. W Polsce, obok sanktuarium w Zakopanem na Krzeptówkach, należy wymienić sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Warszawie, w którym każdego 13 miesiąca (od maja do października) celebryje się Mszę św. oraz organizuje procesję z figurką Matki Bożej Fatimskiej<sup>48</sup>. Sanktuarium w Szczecinie szczyli się posiadaniem pierwszej w Polsce figury Matki Bożej Fatimskiej ukoronowanej przez Jana Pawła II<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *20 Febbraio. Beati Francesco e Giacinta Marto. Pastorelli di Fatima. Memoria facoltativa*, Colletta: "O Dio di infinita bontà, che ami l'innocenza ed esalti gli umili, fa' che, a imitazione dei beati Francesco e Giacinta, ti serviamo in purezza di cuore, per poter entrare nel regno dei Cieli. Per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio, che è Dio, e vive e regna con te, nell'unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli". Wersja nieoficjalna dostępna pod adresem: *Postulação de Francesco e Jacinta Marto* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.pastorinhos.com/it/preghiere/beati-francesco-e-giacinta-marto-messa/>>.

<sup>46</sup> *20 Febbraio. Beati Francesco e Giacinta Marto. Pastorelli di Fatima. Memoria facoltativa*, Sulle offerte: "Ti preghiamo umilmente, Signore, di accettare l'omaggio delle nostre preghiere ed offerte, per ottenerci il perdono delle nostre colpe e la conversione dei peccatori. Per Cristo nostro Signore". Wersja nieoficjalna dostępna pod adresem: *Postulação de Francesco e Jacinta Marto* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.pastorinhos.com/it/preghiere/beati-francesco-e-giacinta-marto-messa/>>.

<sup>47</sup> *20 Febbraio. Beati Francesco e Giacinta Marto. Pastorelli di Fatima. Memoria facoltativa*, Dopo la comunione: "Per questo divin sacramento che riceviamo, Signore, accendi in noi l'amore mirabile che hai ottenuto ai beati Francesco e Giacinta per consegnarsi interamente a Te e a dedicarsi con passione alla salvezza di tutti gli uomini. Per Cristo nostro Signore". Wersja nieoficjalna dostępna pod adresem: *Postulação de Francesco e Jacinta Marto* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.pastorinhos.com/it/preghiere/beati-francesco-e-giacinta-marto-messa/>>.

<sup>48</sup> *Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Warszawie* [online], dostęp 8.02.2018, <<http://www.smbfat.pl/uroczystosci.php>>.

<sup>49</sup> *Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Szczecinie* [online], dostęp 8.02.2018, <<http://www.fatima.szczecin.pl/>>.

Ponadto należy wymienić również sanktuaria fatimskie w Trzebini<sup>50</sup>, Olsztynie<sup>51</sup>, Ełku, Górkach koło Garwolina<sup>52</sup> oraz w Turzy Śląskiej<sup>53</sup>. Zwraca uwagę aktywność pastoralna ostatniego z wymienionych. Wśród wielu inicjatyw duszpasterskich oferuje ono pielgrzymom *noc pokuty i wynagrodzenia*, która jest organizowana z 29 na 30 każdego miesiąca przez cały rok, a także dni chorego (obchodzone przez cały rok każdego 13 dnia miesiąca) i dni odpustowe połączone z celebracją sakramentu pojednania, Eucharystią, nabożeństwem różańcowym, procesją różańcową oraz nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego.

#### 4. Formy pobożności wyrosłe z orędzia fatimskiego

Praktykowane są tradycyjne formy wyrażające pobożność maryjną, które swoją treścią nawiązują do orędzia fatimskiego. Należy wyróżnić tu litanie do Matki Bożej Fatimskiej<sup>54</sup> oraz modlitwę papieża Benedykta XVI<sup>55</sup>. Charakterystyczne dla duchowości fatimskiej przejawy pobożności wyrażone są w nabożeństwie pierwszych sobót miesiąca i zawierzeniu się Niepokalanemu Sercu Matki Najświętszej.

#### Nabożeństwo pierwszych sobót miesiąca

Objawienia w Fatimie, oficjalnie zaaprobowane przez Kościół w 1930 r., stały się motywem powstania wielu nabożeństw, wśród których do najbardziej popularnych należy *nabożeństwo pierwszych sobót miesiąca*<sup>56</sup>. Ich rosnąca popularność płynie z odpowiedzi chrześcijan na prośbę Matki Bożej, skierowaną do s. Łucji 10 grudnia 1925 r. o odprawianie nabożeństwa wynagradzającego do Niepokalanego Serca Maryi w zamian za spełnienie obietnicy zesłania nadzwyczajnych łask dla wszystkich, którzy będą je praktykować:

Córko moja, spójrz, Serce moje otoczone cierniami, którymi niewdzięczni ludzie przez bluźnierstwa i niewierności stale ranią. Przynajmniej ty staraj się nieść mi radość i poznajmij w moim imieniu, że przybędę w godzinie śmierci

<sup>50</sup> *Bazylika Mniejsza w Trzebini. Parafia najświętszego Serca Pana Jezusa oraz Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.trzebinia.salwatorianie.pl/>>.

<sup>51</sup> *Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Olsztynie* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://sanktuariumfatimskie.pl/>>.

<sup>52</sup> *Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Górkach koło Garwolina* prowadzone przez Zgromadzenie Świętego Michała Archaniola [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://gorki.michalici.pl/naboestwa-fatimskie/>>.

<sup>53</sup> *Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Turzy Śląskiej* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.sanktuarium.turza.pl/>>.

<sup>54</sup> Treść modlitwy zob. Aneks 1, s. 283.

<sup>55</sup> Treść modlitwy zob. Aneks 2, s. 286.

<sup>56</sup> *Sekretariat* [online], dostęp: 9.02.2018, <<http://www.sekretariatfatimski.pl/>>.

z łaskami potrzebnymi do zbawienia do tych wszystkich, którzy przez pięć miesięcy w pierwsze soboty odprawiają spowiedź, przyjmą Komunię świętą, odmówią jeden Różaniec i przez piętnaście minut rozmyślania nad piętnastu tajemnicami różańcowymi towarzyszyć mi będą w intencji zadośćuczynienia<sup>57</sup>.

## Zawierzenie się Niepokalanemu Sercu Matki Najświętszej

Kolejną formą nabożeństwa, będącą odpowiedzią na wezwanie Matki Najświętszej, jest poświęcenie świata Niepokalanemu Sercu Maryi. Akt ten został dokonany przez papieża Piusa XII w roku 1942<sup>58</sup>, następnie ponowiony przez Pawła VI w 1975 r.<sup>59</sup> Św. Jan Paweł II kilkakrotnie dokonywał zawierzenia świata Najświętszej Maryi Pannie<sup>60</sup>. Benedykt XVI dokonał zawierzenia świata Maryi podczas pielgrzymki do Fatimy w 2010 r.<sup>61</sup>

## 5. Wymiar eklezjalny proroczej posługi Matki Bożej

### Prorocka misja Maryi wobec ludu Nowego Przymierza

W historii Narodu Wybranego Bóg niejednokrotnie posyłał swoich proroków z orędziem skierowanym do Izraela. Byli oni wybierani przez Boga, aby ogłosić ludowi Starego Przymierza wolę Bożą. Słowa, które za ich pośrednictwem Bóg kierował do Narodu Wybranego, były przypomnieniem o Jego miłości, o wierności przymierzu. Łączyły się z wezwaniem do nawrócenia serca, do autentycznej miłości i wierności zawartemu Przymierz.

Wydaje się, że w ekonomii Nowego Przymierza prorocką rolę w Kościele przejęła Matka Najświętsza, która nieustannie wzywa do nawrócenia, do pokuty, do modlitwy. Orędzia wypowiedziane podczas objawień maryjnych, oficjalnie zatwierdzonych przez Kościół: w La Salette (1846), Lourdes (1858), Pontmain (1871), Gietrzwałdzie (1877), Fatimie (1917), Banneux i Beauraing (1932–1933) odznaczają się prorockim charakterem. Ich celem nadrzędnym jest nawrócenie i przemiana ludzkich serc, wyrażana w autentycznym wyznaniu wiary, która nie ogranicza się jedynie do gestów pobożności, lecz jest w stanie przemienić relacje międzyludzkie, oparte na sprawiedliwości, miłości, prawdzie i odpowiedzialności.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> J.M. Alonso, S. De Fiores, *Fatima*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, s. 575.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 576.

<sup>61</sup> Benedykt XVI, *Akt zawierzenia i poświęcenia kapłanów Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny* (2010), w: *The Holy See* [online], dostęp 9.02.2018, <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/prayers/documents/hf\\_ben-xvi\\_20100512\\_affidamento-fatima.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/prayers/documents/hf_ben-xvi_20100512_affidamento-fatima.html)>.

Orędzia Matki Bożej, mimo że zostały wypowiedziane podczas objawień o charakterze prywatnym, mają wyraźny wydźwięk eklezjalny. Zachęcają do podejmowania praktyk pokutnych, do kultywowania zarówno tradycyjnych form pobożności (np. modlitwa różańcowa), jak i nowych (np. pięć pierwszych sobót miesiąca) nie tylko przez pojedyncze osoby, lecz przez wspólnotę wiernych.

### **Matka Jezusa – pamięcią Kościoła**

Pamięć o wielkich dziełach Bożych dokonanych w historii Izraela był jednym z elementów pozwalających na zachowanie tożsamości Narodu Wybranego. Księga Powtórzonego Prawa zawiera następujące napomnienie: *Strzeżcie się, abyście nie zapomnieli przymierza Pana Boga waszego które zawarł z wami* (Pwt 4,23).

Oprócz wyjścia z niewoli egipskiej, księgi Starego Przymierza przypominają również inne dzieła Boga, o których człowiek nie powinien zapominać. Winny one być żywe w pamięci Izraela, szczególnie w momentach cierpienia i ucisku. Gdy Izraelici byli doświadczani przez ucisk, przypominali sobie wielkie rzeczy, jakich Bóg uczynił ich ojcom: *Wspominam dzieła Pana, zaiste wspominam Twoje dawne cuda. Rozmyślam o wszystkich twych dziełach i czyny Twoje rozważam* (Ps 77,12-13).

Rozpatrywane w tej perspektywie objawienia Matki Najświętszej przypominają o nowym przymierzu, jakie Jezus Chrystus zawarł z ludzkością przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Przypominają również, że wszyscy, którzy przez chrzest przyoblekli się w Chrystusa, stali się nowym Ludem Bożym, dlatego nie mogą utracić własnej tożsamości. Błogosławiona Dziewica jest pamięcią Kościoła. Jej macierzyńska posługa w Kościele obejmuje wszystkich odkupionych. Przypomina nie tylko o macierzyńskiej misji, jaką pełni w Kościele podążającym w pielgrzymowaniu wiary, lecz również o paschalnym zwycięstwie Chrystusa oraz o eschatologicznej rzeczywistości, do której Kościół zmierza.

### **Charakter katechetyczny objawień maryjnych**

Objawienia prywatne, będąc wydarzeniami dokonującymi się w historii, pozwalają uświadomić sobie, że Bóg udziela nadprzyrodzonych znaków, aby pogłębić wiarę ludu Bożego. Wiara karmi się i umacnia dzięki takim znakom, które winny mieć charakter chrystocentryczny, tzn. winny być ukierunkowane na Jezusa Chrystusa<sup>62</sup>. Świadczy to o ich wiarygodności.

<sup>62</sup> J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, „Salvatoris Mater” t. 2, 2000, nr 3, s. 470.

Objawienia fatimskie przypominają, że nie chodzi jedynie o rzeczywistość historyczną, należącą do przeszłości, lecz o macierzyńską obecność Osoby, która żyje w chwale swego Syna, uczestnicząc w pełni w owocach Odkupienia, pragnąc nawiązać bliską, osobistą relację z uczniami swojego Syna. Podobnie jak św. Paweł Apostoł głosił prawdę o Chrystusie, który powstał z martwych i żyje, objawienia Matki Bożej w Fatimie przypominają o trwałej relacji macierzyńsko-synowskiej, ustanowionej przez Chrystusa na Krzyżu.

### **Objawienia maryjne przypomnieniem o roli modlitwy w życiu chrześcijanina**

Współczesnemu chrześcijaninowi, który na co dzień styka się z mentalnością materialistyczno-konsumpcjonistyczną, podkreślającą aktywność człowieka, objawienia Matki Bożej pozwalają przypomnieć, że wiele spraw nie zależy tylko i wyłącznie od jego wysiłków, lecz przede wszystkim od Boga i Jego łaski. Dlatego nie powinny dziwić apele Matki Jezusa skierowane do współczesnych chrześcijan, aby więź z Jej Synem, wyrażająca się m.in. w modlitwie, była trwała, codzienna, płynąca z serca. Modlitwa jest bowiem swoistym wyznaniem wiary, wyrazem miłości do Boga. Człowiek pozbawiony Bożej łaski, odkrywa swoją słabość i niezdolność do pokonania wyzwań, które pojawiają się na jego drodze. Warto w tym miejscu przypomnieć objawienia Matki Bożej w Gietrzwałdzie, podczas których dwie polskie wizjonerki zadały Matce Najświętszej wiele pytań: czy klasztor w Łąkach będzie ponownie otwarty?<sup>63</sup> Czego żąda od duchowieństwa warmińskiego?<sup>64</sup> Co mają czynić parafianie w Królewcu, aby odzyskać kościół?<sup>65</sup> Matka Boża daje jedną odpowiedź: „módlcie się”. Podkreśla wagę codziennej modlitwy, szczególnie modlitwy różańcowej.

### **Taumaturgiczne owoce objawień maryjnych**

Najświętsza Maryja Panna, objawiając się wybranym świadkom, dla uwia-rygodnienia swojej proroczej misji w Kościele, pozostawia znaki, które wiążą się z nadzwyczajnymi łaskami. W Fatimie był to cud słońca oglądany na żywo przez blisko pięćdziesięciotysięczny tłum, w Lourdes – źródło, którego woda pomaga w odzyskaniu zdrowia. W Gietrzwałdzie Matka Boża poprosiła o rozesłanie pod krzyżem płótna, które miało spełniać rolę taumaturgiczną dla tych, którzy będą przybywać do tego miejsca. Jak można zauważyć, orędzia maryjne

<sup>63</sup> G. Kasjaniuk, *Gietrzwałd. 160 objawień Matki Bożej dla Polski i Polaków na trudne czasy*, Warszawa 2017, s. 116. Por. także *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, red. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003.

<sup>64</sup> G. Kasjaniuk, *Gietrzwałd*, s. 120.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 121.



skierowane są nie tylko do osób widzących Matkę Bożą, lecz także do ogółu wierzących. Powrót do zdrowia dzięki udzielonej łasce Bożej przypomina nie tylko o miłości Maryi do swoich dzieci, ale również o tajemnicy stworzenia. Udzielona łaska uzdrowienia przypomina także, że zbawczy plan Boga odnosi się do powrotu człowieka do pełnej integralności: zarówno duszy, jak i ciała. Stąd sanktuaria maryjne, wznoszone niejednokrotnie na miejscu objawień, stają się szczególnymi miejscami udzielania Bożej łaski, dzięki której wierni doświadcniają powrotu do zdrowia zarówno na duszy, jak i ciele. Lud Boży uznaje pośredniczącą rolę Maryi w rozdawnictwie łask, przyzywając ją jako Uzdrawienie Chorych.

### Zakończenie

Nadzwyczajna interwencja Matki Jezusa w dziejach ludzkości, przez objawienia w Fatimie, ma wartość eklezjalną w tym zakresie, że wspomaga wiernych w doskonaleniu życia chrześcijańskiego. Przypomina o królestwie Bożym jako pochodzącym nie z tego świata, ale przenikającym go. Orędzie maryjne wyjaśnia prawdę o Bogu zawartą w ewangelii, odsłania sens ludzkiej egzystencji i życia wiecznego. Odnosi się do życia doczesnego, a dzięki aprobachie Kościelnej daje gwarancję poprawności doktrynalnej. Zachęca do nawrócenia ludzi niewierzących i ateistów, a chrześcijan wspiera w nieustannym nawracaniu się. Eklezjalny wymiar odsłania w orędziu fatimskim wartość zbawczą odnoszącą się do wszystkich członków Kościoła. Przyjęcie nauki zawartej w orędziu maryjnym powinno być pogłębione, idące dalej niż sentymentalna uczuciowość, mnożenie nowych form nabożeństw i pogoń za sensacją. Intencją objawień maryjnych jest pomnożenie owoców radykalnego zwrotu ku Chrystusowi, autentycznej wiary, życia w zjednoczeniu z Chrystusem, miłości do Kościoła, szacunku dla ludzkiego życia, troski o trwałość małżeństw sakramentalnych oraz jedność rodziny – w oparciu o Jezusa Chrystusa, który jest wczoraj i dziś, ten sam także na wieki.

### Bibliografia

- Alonso J.M., De Fiores S., *Fatima*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia* (a cura di S. De Fiores e S. Meo), Cinisello Balsamo 1986, s. 569–580.
- Billet J., *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris 1973.
- Bolewski J., *Teologiczne aspekty objawień maryjnych*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, Warszawa 1994, s. 52–68.
- Fox R., *Wskazania Apostolatatu Rodzin Fatimskich*, Warszawa 1997.

- Kasjaniuk G., *Gietrzwałd. 160 objawień Matki Bożej dla Polski i Polaków na trudne czasy*, Warszawa 2017.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Kochaniewicz B., *Objawienia maryjne jako locus theologicus?*, „Salvatoris Mater” t. 11, 2009, nr 1, s. 32–46.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie fatimskie*, „Salvatoris Mater” t. 2, 2000, nr 3, s. 457–464.
- Laurentin R., *Apparizioni*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia* (a cura di S. De Fiores e S. Meo), Cinisello Balsamo 1986, s. 125–137.
- Laurentin R., *Lourdes. Documents authentiques*, t. 2, Paris 1957.
- Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, red. J. Jeziński, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie II poszerzone i uzupełnione, Poznań 2013.
- Pek K., *R. Laurentina teologia objawień maryjnych*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 123–125.
- Rahner K., *Visionen und Prophezierungen*, Herder 1960.
- Ratzinger J., *Tajemnica fatimska. Komentarz teologiczny*, „Salvatoris Mater” t. 2, 2000, nr 3, s. 468–477.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Tratwal A.J., *Formy duszpasterstwa parafialnego inspirowane przesłaniem z Fatimy na przykładzie dekanatu lwóweckiego*, praca mgr. WT UAM, Poznań 2016.
- Tronina A., *Jedno Objawienie i wielość zjawień. Od teofanii do mariofanii*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, Warszawa 1994, s. 27–34.

### **Ecclesiastical dimension of the message from Fatima**

**Summary:** The interventions of the Mother of Jesus in the history of humanity remind us that the kingdom of God is not of this world. They remind man of the truth about God, his kingdom, the sense of human existence and eternal life. Marian apparitions, especially those approved by the Church, refer to human life. They concern not only the conversion of those who are far from God, but also refer to the constant conversion of Christians. Therefore, the acceptance of Marian messages should not be limited to sentimental emotions, new forms of worship or the pursuit of sensation, but should result in a radical turn towards Christ, based on an authentically lived faith, life in union with Christ, love for the Church, expressing itself, among others, in defending the fundamental values of human life, the sacramental value of marriage, the family unity at the basis of which Christ is, yesterday and today, the same forever.

**Keywords:** Marian apparitions, Mother of Jesus, Fatima, Church, piety.

**Katarzyna Parzych-Blakiewicz\***

Faculty of Theology

University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland

## HAGIOLOGICAL PERSPECTIVE OF THE FATIMA MESSAGE

**Summary:** This paper presents a theological analysis of the content of the Fatima message, carried out according to hagiological assumptions. The analysis of Fatima sources, taking into account the aspect of hagiological research, made it possible to claim that holiness granted by Divine grace grows in a human being at the stage of his or her earthly life. Human history should develop the salvific course through cooperation between the human being and God upon the principle of dialogical relations. In the dialogue of salvation, God gives His grace to a human being, which is necessary to create a culture favouring the development of humanity, i.e. humanizing. Dialogical activity means acting in accordance with the theological hierarchy of values. The effects of dialogical cooperation are perceived in humanism favouring the improvement of humanity in the human person, humanity modelled on the humanity of Jesus Christ. The Marian aspect in the hagiological perspective is seen as a guideline showing the right direction of required historico-salvific changes.

**Keywords:** Fatima, Marian apparitions, visionaries, interdisciplinary research, historico-salvific theology.

A hagiological<sup>1</sup> perspective of the Fatima message consists in looking into the content of the prophecy delivered by visionaries and decoding its ideas from the perspective of research focused on sources originating from a range of academic disciplines that contains the motif of saints – persons who went down in the history of Christianity as heroes of the faith. Hagiology integrates results of research and studies carried out in history, history of art, musicology, cultural studies, theology and other disciplines. Conclusions resulting from the analysis of meta-data obtained in several stages of previous interdisciplinary discussion led to the emergence of research principles targeted towards reaching the hagiological research objective. Those principles were used in this paper to analyse the source data

---

\* Address: dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM: e-mail: kaparz@uwm.edu.pl

<sup>1</sup> See. I. Werbiński, *Hagiologia i inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” vol. 1, 2006, p. 151–166.

belonging to the discipline of theology and concerning the subject matter of the Marian apparitions in Fatima. The study presents subsequent stages for the analysis of the message, preceded with an outline of the hagiological research concept.

### The concept of hagiological research

Hagiological research starts with the question about a sainthood and saint – a specific person who went down in the historical memory as affecting the religious spirituality of various generations of Christians, as well as researchers and artists also leaving their trace in culture. A holy human being – identified with specific environment, place and time – also evoked the need to deepen the subject matter of holiness. Who is a holy person? What does “being” a saint consist in? What does it mean and what sense does it have? Answers to these questions emerge within theology through reflection over the doctrine of the communion of saints. In view of the hagiological approach, this takes into account the analysis of the content provided in written sources outside theology, i.e. in traces of the religious sensitivity found in culture. The attention of the researcher, focused on the forms expressing devotion and faith, nowadays and in the history (past and present), in the nearer and further perspective (regional and universal), with regard to selected saints celebrated in the Church, made it possible to formulate conclusions about the possibility and the need of the historico-salvific insight into the issue of the sense of life and human existence. From the theological point of view, the sense of human existence is determined by the category of holiness (*hagiologic* – derived from *hagios* – in Greek *holy*), therefore the historico-salvific<sup>2</sup> insight into the sense of human life would be referred to in this paper as a hagiological insight.<sup>3</sup>

For the last seven years, working as an interdisciplinary, and even multidisciplinary group of researchers forming an informal team, we have focused on the figures of the Virgin Mary, St. Joseph, St. Anthony, St. Nicolas, St. Mary Magdalene, St. Catherine, and St. Hyacinth.<sup>4</sup> Theological conclusions developed with regard to the subject matter concerned are as follows:

<sup>2</sup> The historico-salvific context of theological research indicates the correlation of the content of the Divine revelation recorded in Bible and the Tradition with the experience of the faith related to different indications of the human life.

<sup>3</sup> K. Parzych-Blakiewicz, *Wstęp*, in: *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017, p. 7–8.

<sup>4</sup> There are collective editions: *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, ed. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2011; *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, ed. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012; *Święty Antoni z Padwy w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna*

1. The status of saint is for Christians a desirable finale of earthly life. It results from the heroism of faith and love. It signifies the closeness of God and the resulting joy, which is defined by the notion of the status of heaven reached after the death, i.e. the state of salvation. Heavenly community is the community of saints in God, i.e. saved.

2. Holiness is God's grace, a gift. Only God is saint, and the human being acquires features of holiness only by clinging to God and following God's will.

3. Holiness grows in a human being through various life experiences, therefore there can be many "paths" to holiness. The Church, whose basic task (somehow, statutory) is to disseminate the grace of salvation, organizes the space of culture promoting this growth.

4. Theology, serving the Church, covers the methodical reflection over God's Revelation present in creation, history, human experience of grace and evidence left in culture proving an experience of meeting with God. As far as the hagiological research is concerned, it explains the status of holiness and formulates justification for encouraging attempts of improvement in holiness. It covers the meeting point between two categories concerning the dynamics of the human life: history and salvation. History concerns events occurring in earthly life, interpreted and created by the human being. Salvation is God's act directed towards human person who lives in historical conditions, aimed at fulfilment of the creation (*ex nihilo*) by leading humankind to heaven, i.e. into the eschatic dimension of life – beyond his earthly existence. In view of the above, the properties of the historico-salvific theology are revealed in the hagiological theology.

### **An axiological and historico-salvific aspect of the prophecy in the Fatima message**

The Fatima message is revealed through three secrets.<sup>5</sup> The first secret shows the image of hell, the second calls for devotion to Our Lady, and the third

---

*i uniwersalna*, ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2013; *Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014; *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, ed. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2015; *Święta Katarzyna w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, ed. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2016; *Święty Jacek Odrowąż w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017.

<sup>5</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, *The message of Fatima*, in: *The Holy See* [online], access: 2017-12-15, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000626\\_message-fatima\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_en.html)>; Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie fatimskie*, „L'Osservatore Romano” 2000, no. 9, p. 40–51.

announces the need of thorough penance. The content of those secrets in their written form was theologically examined.<sup>6</sup> Nothing was found in them that would contradict the Gospel or Christian morality. Numerous theological studies concerning the three secrets were published, and the sanctuary cult developed on a global scale around the place of the apparitions. The Fatima message is associated with a prophecy, i.e. a teaching originating from God, providing guidelines concerning the 'today's' behaviour with an intention of good *for* 'tomorrow'. The good, referred to in the prophetic message, has a salvific sense because it harks back to the human life according to the Divine law.<sup>7</sup> Better future / good *for* 'tomorrow' – depends on the axiological content in the culture, communities, social and political systems, families and institutions (including religious ones).

An axiological verification consists in the agapetological and veritative evaluation of the effect of operation and co-operations of entities shaping the space of life and behaviour of the generation of people living in a particular period of history. This belongs to the area of historico-salvific research, where the priority is the efficiency in supporting each human being living in their eternal life in their path to heaven, i.e. in improving the holiness in people who are still in their earthly stage of life. The Fatima prophecy warns us against consequences of rejecting God in forming the social policy, which could be destructive for humanity, emphasizing the need for implementing the values referring to the category of truth and good into social life. The imperative of reformation it contains is identified with the need to re-evaluate priorities in behaviour of societies and nations. Thus, the content of the Fatima revelation classifies as an axiological evaluation, entering the subject-matter scope of the historico-salvific research. The axiological verification of the Fatima prophecy reveals the theological historico-salvific principle, indicating that the present generation is responsible for preparing the space of culture in which the history can develop, providing the space for salvation in the subjective aspect.

A historico-salvific perspective of the Fatima message is significant for hagiological studies. It points to the links between the sacred and the profane of the space of culture based on the Christological ethos, in which the point is to sanctify the human being as the effect of the salvific dynamics given to the human history by Jesus Christ. From the hagiological point of view, the Fatima prophecy indicates the responsibility of the current generation for preparing the space of culture and its improvement, to support each human being in their sanctification and to favour sanctification of people from the future generation.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, „L'Osservatore Romano” 2000, no. 9, p. 47–51.

<sup>7</sup> L. Scheffczyk, *Obietnica pokoju. Rozważania teologiczne wokół orędzia fatimskiego*, translation into Polish: L. Biczysk, Pallottinum 1995, p. 57–58.

### Hell as the opposition to the state of sanctity

The Fatima message cautions us against the infernal doom as a danger for people living at present and in the future. God cares about protecting every person against disappearing in the “hellish abyss” – where hell is identified with the state of total personal disaster and failure,<sup>8</sup> being a consequence of evil committed by the human being, against heaven – i.e. it contradicts sanctity – and a rejection of the offer of the salvation.<sup>9</sup>

Pursuant to the Biblical concept of the earthly order, God designed the human being for the state of sanctity and wants every human being to become saint.<sup>10</sup> The expected holiness means relation with the Creator. The human being was called to the existence *ex nihilo*, without his or her share in the process. The process of becoming a saint means the growing of holiness in the humankind, consisting in getting close to God after the act of creation.<sup>11</sup> It is not tantamount to the passive existence. It is a life process of a person as a free and conscious being – i.e. it includes the dynamics of a being existing among other beings. In order not to die, human person must be active in this process in the historico-salvific aspect, i.e. remain in the relation with God (dialogue of salvation) and the relation with the creation (fulfilment of the vocation).<sup>12</sup> God gives human being a multitude of various graces, which support the human being in the historico-salvific activity, with His merciful love as the motive. Hell shows that without using those graces, humankind creates his own history outside the salvific course.<sup>13</sup> The experience of history and historical observations indicating the social processes let us conclude that human life organized without reference to God leads to nothing, does not guide the human being towards the aim to which he has been destined (the Biblical revelation describes this aim as an irreversible state of bliss, guaranteed only in heaven, i.e. in God, in His presence).

The hagiological content of the Fatima message in the aspect concerning hell points out to the need to form the “ethos of holiness” in the life of Christians

<sup>8</sup> According to the biblical sources and the Tradition, the hell is a state of extreme torments but the heaven is a state of great happiness. See: P. Lombard, *Cztery księgi sentencji*, vol. 2, translation in Polish: J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, p. 547 and 580 [Book IV: distinction XLIV, chapter 3 (253) and distinction L, chapter 3 (286)].

<sup>9</sup> B. Ferdek, *Teologia objawienia z Fatimy według Leo Scheffczyka*, „Studia Salvatoriana Polonica” vol. 10, 2016, p. 36–37; J. Królikowski, *Znaczenie eklezjologiczne zawierzenia Matce Bożej dokonanego przez św. Jana Pawła II w Fatimie w 1982 roku*, „Studia Salvatoriana Polonica” vol. 10, 2016, p. 75.

<sup>10</sup> See: *Catechism of the Catholic Church* (1992), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994, n. 2013.

<sup>11</sup> *Ibidem*, n. 2014.

<sup>12</sup> K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016, p. 117.

<sup>13</sup> K.A. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, p. 169.

as an antidote against the destruction resulting from the anti-historico-salvific course. According to the prophecy the Fatima message contains, the hagiological verification of the current state of history does not come out well. The prophecy warns us against the threat of the fires of hell ravaging mankind. The hagiological perspective of the message reveals the aim of the prophecy, which consists in guiding humanity towards the historico-salvific course of history, leading to heaven.

### God's gift of the fullness of graces

The Fatima prophecy points out God's gift, Mary Immaculate – as the spiritual Mother (J 19) and a person full of grace (*kecharitomene*, see Lk 1) – and explains how this gift should be used. The motherhood of Mary makes her blessing and the mediation of graces from God to people salvifically efficient. The fullness of grace is understood as a sign of unlimited God's generosity addressed to humankind and all of creation.<sup>14</sup> Therefore, religious practices that develop Christian spiritually include various forms of Marian devotion, with the rosary prayer coming to the fore.<sup>15</sup> The Fatima message elevates the service addressed to the Immaculate (the Immaculate as the name of the God's Mother). The popularization of the immaculistic (derived from *Immaculate Conception*) aspect of religious practices among Christians favours formation of the Christian hope for receiving the fullness of graces resulting from the act of salvation.<sup>16</sup> Therefore, it sensitizes one to the gift of sanctity, with sanctity understood as the state of existence available to the human being in interpersonal relations occurring in the teandric community (Ecclesia, i.e. the Church, being such a community).<sup>17</sup>

A theological interpretation of the truth about the Immaculate Conception indicates that Mary Immaculate is the icon of the divine act sanctifying the entire creation, where God's act reaches its fullness in giving and in generosity, up to giving Himself to the creation. A hagiological perspective created in the aspect concerning the Immaculate as the icon of God's generosity indicates that growing of holiness in the human being takes place only in dialogical relations

<sup>14</sup> See: W. Przygoda, *Maryja jako Matka miłosierdzia – teologia i duszpasterstwo*, „Studia Salvatoriana Polonica” vol. 10, 2016, p. 130–132.

<sup>15</sup> See: John Paul II, *Apostolic letter „Rosarium Virginis Mariae”* (16 X 2002), in: *The Holy See* [online], access: 2016-10-16, <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20021016\\_rosarium-virginis-mariae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html)>.

<sup>16</sup> See: J. Królikowski, *Znaczenie eklezjologiczne zawierzenia Matce Bożej...*, p. 80.

<sup>17</sup> See: Z.J. Kijas, *Chrystus w poznaniu mistycznym i we wspólnocie świętych w teologii św. Pawła*, in: *Teologia – Ekumenizm – Kultura*, ed. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, p. 374–385.



between human person and God. The Fatima message emphasizes here the charitable base of this dialogue, *de facto* – the dialogue of salvation.

### Sanctifying humanization of the world

Human history is running in two courses: salvific (the one that develops in streams of divine grace, i.e. holiness) and non-salvific or anti-salvific (the one that develops on the basis of ideologies and anti-humanist totalitarian systems).<sup>18</sup> The message contains a warning against the anti-salvific course that is disastrous for the human being.

The message shows communism as a threat to the world. History has proven that this system, based on an atheist worldview, quickly led to dehumanization of human life and humanity.<sup>19</sup> The observation of the process of implementing an anti-theological hierarchy of values, one can develop an idea about the practice destructive for the humankind of creating and validating various forms of reduced humanism, most frequently eliminating God from the human space of life and operations. Such humanisms are fundamental to atheistic ideologies and systems. The Fatima message shows that the anti-theological systems and ideologies are also anti-humanistic. The hagiological interpretation of this message in the Fatima prophecy leads to the conclusion that sanctification of the human person – therefore the state of heaven as the happiness that cannot be lost – takes place in historical conditions, at the earthly stage of life.

The hagiological perspective of the Fatima message reveals the salvific sense of everyday life of the human being, every deed, word, prayer or event. In other words, the testimony – martyrism – is presented here as the most efficient carrier of divine grace in culture and tradition. Human testimony is what makes the profane history the sacred history, i.e. becomes sanctifying. Human sanctity is the status of being filled with divine grace. Therefore, saints are people who seem to clear the human historical and cultural space for God's grace. To conclude, it can be claimed that the responsibility for organizing conditions for individual persons' growing in sanctity is on the believers themselves, as the ones called for individual evangelisation tasks. In view of the above, a question emerges as to the correlation between the hagiological conclusions and the ecclesiological subject of research.

---

<sup>18</sup> See: *Oświadczenie Jego Eminencji kard. Angelo Sodano sekretarza stanu Jego Świątobliwości* (Fatima, 13 V 2000), „L'Osservatore Romano” 2000, no. 9, p. 46.

<sup>19</sup> See: Z. Kunicki, *Mocne nadzieje i płonne obietnice. Wokół krytyki iluzji politycznych*, in: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, p. 26.

The hagiological perspective of the Fatima message allows us to observe that the message received from Our Lady puts an emphasis on the value of grace as indispensable for humanizing the world. The process of humanization based on values present in Jesus Christ's teachings, His person and deeds – i.e. implicitly recommended in the Fatima message – means guiding further generations towards reaching the perfection of the humanity, appropriate for the heavenly state. What matters in this process is the humanity formatted according to the paradigm of the “heavenly” human person, i.e. the saint, modelled upon the perfect humanity of Jesus Christ.

### A hagiological imperative for history

A vision of misfortunes and suffering, delivered by the visionaries and the calling for penance, helps to diagnose the condition of humanity of the present generation in the historico-salvific sense. According to the judgment presented in the Fatima message – the situation is bad, since anti-humanistic systems have formed throughout the history, the results of which can be felt in the period of the Fatima events, and there is a treat of their negative impact on further generations. Healing this situation, according to the Fatima prophecy, requires the atonement – which is understood as radical repentance, i.e. turning towards God and acknowledging His power.

The priority of God in the hierarchy of values guiding human being in his behaviour consists in acting in accordance with the Truth – i.e. adequately to the reality and principles governing the dynamics of this reality. A theological point of view permits us to look at all of reality from the highest level, i.e. the Absolute. Generally, this perspective can be expressed in the statement that God is the ruler of the world and of the entire creation, as the Creator. It is on Him that the existence of the creation depends as well as the development quality of its beings. Human behaviour devoid of reference to God as the highest source of values (truth, good and beauty) results in that the creation becomes stunted in its structure of being.<sup>20</sup> This is the regularity disclosed by the Fatima vision of hell. The punishment did not result here from the God's wrath directed towards humankind, but from the wrong use of earthly goods by human being, which consequ-

<sup>20</sup> Consequences in the philosophical interpretation of the human person as the creatures lead to the qualitative vision of the human person, indicative of the dependence the human person in its existence on the activity in the axiological dimension – see: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, in: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, ed. 3, p. passim; J.W. Gałkowski, *Sumienie a transcendencja*, „Roczniki Filozoficzne” vol. 28, f. 2, 1982, p. 144; K. Parzych, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, in: *Filozofia dialogu*, vol. 1, *Drogi i formy dialogu*, ed. J. Baniak, Poznań 2003, p. 169.

ently separates him from the Highest Source and leads to degradation identified with the state of hell. The wrong use of earthly goods means acting against the Truth concerning the structure of the entire reality that has been created – i.e. acting erroneously, falsely – and therefore, it brings damage. Damage suffered as a result of disregarding the Truth leads to abandoning historico-salvific relations by the human being, and this results in reducing the quality of humanity, thus weakening the sanctity in the human person.

The penance for which the Angel calls in the Fatima message, according to theological interpretations, means abandoning the anti-salvific current in human history and returning to God, which means acknowledgment of the Truth and showing respect to the precedence of God's will in human choices. This penance concerns the entire Church as one entity, i.e. the community of people acting together for restoring the historico-salvific order.

The hagiological interpretation of the Fatima message in the aspect of calling for penance leads to the conclusion about the need to combine efforts leading to a change in the commonly accepted hierarchy of values that does not bring successful results as regards the historico-salvific aspect. It is about complete reorganization of the hierarchy of priorities, consisting in restoring the first place for God and moral principles resulting from the Divine Revelation. Moral order, with its theological structure, corresponds to the natural order, which combines the beginning and the aim of human life. In other words, it is meaningful, since it leads human life in the Truth to be fulfilled in the Good. The adoption of the theological hierarchy of values means implementation of God's law into human life, the law which organizes human reality and history according to priorities that are indispensable for humankind and all of creation to reach the eschatic aim. The hierarchy of values that does not include God, without the priorities pointing at Him, leads to historico-salvific losses, therefore it is false, erroneous and illusory. The penance, to which the Fatima message calls, is related to the need to modify the mentality towards the holiness-oriented approach, regardless of the accompanying sufferings, caused by historical conditions created in the anti-historico-salvific current.

### **Sanctity in the community**

The visionaries talk about the suffering caused by persecutions against clergy representatives of various levels, and therefore the Church is seen at the same time as a community and an institution that takes a huge effort to convert the entire history to the salvific course. The person of Immaculate Mary, as the spiritual mother, offered to humanity by her own son, Jesus Christ, participates

in the process of involving the humanity into consequences of wrong deeds and rejection of God. Along with her, the ecclesial community of people involved into the act of “amending” human history by restoring the salvific trend, is composed of the Church authorities led by the Pope and Church members of all levels.

The Fatima message seems to convey a significant idea which refers to joining forces of all Church members in the process of restoring the salvific course in human history. The hagiological perspective of the Fatima message reveals this aspect, which exposes the sense of the community of saints – this community should be created, developed and cultivated, since only a united strength of saints can bring the historico-salvific results.

### **Conclusions**

The hagiological perspective has been developed on the basis of theological conclusions emerging from an interdisciplinary discussion, in which specialists present saint-related aspects, discovered in the examined sources. The application of this perspective to theological sources covering the content of Marian apparitions in Fatima made it possible to read the Fatima prophecy in the historico-salvific dimension.

The hagiological perspective of the Fatima message results from the moral evaluation of the generation of visionaries, showing that humanity is moving away from the course of history leading towards the heaven, i.e. deviates from the path towards the aim of the final destiny of each human being. The blame for such a situation should be placed on ideologies and social systems created on the basis of the anti-theological hierarchy of values. These systems dehumanize mankind to such an extent that history and culture formed upon them do not help people to reach the heaven, and even drag present and future generations towards hell. Repairing the consequences of historico-salvific errors of previous generations requires involvement of the entire ecclesial community, internally differentiated in terms of institutional tasks they fulfil, and internally unified with bonds of God’s love. This involvement consists in penance and reformation, which requires spiritual and existential effort towards becoming a saint and improving sanctity in oneself. The community of people doing penance and reformed is led by Immaculate Mary, as the spiritual mother and leader of all saints. The community of all saints, together with the members of the Church creating a current stage of history, conditions human history towards development of a salvific course, indispensable for the creation to reach its ultimate aim assigned to it by the Creator.

## Bibliography

- Catechism of the Catholic Church* (1992), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *The message of Fatima*, in: *The Holy See* [online], access: 2017-12-15, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000626\\_message-fatima\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_en.html)>.
- Ferdek B., *Teologia objawienia z Fatimy według Leo Scheffczyka*, „Studia Salvatoriana Polonica” vol. 10, 2016, p. 27–44.
- Gałkowski J.W., *Sumienie a transcendencja*, „Roczniki Filozoficzne” vol. 28, f. 2, 1982, p. 143–147.
- John Paul II, *Apostolic letter „Rosarium Virginis Mariae”* (16 X 2002), in: *The Holy See* [online], access: 2016-10-16, <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20021016\\_rosarium-virginis-mariae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html)>.
- Kijas Z.J., *Chrystus w poznaniu mistycznym i we wspólnocie świętych w teologii św. Pawła*, in: *Teologia – Ekumenizm – Kultura*, ed. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, p. 374–385.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie fatimskie*, „L'Osservatore Romano” 2000, no. 9, p. 40–51.
- Królikowski J., *Znaczenie eklezjologiczne zawierzenia Matce Bożej dokonanego przez św. Jana Pawła II w Fatimie w 1982 roku*, „Studia Salvatoriana Polonica” vol. 10, 2016, p. 69–81.
- Kunicki Z., *Mocne nadzieje i płonne obietnice. Wokół krytyki iluzji politycznych*, in: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, p. 25–33.
- Lombard P., *Cztery księgi sentencji*, vol. 2, translation into Polish: J. Wojtkowski, Olsztyn 2015.
- Oświadczenie Jego Eminencji kard. Angelo Sodano sekretarza stanu Jego Świątobliwości* (Fatima, 13 V 2000), „L'Osservatore Romano” 2000, no. 9, p. 46.
- Parzych K., *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, in: *Filozofia dialogu*, vol. 1. *Drogi i formy dialogu*, ed. J. Baniak, Poznań 2003, p. 167–174.
- Parzych-Blakiewicz K., *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016.
- Parzych-Blakiewicz K., *Wstęp*, in: *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017, p. 7–8.
- Parzych-Blakiewicz K.A., *Teologia historiozabwczą w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010.
- Przygoda W., *Maryja jako Matka miłosierdzia – teologia i duszpasterstwo*, „Studia Salvatoriana Polonica” vol. 10, 2016, p. 129–146.
- Ratzinger J., *Komentarz teologiczny*, „L'Osservatore Romano” 2000, no. 9, p. 47–51.
- Scheffczyk L., *Obietnica pokoju. Rozważania teologiczne wokół orędzia fatimskiego*, translation into Polish: L. Biczysk, Pallottinum 1995.
- Werbiński I., *Hagiologia i inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” vol. 1, 2006, p. 151–166.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, in: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, ed. 3.

## Hagiologiczna perspektywa orędzia fatimskiego

**Streszczenie:** W artykule przedstawiono teologiczną treść orędzia fatimskiego w oparciu o założenia hagiologiczne. Analiza źródeł fatimskich, uwzględniająca aspekt badań hagiologicznych, pozwoliła stwierdzić, że świętość jest celem życia ludzkiego w historii, zaś dojrzeewa ona w osobie ludzkiej na etapie życia doczesnego. Historia ludzka powinna rozwijać nurt zbawczy przez współpracę człowieka z Bogiem na zasadzie relacji dialogicznych. W dialogu zbawienia Bóg obdarza

człowieka łaską niezbędną do tworzenia kultury sprzyjającej rozwojowi człowieczeństwa – czyli humanizującej. Aktywność dialogiczna człowieka oznacza postępowanie zgodne z teologalną hierarchią wartości. Efekty dialogicznej współpracy są dostrzegalne w humanizmie sprzyjającym doskonaleniu w osobie ludzkiej człowieczeństwa wzorowanego na człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Aspekt maryjny, w perspektywie hagiologicznej jawi się jako wskazówka określająca właściwy kierunek koniecznych zmian historiozbawczych.

**Słowa kluczowe:** Fatima, objawienia maryjne, wizjonerzy, badania interdyscyplinarne, teologia historiozbawcza.

**Andriy Oliynyk CSsR\***

Katedra Teologii Pastoralnej

Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina

## OBJAWIENIE FATIMSKIE JAKO ŹRÓDŁO INSPIRACJI DLA MARIOLOGII O. ROMANA BAKHTALOVSKYY'EGO (1897–1985)

**Streszczenie:** O. Roman Bakhtalovsky jest mistykiem i mistagogiem w nowoczesności, gdyż jego pobożność, duchowość, posługa kapłańska oraz piśmiennictwo czerpią inspirację z objawień fatimskich. W jego poglądach mariologicznych znajdujemy wiele symboli nawiązujących do wydarzeń z 1917 r., jakie miały miejsce w Portugalii. One ukształtowały jego wiarę opartą na oddawaniu czci Niepokalanemu Poczęciu Bogarodzicy, nabożeństwie do Jej Najświętszego Serca, doskonaleniu relacji synowskich według założeń królestwa Bożego. Nadzieja i wiara w ostateczne zwycięstwo chrześcijaństwa nad ideologią ateizmu jest kluczem do zrozumienia jego bezkompromisowej pozycji w walce ze złem oraz wierności Kościołowi i obrony własnych przekonań religijnych w sytuacji reżimu komunistycznego. Dla o. Romana wszystko, co dzieje się w Związku Sowieckim jest nacechowane smutkiem ani rozpaczą, wręcz jest klarowne, gdyż biorąc pod uwagę dialogi Maryi Dziewicy z wizjonerami w Fatimie, były przewidziane czasy „wielkiej apostazji” w XX w., brutalne prześladowania chrześcijan w krajach komunistycznych. Jednocześnie chrześcijanie otrzymali ogromną zachętę, by na rzecz królestwa Bożego, solidarności, nawrócenia, cierpliwości oraz wytrwałości wierze. Doświadczenie życiowe oraz „Dzieło Fatimy” ukształtowały o. R. Bakhtalovsky'ego jako żywego i wiarygodnego świadka wydarzeń historycznych XX w. wewnątrz „Imperium zła” (R. Reagan) Związku Sowieckiego. Osobistym wnioskiem o. Romana w celu odnowy wiary i moralności chrześcijańskiej w Ukrainie była sprawa założenia żeńskiego Zgromadzenia Najświętszego Serca Maryi Fatimskiej (NSMF) oraz troska o jego przetrwanie w trudnych warunkach istnienia podziemnego Kościoła. Dlatego wszelkie działania i inicjatywy o. R. Bakhtalovsky'ego zmierzające do realizacji zadań z Fatimy był przyspieszeniem nadejścia wolności narodu i Kościoła na Ukrainie.

**Słowa kluczowe:** objawienia fatimskie, komunizm, Związek Sowiecki, duchowość maryjna, Zgromadzenie Najświętszego Serca Maryi Fatimskiej.

W historii Kościoła Greckokatolickiego (KGK), działającego w podziemiu w latach 1946–1989 r., o. Roman Bakhtalovsky'ego CSsR uważa się za pisarza, którego dzieła są interesujące, bogate w treści teologiczne i mariologiczne.

---

\* Adres: ks. dr Andriy Oliynyk, e-mail: solonua@ucu.edu.ua

Działalność o. Romana przejawiała się wielostronnie: był on wykładowcą i misjonarzem, pisarzem i teologiem, ojcem duchownym i ascetą, kapłanem i działaczem społecznym. Okres historyczny, w którym żył i działał wydaje się być jednym z najbardziej trudnych i dramatycznych okresów dla KGK, który *de iure* nie istniał, jednak *de facto* kontynuował swoją działalność poprzez zaangażowanie się wiernych świeckich i duchownych, tworzących historię własnego Kościoła w „podziemiach”. O. Bakhtalovsky był jednym z tych duchownych, którym Kościół Grekokatolicki zawdzięcza swoje przetrwanie w bardzo trudnych warunkach społecznej apostazji i ateizmu. Będąc ofiarą stalinowskich i późniejszych więzień i łagrów, o. Roman umiejętnie realizował swoje talenty, pozostawiając po sobie spore dziedzictwo literacko-duchowe: pisma, dzieła teologiczne oraz refleksje. Był on nauczycielem dla całego pokolenia zakonników, których wyszkolił w realiach edukacji podziemnej i przygotował do duszpasterstwa na trudne czasy.

Analizując dzieła o. R. Bakhtalovsky'ego zauważa się wiele źródeł, z których czerpał inspirację dla swojej twórczości. Jest to przede wszystkim Pismo Święte, dzieła Ojców Kościoła oraz pisarzy ascetycznych, różnego rodzaju teologiczna, a nawet apokryficzna literatura. Olbrzymi wpływ na całokształt poglądów mariologicznych miały jednak wydarzenia objawień maryjnych w portugalskiej Fatimie w 1917 r. Treści teologiczne pojawiające się w tych objawieniach a udokumentowane przez świadków, ważne ze względu na profetyzm przesłania, odnajdujemy nie tylko w spuściźnie mariologicznej o. Romana, ale także w jego życiu osobistym i całokształcie posługi kapłańskiej. Pod wpływem fatimskich objawień założył on nowe zgromadzenie zakonne – Sióstr Najświętszego Serca Maryi Fatimskiej (NSMF) i do końca swoich dni opiekował się nim. Głównym zadaniem, które jako założyciel wyznaczył tej wspólnoty była popularyzacja orędzia oraz wypełnianie posłannictwa wynikającego ze słów Maryi Panny z Fatimy.

## 1. Symbole fatimskie w życiu osobistym o. Romana Bakhtalovsky'ego

Według świadectw o. R. Bakhtalovsky'ego<sup>1</sup> wydarzenia w jego życiu osobistym i posłudze kapłańskiej zostały ściśle powiązane z wydarzeniami

---

<sup>1</sup> Roman Bakhtalovsky CSsR, ur. 21 października 1897 r. w obwodzie tarnopolskim, w wielodzietnej rodzinie. Jego ojciec Danylo był kapłanem grekokatolickim. Dwaj jego bracia też przyjęli święcenia kapłańskie: Korneliy jako kapłan diecezjalny, a Stepan, podobnie jak Roman, został członkiem Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (redemptoryści), zakonu, który zaczął działać w Kościele grekokatolickim na Ukrainie od 1913 r. R. Bakhtalovsky ukończył gimnazjum w Kolomyi, później wstąpił do Seminarium Duchownego w Stanisławowie. Będąc alumnem trzeciego roku seminarium w 1919 r. podjął



w Fatimie<sup>2</sup>, które miały miejsce 20 lat po jego przyjściu na świat. Mistyczny i duchowy sposób postrzegania rzeczywistości nie mógł nie odzwierciedlić się w pismach o. Romana, albowiem wiara w Pana Boga i towarzyszenie Najświętszej Dziewicy Maryi były dla niego życiowym drogowskazem. Warto też przyjrzeć się bliżej niektórym faktom biograficznym o. Romana, interpretowanym przez niego samego w kluczu wiary jako sytuacji mających wyraźny mariologiczny charakter, albowiem świadczących o oczywistej ingerencji Matki Bożej Fatimskiej oraz potwierdzających jej macierzyńską pomoc.

**Wyzdrowienie z gruźlicy.** Będąc wykładowcą w juwenacie (gimnazjum) oraz kontynuując studia na uniwersytecie, o. Roman w 1927 r. otrzymał wiadomość o śmierci ojca. Osłabienie zdrowia spowodowane chorobą żołądka, napię-

decyzję o wstąpieniu do Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (CSsR – redemptoryści). W styczniu 1921 r. otrzymał święcenia kapłańskie, a po krótkim czasie został wysłany do Belgii w celu ukończenia studiów. Po powrocie do Galicji został wykładowcą oraz wychowawcą uczniów w juwenacie (gimnazjum) dla chłopców, prowadzonym przez redemptorystów w miejscowości Holosko niedaleko Lwowa. W tym czasie o. Roman studiował także filologię słowiańską na Uniwersytecie Lwowskim. W 1927 r. zachorował na gruźlicę. Po długim okresie leczenia całkiem wyzdrowiał. Przez pewien czas jako misjonarz pracował na Wołyniu. W tym czasie odkrył w sobie talent do pisania. Od 1937 r. wykładał biblistykę w Wyższym Seminarium Redemptorystów w Holosko. W 1939 r., stając na czele grupy studentów CSsR, wyjechał do Tuchowa na południe Polski, ocalając tym samym młodzież zakonną przed inwazją Armii Czerwonej, która wkroczyła do Galicji. W 1941 r. owa grupa zakonna wróciła do Lwowa, a w 1942 r. o. Roman został mianowany rektorem klasztoru redemptorystów w Stanisławowie. Po likwidacji przez władze sowieckie Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie o. Bakhtalovskyy prowadził działalność duszpasterską w podziemiu oraz sprawował opiekę nad żeńskim Zgromadzeniem Zakonnym Sióstr Niepokalanego Serca Maryi, które założył w 1945 r. Został aresztowany przez reżim stalinowski w 1949 r., odbył karę w obwodzie irkuckim na Syberii. W 1956 r. został zwolniony w związku ze stanem zdrowia oraz wskutek amnestii. Drugi areszt o. Romana miał miejsce w 1968 r. Sąd skazał go na trzy lata oraz pięć lat wygnania na Syberię. W 1976 r., po powrocie na Ukrainę, zamieszkał w miejscowości Chmilnyk w centrum Ukrainy, gdyż władze komunistyczne nie pozwoliły mu osiedlić się w zachodniej części kraju, nazywając o. Romana „ideologiem podziemia katolickiego”. Sprawował opiekę duchową oraz formacyjną nad kandydatami do kapłaństwa, a także nad siostrami zakonnymi. Wiele czasu poświęcał pisaniu dzieł duchowych. Zm. 6 października 1985 r. w Chmilnyku, tam też został pochowany (А. Хацко, *Життєвий шлях ісповідника віри о. Романа Бахталовського – довголітнього в'язня Радянської каральної системи*, Львів 2012 (typeprint), s. 15–42; M. Czyżowicz, *Duchowe macierzyństwo Maryi w pismach o. Romana Bachtalowskiego CSsR*, Tuchów 2001 (typeprint), s. 2–4; Метрика Всечеснаго Клира Станиславовской Епархиі от початку року 1887, ф. 504, оп. 1, case 330”а”, s. 30, 49).

<sup>2</sup> Według relacji świadków, objawienia fatimskie rozpoczęły się 13 maja 1917 r. w dniu święta Wniebowzięcia Maryi Panny za kalendarzem gregoriańskim. Kontynuowane były przez następne sześć miesięcy. Matka Boska ukazywała się trójce dzieci. Dwie dziewczynki i chłopiec wypasali owce na polu Cova da Iria w pobliżu miejscowości Fatima. Pole było własnością rodziny jednej z dziewcząt o imieniu Lúcia dos Santos. Właśnie w tym miejscu dzieci, bawiąc się i modląc się, nagle ujrzaly jasne światło i obraz wspaniałej Pani, która rozpoczęła z nimi rozmowę. Istotą orędzia Matki Bożej, którą dzieci nazywały „Lśniącą Panią”, były kwestie następujące: 1. Należy troszczyć się o zbawienie grzeszników, albowiem przez swoje trwanie w zatwardziałym zachowaniu idą oni do piekła; 2. Ludzi na świecie czekają lata krwawej wojny, wskutek czego ucierni wiele niewinnych osób, w tym także osoby duchowne; 3. Wszyscy chrześcijanie winni mobilizować się do pracy na rzecz odkupienia świata poprzez modlitwę, poświęcenie się i czynienie praktyk pokutnych. Pomocą w realizacji owego zadania fatimskiego jest nabożeństwo do Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny oraz wiara w jej Niepokalane Poczęcie (Л. Гонзара де Фонсека, *Fatima. Марія говорить до людей світу*, Львів 1995, s. 9–125).

cie emocjonalne i zmęczenie fizyczne sprzyjały zachorowaniu o. Bakhtalovskyy'ego na gruźlicę, która w tamtym czasie była chorobą rzadko uleczalną<sup>3</sup>.

Ze względu na leczenie musiał przerwać studia na uniwersytecie, do których już nie wrócił. Przebywając w szpitalu, o. Roman dużo się modlił. Powierając swoje życie Matce Bożej podjął zamiar napisania Akatystu na cześć Maryi Dziewicy. W wigilię święta Wniebowzięcia Matki Bożej w 1929 r. w pełni powrócił do zdrowia, a wiosną 1930 r. powstało dzieło poetycko-duchowe – *Akatyst do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*. Później został on wydany w nakładzie 12 tysięcy egzemplarzy i szybko rozszerzył się wśród wiernych chrześcijan<sup>4</sup>.

**Dwa areszty oraz pobyt w więzieniu.** O. R. Bakhtalovskyy nigdy nie dostrzegł wydarzeń w swoim życiu jako zwykłego zbiegu okoliczności. Przejęty przesłaniem Matki Bożej w Fatimie oraz pragnąc zrealizować je w swoim życiu, w tym kontekście interpretował sens swojego pobytu w dwóch aresztach, pokrywających się w czasie z nadzwyczajnymi wydarzeniami w Fatimie – 13 września 1949 r. oraz 13 października 1968 r. O. Roman uważał te dwa wydarzenia za przejaw walki zła z dobrem na płaszczyźnie jego osobistego doświadczenia tak, jak to było zapowiedziane w prorocत्वach fatimskich<sup>5</sup>.

Pierwszy areszt o. Romana miał miejsce w mieście Chernivtsi, dokąd udał się ze względu na potrzebę kontynuowania leczenia oraz z powodu prześladowań przez władzę radziecką w zachodniej części Ukrainy. Po głośnych wydarzeniach likwidacji KGK w 1946 r., o. Bakhtalovskyy odmówił podpisania przejścia na prawosławie rosyjskie i dlatego był represjonowany. Powodem aresztowania przez służby specjalne był brak meldunku o. Romana w miejscu pobytu. Później został on oskarżony przez sąd o prowadzenie propagandy antysowieckiej podczas trwania okupacji nazistowskiej, rozpowszechnienie tzw. ideologii Watykanu” oraz za działalność religijną itp.<sup>6</sup> Otrzymał wyrok 10 lat więzienia z konfiskatą mienia. R. Bakhtalovskyy odbył karę w mieście Taishet na Syberii<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> M. Czyżowicz, *Duchowe macierzyństwo Maryi w pismach o. Romana Bachtalowskiego CSsR*, s. 3.

<sup>4</sup> Н. Голейко, *Благослови нас з вічності*, Львів 2002, s. 41–44.

<sup>5</sup> W liście do pewnej zakonnicy, napisanym z aresztu śledczego w Iwano-Frankiwsku, o. R. Bakhtalovskyy zauważa: „Największą motywacją dla nas wszystkich, abyśmy byli gorliwi w modlitwie oraz aktywni w życiu duchowym, jest straszny potwór ateizmu, który dzień po dniu, tysiącami ust wykazuje bluźnierstwo przeciwko Bogu i niszczy ludzkie dusze, otwierając milionom bramy otchłani piekielnej. Jest to «Walka Fatimska», której aktualnie doświadczamy, niosąc ciężar na własnych barkach. Więc, jest to ważne zadanie, z wykonaniem którego nie możemy się spóźnić. [Należy] ten proces przyspieszyć pełną nadzieją modlitwą na nadejście dnia Bożego miłosierdzia” (Ibidem, s. 86).

<sup>6</sup> А. Хацко, *Життєвий шлях ісповідника віри о. Романа Бахталовського – довголітнього в'язня Радянської каральної системи*, s. 47–53.

<sup>7</sup> Н. Голейко, *Благослови нас з вічності*, s. 70–71.

Drugi i ostatni areszt o. R. Bakhtalovskyy'ego odbył się w mieście Kolo-myya. Władze skonfiskowały dużą liczbę książek religijnych, rękopisów (w tym także notatki do przyszłej książki o Matce Bożej Fatimskiej), a także taśmy magnetofonowe z nagraniem nauk rekolekcyjnych<sup>8</sup>. Akt ten był wyrazem arogancji i tendencyjności władzy, bowiem represje dotyczyły człowieka schorowanego, już w siedemdziesiątym roku życia. Na rozprawie sądowej o. Roman odważnie przypomniał wszystkim jeden z głównych wątków objawień w Fatimie: walka z Bogiem w ZSRR nie przyniesie reżimowi oczekiwanego skutku; jest ona z góry skazana na niepowodzenie<sup>9</sup>. Tym razem sąd nie wziął pod uwagę żadnych środków łagodzących, skazując aresztowanego na trzy lata więzienia o zaostrozonym rygorze i pięć lat zsyłki<sup>10</sup>.

**Założenie nowego zgromadzenia sióstr zakonnych.** Aby wzmocnić modlitwę za Kościół w czasie okupacji nazistowskiej, w 1942 r. biskup Stanisławowski H. Khomyshyn wyraził chęć założenia nowego żeńskiego zgromadzenia kontemplacyjnego. Jako rektor klasztoru w Stanisławowie, o. R. Bakhtalovskyy w osobistej rozmowie z biskupem został poinformowany o jego intencjach, a w krótkim czasie wiceprowincjał redemptorystów o. Jozef de Vocht upoważnił na piśmie o. Romana do realizacji tego zadania. Idea założenia nowego zgromadzenia znajdowała coraz więcej zwolenników. O. Roman był przekonany, że specyfika nowej żeńskiej wspólnoty zakonnej będzie miała powiązania z wydarzeniami w Fatimie. 13 września 1945 r. o. Bakhtalovskyy ogłosił powstanie Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Serca Maryi Fatimskiej. Napisał też *Reguły i statuty Zakonu Niepokalanego Serca Maryi*. 8 maja 1963 r. zwierzchnik KGK w podziemiu biskup V. Velychkovskyy oficjalnie potwierdził istnienie Zgromadzenia Sióstr Fatimskich, skupiających w tym czasie 35 osób<sup>11</sup>.

## 2. Akcenty mariologiczne w pismach o. Romana Bakhtalovskyy'ego, pochodzące z objawień fatimskich

Wśród wielu dzieł mariologicznych różnych gatunków literackich autorstwa o. R. Bakhtalovskyy'ego<sup>12</sup> na szczególną uwagę zasługuje dzieło *Iria*, któ-

<sup>8</sup> Державний обласний архів Івано-Франківської області (ДАІФО), ф. 5, case 7497, sheet 6–7.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> А. Хацко, *Життєвий шлях ісповідника віри о. Романа Бахталовського – довголітнього в'язня Радянської каральної системи*, s. 56–58.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 36–38.

<sup>12</sup> Wśród wielu dzieł teologiczno-mariologicznych, które zachowały się do dzisiaj, na szczególną uwagę zasługują m.in.: *Niepokalane Serce Maryi*, rozważania na wszystkie dni roku liturgicznego *Na ścieżkach Maryi* (w sześciu tomach), *Winnica Niepokalanego Serca Maryi*, *Droga Maryi do zjednoczenia z Bogiem*, *Świecznik siedmioramienny*, *Jak kwitną róże wokół Niepokalanego Serca Maryi*. Liczne epitety mariologiczne oraz zwroty poetyckie można odnaleźć w Akatystach i Molebniu do Bogarodzicy:

rego treść jest bezpośrednio związana z Fatimą. Również w innych jego pracach mariologicznych można odnaleźć liczne nawiązania i wzmianki odnoszące się do wydarzeń fatimskich. Mariologia o. Romana jest kształtowana pod wpływem objawień maryjnych z 1917 r. Motywem charakterystycznym dla jego teologii jest ponowne przemyślenie zadań i roli Bogarodzicy w relacji do losu świata i ludzi.

Objawienia Najświętszej Maryi Panny w Fatimie, o. R. Bakhtalovskyy interpretuje jako współczesną kontynuację biblijnego objawienia Boga na Synaju (Wj 19,16-25), ponieważ oba te wydarzenia łączą podobne „znaki z Nieba”, czyli „tysiące widzów i świadków”. Jednak cuda fatimskie mają walor uzupełniający, a nie normatywny, nie są włączone w kanon ksiąg biblijnych, a zatem katolicy nie są zobowiązani do przyjęcia ich w wierze<sup>13</sup>. Jednak dzięki nim łatwiej jest odczytać sens i znaczenie prześladowań Kościoła w Związku Sowieckim, a także inwazję Armii Czerwonej na zachodnią część Ukrainy w 1939 r. oraz jej powrót w 1944 r., aresztowania duchownych w 1945 r., zwołanie fałszywego Soboru KGK w 1946 r. oraz represji i prześladowań chrześcijan przez reżim bolszewicki<sup>14</sup>.

Objawienie w Fatimie z 13 października 1917 r. o. R. Bakhtalovskyy rozumie jako ostatni, skierowany do ludzi apel Bogarodzicy o praktykowanie nabożeństwa do jej Niepokalanego Serca. Modlitwę tę pojmował jako gwarancję wytrwania w dobrym podczas „ciemnej godziny cierpień Chrystusa”<sup>15</sup>, a jednocześnie jako nadzieję, że Bóg w przyszłości zwycięży, chociaż teraz jest czas „wielkiej apostazji”. Po kilku dniach od ostatniego objawienia, 25 października 1917 r., w carskiej Rosji odbył się „październikowy zamach stanu”<sup>16</sup>. Dla o. Bakhtalovskyy’ego był to początek wielkiego cierpienia dla wielu narodów, spowodowany nadejściem rządów lewicowych. Odzwierciedleniem tych zmian geopolitycznych oraz wydarzeń, osnutych wokół fałszu, lęku i agresji, jest zachowanie lokalnych władz portugalskich. Nie dano wiary w cudowne opowieści wizjonerów i innych świadków, dlatego za wszelką cenę usiłowano ukryć przed światem treść objawień fatimskich, wywierając presję na dzieci, oszukując je i zastraszając<sup>17</sup>.

---

*Akatyst do Matki Bożej Nieustającej Pomocy i Akatyst do Niepokalanego Serca Maryi, jak również Moleben do Najświętszej Bogarodzicy Nieustającej Pomocy.* Ponadto autor napisał wiele teologicznych komentarzy do swoich własnych Akatystów i Molebenia. Niestety niewielka część przetrwała do dziś, gdyż wiele prac zostało skonfiskowanych podczas przeszukiwań (B. Dziourach, *Dziwictwo na podstawie pism o. R. Bachtalowskiego CSsR*, Warszawa 1996 (typeprint), s. 21; M. Czyżowicz, *Duchowe macierzyństwo Maryi w pismach o. Romana Bachtalowskiego CSsR*, s. 29–38).

<sup>13</sup> Р. Бахталовський, *Ірія, Архів Львівської Провінції ЧНІ*, (АЛП ЧНІ), f. 6, op. 1Д, s. 4.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 16–18.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem; Р. Бахталовський, *На стежках Марії*, vol. 2. part 2, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, § 3.

Według orędzia fatimskiego, poświęcenie się Matce Bożej jest jedynym skutecznym sposobem na zwycięstwo w walce z ateizmem, a wierność Niepokalanemu Sercu Maryi poprzez pracę i modlitwę wywołuje u chrześcijan gotowość do podjęcia odważnej walki z systemem bezbożnym i antyludzkim<sup>18</sup>. Wszakże ostrzeżenia fatimskie mają swoje źródło w Bożej prawdzie, podczas gdy ideologia bolszewicka oparta jest na kłamstwie<sup>19</sup>. O. Bakhtalovskyy uważa, że w czasach współczesnych walka dobra ze złem została przeniesiona na płaszczyznę indywidualno-duchową w człowieku, jednak bitwa z demonem ciemności i apostazji musi koniecznie zakończyć się zwycięstwem anioła światłości i wierności. Nie należy wątpić w ostateczne wyniki owej wojny: dobro zwycięży, ponieważ ukryta wiara, która żyje w sercach ludzi, jest niesamowicie potężną bronią<sup>20</sup>. Przez wiarę wkrótce „zatriumfuje sprawiedliwość”, a zwycięstwo nastąpi dzięki „duchowej dolinie Irii”<sup>21</sup>. Dlatego, aby mieć udział w owym zwycięstwie, chrześcijanie w czasie prześladowań muszą cierpliwie i odważnie naśladować cnoty Dziewicy Maryi, rozpoznawane w kontemplacji tajemnicy jej dziewictwa, macierzyństwa i pośrednictwa łask.

**Dziewictwo Maryi.** Cnota ta jest najczęściej wspomniana w pismach o. Bakhtalovskyy’ego. Jest tak chyba dlatego, że uważa on swoje powołanie zakonne i kapłańskie za zaproszenie przez Boga do szczególnego jej praktykowania. O. Roman usiłuje naśladować Najświętszą Bogarodnicę, która jest Dziewicą konsekrowaną, gdyż całe swoje życie poświęciła Panu Bogu<sup>22</sup>. Według niego, dziewictwo Maryi ściśle związane z jej Niepokalanym Poczęciem, ponieważ jest konsekwencją nieuczestnictwa Bogarodzicy w grzechu Adama i Ewy. Dziewictwo Maryi jest uświęcające, gdyż opiera się na nieustannej wierności Bogu<sup>23</sup>.

Każdy chrześcijanin musi wyznaczyć sobie zadanie naśladowania Maryi w jej wierności Bogu<sup>24</sup>, zwłaszcza w sytuacji ateizmu wojującego, aby nie ulec zwątpieniu oraz pokusie kompromisu ze złem. Być świadkiem wiary w komunistycznej Ukrainie – to zachowywać się według „mądrości fatimskiej”, czyli ratować świat wokół siebie, który codziennie buntuje się przeciwko Bogu, a tym samym skazuje swój los na wieczną ruinę<sup>25</sup>. Inspirującym przykładem

<sup>18</sup> Р. Бахталовський, *Як квітнуть троянди навколо Непорочного Серця Марії*, АЛП ЧНІ, ф. 6, ор. 1Д, part II; Р. Бахталовський. Ірія, s. 44.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 47–48.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>22</sup> В. Dziourach, *Dziewictwo na podstawie pism o. R. Bachtalowskiego CSsR*, s. 190.

<sup>23</sup> Р. Бахталовський, *Семираменник*, АЛП ЧНІ, ф. 6, ор. 1Д, part III; Р. Бахталовський, *Непорочне Серце Марії*. АЛП ЧНІ, ф. 6, ор. 1Д, part I.

<sup>24</sup> М. Czyżowicz. *Duchowe macierzyństwo Maryi w pismach o. Romana Bachtalowskiego CSsR*, s. 84.

<sup>25</sup> Р. Бахталовський, *Ірія*, s. 43–44.

wierności dziewiczej jest Niepokalanie Poczęta Maryja, która dochowała bezwzględnej wierności Panu Bogu<sup>26</sup>.

**Macierzyństwo Maryi.** Macierzyństwo Matki Bożej nie jest sprzeczne z jej dziewictwem, ale jest jego uzupełnieniem<sup>27</sup>. Maryja-Matka to obraz pochodzący z Fatimy, ponieważ jest ona osobą, która daje życie Chrystusowi, ale także troszczy się o dobrą przyszłość dla narodu ukraińskiego, Kościoła, świata i całej ludzkości. Dlatego kłopoty, które spotkają Europę w XX w. są powodem do zmartwienia „Lśniącej Pani”. To ona ukazuje się dzieciom portugalskim i prosi je, aby poprzez modlitwę, poświęcenie się i ascezę wpływały na rozwój globalnych wydarzeń na świecie.

Bogarodzica to ta, która modli się o przyjście Mesjasza<sup>28</sup>. Dlatego za jej przykładem uczniowie Chrystusa powinni oczekiwać cudu radosnego przebudzenia Kościoła w społeczeństwie, którego nie zniszczy żadna ateistyczna władza ani bezbożne ugrupowanie<sup>29</sup>. Dzieci Matki Bożej są obywatelami królestwa Bożego, nie pozostają w żadnym wypadku w duchowym infantyлизmie i obojętności, ale z pomocą łaski, jako „obywatele i obywatelki republiki Maryi”<sup>30</sup>, angażują się do pracy na rzecz zbawienia świata, poprzez praktykę mocnej wiary i prawdziwej moralności<sup>31</sup>.

**Pośrednictwo Maryi.** O. R. Bakhtalovsky często nazywa Matkę Bożą Współodkupicielką w znaczeniu towarzyszenia wszystkim ludziom, którzy zostali odkupieni przez jej Syna, na ich drodze do poznania Pana Boga. Maryja jest również tą osobą, która pomaga osiągnąć pełnię zbawienia. Stąd misja Bogarodzicy wobec ludzi jest ściśle związana z odkupieńczą misją Chrystusa<sup>32</sup>. Matka Boża w Objawieniach Fatimskich wytrwale prosi wszystkich chrześcijan, aby nie pozwolili na degradację moralną świata, prowadzącą ludzi „do piekła”. Szatan stale próbuje zdezorientować człowieka i skierować go na złą drogę, dlatego „Dzień Fatimy” jest przez niego nienawidzony. Ten Dzień jest czasem klęski złego, zaś dla wiernych chrześcijan – czasem Wielkanocy, która następuje po cierpieniach na Golgocie<sup>33</sup>. O. Bakhtalovsky jest przekonany, że „Matka Dobrej Rady pośpieszy mu wtedy na pomoc”, a on zawoła: *zła się nie ulękne, bo Ty jesteś ze mną* (Ps 23,4)<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> Р. Бахталовський, *Семираменник*, part III.

<sup>27</sup> Р. Бахталовський, *Непорочне Серце Марії*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part II.

<sup>28</sup> Р. Бахталовський, *Ірія*, s. 50.

<sup>29</sup> Р. Бахталовський, *Марііна дорога до з'єднання з Богом*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part II, § 9.

<sup>30</sup> Р. Бахталовський, *Ірія*, s. 36.

<sup>31</sup> Р. Бахталовський, *Семираменник*, part II.

<sup>32</sup> М. Czyżowicz, *Duchowe macierzyństwo Maryi w pismach o. Romana Bachtałowskiego CSsR*, s. 48; Р. Бахталовський, *Як квітнуть троянди навколо Непорочного Серця Марії*, part II.

<sup>33</sup> Р. Бахталовський, *Винниця Непорочного Серця Марії*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part 9, § 1.

<sup>34</sup> Р. Бахталовський, *Ірія*, s. 15.

### 3. Reguły i statuty dla sióstr Najświętszego Serca Maryi Fatimskiej (NSMF) jako aktualizacja pastoralna „Dzieła Fatimy”

O. R. Bakhtalovskyy jest autorem reguł i statutów żeńskiego zgromadzenia zakonnego, które sam założył i jednocześnie dokonał implementacji owych zasad w życiu wspólnotowym sióstr. Nowa wspólnota zakonna powołana została do kontynuowania „sprawy fatimskiej” w ukraińskim społeczeństwie, które jest w dużej mierze antyreligijne i wrogie Kościołowi, gdyż zmanipulowane bolszewickimi rządami, dla których priorytetem zawsze było prześladowanie religii. O. Roman ufał, że zakon powstał po to, aby „zgrupować narzeczonych Chrystusa pod opieką Najświętszej Maryi Panny”<sup>35</sup> oraz ukształtować wspólnotę, która ma „jedno serce i jedną duszę”<sup>36</sup>. Owa solidarność wokół „Dzieła Fatimy” aktualizuje się poprzez prowadzenie głębokiego życia duchowego oraz przez posługę na rzecz ludzi, „albowiem w ten sposób kiedyś postępowała Niepokalana Maryja, poświęcając swoje życie Boskiemu Emmanuelowi, a teraz czyni to samo w Niebie jako Pośredniczka łask dla ludzi”<sup>37</sup>.

Według myśli o. Romana siostry powinny osobiście naśladować Najświętszą Maryję Pannę, gdyż to ona jest „główną patronką Zakonu (...) w obrazie swego Niepokalanego Poczęcia”<sup>38</sup>, a klasztory, w których będą mieszkać, poprzez praktykowanie dwunastu cnót, winny przypominać „nieustanny Nazaret”. Jest to: wiara, nadzieja, miłość Boga, pokój i siostrzana miłość, ubóstwo, czystość ciała i ducha, posłuszeństwo, łagodność i pokora serca, wyrzeczenie się, umartwienie, skupienie, modlitwa<sup>39</sup>.

Sposób funkcjonowania zgromadzenia jest aktywno-kontemplacyjny. Według opinii założyciela oznacza to połączenie modlitwy z działalnością apostołską, co jest naśladowaniem etosu Matki Bożej na ziemi, ponieważ „Maryja w świątyni przebywała w nieustannej kontemplacji; [a jednocześnie] wykonywała działalność apostołską w domu Zachariasza, przygotowując do działalności Jana Chrzciciela; była pomocą dla apostołów w duszpasterstwie oraz w szerzeniu Kościoła; a także wychowywała Syna Bożego”<sup>40</sup>. Dlatego o. R. Bakhtalovskyy uważa, iż wspólnota sióstr powinna być podzielona na cztery grupy: 1. Osoby prowadzące życie modlitewno-kontemplacyjne (dział kontemplacyjny)<sup>41</sup>; 2. Osoby pracujące w zakresie edukacji dzieci i młodzieży (dział eduka-

<sup>35</sup> Р. Бахталовський, *Правила і уставу Чину Непорочного Серця Марії*, АЛП ЧНІ, ф. 6, оп. 1Д, case 2, vol. 11, part I, § 1.

<sup>36</sup> Ibidem, part II, § 8.

<sup>37</sup> Ibidem, part I, § 1.

<sup>38</sup> Ibidem, part I, § 6.

<sup>39</sup> Ibidem, part I, § 3–4.

<sup>40</sup> Ibidem, part IV, § 21.

<sup>41</sup> Ibidem, part V, § 23.

cyjno-szkolny)<sup>42</sup>; 3. Osoby zaangażowane w apostołacie (dział apostołski)<sup>43</sup>, a także osoby pracujące na parafii (dział parafialny)<sup>44</sup>.

1. *Grupa kontemplacyjna* sióstr powinna spędzać dużo czasu na modlitwie, przestrzegać ścisły post, czytać dużo literatury duchowej i skupiać się na procesie jakościowego nabywania cnót i na kształtowaniu własnego sumienia<sup>45</sup>. Założyciel wyraźnie określa zakres modlitwy, jej rodzaje, a także rodzaje i ilość posiłków dla sióstr z tego działu.

2. Siostry z *grupy pedagogicznej* winny skupić się na pracy w trzech obszarach: w szkole, w akademiku i w internacie, aby z pomocą „swoich złotych rąk siać ziarno Chrystusowe w niewinne serca dzieci i młodzieży”<sup>46</sup>. Albowiem praca edukacyjna i wychowawcza sióstr wstrzymuje proces moralnego upadku u ludzi młodych, pomaga w ich dojrzewaniu do stworzenia własnej chrześcijańskiej rodziny, a także umożliwia dziewczętom poznanie specyfiki życia zakonnego.

3. Dział sióstr zaangażowanych w *dzieło misyjne* ma za zadanie w sposób duchowy i modlitewny wspierać misjonarzy w „dziele nawrócenia dusz”. Siostry „staną się Bożymi aniołami, przygotowującymi drogę robotnikom apostołskim do dusz najbardziej opuszczonych oraz tych, które poddały się wpływom fałszywych teorii sekularyzacyjnych, dokonały apostazji lub są skrajnie duchowo zaniedbane”<sup>47</sup>. O. R. Bakhtalovskyy był przekonany, że w przyszłości pojawi się dla sióstr możliwość prowadzenia misji *ad gentes*, której adresatami będą inne narody, poza granicami Ukrainy. Dlatego siostry z tego działu powinny być przygotowane do zadań, które objawią się w przyszłości<sup>48</sup>.

4. Siostry, które *służą w parafii* powinny zapewnić skuteczną pomoc kapłanom sprawującym opiekę duszpasterską<sup>49</sup>. Do obowiązków sióstr zakonnych należy: nauczanie dzieci i młodzieży katechizmu, przygotowanie dzieci do pierwszej spowiedzi i uroczystej Komunii św., opieka nad sierocińcami i internatami, duchowe przywództwo w grupach parafialnych, wspólnotach, towarzystwach oraz innych zespołach parafialnych. Ponadto siostry powinny dbać o piękno i czystość świątyni, utrzymywać w porządku paramenty liturgiczne, które są niezbędne do sprawowania sakramentów i prowadzenia nabo-

<sup>42</sup> Ibidem, part V, § 27.

<sup>43</sup> Ibidem, part VII, § 32.

<sup>44</sup> Ibidem, part IX, § 37.

<sup>45</sup> Ibidem, part V, § 23–26.

<sup>46</sup> Ibidem, part VII, § 32.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem, part VII, § 33.

<sup>49</sup> Jest to zadanie, które będzie realizowane w przyszłości, gdyż na terytorium Związku Sowieckiego w podziemnej strukturze K GK parafia nie mogła istnieć, a publiczna działalność kapłanów owego Kościoła była *stricte* zabroniona.



żeństw liturgicznych. Mają być także odpowiedzialne za śpiew w cerkwi, a także artystyczną oraz ikonograficzną dekorację wnętrza świątyni<sup>50</sup>.

Podsumowując, warto zaznaczyć, że idea założenia nowego zgromadzenia siostr zakonnych jest „żywą” odpowiedzią o. R. Bakhtalovskyy’ego na apel Bogarodzicy, wypowiedziany w Fatimie. Analizując reguły i statut założonego przez niego zgromadzenia znajdujemy tego potwierdzenie. Całe dzieło powołania zgromadzenia i duchowej opieki nad siostrami NSMF jest olbrzymim wkładem o. Romana w misję rozwoju i szerzenia wiary oraz moralności chrześcijańskiej w obliczu ateizmu wojującego. Siostry zatem powinny gorliwie pełnić „Dzieło Fatimy”, angażując się w działalność misyjną, duszpasterską, wychowawczą, a także wspierając świat modlitewnie, gdyż jest on w stanie niewiary oraz pod wpływem ideologii komunistycznej. O. R. Bakhtalovskyy uważał, że jest osobiście powołany do realizacji apelu fatimskiego, a jednocześnie świadom, że nie może wykonać tego wspaniałego zadania bez pomocy jego konsekrowanych przyjaciół.

## Bibliografia

- Czyżowicz M., *Duchowe macierzyństwo Maryi w pismach o. Romana Bachtałowskiego CSsR*, Tuchów 2001.
- Dziourach B., *Dziewictwo na podstawie pism o. R. Bachtałowskiego CSsR*, Warszawa 1996.
- Бахталовський Р., *На стежках Марії*, vol. 2. part 2, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, § 3.
- Бахталовський Р., *Непорочне Серце Марії*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part I.
- Бахталовський Р., *Семираменник*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part III.
- Бахталовський Р., *Як квітнуть троянди навколо Непорочного Серця Марії*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part II.
- Бахталовський Р., *Винниця Непорочного Серця Марії*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part 9, § 1.
- Бахталовський Р., *Ірія, Архів Львівської Провінції ЧНІ*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, p. 4.
- Бахталовський Р., *Маріїна дорога до з'єднання з Богом*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part II, § 9.
- Бахталовський Р., *Непорочне Серце Марії*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, part II.
- Бахталовський Р., *Правила і устави Чину Непорочного Серця Марії*, АЛП ЧНІ, f. 6, op. 1Д, case 2, vol. 11, part I, § 1.
- Голейко Н., *Благослови нас з вічності*, Львів 2002.
- Гонзага де Фонсека Л., *Fatima. Марія говорить до людей світу*, Львів 1995.
- Державний обласний архів Івано-Франківської області (ДАІФО), f. 5, case 7497, sheet 6–7.
- Метрика Всечеснаго Клира Станиславовской Епархии от початку року 1887, f. 504, op. 1, case 330”a”.
- Хацко А., *Життєвий шлях ісповідника віри о. Романа Бахталовського – довголітнього в'язня Радянської каральної системи*, Львів 2012.

<sup>50</sup> Р. Бахталовський, *Правила і устави Чину Непорочного Серця Марії*, part IX, § 37–38.

## **The Fatima apparitions as the source of inspiration for Marian theology of Father Roman Bakhtalovskyy (1897–1985)**

**Summary:** Father Roman Bakhtalovskyy is a kind of mystic and mystagogist in modernity, because his piety, spirituality, priestly ministry and writing draw inspiration from the Fatima apparition. In his Marian views, we find many symbols of harking back to events of 1917 in Portugal. They formed his faith based on: the worship of the Immaculate Conception Mother of God, the service to Her Sacred Heart, the improvement of filial relations according to foundations of the kingdom of God. The hope and the faith in the final victory of Christianity over the ideology of atheism is a key to the understanding of his uncompromising position in the fight with evil, the faithfulness to the Church and the protection of own religious convictions in the situation of the communist regime. For Father Roman, everything that happened in the Soviet Union was no cause for astonishment, sadness or despair, because the dialogues of the Blessed Virgin with visionaries in Fatima foretold “of the great apostasy” in the XXth century, brutal persecutions of Christians in Communist countries and, simultaneously, the invitation of Christians to the activity in the interest of the kingdom of God, through solidarity, conversion, patience and the persistence to the faith. The vital experience and “Fatima’s Opus” made Father Bakhtalovskyy a lively and unimpeachable witness of historical events of the XX century inside the “Evil empire” (R. Reagan) of the Soviet Union. The personal conclusion for Father Roman, for the renovation of faith and Christian morality in Ukraine, was the founding of a female congregation of the Sacred Heart of Mary from Fatima and ensuring its survival in the difficult conditions of the existence of an underground Church. Therefore, all activities of Father Bakhtalovskyy regarding Fatima were an acceleration of the arrival of freedom to the nation and the Church in Ukraine.

**Keywords:** Fatima apparitions, communism, the Soviet Union, Marian spirituality, The Congregation of the Sacred Heart of Mary from Fatima.

**Janusz Kręcidło MS\***

Faculty of Theology

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland

## RELEVANCE OF THE APPARITION OF OUR LADY AT LA SALETTE (SEPTEMBER 19, 1846) FOR THE CONTEMPORARY WORLD FROM THE BIBLICAL-THEOLOGICAL PERSPECTIVE

**Summary:** This article focuses on two main issues. In the first part, the apparition of the Blessed Virgin Mary at La Salette is briefly recounted. This is a necessary ground to foster in the second part of the article the main investigation on the relevance of the La Salette apparition for the contemporary world. The methodological procedure applied in the paper aims to demonstrate how the vital theological motives in the narrative circumstances of the La Salette event and in the content of Our Lady's message are rooted in God's revelation bequeathed in the Old and New Testaments.

**Keywords:** apparitions of Mary, La Salette, biblical theology, Mariology, Christology.

### Introduction

La Salette is one of those once forgotten places on our planet that Mary chose to visit her people. On September 19, 1846, she appeared in the high French Alps to two shepherds: fourteen-year-old Mélanie Calvat and eleven-year-old Maximin Giraud. This time, she visited her people as a Mother who was weeping for the fate of her children. La Salette begins a series of so-called "great" Marian apparitions. Twelve years later, Our Lady would appear in Lourdes and 71 years later in Fatima. Her motherly call to repentance and conversion sounded so strongly and firmly for the first time at La Salette. The next "great" Marian apparitions are a continuation of this call.

---

\* Adresse: Rev. prof. dr hab. Janusz Kręcidło MS, e-mail: j.krecidlo@wp.pl

## 1. Presentation of the apparition at La Salette<sup>1</sup>

Two teenagers, Maximin and Mélanie, were grazing cows on a high plateau (1800 meters above sea level) located in the municipality of La Salette.<sup>2</sup> In the afternoon they ate the meal, lay down on the grass and fell asleep. When they woke up after a while, having no cows within their own eyes, they ran to the neighbouring hill, from where they saw that they were lying peacefully on the other side of the hill. When they came back to collect their belongings, they saw a strange phenomenon. In the place where they had eaten a moment ago, they saw a luminous sphere, which slowly began to dissolve. Their surprise intensified even more when they perceived inside of the sphere the figure of a woman sitting on a bench made of stones by shepherds. Her elbows were resting on her knees and her face was hidden in her hands. She looked like a weeping mother, whom the children had thrown out of the house. This strange phenomenon filled them with fear and distrust.

This enigmatic lady got up, took her hands from her face and walked a few steps towards the astonished children and said: “Come near, my children, do not be afraid, I am here to tell you great news!” In her attitude there was something so attractive and charming that the children came immediately from the hill and stood so close that, as they later said, no one could squeeze between her and them. Her face was covered with immense sadness combined with kindness and maternal concern. The beautiful Lady – as her children called her – was weeping. Mélanie describes this phenomenon later: “I saw her tears flowing out of her eyes. They flowed and flowed; I rubbed my eyes and looked at her again, and I could see how they were flowing, but I did not see them falling – they were disappearing in the light before falling to the ground”.

While the children enchanted by her heavenly beauty could not tear their eyes away from her, she said to them: “If my people will not submit, I shall be forced to let fall the arm of my Son. It is so strong, so heavy, that I can no longer withhold it. For how long a time do I suffer for you! If I would not have my Son abandon you, I am compelled to pray to him without ceasing; and as to you, you take not heed of it. However much you pray, however much you do, you will never recompense the pains I have taken for you. Six days I have given you to labour, the seventh I have kept for myself; and they will not give it to me. It is

---

<sup>1</sup> Most comprehensive collection of the archival documentation concerning the apparition at La Salette is collected in the three-volume publication: J. Stern, *La Salette. Documents authentiques: dossier chronologique intégral*, vol. 1–3, Paris 1980–1990.

<sup>2</sup> Broader exposition of the La Salette apparition can be found for example in: M. Schlewer, M. Sublet, *The Message of La Salette*, in: *La Salette Reflections* [online], access: 27.04.2018, <<https://www.lasalette.org/about-la-salette/apparition/the-story/705-the-message-of-la-salette.html>>. See also: G. Barbero, *La Salette. Storia dell'apparizione*, Cinisello Balsamo 1996.

this which makes the arm of my Son so heavy. Those who drive the carts cannot swear without introducing the name of my Son. These are the two things which make the arm of my Son so heavy. If the harvest is spoilt, it is all on your account. I gave you warning last year with the potatoes but you did not heed it. On the contrary, when you found the potatoes spoilt, you swore, you took the name of my Son in vain. They will continue to decay, so that by Christmas there will be none left”.

Until that point, Our Lady spoke only in French. The children did not go to school and did not understand French. Maximin understood only a few words. Mélanie almost nothing. When the girl wanted to ask the boy what it all meant, the Blessed Virgin interrupted her by saying: “Ah, my children, you do not understand? Well, wait, I shall say it another way”.

She then continued her discourse in the local dialect of their region. “If you have wheat, it is no good to sow it; all you sow the insects will eat, and what comes up will fall into dust when you thresh it. There will come a great famine. Before the famine comes, the children under seven years of age will be seized with trembling and will die in the hands of those who hold them; the others will do penance by the famine. The walnuts will become bad, and the grapes will rot”.

Here the Beautiful Lady addressed the children separately, confiding to each a secret. She spoke first to Maximin, and though the little shepherd did not perceive that her tone of voice had changed, Mélanie at his side could not hear a word, though she still saw the Beautiful Lady’s lips moving.<sup>3</sup> Then came Mélanie’s turn to receive her secret under similar conditions.<sup>4</sup> Both secrets were given in French.

Again addressing the two children in an idiom familiar to them, the Lady continued:

“If they are converted, the stones and rocks will change into mounds of wheat, and the potatoes will be self-sown in the land”.

“Do you say your prayers well, my children?”, she asked the shepherds. Both answered with complete frankness: “Not very well, Madam”. “Ah, my children”, she exhorted them, “you must be sure to say them well morning and evening. When you cannot do better, say at least an Our Father and a Hail Mary; but when you have time, say more”.

---

<sup>3</sup> The secret conferred to Mélanie was published after encouragement by Popes Pius IX and Leon XIII in Rome in 1906.

<sup>4</sup> The issue of the secrets conferred to the two shepherds is extensively treated by: R. Laurentin, M. Corteville, *Découverte du secret de La Salette. Au-delà des polémiques, la vérité sur l'apparition et ses voyants*, Librairie Anthème Fryard 2002. But the line of argument presented by the two authors is often misleading.

“There are none who go to Mass except a few aged women. The rest work on Sunday all summer; then in the winter, when they know not what to do, they go to Mass only to mock at religion. During Lent, they go to the meat-market like dogs”.

“Have you never seen wheat that is spoiled, my children?” the Beautiful Lady then asked them. “No, Madam”, they replied. “But you, my child”, she insisted, addressing the little boy in particular, “you must surely have seen some once when you were at the farm of Coin with your father.<sup>5</sup> The owner of the field told your father to go and see his ruined wheat. You went together. You took two or three ears of wheat into your hands and rubbed them, and they fell into dust. Then you continued home. When you were still half an hour’s distance from Corps, your father gave you a piece of bread and said to you: ‘Here, my child, eat some bread this year at least; I don’t know who will eat any next year, if the wheat goes on like that’”. Confronted with such precise details, Maximin eagerly replied: “Oh yes, Madam, I remember now; just at this moment I did not remember”.

Then the Lady, again speaking French as at the beginning of her discourse and when giving the secrets, said to them: “Well, my children, you will make this known to all my people”.

Then she turned slightly to her left, passed in front of the children, crossed the brook Sezia, stepping on stones emerging from it, and when she was about ten feet from the opposite bank she repeated her final request, without turning around or stopping: “Well, my children, you will make this well known to all my people”. These were her last words.

Meanwhile the two witnesses were still standing motionless at the spot where the conversation had taken place, when suddenly they realized that the heavenly Visitor was already some steps away from them. In their eagerness to join her again, they ran across the brook and were with her in a moment. Thus, in the company of Maximin and Mélanie,<sup>6</sup> the Lady moved along, gliding over the tips of the grass without touching it, until she reached the top of the hillock where the children, after their sleep, had gone to look after their cows. Melanie preceded her by a few steps, and Maximin was at her right.

On reaching the summit the Lady paused for a few seconds, then slowly rose up to a height of a meter and a half. She remained suspended in the air for a moment, raised her eyes to Heaven, then glanced in the direction of the southeast. At that moment, Mélanie, who had been standing at the left of the Lady, came in front in order to see her better. Only then did she notice that the celestial Visitor had ceased weeping, although her features remained very sad.

<sup>5</sup> Coin was a hamlet near the town of Corps.

<sup>6</sup> Life of the two visionaries from La Salette was described for instance by: L. Torre, *La Belle Dame en Pleurs et ses deux fidèles Messageres*, Editions Force et Clarte 1993.

The radiant vision now began to disappear. “We saw her head no more, then the rest of the body no more; she seemed to melt away. There remained a great light”, related Maximin, “as well as the roses at her feet which I tried to catch with my hands; but there was nothing more”. “We looked for a long time”, added Melanie, “to see if we could not have another glimpse of her”, but the Beautiful Lady had disappeared forever.

The little shepherdess then remarked to her companion: “Perhaps it was a great Saint”. “If we had known it was a great Saint”, said Maximin, “we would have asked her to take us with her”.

The whole vision lasted about half an hour.<sup>7</sup>

## **2. Relevance of the La Salette apparition – biblical and theological perspective**

The first listeners of the message, which Our Lady gave to Maximine and Mélanie on Mount La Salette, already drew attention to the fact that it is permeated with Biblical motifs from both the Old and the New Testament.<sup>8</sup> It was also noted that not only the words of the Mother of God contain biblical themes, but they can also be seen in all circumstances of this extraordinary event.<sup>9</sup> Private revelations, such as the apparition of Our Lady at La Salette, do not bring new content to the deposit of God’s revelation, which was closed with the writing of the New Testament. The apparitions are, however, an element of the living tradition of the Church.<sup>10</sup> The Mother of God is revealed at La Salette to sensitize the world to the saving truths revealed in the Bible that have been rejected or dismissed by people. We will attempt to briefly recall these biblical revealed truths that resound in the La Salette event. First, we will extract the most important biblical content contained in the entire apparition of La Salette, and then look for it in the words of the Beautiful Lady.

The time and place in which Mary appeared at La Salette set out a significant theological context which should not go unnoticed. Mary appeared at an alpine retreat on the day of the liturgical year which preceded the feast of Our

---

<sup>7</sup> Textual comparison of various written can be find for example in: Ch. Rahier, *Le fait de La Salette d’après les premières relations*, “L’Apparition de La Salette. Histoire – Critique – Théologie” vol. 2, 1933, p. 20–63.

<sup>8</sup> Some good insights are given in: A. Avitabile, G.M. Roggio, *La Salette. Significato et attualità*, Milano 1996, p. 37–99.

<sup>9</sup> It is well exposed in: E. Ritz, *La Salette. Die Botschaft einer Marienerscheinung*, Mörschwil 1985.

<sup>10</sup> Broad explanation of the issue is given in: *Mariology: A Guide for Priests, Deacons, Seminarians, and Consecrated Persons*, ed. M. Miravalle, Amazon Digital Services LLC 2013, passim.

Lady of Sorrows<sup>11</sup> in the afternoon hours, in which the Church recalls the Passion and the death of Christ. Mary in the New Testament is, first of all, God's Mother<sup>12</sup> – She who, thanks to her *fiat*, became the Mother of the Son of God.<sup>13</sup> But Mary of the New Testament is also a suffering Mother who, standing under the cross, sees the dying of her only Son and receives from him the message of accompaniment (*Here is your son*) to Jesus' disciples on the paths of faith.<sup>14</sup> Mary, who appears at La Salette, is the Mother of Jesus who fulfils her mission from under the cross. This is the weeping Mother of the Church of all times who suffers from the deviation of her children from faith in God.<sup>15</sup>

La Salette, the mountain of the apparition of Our Lady, directly refers to the biblical mountains that are the places where God is revealed in the Old and New Testaments.<sup>16</sup> A few of them will be recalled here. One of the most important mountains of the Old Testament is Mount Horeb, on the Sinai Peninsula, a place where the revealing God gave the Israelites, through the mediation of Moses, the Law, constituting their national and religious identity.<sup>17</sup> Mount La Salette is the place where Mary reminded the world that preservation of God's law is a condition of survival and a happy life. Another of the most important mountains of the Old Testament is Mount Sion in Jerusalem, on which the temple was built – the only dwelling place of God (Yahweh) in the world.<sup>18</sup> The mountain of the apparition at La Salette also refers to the mountains associated with the work of salvation accomplished in Jesus Christ: the Mount of the Transfiguration<sup>19</sup> of Jesus and the mountain of His death – Calvary.

The figures of the witnesses of the apparition at La Salette, Mélanie and Maximin should also be interpreted in a biblical matrix. The visionaries of

<sup>11</sup> Mary's activity in Jesus' salvific passion is exposed in the article: N.Y. Roy, *Mary and the Liturgical Year*, in the monograph: *Mariology: A Guide for Priests, Deacons, Seminarists, and Consecrated Persons*.

<sup>12</sup> More see in the collection of essays: *Maryja Matka Jezusa*, ed. J. Kręcidło, „Studia Salettensia” vol. 3, 2008 and in it my article: *Tożsamość Matki Jezusa według Ewangelii synoptycznych*, p. 13–37.

<sup>13</sup> See: S. Witkowski, *Maryja i Jej Syn w świetle Łk 1,26-38*, in: J. Kręcidło (ed.), *Maryja Matka Jezusa*, „Studia Salettensia” 3, 2008, p. 38–61.

<sup>14</sup> See: J. Kręcidło, *Jezusowy testament z krzyża (J 19, 25-27). Propozycja polifonicznej interpretacji*, „Scripturae Lumen” vol. 3, 2011, p. 241–258.

<sup>15</sup> More see M. Caterini, *La Madre che piange*, Roma 1981.

<sup>16</sup> Symbolism of biblical mountains is well exposed in: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, p. 62–63.

<sup>17</sup> See Exodus, especially chapters 19–24.

<sup>18</sup> Cultic organization and theology of the Jerusalem temple is extensively treated in: Y. Eliav, *God's Mountain: The Temple Mount in Time, Place and Memory*, Baltimore 2005; R. Elior, *The Jerusalem Temple: The Representation of the Imperceptible*, “Studies in Spirituality” vol. 11, 2001, p. 126–143.

<sup>19</sup> See more in: M. Gilbert, *Why Moses and Elijah at the Transfiguration?*, “Rivista Biblica” 2009, no. 57/2, p. 217–222; J.C. Poirier, *Jewish and Christian Tradition in the Transfiguration*, “Revue Biblique” 2004, no. 111/4, p. 516–530.



La Salette are children. Mary chooses as witnesses of her revelation, innocent children, reacting spontaneously, unaware of the event that has happened to them. This situation evokes the words of Jesus, “let the children come to me.”<sup>20</sup> The children of La Salette were shepherds of cows. Their occupation brings to mind the shepherds who are often mentioned in the Bible. Shepherds in the culture in which the Scripture originated are people who do not enjoy social authority – they are looked down on and considered to be simple, and naive in matters of faith. From the Bible, however, a different image of the shepherd emerges. In Psalm 23, God Himself is called the Shepherd: “The Lord is my Shepherd, I shall not want.”<sup>21</sup> In the Gospel according to Saint John, Jesus says about herself, “I am the Good Shepherd”, “The Good Shepherd gives his life for the sheep.”<sup>22</sup> From the perspective of the biblical image of God as Shepherd, the apparition at La Salette should be seen as a gift for humanity, resulting from the Savior’s pastoral care. Mary comes to La Salette to remind the world that her Son is a Good Shepherd who constantly cares for his sheep.

In the setting of the apparition at La Salette, several times the motif of water reappears: after a meal the children are drinking water from the spring, Sezia stream flows nearby, a new miraculous spring flows out of the place of the apparition of the Mother of God. Water has a very rich symbolism in the Scriptures. The waters of the Flood in the days of Noah, referred to in the Book of Genesis, symbolize the complete annihilation of all that is sinful and not subject to God. The same waters of the Flood, however, have a purifying and regenerating value for a new life. Biblical authors most often use the metaphor of water in the latter sense. But that is not all. In the New Testament, water is the symbol of the Holy Spirit, which is the inner strength of rebirth in believers: for example, the words of Jesus in John 7:39 “Streams of living water will flow from within me” followed by the commentary of the Gospel author: “And he spoke about the Spirit, that were to receive those who believe in him.”<sup>23</sup> The theme of water in the La Salette apparition should be read against the whole spectrum of hundreds of biblical references in which it appears.

A very important motive in the apparition at La Salette is “light”. On that sunny September day the sun shone with full splendour. The visionaries first noticed the luminous sphere in which they then saw the figure of the Beautiful Lady woven from light. According to their accounts, the source of all this light

<sup>20</sup> See Mk 10:14; Lk 18:16.

<sup>21</sup> See explanation in the commentary: *Psalms 1-72*, ed. H.J. Selderhuis, IVP Academic 2015, p. 186–195.

<sup>22</sup> See J.D. Turner, *The History of Religious Background of John 10*, in: *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context*, eds. J. Beutler, R.T. Fortna, Cambridge 1991, p. 49–51.

<sup>23</sup> See L. Nereparampil, *Holy Spirit as Living Water*, “Bible Bhashyam” vol. 2, 1976, p. 141–152.

was Christ dying in agony on the cross hung on Mary's chest. In biblical language, light is an element that accompanies the revelation of God. The antithesis of light is darkness, symbolizing the forces of evil.<sup>24</sup> The light was accompanied, for example, by the revelation of God to Moses on Mount Sinai. God himself is sometimes called the "light" in the Bible: for example, the words of the Psalmist "the Lord is my light and my salvation", or the statement of the author of the First Letter of Saint John "God is light and there is no darkness in Him."<sup>25</sup> This vivid presence of the motif of light in the apparition of Our Lady at La Salette makes us see it as an expression of the saving theophany of God, whose purpose is to invite man to accept the salvation offered in the passion, death and resurrection of Christ.

Mary appeared at La Salette as a weeping mother. Looking for biblical references for her crying, two associations come to mind immediately: the weeping of Jesus over the future tragic fate of Jerusalem<sup>26</sup> and his weeping at the grave of his friend Lazarus.<sup>27</sup> The tears of Jesus standing on the Mount of Olives and weeping over the Holy City, which would soon be completely destroyed by the Romans, and its inhabitants would be enslaved, are tears of compassion for the sinful people of the non-converted city – people who preferred to listen to themselves rather than Jesus' call to conversion. Mary's tears from La Salette were also tears of sadness and compassion over sinful humanity, which had rejected the call to conversion, and had chosen the path of self-destruction.<sup>28</sup> The crying of Jesus at the grave of Lazarus of Bethany are heartfelt tears of compassion after the death of a close friend. This dimension of "tears of friendship" should also be seen in the apparition at La Salette. Mary convinces us that she is close to her people, that she sympathizes with us in our life's misery, that she wants to lead us out of the tombs of our enslavements. After all, she is the "Reconciler of Sinners", the wonderful Emissary and Messenger of her Son, the Mother who constantly strives for the happiness of the children entrusted to her protection under the cross.

Significant biblical analogies can also be seen in the figure of the appearing Mother of God, called by Maximin and Mélanie "the Beautiful Lady, woven from light." Her sparkling robe refers to the Woman of the Apocalypse of Saint Jana (Chapter 12), clothed with the sun, on whose head there is a crown of

<sup>24</sup> See more in: J. Kręcidło, *Jesus' Final Call to Faith (John 12,44-50). Literary Approach*, Częstochowa 2007, p. 45–70.

<sup>25</sup> 1 John 1:5.

<sup>26</sup> Lk 19:37. See comment in: L.T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991, p. 298.

<sup>27</sup> John 11:35. See commentary in: S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010, p. 808.

<sup>28</sup> See E. Ritz, *La Salette*, p. 39–45.

twelve stars.<sup>29</sup> A woman from the Revelation of John is New Eve (reference to Genesis 2) who, through complicity in the saving work of her Son, saves the New People of God from the slavery of sin. The crown of roses on the head of the Beautiful Lady is a sign of her royal dignity and authority over the People of God, which she shares in the reign of her Son, for whom she is an Emissary at La Salette.<sup>30</sup> The white apron in which the Beautiful Lady is dressed is a reference to the shimmering white robe of Jesus during His transfiguration on the mountain (Gospel of Mark, chapter 9)<sup>31</sup> and to the white robes of martyrs from the Revelation of John (chapter 7).<sup>32</sup> In spite of the bloody death of the martyrs, they kept their white robes, because they were bleached in the blood of Christ the Passover Lamb. The white robe of the Weeping Lady of La Salette symbolizes her suffering and “pains which she constantly undertakes”, struggling for the salvation of her people.

Two chains hang on the shoulders of the Beautiful Lady. The first of them, consisting of large links was overwhelming the Beautiful Lady with her burden. It symbolizes the power of sins enslaving humanity. Mary, the Reconciler of Sinners, takes the sins upon herself, participating in the saving work of her Son. On the other chain, the small one hung on the neck of the Beautiful Lady, a cross is hung, on which the dying Jesus is writhing in pain.<sup>33</sup> On one side of the horizontal beam of the cross there is a hammer, and on the other pincers – tools used during crucifixion.<sup>34</sup> The first of the tools symbolizes sins and the second good deeds. The visionaries of La Salette had the impression that Christ dying on the cross was the source of all the light from which the figure of the Beautiful Lady was woven. This fact refers us to the most important truth of the whole Bible – to the kerygmatic truth, which is the basis of Christian faith: through the passion, death and resurrection (light!) of Christ, the world has been saved. This is the pivotal motif of the biblical idea of reconciliation.<sup>35</sup> This is also the basic truth that the apparition at La Salette expresses. Mary of La Salette points to her

<sup>29</sup> See A. Romero, *La Donna Ravvolta dal Sole, Madre di Cristo e dei Cristiani, nel Cielo (Ap 12)*, “Rivista Biblica Italiana” vol. 4, 1956, p. 218–329; R.P. Marquez, *La Donna Avvolta nel Sole (Ap 12,1-17). Il dogma dell’ Assunzione di Maria, problemi attuali e tentativi di ricompreensione*, XVII Simposio Internazionale Mariologico, Roma 2009.

<sup>30</sup> Compare E. Ritz, *La Salette*, p. 46–48.

<sup>31</sup> See J. Kręcidło, *Przemienienie Jezusa (Mk 9,2-8) w perspektywie judaistycznej, hellenistycznej i antropologicznokulturowej*, w: *Studia nad Ewangelią według św. Marka. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, eds. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa 2017, p. 112–129.

<sup>32</sup> See commentary: G.K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, p. 436–438.

<sup>33</sup> See E. Ritz, *La Salette*, p. 51–55.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 56–58.

<sup>35</sup> See P. Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981.

Son. At the centre of this apparition is the crucified and resurrected Christ. The theology of apparition at La Salette is thoroughly kerygmatic. The kerygma, as the basic biblical truth of salvation, also stands at the centre of the apparition at La Salette (the dying Jesus is the source of all light). In the framework of this central motif, all other aspects of the apparition at La Salette should be interpreted (also the Mariological thread).

The words spoken by Mary to Maximin and Mélanie – Her message – are also permeated with biblical themes. Theologians – representatives of the Church commissions who studied the apparition at La Salette – immediately noted that the way the message was conveyed by the Beautiful Lady resembles the way the biblical prophets taught.<sup>36</sup> Prophets are not fortune-tellers, but individuals called by God to go to the people with the appeal to conversion.<sup>37</sup> These individuals do not act on their own behalf, but in the name of God. They are messengers of God's words and gestures. Similarly, Mary – the Prophetess of La Salette – comes in the name of her Son to announce to the world the Good News, and to call for conversion, that is, to return to the path of faith in her Son.<sup>38</sup> The manner in which Mary speaks to children resembles the style and content of Yahweh's speeches to the people of the Old Testament transmitted through the prophets. Mary, the Prophetess speaks in a similar way to Jesus the Prophet:<sup>39</sup> Her very concrete, even slightly “mundane” language resembles Jesus' parables or, for example, the Sermon on the Mount.

The subject matter raised by Mary in the message of La Salette is also very prophetic.<sup>40</sup> Mary uses the metaphorical language of biblical prophets. Her first words addressed to Maximin and Mélanie, “Come near, My children, do not be afraid” should be read on two levels – as an encouragement to come closer and metaphorically. It is an encouragement that fearful and distrustful children come closer to her, and at the same time – on the spiritual level – it is a call that all humanity, to which her message is addressed, approach God. These initial words of the Beautiful Lady sets us a two-level way of interpreting everything that she will say next during the apparition. When Mary says “Do not be afraid”. she wants the children to trust her and come as close as possible, but at the same time it is a call to all mankind that it ceases to be afraid of God, draws close to him and trusts him completely. The themes of approaching God and getting rid of fear of him are the key appeals of the Old Testament and the teaching of Jesus.

<sup>36</sup> See A. Avitabile, G.M. Roggio, *La Salette. Significato et attualità*, p. 37–61.

<sup>37</sup> See A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Roma 1981; A. Neher, *L'essenza del profetismo*, Casale Monferrato 1984.

<sup>38</sup> More see H. Voilin, *La Salette, montagne prophétique*, La Tronche-Montfleury 1969.

<sup>39</sup> The notion of Jesus as prophet was elaborated for instance by: G. Theissen, A. Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Minneapolis 1996, p. 240–280.

<sup>40</sup> See A. Avitabile, G.M. Roggio, *La Salette. Significato et attualità*, p. 50–62.

Mary's statements such as "My people", "submit", announcements of God's punishments, hunger etc. belong to the basic biblical repertoire, especially prophetic teaching.<sup>41</sup> The same should be said about the other topics raised in the message of Our Lady of La Salette. Mary speaks several times about prayer: Early in her message she says: "However much you pray, however much you do, you will never recompense the pains I have taken for you". Then she asks children "Do you say your prayers well, my children?", and after their negative answer she teaches them "you must be sure to say them well morning and evening. When you cannot do better, say at least an Our Father and a Hail Mary; but when you have time, say more". It is needless to say that the issue of prayer is one of the most important threads of the Old and New Testaments.

Another important biblical theme in the La Salette message is the holy day: "Six days I have given you to labour, the seventh I have kept for myself; and they will not give it to me", the complaint: "There are none who go to Mass except a few aged women. The rest work on Sunday all summer; then in the winter, when they know not what to do, they go to Mass only to mock at religion. During Lent, they go to the meat-market like dogs". Celebration of the Christian Holy Day is not only the third commandment of the Decalogue, but also one of the biblical leitmotifs.<sup>42</sup>

The subject of the corrupt harvests demonstrated by Mary as a punishment for sins and the consequence of the lack of conversion refers very clearly to the teachings of the prophets. As if from the mouths of the Old Testament prophets, there is also a final promise: "If they are converted, the stones and rocks will change into mounds of wheat, and the potatoes will be self-sown in the land". This beautiful, metaphorical, understandable language is a carrier of very deep theology.

The final, twice repeated call of Mary at La Salette, "Well, my children, you will make this well known to all my people". This sounds like God's command transmitting to the Old Testament prophets the mission of proclaiming his word.<sup>43</sup> One can also hear in them the echo of the words of the risen Christ sending the disciples on a mission of evangelization (Gospels and Acts of the Apostles 1:8).

---

<sup>41</sup> See A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, passim.

<sup>42</sup> See doctoral thesis written under my supervision: J. Wojcieszki, *Od szabatu do niedzieli. Studium historyczne, egzegetyczne i teologiczne*, Górna Grupa 2014.

<sup>43</sup> More see G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin 1967.

## Conclusion

The limited formula of this article only allow us to signal the biblical references found in the apparition of Our Lady at La Salette. We have highlighted only the most important biblical motifs enclosed in the La Salette event. Each of the above-mentioned parallels required in-depth study. We only touched the tip of the iceberg here, but what has been presented in the article empowers us to say that since the La Salette apparition is woven from biblical motifs, they have the same relevance for the contemporary world as they had in the middle of the nineteenth century. The relevance of the message of the Mother of God given to the world as “the grace of La Salette”<sup>44</sup> is indispensably connected to the unceasing relevance of Jesus’ Good News.

## Bibliography

- Avitabile A., Roggio G.M., *La Salette. Significato et attualità*, Milano 1996.
- Barbero G., *La Salette. Storia dell'apparizione*, Cinisello Balsamo 1996.
- Beale G.K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999.
- Caterini M., *La Madre che piange*, Roma 1981.
- Eliav Y., *God's Mountain: The Temple Mount in Time, Place and Memory*, Baltimore 2005.
- Elior R., *The Jerusalem Temple: The Representation of the Imperceptible*, “Studies in Spirituality” vol. 11, 2001, p. 126–143.
- Fohrer G., *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin 1967.
- Gilbert M., *Why Moses and Elijah at the Transfiguration?*, “Rivista Biblica” 2009, no. 57/2, p. 217–222.
- Jaouen J., *La grâce de La Salette au regard de L'Église*, Paris 1974.
- Johnson L.T., *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991.
- Kręcidło J., *Tożsamość Matki Jezusa według Ewangelii synoptycznych*, in: *Maryja Matka Jezusa*, ed. J. Kręcidło, „Studia Salettensia” vol. 3, 2008, p. 13–37.
- Kręcidło J., *Jesus' Final Call to Faith (John 12,44-50). Literary Approach*, Częstochowa 2007.
- Kręcidło J., *Jezusowy testament z krzyża (J 19, 25-27). Propozycja polifonicznej interpretacji*, „Scripturae Lumen” vol. 3, 2011, p. 241–258.
- Kręcidło J., *Przemienienie Jezusa (Mk 9,2-8) w perspektywie judaistycznej, hellenistycznej i antropologiczno-kulturowej*, in: *Studia nad Ewangelią według św. Marka. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, eds. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa 2017, p. 112–129.
- Laurentin R., Corteville M., *Découverte du secret de La Salette. Au-delà des polémiques, la vérité sur l'apparition et ses voyants*, Librairie Anthème Fryard 2002.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Mariology: A Guide for Priests, Deacons, Seminarians, and Consecrated Persons*, ed. M. Miravalle, Amazon Digital Services LLC 2013.
- Marquez R.P., *La Donna Avvolta nel Sole (Ap 12,1-17). Il dogma dell'Assunzione di Maria, problemi attuali e tentativi di ricomprendimento*, XVII Simposio Internazionale Mariologico, Roma 2009.

<sup>44</sup> Allusion to the title of a very important monograph containing theological exposition of the La Salette apparition: J. Jaouen, *La grâce de La Salette au regard de L'Église*, Paris 1974.

- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010.
- Nereparampil L., *Holy Spirit as Living Water*, "Bible Bhashyam" vol. 2, 1976, p. 141–152.
- Poirier J.C., *Jewish and Christian Tradition in the Transfiguration*, "Revue Biblique" 2004, no. 111/4, p. 516–530.
- Psalms 1-72*, ed. H.J. Selderhuis, IVP Academic 2015.
- Rahier Ch., *Le fait de La Salette d'après les premières relations*, "L'Apparition de La Salette. Histoire – Critique – Théologie" vol. 2, 1933, p. 20–63.
- Ritz E., *La Salette. Die Botschaft einer Marienerscheinung*, Mörschwil 1985.
- Romero A., *La Donna Ravvolta dal Sole, Madre di Cristo e dei Cristiani, nel Cielo (Ap 12)*, "Rivista Biblica Italiana" vol. 4, 1956, p. 218–329.
- Roy N.Y., *Mary and the Liturgical Year*, in: *Mariology: A Guide for Priests, Deacons, Seminarians, and Consecrated Persons*, ed. M. Miravalle, Amazon Digital Services LLC 2013.
- Schlewer M., Sublet M., *The Message of La Salette*, in: *La Salette Reflections* [online], access: 27.04.2018, <<https://www.lasalette.org/about-la-salette/apparition/the-story/705-the-message-of-la-salette.html>>.
- Stern J., *La Salette. Documents authentiques: dossier chronologique intégral*, vol. 1–3, Paris 1980–1990.
- Stuhlmacher P., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981.
- Torre L., *La Belle Dame en Pleurs et ses deux fidèles Messageres*, Editions Force et Clarte 1993.
- Turner J.D., *The History of Religious Background of John 10*, in: *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context*, eds. J. Beutler, R.T. Fortna, Cambridge 1991.
- Witkowski S., *Maryja i Jej Syn w świetle Łk 1,26-38*, in: *Maryja Matka Jezusa*, ed. J. Kręcido, „Studia Salettensia” vol. 3, 2008, p. 38–61.
- Wojcieszki J., *Od szabatu do niedzieli. Studium historyczne, egzegetyczne i teologiczne*, Górna Grupa 2014.

### **Aktualność objawień maryjnych w La Salette (19 września 1846 r.) dla współczesnego świata z perspektywy teologiczno-biblijnej**

**Streszczenie:** Autor skupił się na dwóch głównych kwestiach. Po pierwsze krótko opisał objawienie Błogosławionej Dziewicy Maryi w La Salette. Dało to podstawę do wysnucia głównych wniosków badawczych, odnoszących się do objawień w La Salette. Po drugie metoda badawcza przyjęta przez autora została ukierunkowana na uwypuklenie wagi teologicznych motywów, które można odczytać z samych objawień w La Salette, a zwłaszcza z orędzia maryjnego, zakorzenionego w Objawieniu Bożym, zapisanym w Starym i Nowym Testamencie.

**Słowa kluczowe:** objawienia Maryjne, La Salette, teologia biblijna, mariologia, chrystologia.





**Ryszard Hajduk CSsR\***

Faculty of Theology

Warmia and Mazury University in Olsztyn, Poland

## OUR LADY OF APARECIDA – THE PATRON OF BRAZIL

**Summary:** The Shrine of Our Lady of Aparecida is located on the road between the two most important cities in south-eastern Brazil – São Paulo and Rio de Janeiro and is one of the largest of the Marian sanctuaries in the world. Every year, 12 million people come to this place to honour the Patron of Brazil. It presents a figure of the Black Madonna, which in October 1717, fishermen found in the Paraíba river. The dark colour of the Madonna's skin from Aparecida reminds their descendants of slaves imported to Brazil from Africa. The Brazilians make pilgrimages to their Mother to ask her for help and discover the power of God's love, which is reflected by the motherly love of Our Lady of Aparecida. Arriving at the sanctuary, the faithful find a sense of security, but also experience belonging to a living community of faith. From Mary – the first and perfect disciple of Jesus, they learn the authentic Christian life. In her presence, they strengthen their dignity as children of God and take an attitude of readiness to participate in the mission of transforming this world into the kingdom of God.

**Keywords:** evangelization, sanctuary, pilgrimage, Virgin Mary, popular piety.

The Marian sanctuary in Aparecida, entrusted to the custody of Redemptorist Missionaries in 1894, receives thousands of pilgrims daily. In this place the heart of Catholic Brazil beats and everything is prepared for the pilgrims who must be warmly welcomed to be able to receive the Gospel proclaimed to them.

The Basilica of Our Lady of Aparecida, the world's largest sanctuary dedicated to Mary, Mother of God, is located in the Paraíba river valley, on the route from Rio de Janeiro through Sao Paulo to Minas Gerais, between the two most important cities in south-eastern Brazil – São Paulo and Rio de Janeiro. Through this valley, the Paraíba river flows, over which devotion was born connecting the whole country. Three popes visited this Brazilian national sanctuary: John Paul II in 1980; Benedict XVI in May 2007, when he inaugurated the fifth

---

\* Address: Rev. prof. dr hab. Ryszard Hajduk; e-mail: ryszard.hajduk@uwm.edu.pl

General Conference of the Latin American and Caribbean Episcopate and Pope Francis on July 24, 2013 during the World Youth Day.

It is estimated that the Aparecida sanctuary is visited by about 12 million people every year, seeking a more dignified life, health and prosperity, and above all God's blessing, received through the intercession of Our Lady. Pilgrims are attracted by testimonies of supernatural visions and miracles. Often, pilgrimages to Aparecida are associated with the great effort and dedication through which the pilgrims show the veneration and filial love to Mary, who shows compassion and bends over the misery and needs of her children to help them achieve the fullness of human and spiritual development.

### **1. An unusual fishing, a figure of Madonna and a shrine in Aparecida**

In October 1717, three fishermen – João Aloes, Domingos Garcia and Filipe Pedroso – boarded the boat to fish and deliver fish to the table of Count de Assumar, the governor of Sao Paulo.<sup>1</sup> Pulling the nets out to the water, they found in the river a statue of the Mother of God, which was then stored for six years in the home of one of them, Filipe Pedroso, who lived by the Sá flow. The fishermen first found the main body of the statue in it, and after releasing the net they found the head in the water. Continuing fishing, they fished out as much as never before. They were afraid that the boats would sink because of their multitude. Filipe Pedroso kept the statue for six years and then it was moved to Ponte Alta, where his family had their property. A few years later Filipe and the statue moved to Itaguaçu, where his son, Atanásio Pedroso, built an oratory in which people gathered for prayer.<sup>2</sup> Once, two wax candles suddenly went out. When someone wanted to light them again, flames appeared on them. It was the first miracle associated with the statue of Our Lady. Sometimes people repeatedly witnessed earthquakes, so that it seemed that the figure standing on the altar would fall over, but that did not happen. People saw such phenomena as flickering lights or voices coming out of the case in which the figure was stored.

The news of the extraordinary statue of Our Lady spread and the number of the faithful who wanted to pray to her increased. In connection with this, a chapel was built which people came to, hoping to witness miracles. Documents show that there were really unusual things happening in front of people.

---

<sup>1</sup> Cf. J.J. Brustoloni, *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. A imagem, o santuário e as romarias*, Aparecida 2017, p. 31–32.

<sup>2</sup> Cf. T. Galvão Pasin, *Senhora Aparecida. Romeiros e Missionários Redentoristas na História da Padroeira do Brasil*, Aparecida 2015, p. 30–31.

Where could the statue have come from? In colonial times, sculptors played an important role in spreading the devotion to saints in Brazil. They were usually members of the Franciscan or Benedictine orders. These orders made a huge contribution to the development of art in colonial Brazil, as evidenced by the temples they built, preserved to this day. One of the artists, Benedictine Agostinho de Jesus, made so many paintings of Our Lady of the Immaculate Conception that we can assume that the figure found in October 1717 in the waters of the Paraíba River was the work of his hands. It is enough to compare the statue of Aparecida with other figures of Our Lady, found in various seventeenth-century churches in Sao Paulo, to conclude that they have the same origin: brother Agostinho de Jesus. In the past century, apart from comparative studies, the statue was renovated, complementing it with hair, which was supposed to strengthen the connection between the head and the body. This was done during the first renovation works carried out in 1945. In 1978, it was necessary to reconstruct the statue due to the damage caused by intentionally knocking it to the floor by a mentally ill man. More detailed studies of the miraculous figure on the occasion of the 250<sup>th</sup> anniversary of her finding confirmed her origin.

The statue of Our Lady of the Immaculate Conception of Aparecida is made of terracotta, is 36 cm high without a base and weighs 2.550 kilograms. Such figures had a white colour on the face and hands at first, the coat was dark blue with a red lining. Such colours were given to Marian statues by King João IV, who proclaimed the Virgin Mary immaculately conceived Patron of Portugal and overseas in 1646.<sup>3</sup> It is not known how long the statue of Aparecida was immersed in the Paraíba River. It is not known how the statue was thrown in the river and why the torso and head were separated from each other. Perhaps the figure was stolen or destroyed during turmoil. It is probable that today's auburn colour is the result of placing a statue near candles in a fisherman's house or in the oratory or chapel in the port of Itaguaçu. Today, the statue of the Mother of God receives worship in a great basilica, whose construction was begun in 1946. Its consecration was performed by Pope John Paul II in 1980.<sup>4</sup> The area of the temple covers almost 72,000 square meters. It includes the underground and a passage on the ground floor and the south stand, the main church, the chapel of the Resurrection and the baptistery, and the tower called Brasilia, which is 109 meters high. A statue of the Patron of Brazil was placed on the ground floor in the niche. The main church itself has an area of 25,000 square meters. 30,000 faithful gathered around the central altar can participate in the liturgical celebra-

<sup>3</sup> Cf. G. Paiva, *Aparecida 300 anos*, Aparecida 2017, p. 86–87.

<sup>4</sup> Cf. T. Galvão Pasin, *Senhora Aparecida*, p. 327–329.

tions simultaneously. There is space for 300,000 worshipers in the squares surrounding the basilica.<sup>5</sup>

Pilgrims can go to other sacred places which are next to the basilica: Morro do Cruzeiro, where thousands of believers can follow the Way of the Cross, a chapel in the port of Itaguaçu, where the statue of Our Lady of Aparecida was found in 1717 and the so-called the “old” basilica constructed in the 19<sup>th</sup> century – a religious monument that has recently been renovated with the surrounding architectural ensemble, as well as a 7,000 sq m Bethlehem crèche, depicting the most important scenes from Jesus’ childhood.

In the basement of the sanctuary, there is the so-called hall of miracles, in which about 20,000 votives were gathered – thanks for favours received by people through the intercession of the Blessed Virgin Mary. Recently, a place commemorating the cult of the statue of the Mother of God was opened, as well as a museum of wax figures depicting church and state dignitaries who made pilgrimages to the sanctuary of the Patron of Brazil.

The national sanctuary in Aparecida has the largest parking lot in Latin America, which can accommodate over 6,000 vehicles on the area of 285,000 square meters and a helicopter landing pad. The sanctuary complex also houses the Romeiro shopping center with 380 stores, including a large food market. There are 874 toilets at the disposal of pilgrims, 55 of them have been adapted to the needs of the disabled.

The entire area of the Aparecida sanctuary has 2,000 employees, as well as hundreds of volunteers who take care of pilgrims daily coming to *Nossa Senhora Aparecida* and help in the implementation of social projects that benefit the local community. In accordance with the decision of the National Conference of Bishops of Brazil (CNBB), the patronal feast of Our Lady of Aparecida is celebrated on October 12<sup>th</sup> due to the date of discovery of America (October 12<sup>th</sup>, 1492), celebration of Children’s Day and anniversary of fishery of the statue from the Paraíba do Sul river in 1717. Since 1980 this day is a public holiday.

## 2. The Black Lady of Aparecida in the life of the Brazilian people

The cult of the Virgin Mary of Aparecida spread very quickly all over Brazil and the Black Lady became the Patron of the whole country. Mary appears to her worshipers above all as a mother. In this approach to Mary, all basic human life experiences are hidden, such as birth and education, care, protection and

---

<sup>5</sup> Cf. J. Sampaio, *Aparecida em números*, in: *Academia Marial de Aparecida, 300 anos de fé e devoção*, Aparecida 2017, p. 163–164.

maternal care. Worshipers of the Mother of God are convinced that they can find compassion and support with her.

The statue of Our Lady of Aparecida belongs to the Marian images called Black Madonnas. Such pictures or statues of the Mother of God can be found in many European regions. In Western countries alone there are about 400 of them, including Częstochowa and Alltötting. In Einsiedeln (Switzerland) the abbey was built to dedicate it to the Black Madonna. The dark colour of her face is – according to popular opinion – the effect of smoke coming from candles and lamps burning in front of the altar. In turn, in France you can find numerous paintings called *Vierges Noires* (Black Virgins).<sup>6</sup>

There are several hypotheses explaining the origin and significance of the Black Madonnas. According to some opinions, many figures and paintings of this type have been made in the culture of people with dark faces (Middle East) or they reflect the natural tan of the Palestinians which Mary came from. In Brazil, the dark skin of Madonna of Aparecida resembles the descendants of slaves brought from Africa, and reminds them of the sufferings and humiliations endured by their ancestors. The black Madonna of Aparecida is a close friend to them – a relative who has been exalted by God and is able to understand their poverty, pain and suffering.

The statue of Our Lady of Aparecida was pulled out from water, it means from the environment in which life begins. She is a good mother who gives life and nourishes people with physical and spiritual food. In her it is possible to discover the full magnanimity in the service of those who want to be born again and find the fullness of life, redemption and resurrection. She guarantees people survival when they experience hunger, cold and unhappiness. Therefore, they cling to the Mother, satisfying the existential and emotional needs of the poor and the oppressed.

Mary, called Aparecida, “appears”, as the name suggests, in a difficult social situation, in times of slavery and serious social differences, marginalizing workers and fishermen, whose duty was to provide food to their masters. It is the moment of Mary’s intervention when the fishermen exhausted after many hours of fruitless work were close to losing hope of satisfying the needs of their ruler. In the time of human helplessness and despair, the Holy Virgin comes to help in need.<sup>7</sup>

The figure of the Mother of God is “caught” by three men, whom she then helps in obtaining an abundant catch. This is a clear reference to the content of

---

<sup>6</sup> Cf. D.G. Ramos, *A Grande Mãe brasileira*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, p. 122–123.

<sup>7</sup> Cf. A. Brighenti, *Aspectos teológicos-pastorais da devoção mariana*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, p. 205.

the Gospel, where Christ intends to make Peter and Andrew “fishers of men”, and a wonderfully large number of fishes (Lk 5, 10) is a paradigm for Peter’s missionary activity. As in the life of the apostles, a miracle happened on the Paraíba River – an unexplained and sudden change, so that the people discover the meaning of their efforts.

The word “miracle” comes from the Latin verb *mirari* (admire). It refers to what causes great wonder and admiration, but also to events considered as extraordinary, which science can not explain. A request for a miracle is accompanied by waiting for a solution of serious problems, although many times it is necessary to give a lot to find it, praying, making promises and sacrifices. Such a attitude of the faithful is inspired by the Madonna of Aparecida and the story of her finding.

In the sanctuary, before the holy picture, the pilgrims can experience the compassion that comes out of God’s source of life. So, the Christian gets the strength to overcome the typical tendencies for today’s world in which money and influence matter. The sanctuary at Aparecida allows people to return to their spiritual roots and rediscover the power of God’s love which is reflected by the motherly love of the Holy Virgin. It is the love of God that gives the ultimate meaning to human life and does not allow man to lose hope in moments of confusion and powerlessness.

### 3. Theological message of the figure from Aparecida

The statue of the Mother of God itself transmits a message that penetrates human hearts. It is associated with individual elements of the image. First, the Lady of Aparecida reminds us that she is the immaculate conceived Mother of Christ. As free of sin, she appears to the world as the hope of humanity. Her immaculate conception means that Mary was chosen from the beginning of her existence so that she – filled with God’s grace – could undertake her mission in the work of redeeming the world. She is the first of those whom God chose that have full participation in the grace of Christ.<sup>8</sup>

Our Lady of Aparecida is the Mother in whom God reveals His power and love to all believers. Mary freely makes a gift of her love and engages all her life in the work of redemption, proclaiming with joy that the Christian truth of salvation “has as its heart and its whole content the person of Jesus Christ, the Word made flesh, the one Savior of the world.”<sup>9</sup> She is the Mother of all who

<sup>8</sup> Cf. C.I. González, *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988, p. 48.

<sup>9</sup> John Paul II, *Apostolic Letter “Rosarium Virginis Mariae”*, Rome 2002, n. 20.

received the Gospel of salvation with faith and were born of water and the Holy Spirit.<sup>10</sup>

The black colour of the statue is an invitation to brotherhood, directed to the entire Brazilian nation which was formed by a mixture of different races. Finding the body and the head cut off from it symbolizes the reintegration of man through the redemption of Christ, whose prototype Mary is, preserved from sin.<sup>11</sup>

Extracting the figure from the Paraíba River resembles the sacrament of baptism which is celebrated through immersing a man in a stream of baptismal water. Through baptismal water people are born to God through the action of the Holy Spirit. So baptism builds the Church of Christ – the sign of the presence of the Savior in the world.

A wonderful catch is a call and encouragement to work that brings fruit when a man trusts God. Labour alone may be futile if God's help is lacking. Without God, we cannot do anything and only obedience to Him makes human effort rewarding and people can use the obtained goods together.

The miracle of candles, which unexpectedly began to burn, symbolizes the renewal of God's life in the heart of the believer. God sends people light to lead them out of the darkness. This light helps them to walk the path what leads to the fullness of life. In 1850, a slave named Zacarías, wearing a heavy chain, was passing by the statue of Our Lady. He asked his owner to give him a moment to pray before her. When he received his master's consent, he knelt down and prayed fervently. Suddenly, the chains fell from his hands. This miracle tells the devotees of the Lady of Aparecida that God gives every man freedom and no one can be refused, because everyone is the child of God.<sup>12</sup>

The wonderful release of a slave is also an appeal to people to respect the dignity of every human being, especially the poor, who are open to God's action in their lives. They are very thirsty for the good news and the kingdom of heaven belongs to them according God's promise (cf. Mt 5,3). Therefore, all are called to conversion, which is expressed in the ministry for the good of insignificant and poor people.

The blue cloak and crown symbolizes the royal authority of Mary, asking for God's graces and protecting the Brazilian nation, of which she is Queen, Mother and Patron. The followers of Christ, who were immersed into His death and resurrection by baptism, can live in the hope that their destiny is to be with Mary in heaven. The mother of Lord Jesus, clothed by God in the Queen's di-

<sup>10</sup> Cf. A. Kraxner, *En la escuela espiritual de María*, in: N. Londoño, *Ser Redentorista hoy. Testimonios sobre el Carisma*, Roma 1996, p. 243.

<sup>11</sup> Cf. J.J. Brustoloni, *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*, p. 385.

<sup>12</sup> Cf. L. Boff, *María, hija predilecta del Padre. Madre Aparecida del pueblo de Brasil*, in: J.M. Morilla, F. Suárez, A. Giralda, *Raíces marianas en Latinoamérica*, Bogotá 2012, p. 116.

gnity, reminds the faithful that they can not only concentrate on building happiness on earth. For they are called to seek what is above, where Christ sits at the right hand of the Father (cf. Col 3,1-2).

Mary with Aparecida has her hands clasped on her breast and a compassionate look. All this indicates the merciful intercession of Mary, the Mother of God, for those who suffer. Mary prays for those who entrust themselves to her protection. She does not leave anyone who asks her for intercession without help before Jesus Christ. This compassionate gaze of the Mother of Mercy attracts crowds of pilgrims to the sanctuary of Aparecida. Again and again people experience her goodness, looking at the dark face of the Patron of Brazil who gives them a hearty smile. In this way, she encourages everyone to trust completely in God and to follow Jesus faithfully on the path of the Gospel.

#### 4. Sanctuary as a place for shaping the Christian attitude

The Shrine of Our Lady in Aparecida is the second – after Guadalupe in Mexico – place in the world according the number of pilgrims visiting the sanctuary. The crowds of people coming to Aparecida show that the need for pilgrimage is very lively in modern times. The basic motive is the desire to strengthen their faith. This does not mean, however, that there are not people among the pilgrims, for whom the experience of community and fraternal solidarity is also very important.<sup>13</sup>

Pilgrimage is a religious practice that has a social character. Going onto the road, man abandons his environment and his constant position in it. The social status of the pilgrims does not play any role in pilgrimage, and the principles of fraternity and universal values matter.<sup>14</sup> Pilgrimage makes a person anonymous. It creates an attitude of readiness to accept a new identity when he behaves in a different way and treats people in another way. Pilgrimage allows man to get a distance from what is known in daily life. The pilgrim is open to creating new relationships with others. Reaching the goal of the road, in the shadow of the sanctuary, he does not only find orientation and a sense of security, but also experiences belonging to a living community of faith.<sup>15</sup>

Pilgrimages to Aparecida often begin with making a promise to go on the road. There is a desire to ask Mary for help or thank for her intercession by God.

<sup>13</sup> Cf. J. Vidal, *Le pèlerinage dans la tradition chrétienne*, “Concilium” vol. 266, 1996, p. 66.

<sup>14</sup> Cf. R. Schützeichel, *Über das Pilgern. Soziologische Analysen einer Handlungskonfiguration*, in: P. Heiser, Ch. Kurrat, *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, Berlin 2012, p. 32.

<sup>15</sup> Cf. EG, n. 124; A. Murad, *A devoção a Maria. Uma ancoragem possível*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, p. 186.



To fulfill the commitment, the family organizes an expedition to Aparecida with neighbors and parishioners. If walking the pilgrimage is too long and cumbersome, a bus is rented, which can also be used by those who often cannot afford to pay for a trip. Family pilgrimages are also very popular. They help to strengthen relationships with loved ones and strengthen the faith that helps to overcome life's hardships.

The largest Marian sanctuary of Brazil is a place of nurturing popular piety, which is a valuable way of evangelization. Traditional prayers and customs are not so much an expression of the natural need for religiosity, but a manifestation of the spiritual life that man lives through the action of the Holy Spirit in his heart.<sup>16</sup> The faithful, who ask Mary with great confidence for help, teaches other pilgrims to trust in the goodness of God. Prayers, rosaries and novenas can be treated as “the expression of the spontaneous missionary activity of the People of God”<sup>17</sup> which is the collective subject of evangelization.

A sanctuary that attracts many Catholics, especially the poor and the needy, contributes to the preferential option for the poor, what is typical for the Church in South America. This is a fully evangelical option,<sup>18</sup> based on standing for the oppressed and living on the margins of social life. This option has a call for an attitude of solidarity with the poor, which consists in openness to the needs of the poor and sharing of goods with the needy.<sup>19</sup>

In Aparecida, Our Lady takes care of the poor in danger of exploitation and persecution.<sup>20</sup> It is she who, as the perfect disciple of her Son, takes the example of Jesus who, being poor, became a servant of the poor and needy. In the presence of Mary, the poor are rediscovering their dignity as children of God who defends and embraces them with loving care. In the sanctuary, the poor see that they are the first recipients of the Good News of salvation in Christ who came to earth to proclaim freedom and peace to the miserable, deprived of full access to economic goods and pushed to the margins of social life, imprisoned, sick and oppressed.<sup>21</sup>

Arriving at the sanctuary of Aparecida, the poor identify with Mary, the humble handmaid of God who has experienced an extraordinary exaltation. Mary as the exceptional Lady – because of her resemblance to the people – assures believers that it is possible to overcome misery, pain and suffering.

<sup>16</sup> Cf. EG, n. 125; V.H.S. Lapenta, *A pastoral do santuário. Um balanço histórico*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, p. 254–255.

<sup>17</sup> EG, n. 122.

<sup>18</sup> Cf. S. Galilea, *El fervor de la evangelización*, Santafé de Bogotá 1998, p. 38.

<sup>19</sup> Cf. CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla 1979, n. 733–734.

<sup>20</sup> Cf. J.J. Brustoloni, *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*, p. 386.

<sup>21</sup> Cf. R. Hajduk, *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*, “Studia Nauk Teologicznych PAN” vol. 8, 2013, p. 65.

In her they also find a pattern of living and acting in accordance with the truth of Christ.<sup>22</sup>

Experiencing in a sanctuary the transforming power of the Gospel, the poor take an attitude of readiness to participate in the mission of transforming this world into the kingdom of God. They become aware of their calling to be actively involved in the Church's salvific mission. Their task is also to share with others the richness of their faith that the Lord has given them. In Aparecida, the poor are convinced that they are not only called to conversion. Their vocation is, in accordance with the teaching of the Gospel, to adopt attitudes such as solidarity, humility and generous service. Then, they are for others a sign indicating God who cares for the poorest and gives them strength so that even in borderline situations they can love each other, live in unity despite of the differences and share the experience of brotherhood with the whole world.<sup>23</sup>

In Aparecida, Mary guides pilgrims to the experience of redemption, which means to be free from all that prevents people from reaching the fullness of life.<sup>24</sup> The mother of Jesus Christ has a share in the work of redemption which Jesus Christ accomplished. God's will was that Mary played an important role in his saving plan. In obedience to faith, Mary opens her heart to the word of God and agrees to conceive in her womb the Son of God who will become the Savior of the world. She is the first of those whom God chose to have a full participation in the grace of Christ.<sup>25</sup>

Our Lady in Aparecida teaches believers the faith which consists in unlimited trust in God and readiness to fulfill His will. Because of her dark complexion, she reminds a slave who, by dedication to the Creator, finds full freedom and true happiness. It helps the black Brazilians to accept their painful history and shows them how to establish such a relationship with God, in which they voluntarily place themselves under his rule and find meaning and joy of life, experiencing God's love.

In the meeting with the Black Madonna of Aparecida, pilgrims convince themselves that God's redemption cannot be reduced only to the social dimension. It is above all an experience of union with God who is love and cares for his children. Mary has a share in transmitting God's love to all those who are

<sup>22</sup> Cf. D.G. Ramos, *A Grande Mãe brasileira*, p. 123.

<sup>23</sup> Cf. CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, n. 1141–1142; CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo 1992, n. 122–125; R. Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires 1990, p. 98.

<sup>24</sup> Cf. H. Schermann, *Oddać życie dla obfitego odkupienia*, in: R. Hajduk, M. Kotyński, *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego Odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii”*, Kraków 2006, p. 193–194.

<sup>25</sup> Cf. C.I. González, *Mariologia*, p. 48.

under her protection. The Mother of the Lord and the mother of all believers embraces the followers of Christ so that, as God's beloved children, they may entrust themselves to his fatherly protection.<sup>26</sup>

\* \* \*

The Shrine of Our Lady in Aparecida attracts her worshipers and leads them to her Son, Jesus. She shows them the purpose of earthly life, which is the fullness of happiness in union with the Savior. It can be achieved through faith and service, performed in the presence of the Son of God. By honouring Mary, pilgrims learn from her to praise God for Jesus, for the great works that take place in human reality through the power of the Holy Spirit working in the world.

The Madonna with the dark face, like many Brazilians, is one of them. The distance that creates her holiness and the uniqueness of her election and vocation is shortened thanks to her similarity to the people of whom she is patron. It strengthens her authority as the mother and teacher of those who, like her, are called to be the builders of the temporal and transitory state, and at the same time to strive for the heavenly and eternal kingdom. Under her motherly protection, they have the task of being “the disciple who works for that justice which sets free the oppressed and for that charity which assists the needy; but above all, the disciple who is the active witness of that love which builds up Christ in people's hearts.”<sup>27</sup>

### Bibliography

- Aubry R., *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires 1990.
- Boff L., *María, hija predilecta del Padre. Madre Aparecida del pueblo de Brasil*, in: J.M. Morilla, F. Suárez, A. Giralda, *Raíces marianas en Latinoamérica*, Bogotá 2012, p. 101–116.
- Brighenti A., *Aspectos teológicos-pastorais da devoção mariana*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, Aparecida 2017, p. 199–217.
- Brustoloni J.J., *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. A imagem, o santuário e as romarias*, Aparecida 2017.
- CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla 1979.
- CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo 1992.
- Francis, *Apostolic exhortation “Evangelii Gaudium”*, Rome 2013.
- Galilea S., *El fervor de la evangelización*, Santafé de Bogotá 1998.
- Galvão Pasin T., *Senhora Aparecida. Romeiros e Missionários Redentoristas na História da Padroeira do Brasil*, Aparecida 2015.

<sup>26</sup> Cf. H.J.M. Nouwen, *Jesus and Mary. Finding Our Sacred Center*, Cincinnati 1993, p. 13.

<sup>27</sup> Paul VI, *Apostolic exhortation “Marialis cultus”*. *Devotion to the Blessed Virgin Mary*, Rome 1974, n. 37.

- González C.I., *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988.
- Hajduk R., *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” vol. 8, 2013, p. 63–75.
- John Paul II, *Apostolic Letter “Rosarium Virginis Mariae”*, Rome 2002.
- Kraxner A., *En la escuela espiritual de María*, in: N. Londoño, *Ser Redentorista hoy. Testimonios sobre el Carisma*, Roma 1996, p. 233–245.
- Lapenta V.H.S., *A pastoral do santuário. Um balanço histórico*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, Aparecida 2017, p. 253–270.
- Murad A., *A devoção a Maria. Uma ancoragem possível*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, Aparecida 2017, p. 171–198.
- Nouwen H.J.M., *Jesus and Mary. Finding Our Sacred Center*, Cincinnati 1993.
- Paiva G., *Aparecida 300 anos*, Aparecida 2017.
- Paul VI, *Apostolic exhortation “Marialis cultus”. Devotion to the Blessed Virgin Mary*, Rome 1974.
- Ramos D.G., *A Grande Mãe brasileira*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, Aparecida 2017, p. 119–131.
- Sampaio J., *Aparecida en números*, in: Academia Marial de Aparecida, *300 anos de fé e devoção*, Aparecida 2017, p. 163–166.
- Schermann H., *Oddać życie dla obfitego odkupienia*, in: *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego Odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii”*, ed. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, p. 193–205.
- Schützeichel R., *Über das Pilgern. Soziologische Analysen einer Handlungskonfiguration*, in: *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, ed. P. Heiser, Ch. Kurrat, Berlin 2012, p. 19–43.
- Vidal J., *Le pèlerinage dans la tradition chrétienne*, “Concilium” vol. 266, 1966, p. 53–67.

## Matka Boża z Aparecida – Patronka Brazylii

**Streszczenie:** Sanktuarium Matki Bożej w Aparecida znajduje się na drodze między dwoma najważniejszymi miastami w południowo-wschodniej Brazylii – São Paulo i Rio de Janeiro – i należy do największych na świecie. Każdego roku przybywa do niego 12 milionów ludzi, aby oddać cześć Patronce Brazylii. Przedstawia ją figura Czarnej Madonny, którą w październiku 1717 r. kilku rybaków znalazło w rzece Paraíba. Ciemny kolor skóry Madonny z Aparecida przypomina mieszkających w tym kraju potomków niewolników sprowadzanych z Afryki. Pielgrzymują oni do swojej Matki, aby prosić Ją o pomoc i odkrywać moc Bożej miłości, której odbłaskiem jest matczyna miłość Bogurodzicy. Przybywając do sanktuarium w Aparecida, wierni odnajdują poczucie bezpieczeństwa, ale także doświadczają przynależności do żywej wspólnoty wiary. Od Maryi uczą się autentycznego życia chrześcijańskiego, w Jej obecności umacniają swoją godność dzieci Bożych i przyjmują postawę gotowości do udziału w misji przemiany tego świata w królestwo Boże.

**Słowa kluczowe:** ewangelizacja, sanktuarium, pielgrzymka, Najświętsza Maryja Panna, pobożność ludowa.

Luis Llanos Sanchez\*

Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia

## LA FIESTA DE LA VIRGEN DE URCUPIÑA

**Resumen:** En el presente artículo se describe la festividad de la Virgen de Urcupiña en el departamento de Cochabamba – Bolivia. Esta fiesta mariana ha traspasado las fronteras bolivianas ya que durante el mes de agosto de cada año acoge a peregrinos de todo el país y otros países. En general los migrantes bolivianos regresan a venerar a la imagen de la Virgen de la asunción en su advocación de Urcupiña. En la primera parte se presenta el origen de la festividad y la tradición que se relata de las apariciones de una bella señora a una niña pastorcita de ovejas en el cerro de cota en Quillacollo. Asimismo, se desarrolla las acciones pastorales que realiza la arquidiócesis de Cochabamba para acrecentar la devoción y piedad a María. Estas acciones como la peregrinación, la celebración eucarística como eje central de esta fiesta y la practica de algunos rituales del hombre y mujer andinos de estas tierras. Finalmente, la práctica de rituales ancestrales que reflejan el sincretismo religioso de una nueva reinterpretación de rituales como la k’oa, la ch’alla y el encendido de velas. Por tanto, es una fiesta impregnada de profunda religiosidad popular que congrega a multitudes en donde exhiben su piedad, su folclore y algunos rituales precolombinos.

**Palabras claves:** Virgen de Urcupiña, religiosidad popular, rituales andinos y peregrinación.

La religiosidad popular en América Latina está muy extendida en la tradición cultural y social de la población. Estas fiestas religiosas atraen a muchos feligreses del propio país e incluso de otros países vecinos llegan como peregrinos para venerar a la Virgen María en sus diferentes advocaciones. En el país de Bolivia está muy arraigada la devoción a María, así en el departamento de la Paz se venera a la Virgen de Copacabana, en Santa Cruz a la Virgen de Cotoca, en Cochabamba a la Virgen de Urcupiña.

Es la devoción de muchos feligreses a la Virgen de la Asunción en su advocación de Urcupiña de la provincia de Quillacollo, una ciudad ubicada a once kilómetros de la ciudad de Cochabamba, la fiesta se realiza cada año los días 14, 15 y 16 de agosto. Esta fiesta religiosa es calificada como la Virgen de la integración nacional<sup>1</sup>. Es decir, reúne a las autoridades civiles, eclesiásticas y la

\* Adresse: Ph.D. researcher Luis Llanos Sanchez; e-mail: cebipscbba@gmail.com

<sup>1</sup> Cf. E. Claros, *Fundamentos de la religiosidad popular en educación a distancia* (INSCSS) Formación Especializada, Cochabamba, 101.

población boliviana de los diferentes departamentos, asimismo busca unificar la familia.

En el artículo presentamos la religiosidad popular en Cochabamba, específicamente la devoción a la Virgen de Urcupiña con sus diversas manifestaciones de fe y veneración de muchas personas que asisten para contemplar, tocar y rezar a la imagen de María. Ya el papa Pablo VI, señalaba que “[e]ngendra actitudes interiores que raramente se pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esta religiosidad: paciencia, [...] desapego, aceptación de los demás, devoción”<sup>2</sup>. Además, esta fiesta religiosa permite a las personas realizar algunos ritos, manifestar su devoción a través de las diferentes danzas folclóricas y la peregrinación hasta el santuario san Idelfonso en Quillacollo. Es decir, se muestra un sincretismo religioso entre lo que enseña la Iglesia Católica y algunos rituales ancestrales arraigados en la costumbre de la gente de Bolivia. Entre los rituales muy generalizados en la población Boliviana se realiza la k’oa, la cha’lla, compra de imágenes en miniatura y romper un pedazo de la roca en el cerro de cota.

## 1. El origen de la devoción a la Virgen de Urcupiña

Los orígenes de la religiosidad popular<sup>3</sup> a la Virgen de Urcupiña se inician en la segunda mitad del siglo XVIII. Una huella para indagar la historia de la festividad son las entradas y gastos que tienen los curatos de la provincia de Cochabamba realizados por los años 1760–1761 en donde señala: “De las más costosas, por el fasto y solemnidad que reviste su celebración es la fiesta de la Virgen, que el 15 de agosto realiza el curato de Vallegrande de San Idelfonso de Quillacollo”<sup>4</sup>. La descripción de la tradición de las apariciones de una bella señora con su hijo a una niña pastorcita en el cerro de cota, donde pasteaba sus ovejas, esta tradición la encontramos en la obra de Peredo Antezana<sup>5</sup>, en este texto presenta la historia de la pastorcita como:

Cuentan que a fines de 1700 en la población de Quillacollo, Cochabamba una pequeña niña ayudaba a sus padres campesinos pastoreando ovejas. Cierta

<sup>2</sup> EN, n. 48.

<sup>3</sup> La religiosidad popular puede entenderse como propio del proletariado, de la clase obrera, de la clase trabajadora. Asimismo, como algo que pertenece a la cultura y a la tradición del pueblo como su música, sus danzas y sus trajes típicos de una zona. Por último, puede entenderse en referencia a las personas que no aspiran tener mayor formación e instrucción, sino que les interesa practicar ritualismos de forma individual, con mucha flexibilidad y en determinadas fechas del año. En la fiesta de la virgen de Urcupiña la religiosidad popular es practicada por gente de clase media y alta. Cf. Juan M. Velasco, *Increencia y Evangelización*, Santander 1998, p. 190.

<sup>4</sup> R. Peredo, *El milagro de Urcupiña*, Cochabamba 1990, p. 52.

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, p. 115–117. El subrayado en cursiva es nuestro.

día a la humilde pastorcita vivaz se le apareció una hermosa y deslumbrante señora, que cargaba en sus brazos a un hermosísimo niño, la cual se convirtió en su amiga. Para la niña conversar con la señora, quien le hablaba en el idioma nativo de la pastorcita, el quechua, y jugar con el niño, se convirtió en algo natural. Al llegar a su casa, les contó a sus padres sobre la bella señora; quienes sorprendidos oyeron a su hija relatar la forma en que “la señora” apareció. Extrañados los padres de la pastorcita, compartieron el hecho con el sacerdote de la parroquia y algunos vecinos, quienes decidieron cerciorarse de la veracidad del relato de la niña. Un día 15 de agosto, sorpresivamente aparecieron los padres y algunos vecinos en el lugar donde la niña pastoreaba sus ovejas. Grande fue la sorpresa cuando vieron a la pastorcita acompañada de la señora y su hijo. El asombro y la incredulidad se apoderó de la gente, cuando vieron que lentamente la señora y el niño empezaron a subir a los cielos. La gente sorprendida preguntaba: ¿dónde está la señora? La pastorcita muy feliz respondía señalando con el dedo a la señora quien lentamente ascendía a los cielos, diciendo orqhopiña, orqhopiña, que en quechua significa “*Ella ya está en el cerro*”. Solo una imagen pequeña hermosísima, estropeada por el tiempo fue encontrada entre los pedrones y plantas silvestres que abundan en la región.

Estas descripciones sobre los encuentros entre la pastorcita campesina y la bella señora con el niño se repitieron varias veces. La imagen de la Virgen de Urcupiña es muy venerada y los relatos sobre los milagros que reciben los devotos que visitan el santuario de san Idelfonso en Quillacollo son abundantes. La devoción a María de los feligreses se muestra a través de ofrendas de todo tipo, rituales y la celebración eucarística al final de la peregrinación.

## 2. La celebración Eucarística y otros rituales

El obispo de la Arquidiócesis de Cochabamba en el mes de julio del presente año (2017) ha realizado una acción significativa para la feligresía, a pesar de la oposición de algunas autoridades de Quillacollo, se realizó la visita de la Mamita Urcupiña a las vicarias de la zona sur de Cochabamba<sup>6</sup>, algunas parroquias de la ciudad de Cochabamba como María Auxiliadora, el templo Divina Misericordia, entre otras recibieron con mucha alegría fe y esperanza. La visita peregrina de la Virgen fue muy bien acogida por una multitudinaria feligresía que acompañó la visita providencial en la que podían contemplar, admirar

---

<sup>6</sup> Cf. S. Maldonado, *La Virgen de Urcupiña visitará la cárcel de El Abra y centro de niños con discapacidad*, en: *Los Tiempos* [online], acceso: 12.12.2017, <<http://www.lostiempos.com/actualidad/local/20170721/virgen-urkupina-visitara-carcel-abra-centro-ninos-discapacidad>>.

y rezar a la Virgen de Urcupiña. Esto muestra las creencias y los valores religiosos de muchas personas a la imagen de María, la madre de Dios.

La festividad a la Virgen de Urcupiña en el mes de agosto de cada año incluye un mundo complejo de rituales, porque nos coloca frente a una variedad de acciones culturales ricas en la expresión emotiva, en comportamientos personales, familiares, comunitarios y, fundamentalmente nos sitúa frente al sistema de creencias y cosmovisiones simbólicas que posee el hombre andino.

A la celebración eucarística asisten autoridades del Estado, autoridades eclesiásticas y una multitudinaria presencia de peregrinos que llegan a participar de la festividad. Ciertamente la centralidad de la Virgen de Urcupiña ocupa la concentración y preferencia de los feligreses. Muchos de los peregrinos muestran un recogimiento, actitud de oración y profunda fe en la imagen de María. En este sentido las fiestas religiosas congregan un vario pinto panorama de ritos típicos de la época colonial de la evangelización como la peregrinación, el encendido de velas y la celebración eucarística y otros ritos ancestrales que realizan en el Calvario como la k'oa, la cha'lla, la rotura de la roca en el cerro de cota y la entrada folclórica autóctona como la entrada de fraternidades de danzas. Sin este panorama folclórico no se imagina la festividad a la Virgen de Urcupiña.

Los peregrinos inician en la ciudad de Cochabamba su caminata durante la noche del quince de agosto, esta experiencia de ser peregrinos los introduce en un proceso de socialización más horizontal, más fraterna basado en valores de solidaridad y compañerismo<sup>7</sup>, arribando al santuario al amanecer en el que participan de la celebración eucarística, luego continúan la caminata hasta el cerro de cota en donde romperán la roca con un combo, inmediatamente se cha'lla con chicha o cerveza<sup>8</sup>, se revienta petardos y se arroja con mistura en gratitud por el préstamo que se recibe, luego se lleva a los pies de la Virgen que está en el santuario y se hace bendecir por el sacerdote. Esta práctica de romper la roca muchas personas lo realizan arraigados es sus costumbres y creencias de que los cerros son como dioses (apus) protectores contra la maldad; además la piedra simboliza grandeza, perennidad hasta casi eternidad. Con la piedra están contruidos caminos, ciudadelas como Macchu Picchu en cusco Perú. Es decir, las piedras de los cerros representan un valor sagrado y mucha gente ha llegado a considerarlo como el trueque o intercambio de roca por dinero, en resumen, sería el deseo de dinero condensado en la roca, dependiendo del tamaño de la roca que rompas será la bendición que recibas de la Virgen. Es decir, la roca representa el dinero que la Virgen presta para que los feligreses puedan adquirir

---

<sup>7</sup> Cf. L. Maldonado, *Para comprender el catolicismo popular*, Navarra 1990, p. 81.

<sup>8</sup> Cf. J. Vargas, *Piedras, rituales y fe en el Calvario de Urcupiña*, en: *Los Tiempos* [online], acceso: 12.12.2017, <<http://www.lostiempos.com/actualidad/local/20160816/piedras-rituales-fe-calvario-urkupina>>.



bienes materiales<sup>9</sup>. Una vez conseguida la roca llevan hacerlos bendecir con el sacerdote y luego realizan su K'oa, cha'lla con los amautas que asisten a esta fiesta religiosa a realizar sus rituales de pago a la Pachamama.

### 3. El sincretismo<sup>10</sup> religioso en la festividad de la Virgen de Urcupiña

Los hombres y mujeres de estos lugares han fusionado sus creencias de la Pachamama (la madre Tierra), esta tierra madre ha de ser transferida a la imagen de la Virgen María en su advocación de Urcupiña. Es decir, como señala Parker “la imagen de la Virgen María constituía en la mentalidad indígena y mestiza una elaboración sincrética de una deidad femenina ligada a los ritmos cósmicos, los procesos de vegetación y los ritos agrarios”<sup>11</sup>. Los indios de estas tierras han logrado asociar a la Madre tierra como vientre fecundo que produce frutos para sus hijos y la Virgen de Urcupiña como que los cuida dándoles salud, les protege y les bendice con paz<sup>12</sup>. La denominación quechua de Orqhopiña, que significa “*ella ya está en el cerro, en el monte, en la colina*”, nos induce a deducir como la religiosidad popular está muy identificada con la aparición de María en el cerro de Cota. Al centro se encuentra la veneración a la Madre de Dios, a la vez su aparición en el cerro no sería casual. En este sentido se podría afirmar la aparición de María en el cerro de cota dando una identidad a la fe, la esperanza de mucha gente que busca acercarse al Dios de la vida.

La madre tierra y la madre María de Urcupiña son fecundas. Los feligreses al sacar un pedazo de roca imaginan estar sacando una casa, un auto, un lote de terreno; asimismo anhelos de salud, unión familiar y felicidad. Estos deseos de mucha gente se desplazan a buscar una vida con mayores satisfacciones tanto a nivel material como espiritual. Algo relevante respecto a la imagen de la

<sup>9</sup> Cf. Alfredo Ramos, *Urcupiña una luz de esperanza*, Cochabamba 2009, p. 141.

<sup>10</sup> El sincretismo es la formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto. El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la *persistencia* de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su *pérdida* total, ya la *síntesis* de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la *reinterpretación* de otros elementos. De estos procesos (persistencia, pérdida, síntesis y reinterpretación), el último ha merecido mayor atención de parte de los antropólogos. Herskovits (1948) define la reinterpretación como el “el proceso por el cual los antiguos significados se adscriben a los nuevos elementos o mediante el cual los valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas” (1968: 598); pero yo juzgo que hay reinterpretación de un rito, no sólo cuando se cambia el significado original, sino también cuando se le añaden nuevos significados. M. Marzal, *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid 2002, p. 198–199.

<sup>11</sup> C. Parker, *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*, México 1993, p. 176.

<sup>12</sup> Cf. A. Ramos, *Urcupiña una luz de esperanza*, p. 144.

Virgen de la Asunción es que la representan sin el niño en sus brazos, sin embargo, la Virgen de Urcupiña aparece con un niño.

La fiesta de la Virgen de Urcupiña nos hace tener una retroalimentación a épocas prehispánicas, a culturas en torno a sus cultivos, a su vinculación con los animales, a su contacto con la madre tierra y a sus relaciones con las divinidades que protegen al hombre andino en su vida cotidiana y cíclica. Como señala Parker, “La fiesta [...] es una condensación de rituales no cotidianos que transforman el diario vivir e introducen simbólicamente un nuevo mundo”<sup>13</sup>. Este ritual con animales en nuestros días tiene cierta variación, pues en algunos puntos se veía la presencia de autos, casitas construidas en miniatura, fajos de dinero; es decir, la recreación de las necesidades antiguas a las necesidades actuales de muchos que viven en la ciudad y tienen otras urgencias para sobrevivir. La entrada de fraternidades de danza es una promesa que hacen los danzantes por tres años a la Virgen de Urcupiña.

El encender velas es una característica principal de la festividad a la Virgen de Urcupiña. Algunos peregrinos prefieren mantenerlas en sus manos, y quedarse al frente de la imagen de María en actitud de reverencia, de súplica o simplemente como quien dice aquí estoy “mamita”. Las interpretaciones de la manera como arde, como se inclina, como lagrimea, o se apaga son muchas: dos velas ardiendo pueden significar la pareja; si la vela lagrimea mucho se interpreta como sufrimiento en la familia o la producción no será tan buena. Si la vela se consume sin dar señales antes mencionadas entonces significa un buen año para la familia y la producción. Si una vela encendida se apaga es señal de muerte. Por tanto las velas encendidas representan las familias, las parejas, y sirven como predicción inmediata o próxima sobre la vida del peregrino.

### **Conclusión**

El trabajo nos ha permitido hacer algunas conclusiones que pueden ser de utilidad para los que están interesados en comprender mejor los comportamientos individuales y sociales que están mediados por visiones, creencias (ritos), convicciones y la fe en la Virgen de Urcupiña, la Madre de Dios. Así la peregrinación que realizan desde Cochabamba a Quillacollo durante la noche tiene la finalidad de expiar las culpas, purificarse y buscar la bendición de Dios a través de su Madre.

La fiesta de la Virgen de Urcupiña, nos permite comprender la preocupación de los peregrinos, de los campesinos en su supervivencia diaria, en la que

---

<sup>13</sup> C. Parker, *Otra lógica en américa latina*, p. 190.

sus campos de cultivo, sus animales, sus hijos, sus divinidades son trascendentales como para no ser ignoradas.

Esta cosmovisión nos confronta con elementos fundamentales del hombre andino: su pensamiento, sus emociones y comportamientos. Es un hombre preocupado constantemente por encontrar un sentido a la vida, sentido a todo lo que le rodea y la responsabilidad por el cuidado del “otro”. El rito de romper un pedazo de roca podría estar asociado al incienso, la mirra que los pastores llevaron de ofrenda al Hijo de Dios.

En la festividad de la Virgen de la Asunción en su advocación de Urcupiña, ella es foco de atención y se lleva la centralidad en el mes de agosto, porque todas las acciones, celebraciones y rituales están realizadas en referencia a ella; esta festividad muestra la manifestación de María, Madre de Dios a una niña sencilla y humilde dedicada al pastoreo de ovejas. Es una madre que derribó a los potentados y exalta la fe de los humildes y sencillos (Cf. Lc 1,52) como se reza en el *Magnificat* de María. Es María bendiciendo a todos sus devotos y no devotos, porque la festividad de Urcupiña congrega un mar de gente herida, angustiada y preocupada en busca de valores humanos y religiosos que transformen su vida personal, social y espiritual. En esta perspectiva la Virgen de Urcupiña sigue derramando abundantes bendiciones a todos los pueblos y naciones de la tierra.

## Bibliography

- Biblia de Jerusalén, Nueva edición totalmente revisada*, Descleé de Brower, Bilbao 2009.
- Claros E., *Fundamentos de la religiosidad popular en educación a distancia* (INSCSS) Formación Especializada, Cochabamba.
- Maldonado L., *Para comprender el catolicismo popular*, Navarra 1990.
- Maldonado S., *La Virgen de Urcupiña visitará la cárcel de El Abra y centro de niños con discapacidad*, en: *Los Tiempos* [online], acceso: 12.12.2017, <<http://www.lostiempos.com/actualidad/local/20170721/virgen-urkupina-visitara-carcel-abra-centro-ninos-discapacidad>>.
- Marzal M., *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid 2002.
- Pablo VI, *Exhortación Apostólica „Evangelii Nuntiandi”* (8.12.1975), Cochabamba 2013. 47: AAS 105 (2013), 1038.
- Parker C., *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*, México 1993.
- Peredo R., *El milagro de urcupiña*, Cochabamba 1990.
- Ramos A., *Urcupiña una luz de esperanza*, Cochabamba 2009.
- Vargas J., *Piedras, rituales y fe en el Calvario de Urcupiña*, en: *Los Tiempos* [online], acceso: 12.12.2017, <<http://www.lostiempos.com/actualidad/local/20160816/piedras-rituales-fe-calvario-urkupina>>.
- Velasco J.M., *Increencia y Evangelización*, Santander 1988.

## Święto Dziewicy z Urcupiña

**Streszczenie:** W niniejszym artykule autor opisuje święto Dziewicy z Urcupiña w okręgu Cochabamba (Boliwia). Obchody tego maryjnego święta przekroczyły boliwijskie granice, dlatego w sierpniu każdego roku przyjmuje się tu pielgrzymów z całego kraju oraz z zagranicy. Ogólnie rzecz biorąc, imigranci boliwijscy powracają, by uczcić wizerunek Dziewicy podczas obchodów w Urcupiña. Najpierw artykuł ukazuje pochodzenie święta i tradycję związaną z ukazaniem się pięknej Kobiety małej pasterce na wzgórzu Quillacollo. Odtąd rozwijają się duszpasterskie przedsięwzięcia archidiecezji Cochabamba, aby zwiększyć nabożeństwo i pobożność dla Maryi. Do tych inicjatyw należy pielgrzymka, Eucharystia jako centralna oś obchodów i praktyka niektórych rytuałów andyjskich podtrzymywana przez mężczyzn i kobiety pochodzące z tych ziem. Uprawiany jest tutaj kult przodków, który odzwierciedla religijny synkretyzm wyrosły z reinterpretacji rytuałów, takich jak k'oa, ch'alla i zapalanie świec. Są to więc uroczystości przeniknięte głęboką ludową religijnością, która gromadzi tłumy uzewnętrzniające swoją pobożność, folklor i niektóre zwyczaje przedkolumbijskie.

**Słowa kluczowe:** Dziewica z Urcupiña, ludowa religijność, andyjskie rytuały i pielgrzymki.

## The feast of the Virgin of Urcupiña

**Summary:** This article describes the feast of the Virgin of Urcupiña which is popular in the district of Cochabamba – Bolivia. Celebrations of this Marian feast have crossed the Bolivian borders. Pilgrims from all over the country and from abroad are welcomed here in August each year. In general, Bolivian immigrants return to celebrate the image of the Virgin during celebrations in Urcupiña. First, the article shows the origin of the feast and the tradition associated with the appearance of a beautiful Woman to a little shepherd girl on the hill Quillacollo. Since that time, pastoral projects of the archdiocese of Cochabamba have been developing to increase devotion and piety for Our Lady. These initiatives include the pilgrimage, the Eucharist as the central axis of the celebrations and the practice of some Andean rituals performed by men and women from these territories. The cult of ancestors is maintained here which reflects religious syncretism grew out of the reinterpretation of rituals such as k'oa, ch'alla and lighting candles. They are therefore ceremonies penetrated by deep popular religiosity, which gathers crowds manifesting their piety, folklore and some pre-Columbian customs.

**Keywords:** Virgin of Urcupiña, folk religiosity, Andean rituals and pilgrimages.

**Eugeniusz Sakowicz\***

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

## OBJAWIENIA PRYWATNE W RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

**Streszczenie:** W religiach niechrześcijańskich nie ma „ostrego” rozdzielenia tego, co stanowi *sacrum* („święte”) i tego, co jest *profanum* („świeckie”). Jedna sfera przenika drugą. Rozumienie objawień prywatnych w religiach niechrześcijańskich z tej racji jest diametralnie inne od pojmowania ich przez katolicyzm.

O ile chrześcijaństwo jest religią teocentryczną, sytuującą w centrum (zgodnie z nazwą) Boga, o tyle religie niechrześcijańskie mają wymiar kosmocentryczny. W religiach kosmocentrycznych (np. w religiach ludów pierwotnych) dojść może do „nałożenia się” na siebie tego, co immanentne i transcendentne. Skoro człowiek i Bóg jeszcze za życia istoty ludzkiej stanowić mogą jedno (jak chce hinduizm czy sufizm – mistycyzm islamski), to przekonanie o istnieniu „objawień prywatnych” może być w tych przypadkach wątpliwe.

W buddyzmie pierwotnym jest brak przekazów o tzw. objawieniach prywatnych, których miałyby doświadczać Budda. Budda nie tęsknił za żadnym objawieniem. Nie wypowiadał się ani o istnieniu, ani o nieistnieniu bóstw. Wraz z ekspansją misyjną buddyzmu pojawiły się nurty tzw. buddyzmu ludowego, w którym jego adepci zaczęli doświadczać zjawień samego Buddy oraz *bodhisattwów*, czyli postaci historycznych, które zrezygnowały z osiągnięcia swojego wyzwolenia służyły innym ludziom na ich drodze ku *nirwanie*.

W islamie „prywatne objawienia” wiążą się z Mahometem. Najwyższy Prorok islamu otrzymał od Allaha ostateczne objawienie. Zamykały one cykl objawień znanych w judaizmie, a sięgających Abrahama. O ile w Kościele katolickim „objawienia prywatne” nastąpiły i następować będą po zakończeniu objawienia publicznego (do którego niczego nowego nie wniosły i nie wniosą), o tyle np. w islamie „objawienia prywatne” Mahometa zainicjowały nowe rozumienie monoteizmu, wnosząc dużo nowego do wcześniejszych systemów jedynobóstwa.

**Słowa kluczowe:** objawienie prywatne, religie niechrześcijańskie, Mahomet, islam, Budda, buddyzm.

Tytuł artykułu *Objawienia prywatne w religiach niechrześcijańskich* sformułowany został jako zdanie twierdzące. Mogłoby ono zatem wskazywać na fenomen prywatnych objawień występujących wśród niechrześcijan i w religiach przez nich wyznawanych oraz praktykowanych tak, jak obecny jest on

\* Adres: prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz; e-mail: eugeniusz.sakowicz@wp.pl

w Kościele katolickim. Postawienie znaku zapytania na końcu tak ułożonego tytułu mogłoby natomiast zasiać wątpliwość, czy faktycznie takie objawienie jest obecne w innych religiach niż chrześcijaństwo. Ze znakiem zapytania czy bez zakres tytułu wskazuje na istotny problem, który warto tu podjąć.

Na początku refleksji ważne będą zastrzeżenia terminologiczne: w zakresie tytułowego problemu niezbędna jest krótka prezentacja religii niechrześcijańskich oraz objawienia w ogóle w tych religiach. Po naświetleniu tychże kwestii będzie można przejść do kluczowego zagadnienia – objawień prywatnych w wybranych religiach niechrześcijańskich, czyli w buddyzmie i islamie. Spoglądając na złożoną problematykę „niejako z lotu ptaka”, właściwie ją sygnalizujemy, a nie w pełni przedstawiamy. Co ciekawe, w niektórych religiach, np. w religii starożytnego Rzymu, właśnie ptaki uznawane były za pośredników objawienia.

## 1. Terminologia

Pojęcia „zadomowione” w kulturze języka religijnego, powstałego i upowszechnionego w chrystianizmie, nie są tak samo rozumiane, pojmowane czy definiowane, jak w językach innych religii<sup>1</sup>. Częstokroć terminy na oznaczenie religijnych faktów, zdarzeń, zjawisk nie są w religiach bliskoznaczne, zamienne, przekładalne. Objawienie Boże, definiowane w chrystianizmie jako „zbawcze ujawnienie się Boga w historii, którego szczytem i zarazem pełnią jest Jezus Chrystus”, nie jest przyjmowane przez żadną religię niechrześcijańską<sup>2</sup>.

Termin „religia”, wywodzący się z łaciny (*religio* pochodzi od *religere* – być bogobojnym lub od *religare* – związać, przywiązać bądź od *relegere* – ponownie odczytać, wybrać), obcy jest systemom wiary powstałym i ukształtowanym poza cywilizacją łacińską, poza grecko-rzymsko-judaistyczno-chrześcijańskim porządkiem ontologiczno-jurydyczno-semantycznym. Chińczycy pamiętający o konfucjanizmie oraz taoizmie, a zatem ci, których myślenia nie zdeformował komunizm, mówią o „kulcie przodków” jako ich religii. Nie wskazują na „życiowy stosunek człowieka do Istoty Ponadziemskiej” – jak religię określają monoteiści świata Zachodu, głównie chrześcijanie odwołujący się do filozofii klasycznej. Ci sami monoteiści: żydzi, chrześcijanie, muzułmanie równocześnie różnią się bardzo, określając „to”, co według nich jest religią.

<sup>1</sup> Szerzej zob. J. Wojtysiak, *Język religijny*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 572–584; U. Gajewska, *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religioznawczych*, „Słowo” 2012, nr 3, s. 71–83; M. Składanowski, *W czyje imię? Problem języka inkluzywnego na przykładzie kontrowersji związanych z formułą chrzcielną w północnoamerykańskich Kościołach protestanckich*, „Studia Religiologiczne” t. 48, 2015, nr 2, s. 131–141.

<sup>2</sup> Zob. P. Królikowski, *Objawienie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 157.

Bardzo ważne jest podkreślenie różnic w opisie świata i obecnego w nim człowieka, uznawanego przez chrześcijan za „koronę stworzeń”. W religiach Dalekiego Wschodu i Indii człowiek nie jest ową koroną. Dzisiejszy pan i władca może być jutrzejszym nędzarzem, wcielonym – na skutek swoich czynów (zgodnie z prawem *karmana*) – w zwierzę o niskim statusie społeczno-moralnym. W systemach religijnych Indii mitologia jest tak samo realna jak świat postrzegany zmysłami. Nie ma żadnych racji – podkreślają hinduiści – które uzasadniałyby, iż to, co mityczne, nie jest realne<sup>3</sup>.

Przymiotnik „prywatne”<sup>4</sup> od wieków odgrywa w basenie Morza Śródziemnego kluczową rolę. Masy, rzesze, kolektyw obce są etosowi cywilizacji i kultury śródziemnomorskiej. Etos ten przeniknął do różnych obszarów świata wraz z nastaniem epoki wielkich odkryć geograficznych, kulturowych i religijnych eksploracji. Prywatność – znienawidzona przez każdy system totalitarny – zawsze podkreślała wartość osoby ludzkiej, czasami określanej również jako „jednostka” (co jednakże niekonieczne nieść musi pozytywne skojarzenia). Tego, co prywatne nie godzi się znacjonalizować, upaństwowić, objąć totalną kontrolą. Gdyby tak miało się stać, bylibyśmy świadkami unicestwienia człowieka.

W systemach religijnych, w których nie ma oświeceniowej linii demarkacyjnej, rozdzielenia tego, co stanowi *sacrum* („święte”) i tego, co jest *profanum* („świeckie”, „nie święte”), rzeczywistość jest jednością<sup>5</sup>. Wszystko, co w kulturze Zachodu należy do porządku świeckiego, w tym „tron władców” (władza polityczna), np. w religiach ludów pierwotnych jest święte. W gruncie rzeczy nie ma w tych „światach religii” prywatności, posiadanej tylko i wyłącznie przez danego człowieka, nie ma świeckości niezależnej od świętości<sup>6</sup>. Jedna sfera przenika drugą. Nawet jeśli w religiach niechrześcijańskich mają miejsce objawienia prywatne, to prywatnymi nie są. Człowiek nie jest autonomicznym bytem, lecz egzystuje dzięki religiom, które są jego miejscem tożsamości. Powyższa interpretacja świata wskazuje na rangę antropologii, którą oznaczamy również europejskimi terminami: jednostkowej oraz wspólnotowej.

<sup>3</sup> Zob. J.A. Kłoczowski, *Objawienie*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Miler-ski, Warszawa 2003, s. 371.

<sup>4</sup> Na temat objawień prywatnych warto sięgnąć do następujących publikacji: M. Rusecki, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, „Ateneum Kapłańskie” t. 106, 1986, z. 1, s. 34–50; idem, *Objawienia prywatne*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha i in., Lublin–Kraków 2002, s. 853–859; idem, *Prywatne objawienia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 600n; zob. też A. Sarwa, *Życie przed życiem, życie po życiu? Rzeczy ostateczne człowieka i świata w tradycjach niebiblijnych*, Sandomierz 2010, s. 8–20.

<sup>5</sup> Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993; idem, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999; M. Rusecki, P. Sokołowski, *Objawienie, Objawienie Boże. IV. W religiach*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, 2010, kol. 178; D.N. Jha, *Rethinking Hindu Identity*, London 2009.

<sup>6</sup> Zob. np. H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998; idem, *Religie ludów pierwotnych*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, „Studia ReligioLogiczne” t. 1, 2001, s. 207–244.

Notabene, w okresie oświecenia (oraz później) zostały zakwestionowane przez kręgi „oświeconych” zarówno autentyczność, jak i nadprzyrodzony charakter Pisma Świętego jako księgi objawionej oraz Tradycji. Fakt ten, wprawdzie dotyczący chrześcijaństwa (i – z racji na Biblię – judaizmu) miał odniesienie do problematyki objawienia w ogóle<sup>7</sup>.

Prywatność człowieka kultury Zachodu, jego indywidualium obrazuje malarstwo, w którym postać człowieka i jego twarz zostaje wyeksponowana. Co więcej, na postać tę i jej oblicze rzucony bywa snop światła. W tradycyjnym malarstwie chińskim, inspirowanym religijnie, człowiek jest elementem krajobrazu. W przestrzeni i krajobrazie równie ważne i jednakowo „oświetlone” są rośliny, zwierzęta, detale natury. Czasami trudno jest w tej mozaice odnaleźć człowieka. Prywatność jest tu stopiona z kontekstem przyrody, a właściwie jej nie ma.

Należy też zwrócić uwagę na istotę, specyfikę, odrębność systemów doktrynalnych określonych religii. O ile chrześcijaństwo jest religią teocentryczną, sytuującą w centrum (zgodnie z nazwą) Boga, o tyle inne – niechrześcijańskie religie – mają wymiar kosmocentryczny. W religiach kosmocentrycznych (w tym we wskazanych już wcześniej religiach ludów pierwotnych) dojść może do ostatecznej fuzji, zlania się, nałożenia na siebie, przeniknięcia tego, co immanentne i transcendentne. W takiej sytuacji określenie „objawienie prywatne” może być po prostu absurdalne. Skoro człowiek i Bóg jeszcze za życia istoty ludzkiej stanowić mogą jedno (jak chce hinduizm czy mistycyzm islamski), to przekonanie o istnieniu „objawień prywatnych” może być wątpliwe czy po prostu zostać zaprzeczone, zanegowane.

## 2. Religie niechrześcijańskie

Religie niechrześcijańskie, czyli inne niż chrześcijaństwo, obecne były w przeszłości i istnieją w dobie współczesnej. To nad wyraz oczywiste stwierdzenie. Nie trzeba być religioznawcą czy historykiem religii, by dostrzec fenomen systemów religijnych i tradycji w dziejach świata. Każda religia niechrześcijańska wyróżnia się oryginalną doktryną, specyficznym kultem i moralnością. Posiada nadto charakter instytucji z władzą na czele. Wyznawcy wielu religii odwołują się do ich bożej genezy. To odwoływanie się nie przesądza o ich objawieniowej genezie, jak chcieliby niektórzy badacze religii. Wyznawcy religii niechrześcijańskich określani są jako niechrześcijanie. Wcześniej inne od chrześcijaństwa religie nazywano „religiami pogańskimi”.

---

<sup>7</sup> Zob. np. Ch.L. Tieszen, *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity, and Islam: Overlapping Inquiries*, „Islam and Christian-Muslim Relations” t. 28, 2017, s. 525–527.



Po Soborze Watykańskim II (1962–1965) określenie „religie niechrześcijańskie” próbowano zastąpić pojęciem „religie pozachrześcijańskie”<sup>8</sup>, chcąc w ten sposób wyeliminować z nazwy przeczenie „nie”, mające rzekomo negatywną konotację i wyrażające zaprzeczenie chrześcijaństwu czy nawet jego negację. Dziś w epoce dialogu międzyreligijnego w powszechnym odbiorze określenie „religie niechrześcijańskie” nie ma pejoratywnego znaczenia. Nie wskazuje na religie, które są negacją czy też antytezą chrześcijaństwa bądź w nie godzą. Ma ono natomiast charakter neutralny, niewartościujący.

Poszczególne religie niechrześcijańskie charakteryzują się różnorodnością nurtów, wielością interpretacji doktryny i bogactwem obrządków, a także form organizacyjno-instytucjonalnych. Religioznawstwo podaje szereg typologii religii, umiejscawiając w nich również chrześcijaństwo, a także systemy niespełniające kryterium religii, a odnoszące człowieka do jakichś wartości o charakterze absolutnym, np. ateizm „deifikujący” materię. Religie niechrześcijańskie (i chrześcijaństwo wśród nich) mogą być ujęte według następującej typologii<sup>9</sup>:

1) religie objawione, wśród których są: religie założone, czyli mające historycznych założycieli (chrześcijaństwo, islam, buddyzm, dżinizm, konfucjanizm) oraz religie naturalne, niemające konkretnego założyciela, lecz licznych anonimowych fundatorów, bądź też – jak uważają ich wierni – istniejące od zawsze (religie ludów pierwotnych Afryki i innych kontynentów);

2) religie etniczne i uniwersalne<sup>10</sup>; do tych pierwszych przynależy się przez narodzenie w określonym plemieniu (religie ludów pierwotnych) czy narodzie (np. wymarłe religie Celtów, Germanów, Słowian, a obecnie judaizm, hinduizm i szintoizm). Z kolei religie uniwersalne głoszą perspektywę powszechnego zbawienia dla wszystkich ludzi i dlatego przynależć do nich może każdy bez wyjątku człowiek (chrześcijaństwo, islam, buddyzm);

3) religie dynamistyczne (kierujące się wiarą w moc znajdującą się w człowieku, zwierzętach, przyrodzie ożywionej, przedmiotach – religie ludów pierwotnych), animistyczne (w tym systemie wierzeń dominuje wiara w istnienie duszy we wszystkim, co otacza człowieka – religie ludów pierwotnych) i teistyczne (które dzielą się na: politeistyczne, monoteistyczne i henoteistyczne). Religie politeistyczne przyjmują wiarę w wielu bogów; religie monoteistyczne głoszą jedność i jedyność Boga oraz Jego panowanie nad stworzonym przez

<sup>8</sup> Szerzej zob. E. Sakowicz, *Religia. II. Typologia. C. Pozachrześcijańskie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1043.

<sup>9</sup> Niniejsza typologia podawana była w kilku autorskich pozycjach autorskich. Zob. jeden z pierwszych tekstów z typologią, którą autor zaczerpnął z wykładów H. Zimonia z początku lat 80. XX w.: E. Sakowicz, *Multireligijność*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 419–420.

<sup>10</sup> Zob. H. Zimoń, *Religia. II. Typologia. A. Etniczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1400–1402; E. Sakowicz, *Religia. II. Typologia. B. Uniwersalne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1402.

Niego światem i człowiekiem (chrześcijaństwo, judaizm, islam); henoteizm sytuuje się natomiast między politeizmem a monoteizmem; w chwili sprawowania kultu henoteiści traktują jednego z wielu bogów jako jedyne;

4) religie mistyczne (według tych systemów wierzeń konieczne jest odłączenie się człowieka od społeczności w celu osiągnięcia zjednoczenia z bóstwem – starożytne wymarłe misteria) i profetyczne (w odróżnieniu od tych pierwszych są one dynamiczne w wymiarze społecznym – judaizm, chrześcijaństwo, islam);

5) religie prawa i łaski – wiążą się ze sposobem osiągnięcia zbawienia przez wypełnianie prawa danego przez Boga (judaizm, islam) bądź przez poddanie się łasce darmo darowanej przez Boga (chrześcijaństwo);

6) religie misyjne (głoszące doktrynę danej religii i zakładające stałe struktury instytucjonalne oraz formujące wspólnoty wiernych w różnych środowiskach etnicznych i kulturowych – chrześcijaństwo, islam, buddyzm), niemisyjne (są to religie plemienne i narodowe – konfucjanizm, hinduizm, na które nie jest możliwe nawrócenie się) i wędrujące (religie ludów nomadycznych, np. przedmuzułmańskich Arabów, bądź też wymarłe religie świata starożytnego, np. religie Hurytów i Hetytów);

7) religie wymarłe i żywe – religie wymarłe<sup>11</sup> to te, które istniały w przeszłości i które zanikły (religie starożytnej Grecji, Rzymu, Egiptu, Celtów, Germanów, Bałtów, Słowian; spotkać dziś można bardzo nieliczne grupy wyznaniowe próbujące wskrzesić przedchrześcijańskie religie wymarłe); religie żywe to wszystkie religie współczesnego świata.

Teologia katolicka – „subordynowana” Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła – twierdzi, iż religiami objawionymi jest jedynie chrześcijaństwo oraz religia biblijnego Izraela, czyli judaizm okresu przed narodzeniem Chrystusa. W pozostałych religiach istnieją natomiast elementy Bożego objawienia. Chrześcijaństwo uważa siebie za religię oryginalną, wyjątkową, o charakterze uniwersalnym, która winna doprowadzić ludzi do zbawienia, czyli wiecznego szczęścia. Podobne roszczenia mają również religie niechrześcijańskie<sup>12</sup>.

### 3. Objawienie według i w religiach niechrześcijańskich

Ojcowie Kościoła oraz pisarze wczesnochrześcijańscy (św. Justyn Męczennik, św. Ireneusz z Lyonu, św. Klemens Aleksandryjski, nadto Orygenes) przekonywali, iż Objawienie Boże było dostępne nie tylko chrześcijanom, ale i narodowi wybranemu, a także wszystkim ludziom. Przekonanie to nie było

<sup>11</sup> Zob. T. Margul, *Jak umierały religie. Szkice z tanatologii religii*, Warszawa 1983.

<sup>12</sup> Zob. J.A. Kłoczowski, *Objawienie*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, s. 371–373.

wszakże potwierdzeniem rewelacjonistycznego wymiaru różnych religii. Przedchrześcijańskie religie oraz niechrześcijańskie systemy wierzeń (oprócz judaizmu biblijnego) nie były objawione przez Boga. Dawna apologetyka katolicka przez wieki twierdziła, iż Objawienie Boże zarezerwowane jest jedynie dla chrześcijaństwa. Niektórzy współcześni teologowie twierdzą natomiast, iż „O.[bjawienie] w jakimś stopniu zawiera się i wyraża w wielu religiach, choć może być w niewłaściwy sposób odczytane i zinterpretowane”<sup>13</sup>. Autorzy ci twierdzą nadto, iż religie niechrześcijańskie wywodzą się z Objawienia, w jego pierwotnej i uniwersalistycznej postaci – „przez stworzenia i w stworzeniach”. „Wcześniej” mówiono o objawieniu naturalnym.

Marian Rusecki oraz Paweł Sokołowski, opisując fenomen Objawienia w religiach, tak prezentują oraz interpretują rewelacjonistyczne doświadczenia Buddy:

Uwierzytelniona transcendentna świadomość Buddy mogłaby świadczyć o nadprzyrodzonej genezie buddyzmu, czyli o obecności w nim O.[bjawienia]; przekonanie Buddy o byciu podmiotem cudu oświecenia wewn.[ętrznego] ma jednak charakter subiektywnego przekonania o doświadczeniach typu transcendentnego; może stanowić ewentualnie argument psycholog.[iczny], przemawiający za jego przebudzeniem oraz oświeceniem; doświadczenie kontyngencji i oświecenie w życiu Buddy mogły spowodować doświadczenie Boga, choćby niestematyzowane, prowadzące do przeżyć egzystencjalnych; Ojcowie Kościoła dopuszczają możliwość O.[bjawienia] przez natchnienia i oświecenia wewn.[ętrzne] (Ireneusz z Lyonu, Augustyn, Bazyl Wielki, Grzegorz I Wielki) oraz przez ludzi natchnionych, pochodzących spoza judaizmu (Orygenes); podkreślają oni istnienie jednej ekonomii zbawienia, którą objęci są wyznawcy innych religii (...)<sup>14</sup>

(...) Możliwe jest – twierdzą dalej ci autorzy – uznanie w buddyzmie elementów O.[bjawienia] i jego statusu religii (z licznymi błędami); na wywodzenie się buddyzmu z O.[bjawienia] wskazywałoby odwieczne prawo rządzące światem, rodzaj oświecenia w życiu Buddy, będącego wyrazem działania Ducha Świętego; (...)<sup>15</sup>

W hinduizmie objawienie jest przedmiotem wiedzy, która przekazana została mędrcom. Zostali oni nazwani „widzącymi” (zresztą nie tylko w religiach Indii, ale też i w religii biblijnego Izraela czy judaizmie czasów nowożytnych i współczesnych). Objawienie rzeczywistości odwiecznych ma być następnie przekazywane innym, szerokim kręgom odbiorców. Święte księgi hinduizmu, w tym Upaniszady, zawierające przekazaną przez bogów wiedzę

<sup>13</sup> M. Rusecki, P. Sokołowski, *Objawienie. IV. W religiach*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, kol. 177.

<sup>14</sup> *Ibidem*, kol. 179.

<sup>15</sup> *Ibidem*, kol. 189.

kładły nacisk na dążenie do wewn.[ętrznego] oświecenia (o.[bjawienia]), do którego można dojść, krocząc długą drogą studiów i ascezy; na końcu tej drogi adept mądrości odkrywał, że jego duch (atman) jest w istocie tożsamy z brahmanem (duchem boskiej jedności). Wyrażało się to w formule *tat twam asi* ['ty jesteś tym']<sup>16</sup>.

Islam, który ukształtował się w pierwszej połowie VII w. po Chrystusie, wpisał się – zgodnie z myślą Mahometa, Proroka i Wysłannika Allaha – w ciąg religii monoteistycznych, sięgających historycznej postaci Abrahama. Islam dokonał wszakże bezkompromisowego i bezwzględnie „oczyszczenia” monoteizmu. Został on – twierdzili pierwsi i „kolejni” muzułmanie – ograniczony przez Żydów do niewielkiego kręgu wyznawców połączonych plemienną tożsamością. Monoteizm ten został zredukowany do partykularyzmu. Utracił swoje uniwersalistyczne przeznaczenie<sup>17</sup>. Objawienie w islamie „oczyściło” też zdeformowany monoteizm chrześcijaństwa, które dokonało w końcu deifikacji Jezusa. W ten sposób stało się ono faktycznie pseudomonoteizmem. Potrzebne było zatem według muzułmanów nowe objawienie, wprowadzające porządek w dotychczasowe praktyki kultyczne religii twierdzących, iż są objawionymi przez Boga<sup>18</sup>.

Islam nie jest – podkreśla prawowierna teologia chrześcijańska (niezainfekowana tezami pluralistycznej teologii religii, akcentującej teocentryzm, czyli koncentrację na Bogu z pominięciem Jezusa Chrystusa jako Tego, który nie tylko do Niego prowadzi, ale sam Nim jest) – religią objawioną. Uznanie islamu za religię objawioną podważałoby monoteizm chrześcijaństwa oraz jego roszczenia wyjątkowości wśród wszystkich religii świata<sup>19</sup>.

Przywołajmy argumentację dotyczącą islamu przez wspomnianych już M. Ruseckiego oraz P. Sokołowskiego:

W islamie można widzieć istotne elementy O.[bjawienia]; wiara w Allaha występowała już w wierzeniach staroarab.[skich], choć były w nich naleciałości politeistyczne, z których oczyścił je Mahomet (...); islam częściowo przyjął też O.[bjawienie] starotest.[mentalne]; ciągłość wiary między ST a islamem odnosi się przede wszystkim do wiary w jednego Boga, w stworzenie świata, istnienie aniołów oraz rzeczy ostatecznych (eschatologia); islam ujmuje Boga jako

<sup>16</sup> J.A. Kłoczowski, *Objawienie*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, s. 371.

<sup>17</sup> Zob. N. Stillman, *Judaism and Islam. Fourteen Hundred Years of Intertwined Destiny? An Overview*, Gainesville 2011; H. Mazuz, *The Relationship Between Islam and Judaism. A Neglected Aspect*, „The Review of Rabbinic Judaism” t. 16, 2013, nr 1, s. 28–40; S. Nogales, J. Luis, *Aproximación a una teología de las religiones*, t. 1: *Religiones tradicionales. Judaismo-Islam*, Madrid 2015.

<sup>18</sup> Zob. M. Rusecki, P. Sokołowski, *Objawienie. IV. W religiach*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, s. 181.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Stworzyciela świata oraz człowieka, Pana historii i dziejów, sprawującego opiekę nad całą rzeczywistością, Zbawcę; przyjmowane przez Mahometa i islam O.[bjawienie] jest rzeczywiste, ale jeszcze niepełne, bo nie uwzględniające tego dokonanego w Jezusie Chrystusie<sup>20</sup>.

(...) Koran [natomiast] nie ma cech wskazujących na jego transcendentną genezę, może być wytłumaczony w sposób naturalny; nie jest też księga natchnioną; zawiera tylko liczne stwierdzenia o charakterze roszczeniowym (...) <sup>21</sup>

#### 4. Objawienia prywatne w buddyzmie i islamie

W buddyzmie pierwotnym nie ma przekazów o tzw. objawieniach prywatnych, których miałyby doświadczać Budda. Siakjamuni – Mędrzec z rodu Siakjów – nie wypowiadał się o bóstwach, istotach wyższych, nadnaturalnych. Obcy był mu cały panteon niezliczonych bóstw hinduistycznych, ostatecznie będących „imionami” jednego jedyne go bytu. Budda nie tęsknił za żadnym objawieniem. Skoro w antropologii buddyzmu nie ma koncepcji osoby, to tym bardziej obce jest tej religii określenie „prywatne”<sup>22</sup>.

Wraz z ekspansją misyjną buddyzmu pojawiły się nurty tzw. buddyzmu ludowego. Jest on faktycznie synkretyzmem doktryny Przebudzonego – Oświeconego (jak nazywano „inicjatora” tej religii) z elementami wierzeń ludów pierwotnych. W tym ucieleśnieniu buddyzmu jego adepci doświadczali objawień czy raczej zjawień *bodhisattwów*. Były to postaci historyczne, które zrezygnowawszy z osiągnięcia ostatecznego wyzwolenia – *nirwany*, postanowiły służyć innym ludziom na ich drodze z wyzwolenia się z destrukcyjnego przywiązania do życia, do lgnięcia do tego, co jest ułudą. *Bodhisattwowie* – twierdzili doświadczający „objawień” – ukazywali się nim nawet z tysiącami rąk. Nie byli to boscy legaci, wysłannicy.

Zjawiającym się mógł być też sam Budda, zwykle o czterech rękach. Ręce to symbol czynów, działań, które w buddyzmie są najważniejsze. Snucie teorii na tematy wzniosłe, nawet na temat hipotecznie istniejącego Boga, nie wyzwoli człowieka z wszechobecnego cierpienia. Zjawienie się danemu człowiekowi jakiegokolwiek bóstwa czy innych wyższych postaci – nawet gdyby się zdarzyło – nie miałyby żadnego znaczenia. Istoty boskie, transcendentne, nawet gdyby istniały, to też pogrążone byłyby w cierpieniu, doświadczałyby bólu i dramatu życia.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Zob. ibidem, kol. 179n. Zob. też: A. van der Braak, *The Mystical Hermeneutics of Eckhart and Dōgen: the Continuous Self-Revelation of Buddha Nature*, „Studies in Interreligious Dialogue” t. 21, 2011, nr 2, s. 151–169.

Buddyzm od początku zaistnienia podzielony był nie tylko na dwa „wozy” – *hinajaną* („mały wóz”) oraz *mahajaną* („wielki wóz”). W kolejnych wiekach podzielili się na liczne odłamy, szkoły i sekty (pojęcie to nie ma w Azji pejoratywnego znaczenia). Jedną ze szkół, bardzo popularną w świecie Zachodu, jest szkoła buddyzmu zen. Podejmujący medytację w buddyzmie zen przemierza niełatwą ścieżkę prowadzącą do oświecenia. Obce jest mu dążenie do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, o czym z atencją mówi mistycyzm chrześcijański. Praktykujący zen chce poznać natomiast prawo przyczyny i skutku, by wyzwolić się z ułudy i destrukcyjnych pragnień, w tym pragnienia istnienia i nieistnienia.

Buddysta – zatopiony w klasycznej medytacji zen – w ciszy i milczeniu „mówi sam do siebie”: „Góra jest górą, chmura jest chmurą, rzeka jest rzeką”<sup>23</sup>. I przy tym oglądzie powinien pozostać. Podejmując jednakże rozliczne wyrzeczenia, poszcząc, „siedząc” dziesiątki godzin w bezruchu przed białą ścianą może doświadczyć nie tyle widzeń, ile przewidzeń – „objawień prywatnych”. Pojawia się w nim wówczas strumień świadomości, według którego „góra jest chmurą, chmura jest rzeką, rzeka jest górą”. Z tego błędnego, ułudnego postrzegania świata („prywatnego objawienia”) wyzwala go mistrz, który rytualnym kijem uderza medytującego w odpowiednie miejsce ciała (np. w barki), gdzie trafiając w odpowiednie „punkty”, budzi go z przewidzeń, wyzwala z „objawienia”. Przywraca właściwe postrzeganie świata, w którym „góra jest górą, chmura jest chmurą, rzeka jest rzeką”<sup>24</sup>.

W buddyzmie nie ma żadnych objawień publicznych czy prywatnych. Praktykującym przez dziesięciolecia religię buddyjską (również dawnym monoteistom) chodzi tylko i wyłącznie o „zdmuchnięcie płomienia świecy”, a nie pragnienie objawienia.

W islamie „prywatne objawienia”<sup>25</sup> wiążą się z Mahometem. Wysłannik Allaha i jednocześnie Najwyższy Prorok islamu oraz całej ludzkości (według doktryny tej religii każdy człowiek jest muzułmaninem z urodzenia, który odwiedziony został od prawdziwych wierzeń i jedynie słusznych praktyk kulturowych przez rodziców, „czyniących” swoje dziecko np. chrześcijaninem) otrzymał finalne, ostateczne objawienie. Zarówno ono, jak i sam jego odbiorca – Mahomet obdarzeni zostali tytułem „pieczęci proroków”. Objawienia, których doświad-

---

<sup>23</sup> Cytat podany przez praktykującego przez ponad 30 lat polskiego buddystę, znanego osobiście autorowi niniejszego opracowania.

<sup>24</sup> Zob. W. Wilowski, *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*, Poznań 2015.

<sup>25</sup> Na ten temat zob. S. Grodz, *Objawienie w islamie i sposoby jego uwiarygodniania*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005, s. 97–116; E. Wnuk-Lisowska, *Objawienia w islamie*, w: *Objawienie*, s. 117–128; M. Rusecki, P. Sokołowski, *Objawienie. IV. W religiach*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, kol. 181. Zob. też: A.B. Moreland, *The Qur'an and the Doctrine of Private Revelation. A Theological Proposal*, „Theological Studies” t. 76, 2015, nr 3, s. 531–549.

czał Mahomet, miały charakter „prywatny”. Zamykały one cykl objawień, również „prywatnych”, sięgających Abrahama.

Tym, który z woli Allaha objawiał Mahometowi sprawy boskie i ludzkie, był archanioł Gabriel. To on dyktował – recytował Prorokowi przekazy objawienia w kolejnych „wizyjnych spotkaniach”. Inicjatywa objawienia pochodziła od Boga (i tak jest w każdym objawieniu o boskiej genezie). Wymuszanie na Bogu ujawnienia swojej woli i słów jest niczym innym jak magią, dążeniem do zapanowania nad Wszeczmogącym. Fakt, iż Mahomet był analfabeta, wskazywał na boską genezę objawienia.

Miejscem zjawiania się archanioła Gabriela (Dżibrila) była jaskinia al-Hira na górze Jabal al-Nour w pobliżu Mekki (w dzisiejszej Arabii Saudyjskiej). Seria „wizyjnych – prywatnych spotkań” trwała od 610 do 622 r., kiedy to Mahomet wywędrował (udał się na emigrację) z Mekki do Medyny. Jak twierdzi tradycja muzułmańska, to Bóg – za pośrednictwem anioła – zesłał Mahometowi objawienie nowej religii (będącej w gruncie rzeczy religią powrotu do pierwotnego monoteizmu). Mekkańskie objawienia dotyczyły spraw teologicznych i etycznych, m.in. konieczności uwielbiania Boga oraz nawoływały do nawrócenia pobytrymców.

Pierwszą osobą, która uwierzyła w prawdziwość „prywatnych objawień” doświadczanych przez Mahometa, była jego żona – Chadidża. Objawienie to, pierwotnie przekazane Mahometowi przez archanioła Gabriela ustnie, zostało następnie spisane. Proces spisania recytacji zamknięty został pod koniec VII w. Mahomet tym samym został uznany za tego, który zamknął cykl objawień. Koran, będący owocem „prywatnych objawień” Mahometa, stał się księgą uniwersalną, powszechną, ujawniającą sfałszowania wprowadzone do innych ksiąg świętych – Tory i Ewangelii. Święta księga islamu stała się dziełem przekazanym każdemu człowiekowi jako dar od Allaha<sup>26</sup>.

Według Koranu, „prywatnie objawionemu” Mahometowi, Bóg wielokrotnie mówił, przemawiał do człowieka. Oznajmiał swoją wolę przez proroków, w tym Noego, Mojżesza i wysłanników – Jezusa i w końcu Mahometa (sura 42, 13). Nauka, zwarta Koranie, którą jako pierwszy „prywatnie” odebrał Mahomet, stanowiła korektę wcześniejszych profetycznych przekazów. Mahomet w „widzeniach prywatnych” otrzymywał wskazówki zarówno polityczno-społeczne, jak i religijne. Według islamu był ostatnim wysłannikiem Boga. Wraz z Mahometem zamknięty został cykl Bożych objawień. Skoro tak, to w dziejach świata nie powstanie już żaden inny prorok – twierdzi tradycja islamu.

Wszystko, co spisane zostało w Koranie jest literalnie, dosłownie natchnione. Stanowi zatem treść ostatecznego objawienia. Prawdy podane przez Boga

---

<sup>26</sup> Zob. *Communicating the Word. Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam*, red. D. Marshall, Washington 2011.

zostały zarejestrowane w języku arabskim. Jedyne Koran w tym języku „podany” jest Koranem. Jego przekłady na różne języki są natomiast komentarzami. W islamie to dzięki objawieniu, którego doświadczył „prywatnie” Mahomet, Słowo Allaha stało się księgą. To największy cud w dziejach świata i ludzkości – twierdzą muzułmanie.

### Podsumowanie

Wiedza o Bogu, bogach, bóstwach, istotach boskich przekazywana była w dziejach religii zarówno pojedynczym osobom, jak i większym społecznościom. Ludzie różnych tradycji religijnych dzielą wspólnie przekonanie, iż żadna wiedza o Bogu nie pochodzi od człowieka. Przekazywana jest (dzięki inicjatywom boskim) „bożym” legatom, specjalistom rytualnym, prorokom, kapłanom czy innym jeszcze „postaciom”, przede wszystkim zaś założycielom religii. Człowiek nie jest zatem „twórcą” objawienia.

Jeżeli nie każda, to na pewno liczne religie uznają, iż ich „założyciele” są objawicielami prawdy. Wierni tych religii uważają ich nie tylko za heroldów objawionej prawdy, ale i za samą prawdę. Obdarowani objawieniem są oni niepodważalnym „źródłem” nauki, nauczania, doktryny danych religii, których drogami postępują ich wierni. Poprzez słowa fundatorów religii dziś – jak przez wieki – można z nimi się spotykać.

Nauczanie założycieli religii wypływa z jednej strony z ich własnego duchowego wysiłku, trudu zgłębiania zagadek życia, jego tajemnicy, dylematów (Nie jest to zatem nauczanie zależne od kogokolwiek innego niż oni sami.) bądź – z drugiej strony – z objawienia darowanego im „z góry”. W centrum zawsze sytuuje się fundator danej religii – jego dramatyczne odkrywanie reguł i prawidłowości życia (tak było przypadku Buddy) lub dar wspaniałomyślnie ofiarowany przez Miłościwego, Litościwego Boga (przypadek Mahometa).

Nauczanie zdobyte „bez objawienia” bądź zyskane dzięki „prywatnym objawieniom” różni się diametralnie od wcześniejszej doktryny, która była wyznawana przez daną osobę oraz krąg społeczny, w którym była ona obecna, gdzie żyła na sposób określonej kultury. Buddyizm zakwestionował szereg prawd objawionych w hinduizmie i dlatego uznany został za nieortodoksyjną religię Indii. Islam podważył w dużej mierze porządek doktrynalny (i jednocześnie moralno-społeczny) świata arabskiego przed wystąpieniem Mahometa. Nauczanie to zawsze było uważane jako „wyższe” od wcześniejszego. To prawdy egzystencjalne, naturalne bądź teologiczne, do których ktoś sam doszedł lub zostały mu „prywatnie objawione”, stanowiły odtąd kryterium weryfikujące wszystkie powstałe później idee religijne.



O ile w chrześcijaństwie, a konkretnie w Kościele katolickim „objawienia prywatne” nastąpiły i następować będą po zakończeniu objawienia publicznego (do którego niczego nowego nie wniosły i nie wniosą), o tyle np. w islamie „objawienia prywatne” Mahometa zainicjowały nowe rozumienie monoteizmu, wnosząc dużo nowego do wcześniejszych systemów jedynobóstwa.

\* \* \*

Na koniec warto, w kontekście tego, co zostało wyżej powiedziane, przytoczyć słowa św. Jana Pawła II. Papież w katechezie wygłoszonej 5 czerwca 1985 r. w Watykanie, zatytułowanej *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie*, powiedział: „Wiara chrześcijańska spotyka się w świecie z wieloma religiami, które czerpią natchnienie z nauk innych mistrzów i innych tradycji pozostających poza nurtem Objawienia. Jest to fakt, z którego należy zdawać sobie sprawę”<sup>27</sup>.

### Bibliografia

- Braak A. van der, *The Mystical Hermeneutics of Eckhart and Dōgen: the Continuous Self-Revelation of Buddha Nature*, „Studies in Interreligious Dialogue” t. 21, 2011, nr 2, s. 151–169.
- Communicating the Word. Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam*, red. D. Marshall, Washington 2011.
- Eliade E., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999.
- Eliade E., *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993.
- Gajewska U., *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religioznawczych*, „Słowo” 2012, nr 3, s. 71–83.
- Grodź S., *Objawienie w islamie i sposoby jego uwiarygodniania*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005, s. 97–116.
- Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie. Watykan, 5 czerwca 1985*, w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, red. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 112–116.
- Jha D.N., *Rethinking Hindu Identity*, London 2009.
- Kłoczowski J.A., *Objawienie*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 371–373.
- Królkowski P., *Objawienie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 157.
- Margul T., *Jak umierały religie. Szkice z tanatologii religii*, Warszawa 1983.
- Mazuz H., *The Relationship Between Islam and Judaism. A Neglected Aspect*, „The Review of Rabbinic Judaism” t. 16, 2013, nr 1, s. 28–40.
- Moreland A.B., *The Qur'an and the Doctrine of Private Revelation. A Theological Proposal*, „Theological Studies” t. 76, 2015, nr 3, s. 531–549.
- Nogales S., Luis J., *Aproximación a una teología de las religiones*, t. 1: *Religiones tradicionales. Judaísmo-Islam*, Madrid 2015.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie. Watykan, 5 czerwca 1985*, w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, red. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 112.

- Rusecki M., *Objawienia prywatne*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha i in., Lublin–Kraków 2002, s. 853–859.
- Rusecki M., *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, „Ateneum Kapłańskie” t. 106, 1986, z. 1, s. 34–50.
- Rusecki M., *Prywatne objawienia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 600–601.
- Rusecki M., Sokołowski P., *Objawienie. IV. W religiach*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 177–181.
- Sakowicz E., *Multireligijność*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 419–420.
- Sakowicz E., *Religia. II. Typologia. B. Uniwersalne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1402.
- Sakowicz E., *Religia. II. Typologia. C. Pozachrześcijańskie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1403.
- Sarwa A., *Życie przed życiem, życie po życiu? Rzeczy ostateczne człowieka i świata w tradycjach niebiblijnych*, Sandomierz 2010.
- Skaldanowski M., *W czyje imię? Problem języka inkluzywnego na przykładzie kontrowersji związanych z formułą chrześcijańską w północnoamerykańskich Kościołach protestanckich*, „Studia Religiologiczne” t. 48, 2015, nr 2, s. 131–141.
- Stillman N., *Judaism and Islam. Fourteen Hundred Years of Intertwined Destiny? An Overview*, Gainesville 2011.
- Tieszen Ch.L., *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity, and Islam: Overlapping Inquiries*, „Islam and Christian-Muslim Relations” t. 28, 2017, s. 525–527.
- Wilowski W., *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*, Poznań 2015.
- Wnuk-Lisowska E., *Objawienia w islamie*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005, s. 117–128.
- Wojtysiak J., *Język religijny*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 572–584.
- Zimoń H., *Religia. II. Typologia. A. Etniczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1400–1402.
- Zimoń H., *Religie ludów pierwotnych*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, „Studia Religiologiczne”, t. 1, Lublin 2001, s. 207–244.
- Zimoń H., *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998.

## Private revelations in non-Christian religions

**Summary:** In non-Christian religions, there is no clear-cut division between the sacred and the profane; one sphere permeates the other. Therefore, private revelations are construed and perceived in non-Christian religions in a totally different way than in Catholicism.

While Christianity is a theocentric religion and situates God in the centre, non-Christian religions have a cosmocentric dimension. In cosmocentric religions (e.g. religions of indigenous peoples), the immanent and the transcendent can be superimposed on each other. Since man and God can be one already during the lifetime of a human being (according to Hinduism or Sufism – Islamic mysticism), the belief in the existence of “private revelations” can be doubted in these cases.

In original Buddhism, there is no mention of private revelations that Buddha would have experienced. Buddha did not yearn for any revelation. He spoke neither about the existence nor the non-existence of deities. Along with Buddhism’s missionary expansion, there appeared trends of the so-called popular Buddhism, whose proselytes began to experience the revelations of Buddha himself and of bodhisattvas, i.e. historical figures who, out of compassion, forgo nirvana in order to save others.

---

In Islam, “private revelations” are linked with Muhammad. The highest Prophet of Islam received the ultimate revelation from Allah. They ended the cycle of revelations known in Judaism and reaching back to Abraham. While in the Catholic Church, “private revelations” have occurred and will be occurring after the completion of the public revelation (to which they have not, and will not, contribute anything new), Muhammad’s “private revelation” initiated a new understanding of monotheism in Islam, making a major new contribution to earlier monotheistic systems.

**Keywords:** private revelation, non-Christian religions, Muhammad, Islam, Buddha, Buddhism.



**Kazimierz Rynkiewicz\***

Philosophy Department, Munich University, Germany

THE FAMILY FROM THE PERSPECTIVE OF THE POSSIBILITY  
OF GOOD.  
INFLUENCING THE SECURITY OF THE INDIVIDUAL  
AND SOCIETY THROUGH THE SENSE OF RESPONSIBILITY  
FOR THE GOOD

**Summary:** This essay examines the problems of the family in the context of the possibility of goodness, which occurs in various forms in everyday life. The perception of responsibility for goodness has a positive effect on the security of the individual and society. The family as a specific social cell is concerned not only with the experience of freedom, but also with the shaping of responsibility on the individual and social levels. On the basis of this experience, the perspective of a good life is shown, which is also based on the authentic experience of love, happiness and holiness. When the family realizes its basic tasks, it clearly shows that it not only unites in itself different types of goods, which are necessary for the development of the individual and the society, but is also an irreplaceable good.

**Keywords:** family, security, freedom, responsibility, good life.

### Introduction

It is clear today that the family is a specific, i.e. basic social unit, by its very nature, is *a definite form of goodness* and contributes to augmenting the good in the world, a world which is often dominated by various elements of evil, which destroy both the individual man and the entire society. As there is good in the world or in the universe from the beginning, it gives these two existential dimensions a special character, i.e. such a character which allows the coexistence of a higher order which is aimed at the internal connection of mind and faith. It is sufficient only to open the *Holy Scripture* and then to read *the book of Genesis*, where the author quite clearly says that everything created is good. The human being as a special part of creation even gets the title ‘very good’.<sup>1</sup> In addition to

---

\* Address: Rev. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz, e-mail: kazimierz.rynkiewicz1@gmail.com

<sup>1</sup> *Das Buch Genesis 1,1-31*, in: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg–Basel–Wien 1995, p. 4–53.

the theological view of the possibility of the good founded in *the Holy Scripture*, there are also other models in this regard. These are supported by the results of scientific analyses, especially from the field of cosmology and astrophysics.<sup>2</sup>

In the context of this ontological-modal view of the perspective of good, the family does not only appear as a specific social cell, as the classical thesis claims, but also as a service institution that pursues very concrete personal goals: *freedom, responsibility, love, good life, etc.* The efficient realization of these goals, which we shall also show in other paragraphs, contributes to a broadening of the horizon of goodness, as Pope Francis writes in *Amoris Laetitia*.<sup>3</sup> Since goodness is conceivable in various categories, which reflect the world and the universe in an orderly manner, the family is given an essential, at least two-fold, task: the family should increase goodness and show how it is possible in the form of a good life. It is thus clear that a family in which the responsibility for goodness is perceived also has a positive effect on the security of the individual and society.

The dual task of the family, determined in this context, gets a deeper reference when we point to the distinction Aristotle made in his "*Nicomachean Ethics*". Aristotle now distinguishes the actions which serve other ends, from actions which are in themselves a goal or value. For example, health is the goal of medical art, the construction of ships the aim of technical art, and victory the goal of military art.<sup>4</sup> All of these concrete actions lead to a good (*bonum utile*). They differ, however, from actions which themselves are a goal and a good (*bonum honestum*), for example, a holy and perfect life. It is therefore important to emphasize that the family, as specific social cell and service institution for human society, combines not only these two types of good resulting from action, but also represents an irreplaceable special good which gives a feeling of security to individual people and social groups.

## 1. The experience of freedom

The notion of freedom is anchored in the totality of human existence and constitutes a fundamental and indispensable condition of the democratic co-existence of all social groups, including the family. In the context of Christian reflection, the gift of freedom belongs to the nature of every human being as a creature. Thus, freedom was not only given to man, but also "entrusted" to

<sup>2</sup> See, about K. Philberth, *Geschaffen zur Freiheit*, Plumpton 1998.

<sup>3</sup> AL, n. 19.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, in: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Bd. 3, Hamburg 1995, chap. I, 1094a.

him as a task, so that he could realize himself in love, devotion and service to his fellow man.<sup>5</sup> This constellation leads to the fact that the freedom of the will from the factual anthropological-ethical debate cannot be excluded. It can only be reduced to a few aspects that seem appropriate and necessary in a concrete situation. In the encyclical *Fides et Ratio*, it can be read that morality cannot exist without freedom. If the human person acts morally well, i.e. with full perception and consciousness, and possesses free and legitimate will, then the possibility opens up the path of happiness and perfection, which also leads to the truth about human and divine beings.<sup>6</sup> This experience is a complex process, the basis of which is due to interpersonal relations, which unfold beforehand in a healthy family. The family as the first social institution which introduces man into the sphere of conscious and good experience of freedom. In order to deepen the significance of this experience, it is useful to briefly consider Kant's concept of will.

In the *Critique of Pure Reason* Kant maintains that there is no immediate conflict between the laws of nature and freedom in the one and the same action of man. According to Kant, there is peaceful coexistence between determinism, i.e. the unconditional validity of natural laws, and the freedom of the will. People are not free in everything they want and do. They are not free, when they do things in harmony with their nature, which may promise them the good fortune. Men, on the other hand, are free in actions which they carry out because they are to carry them out. On the one hand, the laws of nature apply without exception in the model of Kant; on the other hand, there is also freedom of the will as a cause of a special character. However, we cannot prove this freedom of will, which is thus conceived and viewed in the metaphysical context, with empirical-scientific methods.<sup>7</sup> This does not mean, however, that Kant does not appreciate the relevance of the problem of the freedom of will in human life. In the *Founding of the Metaphysics of Morals*, we read that freedom is the property of will of all rational beings. This can be easily demonstrated not only in a Kantian system, but also in everyday life.<sup>8</sup> In the *Critique of Practical Reason*, Kant finally establishes that freedom is the fact of reason. This also means that freedom in the context of practical reason is nothing more than the independence of freedom of will from the compulsion induced by sensuous impulses.<sup>9</sup>

The Kantian system of theoretical and practical philosophy thus clearly shows how relevant the holistic conception of the problem of will is with regard

---

<sup>5</sup> RH, n. 21.

<sup>6</sup> FR, n. 25.

<sup>7</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 21787, p. 5.

<sup>8</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 21786, p. 44.

<sup>9</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, p. 126.

to the anthropological perspective of the world. The point is not to regard man as a passive element of nature, but to attribute to him a special position in the whole of nature. This position is due to practical reason, which enables the good experience of freedom to fall into the experience of freedom without the destructive influence of sensuous impulses and the environment as well as in the service of other people. There is no doubt that it is precisely the family that has a special task to present the rational-altruistic model of freedom and to communicate it in such a way that the perception of individual and social responsibility can be guaranteed. This also strengthens basic security structures. This does not necessarily mean that the “Kantian ought” completely obscures the boundary of the development of the area of freedom, as pointed out by Max Scheler. This emphasizes the relevance of love by attributing to it a special position in the hierarchy of values.

Scheler’s standpoint clearly affected Karol Wojtyła’s considerations.<sup>10</sup> It became clear that love is a spontaneous act of a purely emotional nature that has a creative character and is the only alternative for viewing the human person as a means or tool for attaining various goals. Here, Wojtyła, in his reflection, comes close to the “categorical imperative” of Kant, but does not lose the “critical distance” which results, above all, from his personalistic ethics.<sup>11</sup> This is also to be seen with regard to the problems of freedom. While Kant considers freedom in the context of the duty, Wojtyła emphasizes the context of love. In the Encyclical “*Redemptor hominis*” he writes that freedom is a great gift for man, but love is the best use of this gift, especially in giving and serving the neighbor.<sup>12</sup> For Wojtyła, therefore, it was clear that the free person would have to allow such a freedom to be determined, at the same time, by self-determination. Being free means, for man, that as a person he depends on himself, both in the process of his dynamic development and in the process of experiencing his subjectivity.<sup>13</sup>

From the anthropological and ethical points of view, the family is a good, so it has the task of educating human subjects to the experience of freedom, so that the personal self-determination of human subjects is made possible. However, this self-determination is not conceivable without responsibility.

<sup>10</sup> If we are talking about Karol Wojtyła, then John Paul II is also too understood, depending on the context.

<sup>11</sup> K. Rynkiewicz, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der Philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyła*, Berlin 2002, p. 38.

<sup>12</sup> RH, n. 21.

<sup>13</sup> K. Rynkiewicz, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik*, p. 135f.



## 2. The seriousness of responsibility

When the human person consciously experiences their freedom, she or he does not avoid responsibility, but rather takes it seriously. It follows that there is no full freedom without responsibility, and there is also no true and unselfish love without responsibility. Responsibility is seen at many levels, including at the level of *responsible parenthood*. When Hegel writes about the family in the context of his idealistic considerations, he emphasizes the relevance of the second birth of the child, which is reflected in his spiritual education as an independent person.<sup>14</sup> From the point of view of philosophical ethics and moral theology it must also be added here that one cannot speak about the independence of the person without talking into account their ability to perceive responsibility.

The seriousness of responsibility, and therefore its particular function in the lives of individual persons and the whole society, results at least from the fact that it is inextricably bound up with freedom. Without freedom there is no responsibility. This also means that only in families where freedom is experienced without any compulsion, education can be efficiently shaped to what is called awareness of the necessity of assuming of responsibility for someone or in front of someone. It is, therefore, about personal freedom of this kind that Harry Frankfurt speaks of, for example, postulating the so-called “second-order-desires”. As is also the case in today’s classical ethical debate, Frankfurt distinguishes between *freedom of action* and *freedom of will*. The first kind of freedom owes its power to doing what one wants. The second kind of freedom, on the other hand, rests on the faculty of wishing for what one might desire. The higher developed mammals can therefore be ascribed in this sense the freedom of action if they are able to do what they wish for – obviously provided that such a mental act would also be possible with them. Animals, however, have no fortune to have “second-order-desires”, i.e. to wish that they wish to live in safety and security. This property is reserved for human beings only.<sup>15</sup>

In the face of this philosophical distinction, one could say that the seriousness of the responsibility in various forms is clearly anchored in what is called the capacity of human beings to develop “second-order-desires”. As a matter of fact, we can assert that the human person is by nature able to wish that her desire is also shown in a good and responsible action or life. Responsible action and

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main 52003, § 521. Here, in Hegel, it is not difficult to see a semantic approach to a religious act, or, more precisely, to baptism, as soon as the sacramental character is emphasized.

<sup>15</sup> H. Frankfurt, *Alternative Possibilities and Moral Responsibility*, “The Journal of Philosophy” vol. 66, 1969, no. 23; see too J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart 2005, p. 81.

life are the basis of the safe functioning of every family and society as a whole.

In this context, the specificity of *subjective* and *intersubjective dimensions of responsibility* must also be considered. The basic meaning here is the definition of the term “subjectivity”. Subjectivity thus means not only the respective attribution of responsibility to individual persons in the family, but also the inseparability of this responsibility. It is, therefore, impossible to attribute responsibility to a particular person for another person, because this would lead not only to serious legal uncertainties, but also irreversible moral consequences. In the ordinary circumstances, nobody must be directly responsible for the actions of other people, including those concerning the safety factor. Indirect responsibility, however, is conceivable – for example in a family, which is due to the specific character of the relations occurring in it and the objectives to be pursued by it. A classic example is given when the parents are held responsible for the damage caused by their children. At the same time, the family represents a space in which the intersubjective dimension of responsibility appears, which is designed and implemented at different stages of the life of its individual members – from the beginning of life to death.<sup>16</sup>

The intersubjective dimension of responsibility can become a *care* at a certain stage of interpersonal relations, i.e. the so-called “prevailing responsibility”. This view of responsibility was influenced above all by the thinking of Martin Heidegger. In his work *Being and Time*, Heidegger talks about care as the whole of the structure of being. He does not think of intentional actions or emotional states, but simply *being in the world*. Responsibility is therefore given a stable ontological basis, which is necessary to form all interpersonal relations. Therefore, it is clear that each person first has to understand their lives as “enabled” and only then as “enabling”. The individual is therefore neither the source of his existence nor the condition of his freedom.<sup>17</sup> In view of necessity of this ontological condition, every human person, family, and society as whole must always strive to provide care for holistic life, especially for the new life and life of old and sick people.<sup>18</sup> The ontological seriousness of the responsibility is also implemented in a close relationship with love.

---

<sup>16</sup> W. Vossenkuhl, *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München 2006, p. 164.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, § 39.

<sup>18</sup> J. Kamiński, *Troska o życie ludzkie*, in: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, eds. R. Kamiński, a.o., Lublin 2013, p. 324.

### 3. The way of love and happiness

Love and happiness belong to ontological categories which accompany the human being in the path of his ontological development and lend him a specific positively oriented character. On the one hand, they themselves develop on the secure ontological basis; on the other hand, they are also very important for the determination of basic family tasks, in particular the care for the holiness and inviolability of human life.<sup>19</sup> As a classical and fundamental argument, the emphasis is placed on the personal character of the human being. From a phenomenological point of view, this can be done, for example, by taking into account the specific *dynamics of human beings*, as shown by Karol Wojtyła. This dynamism arises on the basis of the relation between the conscious and free action and the subject of this action.<sup>20</sup> When the conscious and free action of the human person goes to good, it can be strengthened or dissolved by the emotional act of love. On the other hand, it receives a specific shading when rational processes can then influence it efficiently.

The complexity of this situation can already be seen if the term “love” is determined more precisely from a metaphysical point of view. Karol Wojtyła faces this task in the context of the problem of responsibility. In his work *Love and Responsibility*, he assumes that love is always a reciprocal relation between persons, which is supported by their individual as well as common focus on the good. This relation can come fully to the point of sympathy, desire, benevolence, friendship, nuptial/spousal love etc.<sup>21</sup> The semantic perspective of the concept of love, on the other hand, was further developed in the encyclical *Deus caritas est*. Benedict XVI focuses on two concepts: *eros* and *agape*, emphasizing not only the existing difference between them, but also their unity. Although these two terms denote love, this is done in different ways. While “eros” is identified with the “secular love”, that is, with the love based on desire, which occurs between man and woman, foremost, it does not spring from pure thought and volition, but always has a sensible foundation which “overwhelms” the human being, so to speak, the “agape” means the love that human beings are given and is founded in faith. Thus, we have to do with the “eros” as “covetous love” (*amor concupiscentiae*) and “agape” as “giving love” (*amor benevolentiae*). While “eros” puts down the states of the “elevation/ascent” in the human person, the “agape” enables the human person to “descend” for the service of the good. Even if the hermeneutic development of the semantics of love remains

<sup>19</sup> EV, n. 61.

<sup>20</sup> K. Rynkiewicz, *Personals Grundbegriff der Philosophie Karol Wojtylas*, in: *Revolutionär, Reaktionär, Visionär? Annäherungen an Johannes Paul II*, ed. M. Klementowski, Trier 2014, p. 92.

<sup>21</sup> K. Wojtyła, *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, München 1979, p. 63.

in the culturally different terms “eros” and “agape”, it is always to be regarded as an unchallengeable unity according to Benedict XVI. Since these two concepts complement each other, they must never be completely separated, but this was the case in many theological-philosophical debates. Love, therefore, ultimately represents one sole reality, although it is revealed on different levels. The total separation of “eros” and “agape” leads to the degeneration of love as a personal act, which also makes impossible the experience of “*caritas*”, i.e. love whose purpose is to serve the neighbour, but in a single human being as well as in a whole society.<sup>22</sup> This serving dedication also encompasses the field of security.

In view of the metaphysical-semantic complexity of the nature of love, it is therefore necessary to educate the human person responsible for the fruitful experience of love, whereby both semantic enlightening factors and fundamental values are to be included. Education of this kind should be supported by a programmatically well-developed education, which is possible in a legal form within the framework of the school system. However, education in the school cannot replace education in family, as Pope Francis emphasizes in the *Amoris Laetitia*. Francis characterizes love in the context of the everyday life of human beings by referring to the *Hymn of Love* of the Apostle Paul. He particularly focuses on married love, whose verification is that it can bear everything. Such love also requires a firm foundation in faith, in hope and in the need to do well, i.e. in “*caritas*”. Thus love, which is fruitful by nature, can always remain open for the new life as a gift of the Creator. That is to say, love is not limited to the community of spouses, but rather, by nature, always ready to build a family shaped by the feeling of security, first in an individual dimension, then in a social dimension. The family is therefore to be regarded not only as a sensual area of “procreation”, but also as an area of responsible acceptance of life as a gift of God. For every new life allows us to discover a disinterested dimension of love, which never ceases, but rather always fascinates.<sup>23</sup>

The unselfish experience of responsible love opens the way to happiness for the human person, who shows himself in moral advocacy, i.e. in being morally good. When the human person attains the status of morally good, she or he also realizes herself or himself through her or his good deeds. The pursuit of happiness belongs inseparably to every human being. Man is by his very nature incapable of not wanting happiness, although he can also understand it differently. Happiness is not the way, but the goal of all ways of man.<sup>24</sup> Thus one might well assert that happiness as the good life is also the vocation of man, similar to holiness.

<sup>22</sup> DCE, n. 8, 39.

<sup>23</sup> AL, n. 68, 118.

<sup>24</sup> K. Rynkiewicz, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik*, p. 160f.

#### 4. The good life and the calling to holiness

If today's human being "deals with" the world, which is always carried out on many levels (ontological, cultural, scientific, religious, etc.), which are complex and interpenetrated, then it is unavoidably accompanied by *qualitative verification*. From the pragmatic point of view, we want to acquire and possess high-quality goods: reliable cars, branded clothes, comfortable furniture, etc. We expect this to improve the quality of our lives in an external way, which at the same time can influence our inner experiences. Pragmatic conditions, however, are not able to guarantee that we are happy. This also clearly shows our everyday experience. One can be rich in material terms, and yet remain unhappy. Thus it is beyond doubt that happiness is to be found elsewhere, in a good life.

If we want to answer the question, which way leads to good life, then we encounter different conceptions and models. Here we point only to a *mystical* and *ethical conception*. The classic example of a mystical conception is the theory of Saint Augustine, which is anchored in Neoplatonic philosophy, which strives to combine faith and knowledge. The program of Augustine can be described as *metaphysics of inner experience*. In order to find the truth – Augustine thought primarily of God, man has to "separate himself from the external world and return to his inner being". For there, in the interior of man dwells the truth. Thus a hermeneutic structure based on the *a priori* opposition arises: "That which is within man is higher in the hierarchy than that which is outside". The way to the knowledge of the truth is therefore not through the sensory experience, but through the pure thinking, which is based on ideas, forms, genera, rules, etc. All these elements form the basis of true human knowledge and represent the original eternal ideas in the mind of God. Real knowledge is only possible when man, who by his very nature has only access to temporal truths, attains these original ideas, which is possible only by the "*illumination process*" according to Augustine. This means that the truth of God is "irradiated" into the mind of the human person, similar to the sunlight acting on the eyes and enabling the visual process.<sup>25</sup> In the context of Augustine's theory, therefore, we can say that the good life is closely connected with the recognition of truth. However, this constellation has an effect on the structure and retention of the sense of security in the individual and in society.

The current ethical conception, which we will only formulate it in a very general way, emphasizes, on the other hand, the relevance of the efficient *resolution of conflicts*, which leads to a good life, or at least facilitates this substan-

---

<sup>25</sup> Augustinus, *Bekenntnisse*, Stuttgart 2003, book X, 9, 16; see too K. Rynkiewicz, *Der Umgang mit Wissen heute. Zur Erkenntnistheorie im 21. Jahrhundert. Eine Einführung*, Frankfurt–Paris–Lancaster–New Brunswick: Ontos-Verlag 2012, p. 33.

tially. The correctness of this diagnosis is regularly confirmed by the perception of political responsibility, or the lack thereof. From an ethical perspective, therefore, a good life is not the result of the existing harmony of opposites, but of the efficient resolution of conflicts. However, there are situations where conflicts cannot be solved effectively with the help of ethical arguments. The reason is that, besides good solutions, there are also bad ones. However, the proposed solutions should be *practically coherent*. Goodness is possible in the form of a good life if the solutions of conflicts are practically coherent. However, they are practically coherent if the good life of human beings is also possible in the situation where not all conflicts can be solved. However, the conception of the practical coherence of ethical judgments presupposes the human persons also behave sensibly, i.e. that they are interested in the solution of existing opposites. The conflicts to be solved in ethics can be connected not only with the opposing conviction, but also with different goods and claims which relate to them.<sup>26</sup>

Even if the mystical and the ethical conception cannot exhaust all hermeneutical possibilities in order to plausibly show the way to a good life – for this can also be achieved on a purely scientific level, they represent two fundamental pillars in the process of dealing with the good. In this context, it is also necessary to show and convey to a concrete person the value resulting from mystical and ethical dealings with goodness. The most appropriate place is definitely marriage and the family as a community of persons. For in the marriage and the family, the first basic essential and interpersonal relations are formed, which then allow the introduction of the individual human person into the “family of mankind” and the “family of the church.”<sup>27</sup>

The good life of the human person can / should also be considered in the context of the vocation to holiness. This vocation, however, must not only be linked to the purely religious sphere, as Kant emphasized. In the *Critique of Practical Reason*, Kant describes three necessary postulates of practical reason: (1) freedom, (2) the immortality of the soul, and (3) the existence of God. The first postulate, i.e. freedom, provides a basis without which two other postulates cannot be considered. In order to understand how /why Kant raises the “immortality of the soul” and the “existence of God” to rank of the necessary postulate, the concept of the “highest good” is to be explained. Just as man strives for full knowledge at the level of theoretical reason, he wants to see on the level of practical reason his will in absolute fulfilment. The absolute fulfilment of will is, for him, the “highest good”, to which two components necessarily belong: holiness (moral perfection) und happiness. Man first strives for holiness

<sup>26</sup> W. Vossenkuhl, *Die Möglichkeit des Guten*, p. 18.

<sup>27</sup> FC, n. 19.

(or virtue) as the perfect consistency of his will with the moral law. When he attains holiness or virtue, he can also aspire to happiness, which can only be guaranteed by God. According to Kant, therefore, holiness represents the condition “*sine qua non*” of the “highest good.”<sup>28</sup>

In the Kantian reflection on the “highest good” we can thus see an existentially stable metaphysical basis on which the essential tasks and aims of the family can be determined and justified without encountering any great difficulty. This task is also related to today’s family. Formulated in general terms is the sacred, virtuous, safe and good life. It is, however, to be asked whether, and to what degree, such a life is actually possible.

## 5. Critical reflection

In order to answer the question of whether a good life is actually possible, i.e. under the concrete circumstances of today’s world, it is necessary to consider beforehand what the present situation of the family looks like. This can be made clear by revisiting the apostolic exhortation *Amoris Laetitia*.

Pope Francis emphasizes the relevance of an *anthropological-cultural change*, which today affects all aspects of human life and therefore also requires an analytic and differentiated approach. This change, therefore, encompasses individuals, families and the whole of society and, above all, the need to redefine the area of freedom as well as the burden of distributing responsibilities and tasks evenly. This is unavoidable because the danger of spreading *individualism* increases incessantly, which not only triggers the negative dependencies and tensions in the family relations, but can also destroy them altogether. In order to prevent this danger, it is above all necessary to see the natural and cultural dynamics that appear in the process of the unfolding of marriage and family.<sup>29</sup>

In this context, the family appears as a suitable place where many diverse dependencies which poison the whole society can be prevented and overcome. The family is, so to speak, the “first oasis of security and safety”. That is why everything has to be done so that the family remains “healthy” in its structure. No one can even think of rendering a good service to society if he weakens the family as a community founded in marriage. It is the other way round, if the family is weakened, then the individual human being and society as a whole are harmed by destroying the values relevant to individual and communal life and the “original foundation of security and safety” is strongly undermined. Their power owes the family the natural ability to love and learn to love. One of the

<sup>28</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 94, 198.

<sup>29</sup> AL, n. 26.

greatest dangers that threaten this ability of the family today is *gender ideology*. This ideology questions the difference between man and woman as well as the nature-related community. Instead, a society is proposed without the difference between the sexes, which also deprives the family of its essential anthropological foundation. Consequently, false models of education are being debated which radically differ from the natural-induced differentiation between man and woman. Human identity becomes the “slave” of the individual freedom of choice and can change in the course of time. But when you look at the well-being of man and the family, one must not ignore the logical-natural difference that exists between the “biological gender” and the “sociocultural role of gender”. Otherwise, many serious and irreversible consequences are to be expected on the universal social-anthropological level.<sup>30</sup>

Looking back at the question posed at the beginning of this section, we can now finally conclude that a good life is actually possible when the *natural development* of the family and its *assured “functioning”* are fully guaranteed. The cultural and technological changes that seem to be happening extremely quickly today can also be efficiently integrated into the process of stabilizing the family and society. It is only necessary to have a rational view of the world, a good will and a sense of shared responsibility for the common good.

## 6. Closing outlook

The family is not only closely connected with the good, but also contributes to the multiplication of the good in the world. It is a special property which, without it, the holistic and, therefore, the feeling of security guaranteeing the unfolding of the human person, as well as the existence and the legitimate functioning of the society, are not possible. The development of the human person and the existence of society can only be guaranteed if, at the same time, there is the possibility to experience freedom, responsibility, love and good life in the accompaniment of the feeling of security.

The philosophical perspective of the family, especially when viewed in the context of the good life, reveals exactly the possibility of encountering the mystery of the “*conditio humana*” with that of the disclosure of God’s will to humans. At the same time, it must also be emphasized that the critical reflection on the final questions of man and on the dimension of the mystery must remain metaphysically open. For it is always about the critique of reason in the sense that the clear limit of rational and conceptual knowledge is shown. This also affects the family and its safety.

---

<sup>30</sup> AL, n. 41.



## Bibliography

- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, in: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Bd. 3, Hamburg 1995.
- Augustinus, *Bekenntnisse*, Stuttgart 2003.
- Benedikt XVI, *Enzyklika „Deus caritas est“*, Bonn 2005.
- Das Buch Genesis, in: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg–Basel–Wien 1995, p. 4–53.
- Frankfurt H., *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, „The Journal of Philosophy” vol. 66, 1969, no. 23.
- Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Amoris Laetitia“*, Bonn 2016.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main <sup>5</sup>2003.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2001.
- Johannes Paul II, *Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“*, Bonn 1981.
- Johannes Paul II, *Enzyklika „Evangelium vitae“*, Bonn 1995.
- Johannes Paul II, *Enzyklika „Fides et ratio“*, Bonn 1998.
- Johannes Paul II, *Enzyklika „Redemptor hominis“*, Bonn 1979.
- Kamiński J., *Troska o życie ludzkie*, in: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, ed. R. Kamiński, a.o., Lublin 2013, p. 324–340.
- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga <sup>2</sup>1786.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787.
- Nida-Rümelin J., *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart 2005.
- Philberth K., *Geschaffen zur Freiheit*, Plumpton 1998.
- Rynkiewicz K., *Der Umgang mit Wissen heute. Zur Erkenntnistheorie im 21. Jahrhundert. Eine Einführung*, Frankfurt–Paris–Lancaster–New Brunswick 2012.
- Rynkiewicz K., *Person als Grundbegriff der Philosophie Karol Wojtylas*, in: *Revolutionär, Reaktionär, Visionär? Annäherungen an Johannes Paul II*, hrsg. M. Klementowski, Trier 2014, p. 91–106.
- Rynkiewicz K., *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyla*, Berlin 2002.
- Vossenkuhl W., *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München 2006.
- Wojtyła K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, München 1979.

### **Rodzina w perspektywie możliwości dobra. Poczucie odpowiedzialności za dobro mające wpływ na bezpieczeństwo jednostki i społeczeństwa**

**Streszczenie:** Autor podejmuje zagadnienie rodziny w kontekście możliwości dobra występującego w różnych formach w życiu codziennym. Poczucie odpowiedzialności za dobro wpływa pozytywnie na bezpieczeństwo jednostki i całego społeczeństwa. Rodzinie – jako specyficznej komórce społecznej – przyświeca nie tylko troska o przeżywanie wolności, lecz także o kształtowanie poczucia odpowiedzialności w wymiarze indywidualnym i społecznym. Na bazie tego doświadczenia wyłania się perspektywa dobrego życia, opartego na autentycznym przeżywaniu miłości, szczęścia i świętości. Realizując swoje podstawowe zadania rodzina pokazuje wyraźnie, że nie tylko łączy w sobie

różne typy dóbr koniecznych dla rozwoju jednostki i społeczeństwa, lecz sama też stanowi niezastępowalne dobro.

**Słowa kluczowe:** rodzina, bezpieczeństwo, wolność, odpowiedzialność, dobre życie.

### **Familie aus der Perspektive der Möglichkeit des Guten. Beeinflussung der Sicherheit des Einzelnen und der Gesellschaft durch das Verantwortungsbewusstsein für das Gute**

**Zusammenfassung:** Der Aufsatz befasst sich mit der Problematik der Familie im Kontext der Möglichkeit des Guten, das in diversen Formen im Alltag auftritt. Das Wahrnehmen der Verantwortung für das Gute wirkt sich positiv auf die Sicherheit des Einzelnen und der Gesellschaft aus. Familie als spezifische soziale Zelle kümmert sich nicht nur um das Erleben der Freiheit, sondern auch um das Gestalten der Verantwortung auf der individuellen und der gesellschaftlichen Ebene. Auf der Basis dieser Erfahrung zeigt sich die Perspektive eines guten Lebens auf, das auch auf dem authentischen Erleben von Liebe, Glück und Heiligkeit beruht. Wenn die Familie ihre grundlegenden Aufgaben realisiert, zeigt sie ganz deutlich, dass sie nicht nur in sich verschiedene Typen von Gütern verbindet, welche für die Entfaltung des Einzelnen und der Gesellschaft notwendig sind, sondern auch selbst ein unersetzbares Gut darstellt.

**Schlüsselwörter:** Familie, Sicherheit, Freiheit, Verantwortung, gutes Leben.

**Jarosław Merecki SDS\***

The John Paul II Pontifical John Paul II Theological Institute for Marriage and Family Sciences, Italy

## NOTES ON SOME INTERPRETATIONS OF *AMORIS LAETITIA*

**Summary:** After the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* of the pope Francis there emerged many different, and sometimes conflicting, interpretations of the pastoral indications contained within the document. The question regards the admission to the sacrament of Eucharist for the divorced living in a new union. According to some authors, the document changes the sacramental discipline valid till now, while others see the continuity with the previous teaching of the Church on that matter. The essay analyses in particular the arguments in favor of the change, adding some critical notes, and comes to the conclusion that the problem calls for a further clarification.

**Keywords:** Eucharist, marriage, divorce, conscience, moral norm.

Recently, the Magisterium of the Church has devoted much attention to marriage and the family. Let us just think of the extraordinary doctrinal and pastoral vision which left us St. John Paul II, not incidentally called “the Pope of the family”. In the situation in which the family as an indissoluble union between man and woman open to procreation was considered by many as already surpassed, John Paul II had the courage to act as “a sign of contradiction”, putting the family in the center of his teaching and his pastoral activity. In his various interventions the Pope showed the beauty of the family as a “communion of persons,” which through the mutual self-gift constitutes their new identity – a communion identity.

### **A pastoral document**

Pope Francis followed, as it were, in the footsteps of St. John Paul II, convening at the very beginning of his pontificate two synods – an ordinary and an extraordinary one – dedicated to the question of the family. Following these two events and their final reports the pope published a document, in which he sum-

---

\*Address: Rev. dr hab. Jarosław Merecki, e-mail: merecki@istitutogp2.it

marized and developed further the fruits of the synods. It is the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia*, signed on March 19, 2016 and published on April 8.

As it has been rightly pointed out by several commentators, the intention of the pope Francis in publishing his exhortation was not so much doctrinal as pastoral. For example, in his ample reflection on the *Amoris laetitia* in the section entitled “A radically pastoral exhortation” Antonio Spadaro SJ writes: “Speaking of the family and to the families, the problem is not to change the doctrine, but to enculturate the general principles so that they can be understood and practiced.”<sup>1</sup> Other authors, who do not necessarily share all the interpretations of Father Spadaro, also agree on this point. By a way of example, we cite the professors Juan José Pérez Soba, Stephan Kampowski and José Granados.<sup>2</sup> In the document of the Pope they all see an urgent invitation to “pastoral conversion” that puts the family in the center of the Church and also sees in it the subject of pastoral action. In his first comments after the publication of the papal document prof. Livio Melina speaks of the new pastoral perspective for the Church and indicates four points which according to the Pope’s vision are essential for the renewal of the pastoral action: 1. The central role of education to love (chap. VII). 2. The clear teaching on love and marital fertility, starting from the encyclical *Humanae vitae* of Pope Paul VI. 3. Approval of the pastoral centrality of the family in the Church: the family is not only the object of pastoral care, but rather – and perhaps above all – its active subject. 4. The sacramental character of Christian life: Christianity is based on a historical event of God who became man. This event also transforms the flesh of man. “Not the pastoral plans elaborated in an office can save us, and even less those who are trying to adapt the Christian morality to the mentality of the Western world, immersed in the crisis of meaning” but the encounter with the person of Christ and – as regards our theme – his Gospel of the family.<sup>3</sup> Finally, I would like to mention the opinion of card. Walter Kasper in which he categorically affirms: “*Amoris laetitia* does not give up one iota of the traditional teaching of the Church. But at the same time this document changes everything, because it puts it in a totally new perspective.”<sup>4</sup>

The fact that everyone agrees on the pastoral and not doctrinal character of the pontifical document, also highlighting its continuity with the long tradition

<sup>1</sup> A. Spadaro SJ, *Amoris laetitia. Struttura e significato dell’Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco*, “La Civiltà Cattolica” vol. 2, 2016, p. 127.

<sup>2</sup> Cfr. J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez Soba, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare: Vademezum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016.

<sup>3</sup> L. Melina, *Il preside dell’Istituto Giovanni Paolo II: “L’esortazione è un documento positivo, non c’è alcun cambiamento”*, “Il Foglio” 11.04.2016.

<sup>4</sup> W. Kasper, *Amoris laetitia. Bruch oder Aufbruch?*, „Stimmen der Zeit” vol. 11, 2016, p. 732.

of the Church's teaching on marriage and family, is important. It means that we should interpret this document in the light of what the Church has taught so far. In the other words: we cannot accept as correct any interpretation which directly or indirectly puts into question any essential points in the teaching of the previous Magisterium. Moreover, as far as I know, all – or nearly all – commentators of the exhortation claim that we are dealing with the continuity and not a breach with the previous Magisterium, although not all of them understand continuity in the same way. Even Robert Spaemann, who in his first comment – in an interview with the Catholic News Agency – spoke of a breach, has later changed his position. In the text published in the German newspaper “Die Tagespost” the philosopher writes: “One should only speak of a breach when a Pope clearly and explicitly teaches something by formally invoking his apostolic authority – so not casually in a footnote – that contradicts the aforementioned doctrinal tradition.”<sup>5</sup> According to Spaemann, what we find in the exhortation is instead open to different – even opposite – interpretations and should be further clarified. This of course does not refer to all the text of the exhortation that offers many valuable reflections on human love, its fragility and on the need for the Church to accompany and integrate in the ecclesial life also those people who live in the so-called “irregular” situations.

But here we find a point that sparked the controversy. It is the admission to the sacramental communion of divorced people who are bound by a valid marriage bond and then remarried civilly. For centuries, the sacramental discipline of the Church has excluded these people from access to the holy communion, since their state of life remains in contradiction with the indissolubility of marriage, taught by the Lord. As known, the Post-Synodal Exhortation *Familiaris consortio* of John Paul II opened to such persons the opportunity to receive the Eucharist under condition that they renounce from sexual love acts proper to spouses, that is, that they live in complete continence (n. 84). This teaching was subsequently reaffirmed by the *Reconciliatio et paenitentia* of John Paul II (n. 34) and the *Sacramentum caritatis* of Benedict XVI (n. 29). *Amoris laetitia* does not contain any clear declaration about this problem. The pope has repeatedly emphasized that care must be taken of the people with respect to their concrete situations, but he never clearly says that divorced and remarried persons may be admitted to sacramental communion – only the note 351 could suggest such a possibility. In paragraph 305, the Pope says: “Because of forms of conditioning and mitigating factors, it is possible that in an objective situation of sin – which may not be subjectively culpable, or fully such – a person can be living in God's grace, can love and can also grow in the life of grace and charity, while

<sup>5</sup> R. Spaemann, *Die Kirche ist nicht grenzenlos belastbar*, „Die Tagespost“ 16.06.2016.

receiving the Church's help to this end", then adding in the note that "in certain cases, this can include the help of the sacraments" (note n. 351). It is in these statements that some authors see openness to communion for divorced and remarried persons (of their arguments we speak in what follows), even if the Pope does not say so explicitly and does not specify the conditions under which such an admission could be justified.

Moreover, in paragraph 300, the Pope says: "If we consider the immense variety of concrete situations such as those I have mentioned, it is understandable that neither the Synod nor this Exhortation could be expected to provide a new set of general rules, canonical in nature and applicable to all cases". If so – other authors emphasize – if the pope does not want to give any "new comprehensive legislation", this means that the previous legislation remains in force, i.e. that of which speak the documents mentioned above. Still other authors note that it is hardly conceivable that a centuries-old doctrine of the Church on the sacramental discipline can be changed in a footnote (or even in a private letter or interview of the pope that may suggest such a change). Moreover, they see in this discipline not only a practical and therefore accidental measure, subject to change, but a necessary expression of the indissolubility of marriage.

But let us look more closely at some arguments in favor of the interpretation that sees in the exhortation a change of the previous sacramental discipline.

### Objective norm and mitigating circumstances

In two articles published in the "L'Osservatore Romano" professors Rocco Buttiglione and Rodrigo Guerra defend the thesis that there is a "creative fidelity" between the magisterium of John Paul II and that of Pope Francis precisely with regard to the question that interests us here, that is the admission of remarried divorcees to communion. In particular, the text of Rocco Buttiglione has found considerable resonance, given his world-wide reputation as an expert in the philosophy of Karol Wojtyła and the magisterium of John Paul II. In his comment<sup>6</sup> Buttiglione supports the argument that the *Amoris laetitia* does not change the law of God, but merely human law that accompanies it, proposing a new pastoral strategy in a world that has changed. In our world (especially in the Western world) divorce has become a widespread phenomenon, even among Catholics. If people live in "irregular situations" and feel excluded from the Church's life, since they have no access to the Holy Communion, as a result they eventually leave the Church and so we risk – this is the thesis of Buttiglione

---

<sup>6</sup> Cfr. R. Buttiglione, *La gioia dell'amore e lo sconcerto dei teologi*, "L'Osservatore Romano" 20.07.2016.

– that faith will not be passed on to new generations and we will see the ever greater dechristianization of Western societies. (It is of course difficult to verify this hypothesis, because it concerns the future; anyway, we may note that in the societies with a Protestant majority the process of secularization and the gradual abandonment of the Christian faith is even greater than in the Catholic ones. Evidently, the causes must be sought elsewhere, not only in the doctrine on marriage and the corresponding sacramental discipline.) In this situation Pope Francis proposed – according to Buttiglione – a new pastoral strategy. It is here that the Italian philosopher sees his creative continuity with John Paul II. The Polish pope in his exhortation *Familiaris consortio*, and in the new Code of Canon Law lifted the excommunication that had been previously imposed on divorced and remarried persons, thus breaking with a long tradition, changing a practical measure that no longer worked, i.e. it did not fulfill its function to prevent divorces among Catholics. The situation has changed, our societies are not as homogeneous as before, the number of divorces increases, and for these reasons the excommunication has ceased to perform its function of defending the indissolubility of marriage. John Paul II then removed the excommunication, and, indeed, encouraged the pastoral care of divorced people, even if he did not admit them to the Eucharist because of the objective situation of sin in which they live. Now Pope Francis would make a step further, encouraging taking into account subjective limitations of the people and the mitigating circumstances that may diminish the moral responsibility of the individual who lives in an objective situation of sin. The confessor should evaluate these circumstances, and could possibly give absolution, thus admitting the person concerned to sacramental communion. Unfortunately, Buttiglione does not say, what these extenuating circumstances are. The question is rather important, because the confessor must have some criterion by which to judge the situation of the person concerned. If this criterion is no longer the objective situation of sin – as claimed by Buttiglione – which up to now has prevented the sacramental absolution without the intention on the part of the penitent to change it (for example according to the rule proposed by *Familiaris consortio*), then what other criteria should be considered? It seems to me that without a more concrete specification of mitigating circumstances we leave everything to the discretion of confessors, of which some might be more rigorous, others more liberal. Perhaps to some only just the desire to approach Holy Communion by a remarried person will be enough (a hypothesis is not too far-fetched, given the mentality that exists also in a part of the clergy in the West). Such a situation would create confusion rather than clarity with regard to the teaching of the Church on the indissolubility of marriage.

There is still another point to consider in the Buttiglione's proposal. The Italian philosopher is right saying that the excommunication for divorced and remarried was a disciplinary measure that in a changed situation could be taken away. The question that arises is this: Can we consider the rule prohibiting divorced and remarried persons access to the Eucharist a mere disciplinary measure? I think the opinion of John Paul II was different. Furthermore, according to the teaching of the encyclical *Veritatis splendor* "circumstances or intentions can never transform an act intrinsically evil for its object into an act subjectively honest or defensible as a choice" (n. 81), and one of these acts according to the Polish pope is adultery. Buttiglione of course knows that and mentions this teaching in his text: "No situation can make good an intrinsically evil act, but circumstances can increase or decrease the moral responsibility of those who perform it". The pope, however, says more, namely, that an act intrinsically evil by its object cannot become subjectively defensible as a choice – and this remains valid despite mitigating circumstances.

### **Creative continuity with the magisterium of John Paul II?**

Another author who speaks of creative fidelity to Pope John Paul II is prof. Rodrigo Guerra.<sup>7</sup> According to Guerra, the teaching of the Church on morality does not change with *Amoris laetitia*, "but it is necessary that this true and immutable doctrine, to which we must give obedience, be developed and exposed according to the needs of the changing times in which we are living. This is *Amoris laetitia*: organic development with creative fidelity". In his text Guerra speaks explicitly of admission to the Eucharist of divorced and remarried persons (and here he seems to agree with the interpretation of Buttiglione), but also more generally of the moral responsibility of the person. Guerra sees rightly the great merit of the philosopher Karol Wojtyła in placing emphasis on the subjectivity of the human person, so as to become its profound analyst. Guerra says: "A purely objectivist view of the human person is not enough to appreciate what is irreducible in a concrete person. It is necessary to look carefully at the fundamental human experience to find inside it the vast and rich world of subjectivity and consciousness". From this observation the Mexican philosopher draws a conclusion concerning our topic: "As an example, think of how some identify, in a more or less univocal way, complex and diverse 'irregular' situations, in which some couples may live, with the mortal sin, thereby closing the door of their access to the Eucharist. To affirm implicitly or explicitly that every 'irre-

<sup>7</sup> Cfr. R. Guerra, *Dalla riflessione di Karol Wojtyła all'esortazione "Amoris laetitia". Fedeltà creativa*, "L'Osservatore Romano" 23.07.2016.



gular' situation is by definition a mortal sin and thereby deprives of sanctifying grace those who live it, seems to be a serious mistake that is not in conformity with the Gospel, with the natural law and with the authentic teaching of St. Thomas Aquinas". To say that a person is deprived of sanctifying grace is really difficult; Guerra rightly reminds here the teaching of St. Thomas. But the same argument also applies in the opposite direction, that is, as we cannot say that a person who lives in an "irregular" situation is devoid of sanctifying grace, equally we cannot say that such a person is not devoid of it. We do not have any tools or any empirical procedure by which we could check the state of grace. Indeed, according to the great theological tradition even the person concerned cannot know it with ultimate certainty. What we know both from outside and from inside are our acts (of course, from the inside we can also know our intentions). As we mentioned above, of some acts we can say that they never should become the object of our choice, independent of our intentions and actual circumstances. Recalling this teaching of moral theology in the encyclical *Ecclesia de Eucharistia*, John Paul II says: "The judgment of one's state of grace obviously belongs only to the person involved, since it is a question of examining one's conscience. However, in cases of outward conduct which is seriously, clearly and steadfastly contrary to the moral norm, the Church, in her pastoral concern for the good order of the community and out of respect for the sacrament, cannot fail to feel directly involved. The *Code of Canon Law* refers to this situation of a manifest lack of proper moral disposition when it states that those who 'obstinately persist in manifest grave sin' are not to be admitted to Eucharistic communion" (n. 37). Of course, as Guerra says, one must always take into account the concrete situation of the person, his/her subjectivity, as well as any circumstances that might be mitigating. But there is a boundary that separates due attention to the subjectivity from moral subjectivism. Certainly, the intention of Guerra is not to embrace the subjectivism. But sometimes intentions do not correspond to the truth of things, and some distinctions remain merely verbal.

### A historical note

Let me add at this point a short historical note. Guerra begins his comment on the Exhortation *Amoris laetitia* by recalling the debate held in Lublin (and not in Cracow, as he erroneously maintains) after the publication of the book Karol Wojtyła *The Acting Person*. The debate, which was subsequently published in a large volume of the yearbook *Analecta Cracoviensia*, was attended both by professors from the Catholic University of Lublin, where Wojtyła held

the Chair of Ethics, and philosophers from other research centers. Reading this debate, we see that the work of Wojtyła became an occasion for a debate which was serious and rich in the philosophical content. It concerned both the possibility of combining in a coherent vision Thomism and phenomenology, and various aspects of the anthropology developed by Wojtyła. I think that even today reading this debate can provide intellectual satisfaction because of its philosophical level. Therefore, my protest was sparked by the contention of Guerra that professors developing the Thomistic tradition “were not used to deal with things in themselves and were used only to repeat a canon of philosophical orthodoxy”.

Indeed, dealing with things in themselves is not the exclusive privilege of phenomenologists, and assigning to thomists an attitude in which truth is not the conformity of reason with reality, but with the system of St. Thomas – as Guerra literally says – is not only misleading but also unfair. Some of these philosophers – I recall here only the names of Mieczysław Albert Krąpiec and Stanisław Kamiński, both friends of Wojtyła – in an original way developed Thomistic thought, giving to Thomism the form of a methodologically advanced philosophical system. There is no place here for entering into details, so let us recall only that in his own proposal of philosophical anthropology, characteristically entitled *I-man* (does it not say that the starting point here is human subjectivity?) Krąpiec took some of the concepts developed by Wojtyła, and his method could be described as an attempt to move from phenomenon to foundation, which is a method, which was later encouraged by John Paul II in his encyclical *Fides et ratio*. Therefore, is it fair to say – as Guerra does – that “everything in Wojtyła seemed to them (ie. to the thomists) unsatisfactory: the method, language, approach”? The claim that for Krąpiec and his school “the truth of reason is compatibility with St. Thomas” does not have much in common with reality, while it says a lot about the prejudices of its author.

### **Universal norms and moral conscience**

Fr. Antonio Spadaro S.I. in the article mentioned above substantially agrees with the interpretation of Guerra, but also adds a few notable points. According to the author *Amoris laetitia* is an evolution of the Magisterium particularly with regard to the pastoral care of the people who are in the so-called irregular situations. His article provides a good overview of the content of the papal document, summarizing it chapter by chapter. Several times the author points out that the Pope addresses the real people and does not want to propose an abstract ideal, that his document “is nourished not with abstractions or ideal projections,

but with pastoral attention to the reality.”<sup>8</sup> Due to the wealth of reality, the attention to the diversity of situations in which concrete persons live, requires a certain understanding of the validity of moral norms. In Spadaro’s opinion the norms concerning human behavior do not have the same certainty as the truths of speculative reason. Referring to St. Thomas, the author points out that because the practical reason deals with contingent things of the moral sphere only, the general principles are valid without exception, whereas particular rules allow for exceptions, precisely because a general rule cannot take into account the particularities of each specific case.<sup>9</sup> Even the concept of *intrinsece malum* should not be understood in the sense of a norm that allows no exceptions; it should not suppress the discussion of complex circumstances and situations of life. According to the author, even the exhortation *Familiaris consortio* with its proposal for persons divorced and remarried civilly, who want access to the Eucharist (to live in complete continence), would make an exception to the norm prohibiting the breakup of the marital bond.<sup>10</sup>

What can be said about this argument? In my opinion, it goes beyond the problem of access to the sacramental communion of divorced and remarried persons and in doing so it proves too much. In a way, the encyclical *Veritatis splendor* was published precisely in defense of the concrete norms that do not allow for exceptions and against theories that deny the possibility to formulate such norms (proportionalism, teleologism). In paragraphs 79–83, the Pope defends the concept of *intrinsece malum* understood in the sense of the universal rule, with no exceptions. Among other things the Pope clearly states: “One must therefore reject the thesis, characteristic of teleological and proportionalist theories, which holds that it is impossible to qualify as morally evil according to its species – its ‘object’ – the deliberate choice of certain kinds of behavior or specific acts, apart from a consideration of the intention for which the choice is made or the totality of the foreseeable consequences of that act for all persons concerned” (n. 79).

Let us note that the Pope does not speak here of the “objects” of determinate actions taken in the abstract, but the deliberate choice of a particular behavior. It seems to me that the argument of Fr. Spadaro concerning universal norms and the meaning of *intrinsece malum* is directly opposite to the above statement. Moreover, although in this place we cannot enter into a detailed discussion of this point, the problem is more general and its nature is more philosophical than theological. We can formulate it as follows: if we accept the personalistic norm (*persona est affirmanda propter seipsam* as generally valid, i.e. not allowing for

<sup>8</sup> A. Spadaro SJ, *Amoris laetitia*, p. 117.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 120, footnote 11; 122.

exceptions, and I think all the authors cited here share this view), are we not bound to accept at least some particular norms as equally valid? Certainly, already the philosopher Karol Wojtyła taught us that ultimately a concrete person escapes any attempt of definition (i.e. “limitation” according to the etymology of the word “definition”). Also, the situations in which real people live are too diverse to formulate concrete positive norms that would apply to them without exception. The task of formulating a norm for the concrete case is given to moral conscience. Instead, we can say that a certain kind of acting goes in each and every case against the good of the person. So, there are universal negative norms that do not allow for exceptions, that is, they say that some choices cannot be morally justified in any concrete case. Let us recall the words of Pope John Paul II: “The negative precepts of the natural law are universally valid. They oblige each and every individual, always and in every circumstance. It is a matter of prohibitions which forbid a given action *semper et pro semper*, without exception, because the choice of this kind of behavior is in no case compatible with the goodness of the will of the acting person, with his vocation to life with God and to communion with his neighbor. It is prohibited – to everyone and in every case – to violate these precepts. They oblige everyone, regardless of the cost, never to offend in anyone, beginning with oneself, the personal dignity common to all” (*Veritatis splendor*, n. 52). As I said, the issue requires further discussion, but I think we can and we must defend the thesis that there is a contradiction between the affirmation of the universal validity of the personalistic norm and the denial of equal validity (without exception) of some particular norms.

At the end of his contribution Spadaro speaks of the fundamental role of moral conscience as the irreplaceable instance in the evaluation of a moral action of the subject. This point is also touched upon in the article of Card. Walter Kasper. The Cardinal, however, reminds that conscience can also be erroneous and that in some cases the error may be invincible. In this context Card. Kasper speaks of people who are not convinced of the validity of an objective norm which appears to them far from reality. Of course, it is difficult to check in such a case, what the actual reason for the difficulties is, as it can also come from the lack of openness of a person to the objective truth. Philosophy and modern psychology have sufficiently explored the phenomenon of “false consciousness” to be able to say that not always what is declared by the subject expresses his/her true motivations. This of course does not mean that moral conscience can be invincibly erroneous, but it reminds us that things are sometimes more complex than declarations.

In his paper Card. Kasper says that from these assumptions the Pope’s document does not draw any determinate practical consequences, and leaves open the question of admission to the communion of divorced and remarried per-

sons.<sup>11</sup> This seems to me an important statement. Card. Kasper sees positively the decision of the Pope – to leave the question open – even though he himself – as we know also from his other writings – is rather in favor of admission of the divorced and remarried to the Eucharist. According to him it is better to leave some questions open to promote the unity of the Church.<sup>12</sup> However, let us note that not all the authors are of the same opinion. Many express concerns that when as a question of such importance is left open, it may put in jeopardy exactly the unity of the Church. In fact, divergent pastoral strategies in different countries can put in doubt the objectivity of the moral doctrine itself. In my opinion, this concern is unfounded.

### Conclusion

In this short text I mentioned only some interpretations of the exhortation *Amoris laetitia*. They are of course not all that exist and that would be worth mentioning. In conclusion, however, it seems to me important to point out one thing. The interpretations, and also the practical suggestions already given by some bishops, are quite divergent. The mere fact that there are different interpretations expressed by the people of good will and intellectual honesty means that the document requires further reflection. The fundamental task for all of us consists in reading it both in its novelty and in its continuity with the great tradition of moral and sacramental theology.

### Bibliography

- Buttiglione R., *La gioia dell'amore e lo sconcerto dei teologi*, "Osservatore Romano" 20.07.2016.  
 Granados J., Kampowski S., Perez Soba J.J., *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare: Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016.  
 Guerra R., *Dalla riflessione di Karol Wojtyła all'esortazione Amoris laetitia. Fedeltà creativa*, "L'Osservatore Romano" 23.07.2016.  
 Kasper W., *Amoris laetitia. Bruch oder Aufbruch?*, „Stimmen der Zeit" vol. 11, 2016, p. 732.  
 Melina L., *Il preside dell'Istituto Giovanni Paolo II: 'L'esortazione è un documento positivo, non c'è alcun cambiamento'*, "Il Foglio" 11.04.2016.  
 Spaemann R., *Die Kirche ist nicht grenzenlos belastbar*, „Die Tagespost" 16.06.2016.  
 Spadaro A., *Amoris laetitia. Struttura e significato dell'Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco*, "La Civiltà Cattolica" vol. 2, 2016, 127.

<sup>11</sup> W. Kasper, *Amoris laetitia. Bruch oder Aufbruch?*, p. 728. In German: "Das Schreiben gibt kein Patentrezept an die Hand, das es in Wirklichkeit auch gar nicht geben kann (vgl. AL 298). Es lässt die konkrete Frage der Zulassung zur Absolution und Kommunion offen".

<sup>12</sup> "Damit ist der Papst dem Weg einer bewährten Tradition des Lehramts gefolgt, manche strittige Fragen nicht übers Knie zu brechen, sondern sie um der Einheit der Kirche willen offen zu lassen", *ibidem*.

### Na marginesie kilku interpretacji *Amoris laetitia*

**Streszczenie:** Po opublikowaniu posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papieża Franciszka pojawiły się różne, czasami ze sobą sprzeczne interpretacje wskazań duszpasterskich, które są zawarte w tym dokumencie. Problem dotyczy możliwości dopuszczenia do sakramentu Eucharystii osób rozwiedzionych, który zawarły powtórny związek małżeński. Według niektórych autorów wspomniany dokument zmienia dotychczasową dyscyplinę sakramentalną, podczas gdy inni autorzy twierdzą, że w mocy pozostaje dotychczasowe nauczanie Kościoła w tej kwestii. Autor analizuje przede wszystkim argumenty wysuwane na rzecz twierdzenia o zmianie dotychczasowego nauczania, przedstawiając swoje uwagi krytyczne w odniesieniu do nich, i dochodzi do wniosku, że problem wymaga dalszego wyjaśnienia.

**Słowa kluczowe:** Eucharystia, małżeństwo, rozwód, sumienie, norma moralna.

**Marlena Mazur\***

University of Opole, Poland

## FAMILY AND PRO-FAMILY POLITICS IN ANCIENT ROME

**Summary:** A Roman family consisted of the *pater familias*, his wedded wife, two or three children, house slaves, freedmen, friends and customers. In ancient Rome, the husband ruled the family and his wife was subjected to him. Was marriage a relationship similar to today's marriages? An analysis of source materials will bring answers to those questions. Family – related politics applied by Roman emperors, marital law, paternal authority and protective law will be presented. Romans attributed the following features to women: modesty, weakness, lack of endurance, unfamiliarity with state affairs, and also purity and faithfulness to the husband. In ancient Rome, wives and mothers were supposed to manage the household and raise children. A fully valid marriage for Romans was a relationship called *matrimonium legitimum*, and only such relationship had social and legal impact. Legal marriage existed in Rome as either a marriage with authority over the wife, this was the *cum manu* relationship, or as *matrimonium* without the authority of the husband – the *sine manu* marriage.

**Keywords:** family, ancient Rome, marriage, pro-family politics, Imperial Rome, marital law.

What did the family look like in ancient Rome? What part did a woman play in it, and what role did a man play? Was marriage a relationship similar to today's marriages? The analysis of source materials will bring answers to those questions. Family – related politics applied by Roman emperors, marital law, paternal authority and protective law will be presented.

The basic cell of the social life in ancient Rome was the family. It differed, however, very much from the today's family. A Roman family consisted of the *pater familias*, his wedded wife, two or three children, house slaves, freedmen, friends and customers. The concept of the family was then very broad. The *pater familias* was a spouse, an owner of property and slaves and a patron of customers and freedmen. He also held jurisdiction over his daughters and sons. In Rome, a family meant marriage. Who therefore ruled in this marriage? As a matter of principle, it was the *pater familias*. He gave orders to slaves and allocated tasks to them. Some men also entrusted their spouse with the management of the household and even with the family treasury.

---

\* Address: Ph.D. researcher Marlena Mazur, e-mail: marlena.mazur451@gmail.com

## Definition of the family

The definition of the family can be found at Ulpian:

(1) Let us examine how the word *familia* is used. It has various usages... (2) The word *familia* is also employed to signify a sort of body (*corpus*) defined either by a rule particular to its members or by the common rule of general relationship. By a particular rule, we describe a *familia* as a number of persons who, either by nature or by law, are subjected to the power (*potestas*) of one person: for example, a *pater familias* (male head of a household), a *mater familias* (here, a wife if she is subject to her husband's *manus*), a son or daughter in their father's power, and those who then follow them in turn, for example, grandsons and granddaughters (from sons), and so on. The person called the *pater familias* has mastery (*dominium*) in the home, and he is correctly so called even if (in fact) he has no son; for we refer not only to his person but to his legal right. And so even a young ward (*pupillus*) is called a *pater familias*. And when the *pater familias* dies, all the individuals who were subject to him start to have their own households; for they each assume the status of *pater familias* .... By a common rule, we use *familia* for all agnates. For although, when the *pater familias* dies, they each have their own *familiae*, still all those who were once under one person's power are properly described as belonging to the same *familia*, since they stem from the same home and lineage. (3) We also customarily describe slaves as *familiae*. We see this in the praetor's Edict in the title on theft, where the praetor speaks of the *familia* of public contractors .... (4) Likewise, *familia* is used of many persons who descend from the blood of the same original ancestor; for example, we speak of the Julian *familia*, as it were, from some wellspring of memory. (5) But a woman is both the beginning and the end of her *familia*.<sup>1</sup>

According to a quotation in ancient Rome, a permanent relationship between a man and a woman for permanent living was considered a marriage. As a family, a larger community was defined which included: husband, wife, children, slaves, friends and clients.

## The role of the father

Who ruled in marriage? In fact, the father of the family. He gave orders to slaves and assigned them work. Some men also entrusted the wife with managing the home and even the family treasury. In Roman law, a family was a social relationship based on legal kinship. The kinship from the father's side was cal-

<sup>1</sup> Ulpian, *D.* 50.16.195.1-5, in: B. W. Frier, *A Casebook on Roman Family Law*, New York 2004, p. 18–19.



led the paternal line (*linea paterna*), and from the mother's – maternal line (*linea materna*). Another relation in the family was the affinity (*adfinitas*), used to determine the relation between one of spouses and with close consanguineous relatives of the spouse. Free persons who were members of the same family and used the same name, were called gentiles.<sup>2</sup>

As for the expiration of the paternal authority, it happened as a result of:

- death of *pater familias* or persons under his authority;
- *capitis deminutio maxima* (loss of freedom), *media* (loss of citizenship) or *minima*; *capitis deminutio minima* (change of position in the family) by means of adrogation of the *pater familias*, and on the side of subjects to his authority by means of *adoptio*, *conventio in manumlib emancipatio*;
- the child becoming a priest or obtaining high state offices (prefect of praetorians, the prefect of the city, the consul);
- serious abuses in the performance of *paterae potestas*, e.g. the abandonment of a descendent;
- the emancipation (*emancipatio*).<sup>3</sup>

## Wedding

In Rome, there existed a protectress of legal relationships named *matrimonium iustum* – Juno, called upon under the name of *Iuno Iuga*. Protection in the sphere of marriage was therefore expected not from a god, but from a goddess.<sup>4</sup> A kind of elevation of women was also shown the name of the marriage itself – *matrimonium*, which comes from the words *mater* – the mother. It may be concluded that to marry a woman, means to appoint her to fulfil of the role of mother. One of the main reasons for concluding marriage, was to have children – this was also required by the Republic. Modestinus, who lived at the beginning of the third century AD, allegedly determined marriage in the following way: “Marriage is a union of a man and a woman, and a communion of the whole of life, a participation in divine and human law.”<sup>5</sup> Ulpian who was the master of Modestinus, wrote:

If a wife and her husband have for a long time lived apart, but they reciprocally continued to honour the marriage – something that we know sometimes occurs

<sup>2</sup> D. Górski, *Kobieta w starożytnym Rzymie: podmiot... czy przedmiot prawa?*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 2002, no. 5/8, p. 67–73.

<sup>3</sup> A. Dębiński, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2008, p. 197.

<sup>4</sup> P. Noailles, *Junon, deesse matrimoniale des Romains*, Paris 1948, p. 29–43.

<sup>5</sup> Modestinus, *D. 23.2.1.*, in: M.G. Lawler, *Marriage and the Catholic Church: Disputed Questions*, Collegeville 2002, p. 12

even among persons of consular rank –, I think gifts between them are invalid since their marriage continues. For it is not sexual intercourse that makes a marriage but rather marital affection (*maritalis* affection). But if the donor dies first, then the gift is valid.<sup>6</sup>

One can therefore conclude that a Roman marriage was a relationship concluded between two persons both before people, and before gods. Carnal relations do not create marriages, but result from the strong connection between the two spouses. Harmony in marriage may only be reached by applying the patriarchal model, where the wife is the subject of the rational, love-based authority of the husband. The reversal of this order is a violation of the order and causes harm to the marriage. Generally, in the Roman world, three types of marriage can be distinguished:

- **coemptio** – literally “the purchase”. This was the oldest form of marriage. The validity of marriage required the presence of an official and five witnesses of age. The ceremony resembled a commercial transaction – the couple stood before an official holding a symbolic pound and scales. The woman gave her consent to be sold and pass to her husband’s household.<sup>7</sup>
- **usus** – literally “the use”. This was an archaic marriage – based on customs; the man had intercourse with the woman for a whole year. If the woman remained with her partner for three subsequent nights, she passed under the authority of the in-laws. Otherwise, the relationship was also deemed valid, although the spouse would stay with her own family.<sup>8</sup>
- **confarreatio** – an official ceremony of marriage, which unlike the types mentioned above, was of a religious nature. There were both sacral and legal grounds. The patron of the ceremony was Jupiter Farreus – the guardian of grain, to whom one submitted a spelt cake. This cake was then consumed by the newlyweds and the wedding guests. The conclusion of the relationship was performed in the presence of two priests and ten witnesses.<sup>9</sup>

After the wedding ceremony, a wedding feast began. After it finished, the bride went to the bridegroom’s house in a ceremonial cortege. The procession was accompanied by frivolous remarks and jokes. The future husband was already waiting at the threshold, and the fiancée made the famous oath to him: *Ubi tu, Caius, ibi ego, Caia* (*where you are master, I shall be mistress*).<sup>10</sup> Attending

<sup>6</sup> Ulpian, D. 24.1.32.13., in: B. W. Frier, *A Casebook*, p. 49.

<sup>7</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, p. 238.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> M. Zabłocka, *Confarreatio w ustawodawstwie pierwszych cesarzy rzymskich*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 1988, no. 31/1–2, p. 237–246.

<sup>10</sup> P. Werner, *Life in Rome in Ancient Times*, Minerva 1978, p. 21.

guests shouted *Feliciter!*<sup>11</sup> – May happiness accompany you! After the door was anointed with animal fat, the wedding guests carried the bride across the threshold. It is said that in this way they wanted to protect her from stumbling on the threshold of the new house, which would be a bad omen for her new life. At the bedroom door, the husband offered the wife water and fire, then led her to the room. To conclude marriage, one had to be of appropriate age: 12 years old for women and 14 for men.<sup>12</sup> A free marriage, where the wife was not subjected to the husband but to the fictitious authority of a guardian, quickly became popular.<sup>13</sup>

In the history of Rome, the period of the empire is characterized not only by political changes, but also by many social transformations. One of the fields where transformations happened was the institution of marriage. Following the decline of the republic, the mother recovered the formal law to be respected by children just as the father was. She had the right to supervise the progeny when her husband did not fulfil his duties. In Hadrian's times, thanks to *senatus consultum Tertullianum*, she obtained the right of inheritance for her children, if there were at least three of them and the husband did not have his own progeny, even if they born out of wedlock. The imperial lawyer Salvius Julianus stipulated that marriage was concluded through the mutual consent of spouses; and not through rape.<sup>14</sup>

## Legislation of Octavian Augustus

During the reign of Mark Aurelius, an act called *Senatus Consultum Orphitianum* in the year 178, authorized children to obtain inheritance after their mother, regardless of the legal validity of the relationship from which they came, making them primary heirs, before “agnates of the deceased.”<sup>15</sup> Here, I would like to say a bit more about the socio-cultural legislation of Octavian Augustus. The laws of Augustus were meant to normalize marital and family life of the Romans, as it became disturbed with the decline of the Republic. They stipulated that marriages should be concluded in compliance with the states and made getting divorced more difficult.

---

<sup>11</sup> J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie cesarstwa*, transl. M. Pąkcińska, Warszawa 1966, p. 89.

<sup>12</sup> P. Grimal, *Miłość w starożytnym Rzymie*, transl. J. R. Kaczyński, Warszawa 2005, p. 72.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>14</sup> J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie*, p. 91.

<sup>15</sup> W. Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, New York 1843, p. 746–747.

### Lex Iulia de Maritandis Ordinibus law

In compliance with this law, all Roman citizens had to marry: men aged 25 to 60; women aged 20 up to 50. Marriages could not be concluded freely, but in compliance with provisions provided stipulated in the act I mentioned. Free Roman citizens could not, for example, conclude legally valid marriage with ill-famed women, i.e. prostitutes, with procuresses, convicted adulteresses or other public offenders; they could not even marry actresses. Senators could not enter into legally valid marriage with freedwomen. If someone decided to enter a marriage forbidden by law and remained in such a relationship, they were treated as unmarried. Sanctions for being unmarried or childless were mainly of financial nature. The unmarried could not use the inheritance they obtained in a testament or a will; the childless inherited only a half. The property which could not be inherited, passed to other co – heirs (having at least one child) or to the State Treasury (when there were no co – heirs), as the so-called *caducum*. Persons remaining in valid marriage, had priority over the unmarried and the childless when applying for state offices. Furthermore, the unmarried could not participate in celebrating national or religious holidays. If the marriage was dissolved (divorce, or death of spouse), singles were obliged to conclude a new marriage: men had to get married immediately; divorced women had to get married within eighteen months; widows – within two years. Single women with at least three children were released from the obligation of the getting married again, they had the privilege called *ius liberorum*, which also released them from remaining under the statutory authority of the father or the husband; they could also inherit from their children by the power of a special resolution of the senate (*senatus consultum Tertulianum*). Roman marriages (free citizens) with at least three children were families that had full rights and privileges, as opposed to childless marriages (i.e. even those with one or two children). The *lex Iulia* resolution was criticized by the Romans, who tried to find loopholes in it. An example of such a loophole was the engagement. Getting engaged excluded the engaged people from the circle of *caelibes*, thus making them equal with spouses as far as the legal status was concerned, while allowing them to prolong the time before concluding the marriage. To prevent this in the next marital law, making the stipulations of *lex Iulia* stricter, i.e. in *lex Papia*, Augustus took appropriate steps, as we find out from Suetonius. The second instruction of Augustus Ceasar, i.e. the law aimed against the luxury and the adultery of year 18 B.C. (*lex Iulia sumptuaria et de adulteriis coercendis*), granted adultery the status of a public offence, and not a private business between spouses and families. According to the law of Augustus, the *pater familias* (*paterae familias*) had the right to kill a daughter unfaithful to the husband and her adulterer if caught

in the act in either his own, or his son-in-law's house. Thus, when evaluating today the effectiveness of pro-family and pro-natalistic politics of Augustus, we should first of all pay attention to the research conducted by modern historians of the demography of ancient Rome. It proves that in the period between years 8 B.C. and 47 AD there was an increase in the number of Roman citizens from about 4,233,000 to 5,984,000, when obtaining the Roman citizenship was not already as easy as it had been earlier during the reign of Julius Cesar.<sup>16</sup>

[Augustus] imposed heavier taxes on unmarried men and women without husbands, and in contrast, offered awards for marriage and childbearing. And since there were more males than females among the nobility, he permitted anyone who wished (except for senators) to marry freedwomen, and decreed that children of such marriages be legitimate.<sup>17</sup>

To sum up, during the reign of Augustus' descendants, changes were made both *ub lex Iulia et Papia* and *lex Iulia de adulteriis coercendis*. *Lex Julia et Papia* imposed the obligation to stay married on men and women only up to specified age; beyond that age, negative consequences of disobeying the applicable laws were eliminated.

### Ancient authors about marriage

And what did other ancient authors have to say about family and marriage? What was their attitude towards a Roman family? Let me present a few examples:

Marcialis in his epigrams describes marriage the following way:

Wife, get out of the front door or fit in with my morals [*moribus utere nostris*]. I am not a Curius, no Numa and no Tattius. I am pleased by nights drawn out with cheering cups: You hasten to get up sad when you have drunk water. Darkness makes you happy. I get pleasure from playing games with the lamp as witness and from exhausting my loins with the daylight let in. You are covered with a brassiere and tunics and obscuring robes. But for my taste, no girl lies naked enough. Kisses that equate with those of sexy doves thrill me: You give me such as you give your grandmother in the morning. You do not deign to help the job along with movement, voice or fingers, as if you were preparing incense and wine: Phrygian slaves used to masturbate behind the door whenever his wife rode Hector's horse, and although the Ithacan was snoring, Modest Penelope always used to keep her hand at that part. You forbid me sodomy: It was allowed

<sup>16</sup> M. Kuryłowicz, *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994, p. 66.

<sup>17</sup> Dio Cassius, 54.16.1-1, in: P. Chrystal, *When in Rome: Social Life in Ancient Rome*, Stroud 2017.

by Cornelia to Gracchus as well as by Julia to Pompey, and by Porcia to you, Brutus. When the Dardanian servant did not yet mix the sweet drinks, Juno was Jupiter's Ganymede. If you are pleased by austere morals, you may be Lucretia the whole day: at night I want Lais.<sup>18</sup>

Ovid in his Love songs talks about love in such a way:

What we can have for the asking we never want; to forbid a thing adds ardour to our longing. He must have a heart like iron, who loves a woman he is free to love. As for us, who are versed in the art, we must have our hopes and fears, and we must have a few rebuffs to give zest to our appetite.<sup>19</sup>

Catullus in Poetry wrote about the married life:

Ah now, you didn't linger long: here you are! May good Venus give you support, since your longing for what you long for is plain, and you don't conceal your good passion. All the sand grains of Africa, every one of the glittering constellations he first must count, he who wants to enumerate all your thousands of love plays. Play as pleasure dictates, and soon give us children: so old a name shouldn't, no, they should renew themselves out of the same stock forever. What I want is a tiny Torquatus, held on his mother's lap, stretching out little hands to his father, prettily smiling with tiny lips semi-parted.<sup>20</sup>

In the year 48 B.C. Cicero so wrote in letters to his wife: "Sorrow for the illness both of Dolabella and Tullia is an addition to my other miseries. Every single thing goes wrong, and I don't know what to think or do about anything. Pray take care of your own and Tullia's health. Good-bye."<sup>21</sup>

Valerius Maximus in his Unusual Doings and Sayings described the situation in which the daughter helped her mother in prison, so that she would not starve. Out of love, the daughter breastfed the mother. In this way, the convicted woman charmed the authorities and they decided to release her: "Where does Piety not penetrate, and what does she not devise? In prison she found a new way to be a parent. For is there anything so extraordinary, so unusual, as for a mother to be nourished by her own daughter's breast? One might think this to be contrary to natural order, if it were not the first law of nature to esteem one's

<sup>18</sup> Martial, *Epigrams*, 11.104; M. Fox, *Winckelmann's Legacy: Decorum, Textuality, and National Stereotype in the Eighteenth-Century Reception of Homosexuality*, in: J. Ingleheart, *Ancient Rome and the Construction of Modern Homosexual Identities*, Oxford 2015, p. 80.

<sup>19</sup> Ovid, *Amours*, 2.19, in: *Delphi Complete Works of Ovid*, transl. J.L. May, Hastings 2012.

<sup>20</sup> Catullus, *The Poems of Catullus: A Bilingual Edition*, transl. P. Green, London 2005, p. 121–123.

<sup>21</sup> Cicero, *Letters*, CDXVII (F XIV.9), transl. E. Shuckburgh, London 1908–1909, in: *Crane, G. R. ed. The Perseus Project* [online], access: 15.03.2018, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0022%3Ayear%3D48>>.

parents.”<sup>22</sup> Julius Caesar concluded marriage with Cornelia during a special *confarreatio* ceremony. The name comes from the wheat from which sacrificial bread for Jupiter *Farreus* was prepared. The bride carried the bread and it was probably consumed by both spouses. During the ceremony there had to be 10 witnesses and a sheep was also sacrificed. Later, the spouses with their heads covered took their seats of chairs covered with sheepskins. This marriage was concluded with the consent of the families.

### Conclusion

Romans attributed the following features to women: modesty, weakness, lack of endurance, unfamiliarity with state affairs, and also purity and faithfulness to the husband.<sup>23</sup> In ancient Rome, wives and mothers were supposed to manage the household and raise children. A fully valid marriage for Romans was a relationship called *matrimonium legitimum*, and only such a relationship had social and legal impact. A legal marriage was, in Rome, a marriage with authority over the wife, this was the *cum manu* relationship, or as *matrimonium* without the authority of the husband – the *sine manu* marriage. Based on the concluded marriage, the wife received the social position of the husband, even when she was not placed under his authority. By means of *conventio in manum* in the *cum manu* marriage, the wife completely left the family of her father, and became a part of the family subject to the authority of her husband or her father-in-law. The wife in the *sine manu* marriage only was provided for, and the chances of obtaining inheritance after the husband died were uncertain. Extreme financial outcomes of the *cum manu* and *sine manu* marriage were mitigated in practice by the institution of the dowry and the antenuptial donation.

### Bibliography

- Carcopino J., *Życie codzienne w Rzymie w okresie cesarstwa*, transl. M. Pąkcińska, Warszawa 1966.  
 Catullus, *The Poems of Catullus: A Bilingual Edition*, transl. P. Green, London 2005.  
 Chrystal P., *When in Rome: Social Life in Ancient Rome*, Stroud 2017.  
 Cicero, *Letters*, trans. E. Shuckburgh, London 1908–1909, in: Crane, G. R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 15.03.2018, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0022%3Ayear%3D48>>.  
 Dębiński A., *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2008.  
 Frier B.W., *A Casebook on Roman Family Law*, New York 2004.

<sup>22</sup> Valerius Maximus, *Nine Books of Memorable Deeds and Sayings*, 5.7, in: W. Hansen, *The Book of Greek and Roman Folktales, Legends, and Myths*, Oxford 2017, p. 225–226.

<sup>23</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, p. 234.

- Górski D., *Kobieta w starożytnym Rzymie: podmiot... czy przedmiot prawa?*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 2002, no. 5/8, p. 67–73.
- Grimal P., *Miłość w starożytnym Rzymie*, transl. J.R. Kaczyński, Warszawa 2005.
- Hansen W., *The Book of Greek and Roman Folktales, Legends, and Myths*, Oxford 2017.
- Ingleheart J., *Ancient Rome and the Construction of Modern Homosexual Identities*, Oxford 2015.
- Kuryłowicz M., *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994.
- May J.L., *Delphi Complete Works of Ovid*, Hastings 2012.
- Noailles P., *Junon, deesse matrimoniale des Romains*, Paris 1948.
- Smith W., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, New York 1843.
- Werner P., *Life in Rome in Ancient Times*, Minerva 1978.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.
- Zabłocka M., *Confarreatio w ustawodawstwie pierwszych cesarzy rzymskich*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 1988, no. 31/1–2, p. 237–246.

## Rodzina i polityka prorodzina w starożytnym Rzymie

**Streszczenie:** Rzymską rodziną określano ojca rodziny, żonę, dwoje lub troje dzieci, niewolników domowych, wyzwolenców oraz przyjaciół i klientów. W starożytnym Rzymie w rodzinie rządził mąż, a żona była mu poddana. Czy małżeństwo było związkiem podobnym do dzisiejszych małżeństw? Analiza źródłowa pozwoliła sformułować odpowiedź na tak postawione pytanie. Jednak czytelnik na podstawie klarownie nakreślonej w artykule ówczesnej polityki dotyczącej rodziny i prawa małżeńskiego będzie mógł sam sformułować wnioski w zakresie podjętego problemu, bowiem prawnie zawarte małżeństwo u Rzymian oznaczało po prostu władzę nad żoną, ale również istniały małżeństwa bez władzy męża jako *sine manu*. Rzymianie uważali, że kobietom przystoi: wstydlivość, słabość, brak wytrwałości, nieznajomość spraw państwowych, jak również czystość i wierność mężowi. Żona i matka w starożytnym Rzymie miała zarządzać gospodarstwem i zajmować się wychowaniem dzieci.

**Słowa kluczowe:** rodzina, starożytny Rzym, małżeństwo, polityka prorodzina, Imperium Rzymskie, prawo małżeńskie.



**Bartosz Lisiecki\***

University of Opole, Poland

## MARRIAGE, BIRTH AND DEATH IN THE BELIEFS AND RELIGIOUS CUSTOMS OF ANCIENT GREEKS

**Summary:** The family – in the past and today – remains the basic nuclear family. Since the topic is very extensive, only three aspects of the family life are covered: marriage, the birth of a child and the death of a family member. In these moments, an important part was the beliefs of the ancient Greeks. On the wedding day, all the rituals were carefully fulfilled. For good fortune, sacrifices were made to the gods, and on the day of the wedding at night, they wandered with torches for the joy of Hestia and to drive off the nightly spirits. When the child was born, the mother had to perform a ritual purification. But accepting a newborn child depended on the father. If he accepted the child, he walked around the hearth, the domain of Hestia. Death is an inseparable moment in every family. What were the family's duties for the gods and deceased ancestors? They tried to provide the grave with all the important things, so that the soul would safely go to Hades. The family provided a honey cake for Cerber's dog and an obolon for Charon. In a Greek family, religion was important and was an inseparable element in ancient Greece.

**Keywords:** family, ancient Greece, religion, gods, marriage, birth, death, funeral, beliefs.

The family today, as in ancient Greece, remains the fundamental social unit. The function of the family in the ancient Hellenes was best expressed by Pericles in his funeral speech commemorating the fallen in the Peloponnesian war. He wished to comfort the families whose husbands, fathers, sons, brothers or grandchildren had been taken by the war, saying:

bear up in the hope of other children, those of you whose age yet allows you to have them. For to yourselves individually those who are subsequently born will be a reason for your forgetting those who are no more; and to the state it will be beneficial in two ways, by its not being depopulated, and by the enjoyment of security; for it is not possible that those should offer any fair and just advice, who do not incur equal risk with their neighbours by having children at stake.<sup>1</sup>

---

\* Address: Ph.D. researcher Bartosz Lisiecki, e-mail: bartosz.lisiecki28@gmail.com

<sup>1</sup> Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, 2.44, transl. H. Dale, New York 1873.

The family was supposed to procreate. For a Greek polis, a child was a potential soldier who would safeguard the country's security in the future. Father and mother also saw in their children the possibility of extending the family and someone to support them in old age, but the religious aspect was also perceived, because when the parents left this world and their souls approached the gates of Hades, it was the offspring who would take over the duties of worshipping the dead.<sup>2</sup>

Religion and related beliefs had a huge impact on the Greek family. In this religion, gods were given a human appearance and character. The image of the gods in a human form was ridiculed by Xenophanes, writing that people think that: "gods are born, wear their own clothes and have a voice and body."<sup>3</sup> He did not acknowledge that Zeus and other deities looked like the Greeks, because – as he argued – a black man would imagine the gods with black skin.<sup>4</sup> He went further and said that the animals also imagined the gods in their own image.<sup>5</sup> He held a grudge against Homer and Hesiod saying that: "have attributed to the gods all sorts of things which are matters of reproach and censure among men: theft, adultery, and mutual deceit."<sup>6</sup> The author outlined the difference between the world of mortals and the world of gods. Immortals could cheat or commit adultery while maintaining impunity. In the image of the Greeks, the human world worked differently, because each act brought about certain consequences. An example of such family drama may be the story of Hippolytus, whose fate was presented by Euripides in his play. In the myth, specific actions of heroes led to a family tragedy, and all because of the revenge of Aphrodite, who took revenge on the hero when he refused to give her due adoration. However, instead of taking revenge on him directly, she did it through Phaedra, his young wife and Theseus, his father. The goddess of love aroused feelings in her for Hippolytus. When the young man rejected her love, she decided to take her own life. Before she committed suicide, she left a message for her husband that his son had raped her. Moreover, Phaedra's deceit caused misery for Hippolytus and his father. Theseus found out about the death of his wife and read the message with false accusations. He then cast a curse on his son. Through Poseidon – who listened to Theseus' words – Hippolytus falls under the hooves of the horses of his chariot. Dying Hippolytus is brought to his father, and then Artemis comes and tells Theseus the truth. His son dies, and he himself is in despair. In this tragedy, each decision brings consequences for the whole family. Gods are not burdened with consequences. At Euripides Artemis announced vengeance

<sup>2</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, p. 201–202.

<sup>3</sup> Xenophanes of Colophon, *Fragments*, transl. J. H. Lesher, Toronto 2001, p. 85.

<sup>4</sup> *Ibidem*, fr. 14.

<sup>5</sup> *Ibidem*, fr. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, fr. 11.

on Aphrodite for the death of Hippolytus. Artemis said that: “mortal of hers that she loves the most I shall punish with these ineluctable arrows shot from my hand.”<sup>7</sup> Revenge was not meant to reach directly the goddess of love, but one of her mortal admirers, who was not guilty of anything. Another example of a different family of mortals from the immortal family is Heracles. Zeus was sleeping with his mother, Alcmena, but jealous Hera did not take revenge on the unfaithful divine spouse, but on the mortal child. When he was still a little child, she allegedly sent two snakes to take his life.<sup>8</sup> When he started a family, he fell into madness by Hera and he killed his wife and children. Euripides wrote that: “Hera wishes to brand him with the guilt of shedding kindred blood by slaying his own children...”<sup>9</sup> The family of the gods and the family of the people differed not only in immortality and power, but also in the lack of responsibility for their deeds, because the gods did not bear any consequences. However, these two worlds were combined by monogamy and patriarchy.<sup>10</sup> Gods and people were limited to having one wife, but they did not bother to have many sexual partners. In the hierarchy of the gods, Zeus enjoyed the supreme position, and the rest of the gods were subordinate to him. The situation in the human family was similar.

### Wedding

The father, as head of the family, had a dominant position at home. He had almost unlimited power over the children, who had to obey their father. Dying Herakles in Sophocles’ *Trachis* said that obeying the father was one of the most important unwritten laws (gr. ‘νόμος’).<sup>11</sup> He wanted to convince his son Hyllus to take an oath. When his son did that, his father ordered him to marry one of the captured brides. Hyllus was reluctant, but he agreed.<sup>12</sup> Demosthenes wrote in one of his court speeches:

As for me, he forthwith persuaded me, for I was about eighteen years of age, to marry the daughter of Euphemus, wishing to live to see children born to me.

<sup>7</sup> Euripides, *Hippolytus*, 1420–1422, transl. D. Kovacs, Cambridge [n.p.d.], w: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0106%3Acard%3D1389>>.

<sup>8</sup> Euripides, *Heracles*, 1266–1268, transl. E.P. Coleridge, New York 1938, w: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0102%3Acard%3D1255>>.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 832–833.

<sup>10</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, p. 201.

<sup>11</sup> Sophocles, *Trachiniai*, 1177–1178, transl. Sir R. Jebb, Cambridge 1892, w: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0196%3Acard%3D1157>>.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 1249–1251.

I, men of the jury, as before, so especially then, when these men were beginning to annoy him with lawsuits and were proving troublesome, thought that I, on the contrary, ought to strive to gladden him by doing everything whereby I could give him pleasure, and so obeyed him.<sup>13</sup>

Choosing a wife for the son by the father was not a rule, but often the son could follow the advice his father gave him.<sup>14</sup> In Athens, a man could get married at the age of eighteen, but often waited until the end of his military service, which was until the age of twenty.<sup>15</sup> When he found a suitable candidate for himself, there was a formal engagement (gr. ‘ἐγγύησις’). There was a meeting between the groom and the girl’s father or her legal guardian if the father was not alive.<sup>16</sup> Details of the dowry were settled and, in the end, hands were shaken. The girl’s presence was not required, neither was her consent, as it was the father who made all the decisions. Girls usually married when they reached physical maturity, between twelve to fifteen years of age.<sup>17</sup> The ultimate goal was the marriage (‘γάμος’) in which the spouse left her parents and went to her future husband’s house. But the day before, the bride and groom had to take a ritual bath in their homes. In Athens, water was drawn from the spring of Calirrhoe.<sup>18</sup> At night, a boy related to the spouses, heading towards the source, played the flute while leading a group of women carrying water in *loutrophoros* (gr. ‘λουτροφόρος’ – ‘bath-carrier’<sup>19</sup>) and torches. The procession of women was probably followed by the future bride, but most likely her presence was not necessary.<sup>20</sup> The groom’s presence was probably even less frequent, since carrying water was not a male task.<sup>21</sup> Most likely, the groom took a ritual bath in a nearby river. As Euripides wrote in his tragedy: “Ismenus had no part at your wedding in supplying the luxurious bath, and there was silence through the streets of Thebes, at the entrance of your bride.”<sup>22</sup> These words were said by suffering Jocasta, because her son was married abroad, away from the family, so

<sup>13</sup> Demostenes, *Against Boeotus* 2, 40.12-13, transl. A. T. Murray, London 1939, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0076%3Aspeech%3D40%3Asection%3D12>>.

<sup>14</sup> R. Flaceliere, *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, transl. Z Bobowicz, Warszawa 1985, p. 60.

<sup>15</sup> Ibidem, 59.

<sup>16</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, p. 208.

<sup>17</sup> R. Flaceliere, *Życie codzienne w Grecji*, 59.

<sup>18</sup> Thucydides, *The History*, 2.15.

<sup>19</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, p. 210.

<sup>20</sup> C. Reinsberg, *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, transl. B. Wierzbicka, Gdynia 1998, p. 35.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Euripides, *Phoenissae*, 347–349, transl. E.P. Coleridge, New York 1937, w: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0118%3Acard%3D327>>.

the ritual bath did not take place in the river flowing through the family Thebes. The ritual bath was probably supposed to promote fertility. This way the spouses could expect that the water bath ritual would provide them with offspring, as water was the giver of all life.<sup>23</sup> The bride was still sacrificing her toys and other items related to her childhood to Artemis.<sup>24</sup> As for the celibate heroes, she would sacrifice a lock of hair. Pausanias reports that in Troezen “every maiden before marriage cuts off a lock for Hippolytus, and, having cut it, she brings it to the temple and dedicates it.”<sup>25</sup> There is such a custom in this city is confirmed by Euripides.<sup>26</sup> The premarital offering of your hair is confirmed in Megara and Delos.<sup>27</sup> By sacrificing the lock of hair for the celibate heroes, it is rather a habit to say goodbye to your childhood than to the wedding itself.<sup>28</sup>

The day after all these rituals, a feast began. The bride’s father announced that his daughter would now be sacrificing to her husband’s ancestors.<sup>29</sup> In the era of Pericles or Plato, the feast was only an inauguration, because in the evening after it finished, the girl walked from her father’s house to the house (gr. ‘οἶκος’) of her future husband. Then a ceremonial cortege set off, traveling on foot or on wagons. The newlyweds’ wagon was pulled by mules. The groom was driving the wagon, and the bride was sitting next to him. A crowd of women and men surrounded them.<sup>30</sup> In front of the wagon there was a woman walking with torches in her hand, most probably the mother of the bride,<sup>31</sup> and the groom’s mother waited for the young couple at home. She was also holding a torch in hand.<sup>32</sup> Clytemnestra thought that the daughter of Iphigenia would marry Achilles, so she wished to set out with the torch at the head of the wedding retinue. Agamemnon really wanted to sacrifice his own child and tried to discourage her from it, saying that he would do it himself, to which Clytemnestra commented: “And leave my child? Then who will raise her bridal torch? [...] That is not the custom; but you think lightly of these things.”<sup>33</sup> Again, Jocasta proba-

<sup>23</sup> C. Reinsberg, *Obyczaje*, p. 35.

<sup>24</sup> R. Flaceliere, *Życie codzienne w Grecji*, p. 59.

<sup>25</sup> Pausanias, *Description of Greece*, 2.32.1, transl. W.H.S. Jones, London 1918, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Paus.+2.32.1&fromdoc=P%20perseus%3Atext%3A1999.01.0160>>.

<sup>26</sup> Euripides, *Hippolytus*, 1423–1427.

<sup>27</sup> Pausanias, *Description*, 1.43.4.

<sup>28</sup> C. Reinsberg, *Obyczaje*, p. 35.

<sup>29</sup> A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007, p. 64.

<sup>30</sup> C. Reinsberg, *Obyczaje*, p. 35.

<sup>31</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, p. 213.

<sup>32</sup> M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley 1987, p. 96.

<sup>33</sup> Euripides, *Iphigenia in Aulis*, 732; 734, transl. E. P. Coleridge, London 1891, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0108%3Acad%3D716>>.

bly mentions that she would like to wait at home for the wedding cortege with a torch in her hand, but she suffered because her son was married in exile, away from his homeland. She said that: “I was not the one who lit for you the marriage-torch, the custom in marriage for a happy mother.”<sup>34</sup> The torch at the wedding could have a protective function.<sup>35</sup> As Platon’s comic writer wrote: *great Gods* (gr. ‘δαίμων’ – deity, supernatural power) *above dislike the smell of lamps* (gr. ‘λύχνος’ – lamp).<sup>36</sup> The torch could also symbolize life and Hestia, the goddess of fireside.<sup>37</sup> During the celebration, songs could be heard. They referred to Hymen, the god of marriage. One of Sappho’s songs is as follows: “High! Raise the roof! O Hymen. Lift it up, carpenters! O Hymen. The bridegroom is coming, the equal of Aris. O Hymen. Taller than a giant! O Hymen!”<sup>38</sup> When the cortege arrived, the groom carried his bride over the threshold. The custom was meant to emphasize the role of the wife, which was different from other women who crossed the threshold of the house.<sup>39</sup> But it could also be a remnant of an old habit of the robbery of the abduction of the spouse,<sup>40</sup> that was still alive in Sparta.<sup>41</sup> The mother of the bride walking earlier in the cortege with the torch, also kindled fire in the fireplace in the house of newlyweds<sup>42</sup>. This shows the bond between the two families and that Hestia was brought home with the newlyweds. A Homeric hymn says “for without you mortals hold no banquet, — where one does not duly pour sweet wine in offering to Hestia both first and last.”<sup>43</sup> From the moment the fire was kindled, the newlywed wife began living with her husband and – as the hymn shows – the Hestia goddess had to receive regular sacrifices. After making the fire and the husband walking the wife around it. Later sacrifices were made for ancestors.<sup>44</sup> The householders then showered the newlyweds with dried fruit or coins, manifesting their wish for pro-

<sup>34</sup> Euripides, *Phoenissae*, 344–346.

<sup>35</sup> M. Aguirre, *Erinyes as Creatures of Darkness*, in: *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, ed. M. Christopoulos, New York 2010, p. 137.

<sup>36</sup> Athenaeus, *The Deipnosophists*, 11.58, transl. C.D. Yonge, London 1854, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Ath.+11.58&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2013.01.0003>>.

<sup>37</sup> A. Wypustek, *Życie rodzinne*, p. 67.

<sup>38</sup> W. Barnstone, *The Complete Poems of Sappho*, Boston 2009, p. 37.

<sup>39</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, p. 213.

<sup>40</sup> R. Flaceliere, *Życie codzienne w Grecji*, p. 62.

<sup>41</sup> Plutarch, *Lycurgus*, 15.3, transl. B. Perrin, London 1914, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plut.+Lyc.+15.3&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0047>>.

<sup>42</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, p. 213.

<sup>43</sup> *Hymn 29 to Hestia*, 5–7, in: H.G. Evelyn-White, *Anonymous. The Homeric Hymns and Homerica*, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=HH%2029>>.

<sup>44</sup> A. Wypustek, *Życie rodzinne*, p. 68–69.

sperity.<sup>45</sup> Perhaps it was as if it was a sacrifice for the deity to gain their favour.<sup>46</sup> The husband and wife then went to the marriage chamber, and at the door were to sing the wedding hymns and make noise, believing that it would scare away evil spirits.<sup>47</sup> On the first days after the wedding, the marriage worshipped the deities associated with love and marriage. They were sacrificed, for example, to loutrophoroses, used for the spouses in a ritual bath before wedding.<sup>48</sup>

## Birth

The birth of a child was also connected to the Greek beliefs. Before the baby was born, the house was smeared with tar. It was believed that this would protect the house from being defiled. When it was a difficult childbirth, in difficult moments relief was brought by Eileithyia, the goddess of childbirth, identified with Artemis.<sup>49</sup> The mother and the inhabitants of the house were defiled, and it was necessary to purify on the fifth, seventh<sup>50</sup> or tenth day.<sup>51</sup> On this day, sacrifices were made to the gods and ritual washings were made. The midwife also had to undergo purification.<sup>52</sup> Electra, wanting to deceive Clytemnestra, her mother, wanted to convince her that she had given birth to a son, and “has given birth and stayed pure.”<sup>53</sup> Electra said to her mother: “please sacrifice – for I do not know how – on the tenth day, as is the custom for the child. For I have no experience, being childless before.”<sup>54</sup> Her mother replies that “this is work for another, the one who delivered you.”<sup>55</sup> Electra told her that she had given birth without the help of a midwife, and so the mother agreed to sacrifice to the gods. After cleansing, on the tenth day after the birth of the baby, there was a ceremony called Amphidromia, where the ritual of the adoption of the newborn to the family was held. The father took the baby in his hands and decided to take the child “running round with it in a circle”<sup>56</sup> around the fireside, so the

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, p. 213.

<sup>47</sup> R. Flaceliere, *Życie codzienne w Grecji*, p. 62.

<sup>48</sup> C. Reinsberg, *Obyczaje*, p. 41.

<sup>49</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, p. 221.

<sup>50</sup> R. Flaceliere, *Życie codzienne w Grecji*, p. 75.

<sup>51</sup> L.B. Zaidman, *Grecy i ich bogowie*, transl. B. Spieralska, Warszawa 2008, p. 16.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 16–17.

<sup>53</sup> Euripides, *Electra*, 654, transl. W.J. Oates, New York 1938, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0096%3Acar d%3D646>>.

<sup>54</sup> Ibidem, 1125–1127.

<sup>55</sup> Ibidem, 1128.

<sup>56</sup> Plato, *Theaetetus*, 160e–161a, transl. H.N. Fowler, London 1921, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheat.%3Asection%3D160e>>.

goddess Hestia saw everything. During this ritual, the child was finally accepted into the family.

If the father did not accept the child, then he did not raise it in his hands or carry it around the fireside. Unrecognized children in ancient Greece were abandoned.<sup>57</sup> Plato describing this ritual puts the following question in Socrates' mouth: "you think that any offspring of yours ought to be cared for and not abandoned [...]?"<sup>58</sup> In order not to give birth to an unwanted baby, decisions to induce miscarriage were made. Aristotle wrote about inducing miscarriage "before it has developed sensation and life."<sup>59</sup> Plutarch also wrote about miscarriage in the context of Sparta.<sup>60</sup> Polibius in the Hellenistic era wrote that in his opinion the scale of abandoning children was pathological in size. He wrote that:

for this evil grew upon us rapidly, and without attracting attention, by our men becoming perverted to a passion for show and money and the pleasures of an idle life, and accordingly either not marrying at all, or, if they did marry, refusing to rear the children that were born, or at most one or two out of a great number, for the sake of leaving them well off or bringing them up in extravagant luxury.<sup>61</sup>

There were also preferences for the gender of the child. Greek poet Poseidippos wrote that: "everyone, even if he is poor, raises a son, but abandons a daughter, even if he is rich."<sup>62</sup> A letter from the first century BC, addressed to a wife says that: "If, as may well happen, you give birth to a child, if it is a boy, let it live; if it is a girl, abandon it."<sup>63</sup> Interesting information about Sparta was provided by prof. Lidia Winniczuk, namely, that: "Healthy babies in Sparta were not gotten rid of."<sup>64</sup> In Sparta, this custom was different than in other states, because the fate of the child was not decided upon by the father, but a special committee that examined the child in terms of health, rejecting only weak

<sup>57</sup> L.B. Zaidman, *Grecy I ich bogowie*, p. 17.

<sup>58</sup> Plato, *Theaetetus*, 160e–161a.

<sup>59</sup> Aristotle, *Politics*, 7.1335b, transl. H. Rackham, London 1944, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Pol.+7.1335b&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0058>>.

<sup>60</sup> Plutarch, *Lacaenarum Apophthegmata*, 6.26, transl. F.C. Babbitt, London 1931, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plut.+Lacae.+6.26&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0204>>.

<sup>61</sup> Polybius, *Histories*, 37.9, transl. E. S. Shuckburgh, London 1962, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plb.+37.9&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0234>>.

<sup>62</sup> L. Foxhall, *Studying Gender in Classical Antiquity*, New York 2003, p. 53.

<sup>63</sup> L.S. Milner, *Hardness of Heart/hardness of Life: The Stain of Human Infanticide*, New York 2000, p. 227.

<sup>64</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, p. 226.



or sick children.<sup>65</sup> Religion or morality did not condemn the abandonment of a child.<sup>66</sup> Greek mythology knows many such cases, for example, King Oedipus.

## Funerals

Another important event for the family was death, followed by the funeral of a loved one. A dying man and his psyche – the soul that is “other self”<sup>67</sup> – sets off on a long journey to the Kingdom of Hades. In the religion of the ancient Greeks, the living world and the dead world are very distant, but they can interact with each other. The living could influence the fate of the dead to make them feel better or worse on the other side. Similarly, the other way round, the dead could either help or hinder the life of their family.

The family supplied the dead with the necessary items. The family believed in the possibility that the deceased could make the final trip easier. The motive for the influence of the living world on the dead was payment to the Charon carrier that was usually put into the mouth of the deceased. If the family of the dead believed in the motive of payment for Charon and would not provide the soul with that coin during the funeral, it would not be able to afford the “One way ticket”, and then the soul would forever wander the Styx before it reached its destination.<sup>68</sup> Another important donation for the deceased was the honey cake.<sup>69</sup> Aristophanes wrote that: “O why not finish and die? A bier is easy to buy. A honey-cake I’ll knead you with joy.”<sup>70</sup> Probably this was a reference to an offering for the guard of the Hades gate, the dog Cerberus. However, the author did not explicitly write that it was specifically about the dog Cerberus.<sup>71</sup> But since the deceased was given a coin to be used by them during the journey to the underworld to pay Charon for the passage, the honey cake served as a sacrifice, most likely for Cerberus, as he and Charon meet before the final destination is reached. Some English translations give the text of Aristophanes

<sup>65</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>67</sup> E. Rohde, *The Cult of Sould and Belief in Immortality among the Greek*, transl. W.B. Hillis New York 1925, p. 6.

<sup>68</sup> D. Białobrzecka, *Obol Charona*, p. 11, in: *Menhir nr 10* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.menhir.archeo.uj.edu.pl/documents/37357302/63575385/obol%20charona1.pdf>>.

<sup>69</sup> E. Rohde, *The Cult of Sould*, p. 161–162, note 111.

<sup>70</sup> Aristophanes, *Lysistrata*, 599–601, transl. J. Lindsay, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0242%3Acard%3D5%3A98>>.

<sup>71</sup> In the original Greek no name Cerberus: σὺ δὲ δὴ τί μαθὼν οὐκ ἀποθνήσκεις; †χωρίον ἐστί: †σorpὸν ὀνήσει: μελιτοῦτταν ἐγὼ καὶ δὴ μάξω.

in such a way that they suggest that it is clearly about the hellish dog.<sup>72</sup> Sources from later epochs leave no doubt and mention that the honey cake put into the hands of the dead was for Cerberus. It was originally probably just an offering for the gate guard, to make them friendly to the dead arriving in Hades.<sup>73</sup> Hesiod about Cerberus wrote that: “A fearful hound guards the house in front, pitiless, and he has a cruel trick. On those who go in, he fawns with his tail and both his ears, but does not allow them to go out back again, but keeps watch and devours whomever he catches going out of the gates of strong Hades and awful Persephone.”<sup>74</sup> Cerberus at Hesiod would hurt a soul only if they wanted to leave Hades and not enter it. In later epochs, Cerberus’s character was awe-inspiring, and there was a belief that the honey cake for the dead was meant to divert the dog so that even when they entered Hades, there was no trouble for them.<sup>75</sup> The dog was no longer so pleasant to the souls coming to Hades. It was in Cerberus’ Roman times that he saw Virgil, who wrote that:

Here Cerberus, with triple-throated roar, made all the region ring, as there he lay at vast length in his cave. The Sibyl then, seeing the serpents writhe around his neck, threw down a loaf with honeyed herbs imbued and drowsy essences: he, ravenous, gaped wide his three fierce mouths and snatched the bait, crouched with his large backs loose upon the ground, and filled his cavern floor from end to end.<sup>76</sup>

It was important for the Greeks to bury a family member who was provided with everything needed and to perform all necessary cult activities. The body had to be washed, dressed in clean clothes, the head of the dead was decorated with ribbons and wreaths, the women anointed them with oils, etc.<sup>77</sup> Everything was needed for the souls of the dead to have peace.<sup>78</sup>

The Greeks worshipped the souls of their ancestors. In Athens, on the third and ninth day after the funeral, sacrifices were made for them. On the ninth day, the mourning period ended. Funeral rituals prevented evil from affecting the soul. But then they continued to take care of the well-being of the soul of the

<sup>72</sup> ‘A honey-cake to bribe the dog, in: Aristophanes, *Lysistrata*, 603, transl. S. Ruden, Indianapolis 2003.

<sup>73</sup> E. Rohde, *The Cult of Sould*, p. 161–162, note 111.

<sup>74</sup> Hesiod, *Theogony*, 769–774, transl. H. G. Evelyn-White, London 1914, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1.999.01.0130%3Acard%3D767>>.

<sup>75</sup> E. Rohde, *The Cult of Sould*, p. 161.

<sup>76</sup> Vergilius Maro, *Aeneid*, 6.417, transl. C. Williams, Boston 1910, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Verg.+A.+6.417&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1.999.02.0054>>.

<sup>77</sup> E. Rohde, *The Cult of Sould*, p. 123–124.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 212–213.

dead. Thirty days after the death on the grave, a solemn feast was held and then repeated in several thirty-day intervals. The immediate family had to take care of the worship of the dead, and it was the sacred duty of the son as an heir.<sup>79</sup>

Sometimes the family would like to worship the deceased by providing them with a decent burial, but there was no body. A man could drown in the sea, lose his life in a war in a distant country, and their body could not be taken to the homeland. In such cases the family set a cenotaph, which was an empty tomb and called out the name of the deceased three times, so that the restless soul came to the homeland and settled in that empty grave. Odysseus did this when the members of his crew died and he could not take their bodies or take them to their homeland or bury them on the spot. When he set off to the sea: “we had called thrice on each of those hapless comrades of ours who died on the plain, cut down by the Cicones.”<sup>80</sup> The family could then “bring his soul back home.”<sup>81</sup> Vergilius, in his *Eneidy*, did, however, best describe it: “Then my own hands did for thy honour build an empty tomb upon the Trojan shore, and thrice with echoing voice I called thy shade. Thy name and arms are there. But, o my friend, thee could I nowhere find, but launched away, nor o’er thy bones their native earth could fling.”<sup>82</sup> If the family believed in the power of such a ritual, then the family members could calmly worship the dead in place of the empty grave.

## Conclusion

Only three aspects of family life presented: wedding, birth and death, but in a partial form, because the material is too huge. However, the material presented shows that religion had a great impact on the life of an ancient Greek family. The family in every event believed in the presence of the gods. Dead family members were also important. Even after death, the family did not forget about the loved ones, believing that it had an effect on their mortal fate. Religious practices were different for dead people and for gods. People wanted to gain their grace and avoid their wrath. When we learn the life of the ancient Greeks, we must talk about their religion. These aspects cannot be separated.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>80</sup> Homer, *Odyssey*, 9.65-67, transl. A.T. Murray, London 1919, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hom.+Od.+9.65&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0136>>.

<sup>81</sup> Pindar, *Pythian 4*, 161(286), transl. S. J. Willet, 2001, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0033,002:4>>. (The quote is related to the soul of Fryxos, who died away from his homeland).

<sup>82</sup> Vergilius Maro, *Aeneid*, 6.518–525.

## Bibliography

- Aguirre M., *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, ed. M. Christopoulos, New York 2010.
- Anonymous. *The Homeric Hymns and Homerica*, transl. H.G. Evelyn-White, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=HH%2029>>.
- Aristophanes, *Lysistrata*, 603, transl. S. Ruden, Indianapolis 2003.
- Aristophanes, *Lysistrata*, transl. J. Lindsay, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0242%3Acard%3D598>>.
- Aristotle, *Politics*, transl. H. Rackham, London 1944, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Pol.+7.1335b&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0058>>.
- Athenaeus, *The Deipnosophists*, transl. C.D. Yonge, London 1854, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Ath.+11.58&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2013.01.0003>>.
- Barnstone W., *The Complete Poems of Sappho*, Boston 2009.
- Białobrzecka D., *Obol Charona*, in: *Menhir nr 10* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.menhir.archeo.uj.edu.pl/documents/37357302/63575385/obol%20charona1.pdf>>.
- Demosthenes, *Against Boeotus*, transl. A.T. Murray, London 1939, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0076%3Aspeech%3D40%3Asection%3D12>>.
- Euripides, *Electra*, transl. W.J. Oates, New York 1938, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0096%3Acard%3D646>>.
- Euripides, *Heracles*, transl. E. P. Coleridge, New York 1938, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0102%3Acard%3D1255>>.
- Euripides, *Hippolytus*, transl. D. Kovacs, Cambridge [n.p.d.], in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0106%3Acard%3D1389>>.
- Euripides, *Iphigenia in Aulis*, transl. E. P. Coleridge, London 1891, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0108%3Acard%3D716>>.
- Euripides, *Phoenissae*, transl. E. P. Coleridge, New York 1937, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0118%3Acard%3D327>>.
- Flaceliere R., *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, transl. Z. Bobowicz, Warszawa 1985.
- Foxhall L., *Studying Gender in Classical Antiquity*, New York 2003.
- Homer, *Odyssey*, transl. A.T. Murray, London 1919, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hom.+Od.+9.65&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0136>>.
- Milner L.S., *Hardness of Heart/hardness of Life: The Stain of Human Infanticide*, New York 2000.
- Ostwald M., *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley 1987.
- Pausanias, *Description of Greece*, transl. W.H.S. Jones, London 1918, in: Crane, G.R. ed. *The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Paus.+2.32.1&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0160>>.

- Pindar, *Pythian 4*, transl. S.J. Willet, 2001, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg.0033.002:4>>.
- Plato, *Theaetetus*, transl. H.N. Fowler, London 1921, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.01%20%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D160e>>.
- Plutarch, *Lacaenarum Apophthegmata*, F.C. Babbitt, London 1931, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plut.+Lacae.+6.26&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0204>>.
- Plutarch, *Lycurgus*, transl. B. Perrin, London 1914, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plut.+Lyc.+15.3&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0047>>.
- Polybius, *Histories*, transl. E.S. Shuckburgh, London 1962, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plb.+37.9&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0234>>.
- Reinsberg C., *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, transl. B. Wierzbicka, Gdynia 1998.
- Rohde E., *The Cult of Sould and Belief in Immortality among the Greek*, transl. W. B. Hillis New York 1925.
- Sophocles, *Trachiniae*, transl. Sir R. Jebb, Cambridge 1892, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0196%3Acard%3D1157>>.
- Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, transl. H. Dale, New York 1873.
- Vergilius Maro, *Aeneid*, transl. C. Williams, Boston 1910, in: *Crane, G.R. ed. The Perseus Project* [online], access: 20.05.2017, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Verg.+A.+6.417&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0054>>.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.
- Wypustek A., *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007.
- Xenophanes of Colophon, *Fragments*, transl. J.H. Leshner, Toronto 2001.
- Zaidman L.B., *Grecy i ich bogowie*, transl. B. Spieralska, Warszawa 2008.

## Małżeństwo, narodziny i śmierć w wierze oraz w zwyczajach religijnych antycznych Greków

**Streszczenie:** Rodzina – dawniej oraz dzisiaj – była i jest podstawową komórką społeczną. Ze względu na ogrom materiału w zakresie podjętego tematu, autor skupił się tylko na trzech aspektach z życia rodziny: zawarcie małżeństwa, narodziny dziecka oraz śmierć członka rodziny. Te momenty życiowe były bardzo ważne dla Greków, bowiem właśnie wtedy odwoływano się do konkretnych rytuałów religijnych. Aby uzyskać pomyślność bogów, zawsze składano im ofiary. Przykładowo, w dniu ślubu w porze nocnej wędrowano z pochodniami ku uciezce Hestii oraz żeby odpędzić nocne i nie mile bóstwa. Kiedy rodziło się dziecko, matka musiała dokonać rytualnego oczyszczenia. Jednak czy nowo narodzone dziecko miało zostać uznane, zależało tylko od ojca. Jeśli przyjął je do swego domu, obchodził wokół ognisko domowe, którym opiekowała się bogini Hestia. Natomiast jeśli jeden z członków rodziny umierał, dokładano starań, aby do grobu włożyć zmarłemu wszystkie potrzebne mu rzeczy, by mógł bezpiecznie dotrzeć do Hadesu. Pilnowano, by dostał miodowe ciastko dla psa Cerbera, a także obola dla Charona. Religia i związane z nią wierzenia oraz rytuały były nieodłącznie wpisane w codzienne życie mieszkańców starożytnej Grecji.

**Słowa kluczowe:** rodzina, starożytna Grecja, religia, bogowie, ślub, narodziny, śmierć, pogrzeb, wierzenia.



**Cezary Opalach\***

Faculty of Theology

University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland

## WARMIAN AND MASURIAN FAMILIES IN THE PERSPECTIVE OF MASLOW'S THEORY OF NEEDS

**Summary:** This study analysed the hypothesis that Warmian and Masurian families are characterized by a lower level of satisfaction of their needs, as defined by A. Maslow in his theory of needs, than in other regions of Poland. The conducted studies show that there is only one dependence according to the relationship between socio-economic conditions and the fulfilment of needs which were described in it. This concerns the need for regular nutrition, which is less often satisfied by Warmian and Masurian spouses. Other differences, such as less openness in expressing one's views at home and the more frequent availability of one's own room by a member of the family, may be explained by the reduced religious affiliation of these spouses and having fewer children, with fewer of them currently living at home.

**Keywords:** family, needs according to Maslow, living conditions, communication, religious community.

The main aim of this study was to investigate whether there are differences in the functioning of Warmian and Masurian families in comparison with families from other regions of Poland according to Maslow's theory of needs. The analysis and statistical data are based on a search for such differences.

The first example is the "Social Diagnosis 2015. Living conditions of Poles" under the supervision of J. Czapieński and T. Panek. This work shows that the region of Warmia and Mazury is the most affected by unfavourable socio-economic phenomena, which means that this voivodeship is characterized by.<sup>1</sup>

- The lowest material level of living and the highest frequency of households which are ranking their income situation as the worst (alongside the Podkarpackie voivodeship).

---

\* Address: Rev. dr Cezary Opalach, e-mail: [cezary.opalach@uwm.edu.pl](mailto:cezary.opalach@uwm.edu.pl)

<sup>1</sup> Urząd Marszałkowski Województwa Warmińsko-Mazurskiego, in: *Wojewódzki Program Polityki Prorodzinnej na lata 2017–2021* [online], access: 18.05.2017, <[www.bip.warmia.mazury.pl/491/zaproszenie-do-otwartych-konsultacji-spolecznych-dotyczacych-projektu-wojewodzkiego-programu-polityki-prorodzinnej-na-lata-2017-2021.html](http://www.bip.warmia.mazury.pl/491/zaproszenie-do-otwartych-konsultacji-spolecznych-dotyczacych-projektu-wojewodzkiego-programu-polityki-prorodzinnej-na-lata-2017-2021.html)>, p. 10.

- The lowest level of food (alongside Podkarpackie and Kuyavian-Pomeranian voivodeships), material wealth (alongside Kuyavian-Pomeranian voivodeship) and leisure time satisfaction (alongside Lower Silesian voivodeship).
- The lowest level of housing condition satisfaction (alongside Lublin and Łódź voivodeships).
- The highest share of households which negatively rate the changes in the level of satisfaction with children's educational needs (alongside Lublin voivodeship).
- The highest share of households with financial difficulties in satisfying the needs of selected groups of food items (alongside Podkarpackie voivodeship).
- The highest share of households that paid the least with their own money for their health and medicines.
- The largest share of households without savings (almost 78%, alongside Kuyavian-Pomeranian voivodeship).
- The largest share of households which most often borrow money from individuals to cover current needs.
- The highest share of households receiving social assistance (19.7%, alongside Kuyavian-Pomeranian, Świętokrzyskie and Podlaskie voivodeships).
- The lowest level of religiousness (alongside West Pomeranian, Łódź and Lower Silesian voivodeships).
- The lowest public sensitivity in the country (alongside Łódź and Greater Poland voivodeships).

The conclusions of the report are confirmed in Central Statistical Office data. According to the data, in 2016 the Warmian-Masurian voivodeship, in relation to the average data for Poland as a whole, was characterized by the highest jobless figures – 14.2% (8.3% for Poland).<sup>2</sup> It was also lower than the national average monthly income per person, which in 2015 amounted to 1,280.51 zł (PLN 1,386.16 for Poland),<sup>3</sup> as well as the highest poverty rate according to the percent poverty indicators, showing that the percentage of people living below the poverty line households. These indicators were respectively<sup>4</sup> 12.5% for the “living standard” indicator<sup>5</sup> (6.5% for Poland), 25.0% for the “relative poverty”

---

<sup>2</sup> Główny Urząd Statystyczny, in: *Bank danych lokalnych* [online], access: 18.05.2017, <[www.bdl.stat.gov.pl/BDL/dane/podgrup/tablica](http://www.bdl.stat.gov.pl/BDL/dane/podgrup/tablica)>.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Living standard – it is a basket of goods necessary to maintain human functions and psychophysical efficiency. It takes into account those needs whose satisfaction cannot be delayed and the lower consumption leads to biological and life-threatening extinction. Housing and food needs are included in the maintenance basket. The total cost of purchasing these goods is the value of the basket, which is the limit of extreme poverty.



indicator<sup>6</sup> (15.5% for Poland) and 21.1% – for the “statutory poverty line” indicator<sup>7</sup> (at 12.2% for Poland).

The data confirmed that socio-economic factors in Warmia-Mazury put families living in this area in a difficult economic situation. Consequently, it seems logical to assume that this strongly affects the psychological condition of these families.

The purpose of this study is to investigate the independent variables of psychological state of families living in Warmian-Masurian voivodship, in comparison with families living in other regions of our country. This analysis will be carried out using A. Maslow's theory of needs.

### Theoretical introduction

A. Maslow, the son of Russian emigrants, was one of the key figures of 20th century psychology. Together with C. Rogers and G.W. Allport, he created a psychological perspective called ‘humanistic psychology’, whose main idea was the conviction that people have an internal behaviour control mechanism.<sup>8</sup> Its driving force is the need for self-updating, which makes “the individual becomes truly itself, one perfectly realizes abilities, is closer to being, is more human”.<sup>9</sup> It shows that humanistic psychology treats human nature as a rational and socialized, which means good.<sup>10</sup>

Thus, the need for self-updating is the cornerstone of human needs, which, according to A. Maslow, have a hierarchical contexture. This concept has been called the theory of needs, but in common consciousness it is better known as the ‘pyramid of needs’.<sup>11</sup>

The first level – physiological needs include: food, drink, sleep and sex. It turns out that satisfying one of these needs triggers a whole avalanche of other needs, which shows that they cannot be isolated and analysed in this spirit. For example, an attempt to satisfy hunger primarily aims to provide the body with nutrients, but it can be also an attempt to seek support and encouragement.<sup>12</sup>

The next level comprises security needs, which are expressed in the aim for stability and avoidance. Their partial goals include searching for support, care,

<sup>6</sup> The relative poverty line – an amount equal to 50% of the average monthly household expenditure.

<sup>7</sup> The statutory poverty line – is the amount of income that, in accordance with the applicable social welfare law, entitles you to apply for a cash benefit.

<sup>8</sup> C. Opalach, *Osoba a osobowość w psychologii*, in: *W trosce o godność człowieka*, ed. S. Bafia, Olsztyn 2007, p. 117.

<sup>9</sup> A. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Poznań 2004, p. 130.

<sup>10</sup> L.A. Pervin, O.P. John, *Osobowość. Teoria i badania*, Kraków 2002, p. 123.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>12</sup> A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 2006, p. 63.

order, law, a strong guardian, or freedom from fear and chaos. The mechanism of their satisfaction is the same as for physiological needs. This means that under certain circumstances, security needs can take control of the body and that they will act as the determinant of behaviour.<sup>13</sup>

The next level of needs is created by the needs of belonging and love, which are responsible for the “hunger” of love and close interpersonal relationships. The aim at satisfying of them is avoiding the suffering associated with loneliness, ostracism, rejection and rootlessness. Maslow points out that especially the last dimension is nowadays very powerful because of industrialization, job search, mobility and all kinds of migration. These phenomena make modern man live apart from his family, friends, neighbours and own territory.

The fourth level of needs is the need for respect as a desire to be respected by others, but also by recognizing and respecting oneself. It shows that the needs at this level can be divided into two groups. The first subgroup creates goals, such as a desire for achievement, power, competence, self-confidence, independence and freedom. On the other hand, the second sub-group is prestige, social status, fame and glory, recognition, dominance, importance and appreciation. The procedure for satisfaction of these needs is exactly the same as in the case of earlier needs.<sup>14</sup>

The last level of needs creates the need for self-fulfilment, which A. Maslow defines as the desire to “become more and more oneself to become all that we can become.”<sup>15</sup> In this approach, the need for self-realization means development and using all of one’s abilities and potential, gifts and talents as the state of self-fulfilment. It shows that the need for self-fulfilment has as many aspects as many people live on Earth, because each individual has the right to define self-fulfilment in his/her own way.

It seems that the first Polish scientist to analyse the place and role of various needs in the family was M. Ziemska.<sup>16</sup> According to her research, the functions of family, apart from the procreation function, gainfulness, service, care and socialization, are also the psycho-spiritual functions. This function is aimed at shaping a mentally and emotionally mature man, which is accomplished by satisfying psychological needs, as described by A. Maslow’s theory of needs. The family appears as a natural environment that first cares for the physiological needs of its members and for their food, clothing and leisure. It also gives a sense of security because it cares for physical, material and mental security.

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>16</sup> M. Ziemska, *Wpływ przemian funkcji rodziny na socjalizację dzieci*, in: *Rodzina i dziecko*, ed. M. Ziemska, Warszawa 1979, p. 250.

Providing such living conditions forms the basis for the development and satisfaction of the most essential needs, such as the need for love, belonging, exchange of feelings, close contact, respect and recognition. This allows individuals to follow the path of self-development and self-fulfilment, or by the way of enriching one's personality. Thus, the family, which satisfies the needs of A. Maslow, fills a psycho-hygienic role because it prevents mental and emotional disorders among its members and is used by the family itself and the whole society.

M. Braun-Gałkowska provides a similar view of family needs through the prism of the A. Maslow's hierarchy of needs.<sup>17</sup> Discussing each role of the family, she points out that the lack of satisfying the needs of love and respect leads to behavioural disorders, crime, depression and neurosis. It also does not allow following the path of self-realization, which can be a way of a person becoming increasingly perfect, more efficient and better.

M. Braun-Gałkowska also claims that only in the family it is possible to satisfy the needs of belonging, love and recognition. All other needs can be realized outside of the family, for example, by social institutions, but only in the family. That is because the most important role is played by direct personal relationships that institutions are unable to provide. An example of the veracity of these reflections is the fate of children who grew up without family love. Such adolescent children have great difficulties with creating warm and friendly interpersonal relationships with their own family and beyond it.

### **An own research strategy**

Based on what was mentioned about families' functioning in the light of A. Maslow's theory of needs so far, it can be hypothesized that Warmian and Masurian families will be characterized by a lower level of satisfaction of their needs than families from other regions of Poland. That is because the socio-economic conditions in this voivodeship are considered to be the most difficult in the country. That is why these conditions can make normal families' functioning difficult. There is no doubt that the low material and housing standards, low level of food satisfaction, the highest level of unemployment and the risk of poverty that were reported in the Warmian and Masurian voivodeship do not allow physiological and safety needs to be fulfilled. According to A. Maslow, an inability to satisfy the lower needs makes it difficult to satisfy the higher level needs. What is more, it can be assumed that the other needs from the pyramid will also not be fulfilled.

---

<sup>17</sup> M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Olsztyn 1989, p. 18–20.

In order to verify the hypothesis, a survey was conducted among 35 married couples from Warmia and Masuria (mostly from Olsztyn and its areas as well as from Iława, Lidzbark Warmiński, Mrągowo and Ostróda) and 33 spouses from other regions of Poland (Pomeranian, Kuyavian-Pomeranian, Masovian, Łódź, Opole, Greater and Lesser Poland voivodeships).

The research group was selected from Warmia and Masuria and a group from outside the voivodeship was used as a control group. The research group will be abbreviated as a WM (Warmia and Mazury), while the control group will be abbreviated as a NWM (Non-Warmia and Mazury).

The research was conducted in May 2017 via the Internet. Each of the respondents was informed that if they returned the completed questionnaire they agreed to the use of the information. However, due to the anonymity of the respondents, at the conference they will be presented as collective results.

The research was based on the author's own survey. It consists of 57 questions, detailing physiological, security, belonging, respect and self-fulfilment needs. The sub-objectives of each of these levels were based on the A. Maslow's theory<sup>18</sup> and other authors.<sup>19</sup> After a pilot study in April 2017, the list of questions was reduced from 79 to 57. For statistical analysis, Student's t-Test was used, which is recommended for small groups.

### Description of the study groups

The data showed that the vast majority of respondents lived in cities, while only a small subgroup (17% in WM and 12% in NWM) resided in villages. It also appears that NWM families had more children (average  $M = 2.44$ ) than WM families (average  $M = 2.33$ ). The same relationship applied to the number of children in the family home, where for the NWM group it averaged 1.80 (M) and for the WM group it averaged 1.38 (M). However, all of these dependencies are not statistically significant.

This also applies to the category which indicated membership in a religious community. It appears that in the WM group, 61.82% of the respondents showed religious affiliation (such as Catholic Charismatic Renewal, Neocatechumenate or Home Church, which was a part of the Light-Life Movement). The NWM group had a similar percentage of respondents (74.29%). This means that the WM group will be characterised by a 61.82% affiliation with a religious community, while the NWM group will have a 74.29% affiliation. These cha-

<sup>18</sup> A. Maslow, *Motywacja i oosowość*.

<sup>19</sup> L.A. Pervin, *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002; L.A. Pervin, O.P. John, *Osobowość. Teoria i badania*; P. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2003.

characteristics demonstrate that the test and control group are largely similar to each other, as in the NWM this dependency will affect 74.29% of the results. Secondly, it means that both groups are not representative of their populations, because based on the results, both in Warmia and Masuria and in the other parts of Poland, there are far fewer families created by spouses who show religious affiliation than families in which a wife and a husband do not belong to any community.

These characteristics demonstrate that the test and control groups are largely similar to each other, as evidenced by the absence of statistically significant differences in all characteristics.

## Research results

The results of the survey are presented in Table 1.

**Table 1**

### Need fulfilment level in WM and NWM

| No. | Question  | %     |       | Test t       |
|-----|---|-------|-------|--------------|
|     |   | WM    | NWM   |              |
| 1   | To what extent do you have the need to sleep fulfilled?   | 80.69 | 78.64 | 0.577        |
| 2   | To what extent do you eat regularly?  | 76.80 | 84.70 | 0.046        |
| 3   | To what extent do you have the need to spend leisure time outside your home town fulfilled (for weekends, holiday, retreats, etc.)? | 66.57 | 62.18 | 0.478        |
| 4   | To what extent do you have the need to spend leisure time at your home fulfilled?   | 67.29 | 63.16 | 0.441        |
| 5   | To what extent do you care about your physical condition (walking, jogging, swimming, riding a bike, etc.)?                         | 40.14 | 41.36 | 0.839        |
| 6   | To what extent do you have your sexual needs fulfilled?   | 73.26 | 77.73 | 0.521        |
| 7   | To what extent do you have procreation needs fulfilled?   | 87.71 | 82.66 | 0.418        |
| 8   | To what extent do your financial resources allow you to fulfil your family needs?   | 77.43 | 83.45 | 0.279        |
| 9   | Do you have a source of permanent income?   | 94.00 | 94.00 | 0.953        |
| 10  | Do you have your own flat?  | 91.00 | 94.00 | 0.696        |
| 11  | Does every member of your family who lives with you have his/her own room?  | 71.43 | 48.48 | <b>0.055</b> |
| 12  | To what extent would you like to change your place of living (another city, village or country) if it were possible?                | 23.29 | 16.09 | 0.321        |

|    |  |       |       |              |
|----|--|-------|-------|--------------|
| 13 | To what extent do you have the physical safety needs of your family at your place of living fulfilled?             | 88.66 | 91.64 | 0.328        |
| 14 | To what extent do you have the need of care from the other members of your family fulfilled?                       | 80.00 | 86.79 | 0.252        |
| 15 | Do you work for a living?  | 85.00 | 88.00 | 0.761        |
| 16 | To what extent do you feel in danger of losing your job?   | 30.43 | 24.66 | 0.451        |
| 17 | To what extent would you like to change your job, if it were possible?   | 38.55 | 32.33 | 0.467        |
| 18 | To what extent are you satisfied with the functioning of the health care system?                                   | 44.57 | 38.97 | 0.282        |
| 19 | To what extent are you satisfied with the functioning of the legal system?   | 42.90 | 37.73 | 0.400        |
| 20 | To what extent are you satisfied with police services?   | 57.66 | 61.27 | 0.418        |
| 21 | To what extent can you count on the support from the Catholic Church?  | 65.29 | 70.32 | 0.490        |
| 22 | To what extent do you feel endangered by terrorism?  | 20.46 | 18.97 | 0.771        |
| 23 | To what extent do you feel endangered by war?  | 25.43 | 25.91 | 0.930        |
| 24 | To what extent do you feel endangered by the consequences of Asian and African immigration?                        | 29.17 | 22.79 | 0.245        |
| 25 | What is the level of your marriage relationship satisfaction?  | 84.14 | 88.21 | 0.255        |
| 26 | What is the level of your satisfaction from your parental relationship?  | 80.86 | 82.84 | 0.551        |
| 27 | What is the level of satisfaction with your relationship with your parents?  | 70.38 | 74.71 | 0.471        |
| 28 | What is the level of your satisfaction with your relationship with your parents-in-law?                            | 66.80 | 68.10 | 0.846        |
| 29 | What is the level of your satisfaction with having friends?  | 74.86 | 79.06 | 0.371        |
| 30 | To what extent are you happy about the amount of time spent with your partner?                                     | 72.29 | 68.94 | 0.483        |
| 31 | To what extent are you happy about the amount of time spent with your children?                                    | 66.86 | 66.45 | 0.931        |
| 32 | To what extent are you happy about the amount of time spent with your friends?                                     | 58.54 | 54.52 | 0.516        |
| 33 | What is the level of satisfaction with close relations with your family (conversations, sharing joys or sorrows)?  | 74.66 | 78.27 | 0.474        |
| 34 | What is the level of spending time together with your family (during wedding anniversaries, birthdays, name days)? | 80.40 | 84.76 | 0.259        |
| 35 | To what extent do you feel free about expressing your opinions in front of your family?                            | 81.00 | 91.27 | <b>0.016</b> |

|    |  |       |       |       |
|----|--|-------|-------|-------|
| 36 | To what extent do you feel free about expressing your opinion at the place where you work?                         | 68.57 | 71.10 | 0.664 |
| 37 | To what extent do you feel free about expressing your opinions in front of your friends?                           | 83.11 | 84.90 | 0.674 |
| 38 | To what extent do you feel competent as a spouse?  | 81.06 | 83.06 | 0.533 |
| 39 | To what extent do you feel competent as a father/mother?   | 78.43 | 80.77 | 0.497 |
| 40 | To what extent do you feel competent as an employee?   | 84.79 | 89.10 | 0.142 |
| 41 | To what extent do you feel appreciated by your wife/husband?   | 80.14 | 85.79 | 0.151 |
| 42 | To what extent do you feel appreciated by your children?   | 77.06 | 82.10 | 0.233 |
| 43 | To what extent do you feel appreciated by your employers/colleagues?   | 69.63 | 68.70 | 0.863 |
| 44 | To what extent do you feel satisfied with your social standing?  | 76.86 | 81.85 | 0.286 |
| 45 | To what extent do you feel proud about being Polish?   | 95.54 | 91.00 | 0.233 |
| 46 | To what extent do you feel proud about being a Christian?  | 97.86 | 94.06 | 0.294 |
| 47 | To what extent do you feel happy about how you live?   | 82.66 | 83.91 | 0.757 |
| 48 | To what extent do you feel happy about how your family lives (values, relationships, mind set)?                    | 81.97 | 82.26 | 0.934 |
| 49 | To what extent did you achieve the plans you used to have when you were a teenager?                                | 66.00 | 73.59 | 0.195 |
| 50 | To what extent did you achieve the vision of your family you used to have when you were a teenager?                | 74.18 | 72.23 | 0.753 |
| 51 | To what extent did you achieve the vision of your job you used to have when you were a teenager?                   | 62.67 | 61.10 | 0.843 |
| 52 | To what extent did you achieve the vision of your hobbies and interests you used to have when you were a teenager? | 55.37 | 58.21 | 0.698 |
| 53 | To what extent do you evolve intellectually?   | 58.43 | 61.91 | 0.546 |
| 54 | To what extent do you evolve professionally?   | 56.61 | 53.71 | 0.649 |
| 55 | To what extent do you evolve mentally?   | 75.00 | 73.12 | 0.718 |
| 56 | To what extent do you evolve at a personal level?  | 68.71 | 63.09 | 0.307 |
| 57 | To what extent do you feel fulfilled at the present time?  | 79.86 | 78.70 | 0.812 |

The table shows that questions from 1 to 8 are about physiological needs, questions from 9 to 24 are about safety needs, 25–37 are about belonging needs, 38–48 are about respect and questions from 49 to 57 are about self-fulfilment needs.

The data also show that Warmian-Masurian families, have all the needs indicated by A. Maslow less fulfilled than the families outside the voivodeship. Significant differences occurred in questions 2, 11 and 35.

The greatest discrepancies, at the confidence level of 0.016, relate to the freedom of expressing opinions in the family, as reported in question 35. It shows that in WM only 81.00% of spouses can express opinions in an unobstructed way, whereas in the NWM group 91.27% of spouses can.

Another statistical difference occurred in question 2, regarding regular nutrition. It was found that in the WM group, 76.80% of the spouses eat properly, 84.70% in the NWM group, which gives a statistically significant difference of 0.046.

The last difference occurred in question 11, which was about whether each member of the family currently living with the respondent has his or her own room. 71.43% of WM spouse and 48.48% of NWM had responded affirmatively, which gives a statistically significant difference at the confidence level of 0.055.

The results of the study show that the Warmian and Masurian families, compared to families from the rest of Poland, rarely express their opinions plainly and they do not eat regularly. On the other hand, members of their families more often have their own room at home. The differences are connected with belonging, physiological and safety needs.

## Results discussion

The research confirmed the hypothesis that the Warmian and Masurian families are characterized by a lower level of satisfaction of their needs, as A. Maslow defined in his needs theory, than families in other regions of Poland.

Statistically significant differences occurred in terms of the candidness of expressing their feelings in their family, regular feeding and all of the family members having their own room.

The explanation of the first of these relationships, i.e. greater freedom in expressing one's views in their family, in the control group, can be strictly connected with the composition of this group, which consists of 74.29% members of various religious communities. This means that such a percentage of the NWM is characterized by a desire for a closer relationship with God, which can be synonymous with mature religiosity. Many studies have shown that people with higher levels of religiousness are functioning better in their personal, family and social life than people with lower levels of religiousness.

An example of this is the research in the field of personal religiosity, which is one of the typologies of mature religiosity. The author of this model – R. Jaworski – in his research showed that people with personal religiosity, compared to people without personal religiosity, have a higher level of personality integration because they are characterized by higher levels of self-accept-



tance, focused on persistent work on themselves and lack of overt or hidden anxiety.

These individuals are also characterized by a higher level of adaptation, which translates into a lack of desire for dominance over others, less conflict and less aggression towards the environment. Another distinguishing feature of such people is the higher level of self-esteem that is achieved through a high sense of self-confidence and the ability to control their emotional impulses. The last feature of people with personal religiousness is allocentrism, which means putting God at the centre of life and referring all acting spheres to Him, and also altruism towards others. These attributes allow to engage in activities that enrich others, even when it means a loss for yourself.<sup>20</sup>

Similar research was conducted by the author of the current article, who found that an important feature of spouses with personal religiousness is the dialectic nature of their relationship with God, their spouse and other people. This makes their interpersonal interactions more flexible and the relationship with the spouse is characterized by a higher level of satisfaction.<sup>21</sup>

In the studies described in this article, since the variable of religiousness was not controlled, we do not have information about the level of religiosity of the respondents. However, it can be assumed that belonging to a religious community (which is 74.29% in the NWM – much more than in the WM group – 61.82%) makes spouses in the control group feel more able to express opinions to their loved ones.

This explanation has one more strong justification. One of the communities shown by respondents was the membership of the Home Church, which commits its members to a monthly Marriage Dialogue. Its purpose is to strengthen the hearth and home through removing all that threatens the unity of marriage, by sincere sharing of their feelings and thoughts. Such a formula, on the one hand, excludes the existence of taboos and provides a sense of safety even when dealing with difficult issues concerning personal life, conjugal relationships, parental relationships, relationships with other people and with God.<sup>22</sup> On the other hand, it teaches and enables proper communication, which translates into a sense of satisfaction with marriage and family.<sup>23</sup> Therefore, among those who belong to a religious community in the NWM group, there are spouses belonging to the Home Church, and it can be assumed that, for them, the realization of the Marriage Dialogue makes them feel more free to express their opinions at home than the spouses from the WM group.

<sup>20</sup> R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989, p. 162–164.

<sup>21</sup> C. Opalach, *Wspólnota religijna a funkcjonowanie rodziny*, Olsztyn 2006, p. 132–133.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 27–28.

<sup>23</sup> C. Opalach, *Komunikacja w życiu rodziny*, „Nurt SVD” 2001, no. 2, p. 75.

Another difference between the study group and the control group applies to regular consumption. This question is a part of the physiological needs which, in addition to the need for self-fulfilment, are the least satisfied in both groups. The difference between these levels of needs is that the need to fulfil physiological needs depends on socio-economic factors. It was found that the divergence in regular nutrition between the WM and NWM group is due to the environmental conditions of Warmia and Masuria, which are among the most difficult in the country<sup>24</sup> and thus prevent families in the region from fulfilling of this need satisfactorily. It means that fewer people from the test group than the control group have their physical safety needs fulfilled.

The last element distinguishing the WM and NWM group is all the household members having their own room. This indicator is more common in the test group than in the control group. The easiest explanation for this difference would be better Warmian and Masurian family living conditions. However, data included in the “Social Diagnosis 2015 ...” show<sup>25</sup> that it cannot be done because the region is characterized by the lowest level of housing needs, in addition to Lublin and Łódź. Hence, it seems that the differences are more likely to be the reason that the families in the test group are having fewer children than the families from the control group and that fewer WM children are still at home than in the control group NWM group. Thus, the differences in question 11 are not the result of better living conditions for families in Warmia and Masuria, but fewer children in these families in general and fewer children still living in the family home. However, all of these differences in the eyes of the A. Maslow’s theory of needs show that people from the WM group have their psychological and physical safety needs fulfilled more than the people from the NWM group.

## Conclusion

The purpose of this study is to verify the hypothesis that Warmian and Masurian families function worse than families in other regions of Poland. The basis for this conclusion were Warmian-Masurian socio-economic indicators, which show that the living environment in this region of Poland is the one of the most difficult. That is why it could be expected that fewer Warmian and Masurian families than families from the other regions fulfil the needs that A. Maslow defined in his theory of needs.

The conducted studies by using the self-construction survey show such dependences, although ambiguously and only in three dimensions. It appears that

<sup>24</sup> Cf. Urząd Marszałkowski Województwa Warmińsko-Mazurskiego; Główny Urząd Statystyczny.

<sup>25</sup> Cf. Urząd Marszałkowski Województwa Warmińsko-Mazurskiego.

the Warmian-Masurian spouses, on the one hand, less regularly receive nutrition or express their views openly at home. On the other hand, they more frequently have a room for every member of the family. This means that, according to A. Maslow's pyramid of needs, the spouses have physiological and belonging needs fulfilled to a lesser extent, but they have the need for safety fulfilled to a greater degree.

All of these differences can be caused by sparse affiliation with a religious community, lower level of satisfaction in marriage, lower number of children or socio-economic conditions. More precise dependence determination needs further research.

It seems that the small number of differences between the groups noted in these measurements are due to the weaknesses of certain procedures which need to be improved in case of a repetition of these studies. The first issue question concerns the number of groups. It seems to be sufficient if the studies are treated as pilot studies. However, for in-depth analysis, the number of groups should be significantly increased.

The next issue concerns the composition of groups. The first problem that affects both groups is the high percentage of respondents who are involved in the formation of religious communities. This arrangement causes that neither the WM group nor the NWM group is the best representative of their regions. Hence, for further studies, the participation of such spouses should be significantly reduced.

The second issue concerns the control group, which consists of representatives of only seven voivodeships. This fact makes it not quite representative of the Polish population.

Another issue concerns the method used and its standardization. In this study, a self-built questionnaire was used without reliability measurements. It can be assumed that the use of another tool with a psychometric description would further contribute to a positive verification of the hypothesis. Unfortunately, this method is not known to the author of this study and it may prompt the creation of such a tool.

## Bibliography

- Braun-Gałkowska M., *Psychologia domowa*, Olsztyn 1989.  
Główny Urząd Statystyczny, in: *Bank danych lokalnych* [online], access: 18.05.2017, <[www.bdl.stat.gov.pl/BDL/dane/podgrup/tablica](http://www.bdl.stat.gov.pl/BDL/dane/podgrup/tablica)>.  
Jaworski R., *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.  
Maslow A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 2006.  
Maslow A., *W stronę psychologii istnienia*, Poznań 2004.

- Opalach C., *Komunikacja w życiu rodziny*, „Nurt SVD” 2001, no. 2, p. 57–76.
- Opalach C., *Osoba a osobowość w psychologii*, in: *W trosce o godność człowieka*, ed. S. Bafia, Olsztyn 2007, p. 111–120.
- Opalach C., *Wspólnota religijna a funkcjonowanie rodziny*, Olsztyn 2006.
- Pervin L.A., John O.P., *Osobowość. Teoria i badania*, Kraków 2002.
- Pervin L.A., *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002.
- Urząd Marszałkowski Województwa Warmińsko-Mazurskiego, in: *Wojewódzki Program Polityki Prorodzinnej na lata 2017–2021* [online], access: 18.05.2017, <[www.bip.warmia.mazury.pl/491/zaproszenie-do-otwartych-konsultacji-spoecznych-dotyczacych-projektu-wojewodzkiego-programu-polityki-prorodzinnej-na-lata-2017-2021.html](http://www.bip.warmia.mazury.pl/491/zaproszenie-do-otwartych-konsultacji-spoecznych-dotyczacych-projektu-wojewodzkiego-programu-polityki-prorodzinnej-na-lata-2017-2021.html)>.
- Ziemska M., *Wpływ przemian funkcji rodziny na socjalizację dzieci*, in: *Rodzina i dziecko*, ed. M. Ziemska, Warszawa 1979, p. 227–254.

## **Rodzina z Warmii i Mazur w perspektywie teorii potrzeb Abrahama Masłowa**

**Streszczenie:** Autor w artykule podjął się przeprowadzenia weryfikacji hipotezy, na podstawie której założył, że rodziny z Warmii i Mazur funkcjonują gorzej niż z innych regionów Polski. Przeprowadzone badania wskazały na istnienie tylko jednej zależności pomiędzy warunkami społeczno-ekonomicznymi a realizacją potrzeb w niej opisanych. Dotyczy to potrzeby regularnego odżywiania, która jest rzadziej zaspokajana przez małżonków z Warmii i Mazur. Pozostałe różnice, jak np. mniejsza otwartość w wyrażaniu swoich poglądów w domu, można raczej tłumaczyć rzadko praktykowaną przynależnością do wspólnoty religijnej małżonków z badanej grupy oraz posiadaniem mniejszej liczby dzieci, co przekłada się na równie mniejszą liczbę osób aktualnie przebywających w domu i wpływa na komunikację między nimi.

**Słowa kluczowe:** rodzina, potrzeby według Masłowa, warunki życiowe, komunikacja, wspólnota religijna.

**Stanisław Bafia CSsR\***

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

## O ŹRÓDŁACH TEOLOGII MELCHIORA CANO PRZESTROGĄ DLA TEOLOGÓW

**Streszczenie:** W artykule podjęto zagadnienie dotyczące ważnego okresu w rozwoju teologii katolickiej. Pozakościelne ruchy reformatorskie stały się swoistym impulsem do podejmowania prób tworzenia nowej teologii i tak rzeczywiście się stało. Szczytem XVI-wiecznej reformy Kościoła katolickiego był bez wątpienia Sobór Trydencki. Wśród teologów szczególną pozycję zajmuje Melchior Cano, dzięki dziełu *O miejscach teologicznych*, udostępnionemu polskiemu Czytelnikowi przez ks. bp. prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego we własnym przekładzie, za co należy się mu wdzięczność i szacunek. Oby wyrazem tych postaw była lektura tegoż dzieła. Szczególną uwagę – z powodu zainteresowań autora artykułu – poświęcono tu roli filozofii w teologii w ujęciu Melchiora Cano.

**Słowa kluczowe:** *De locis theologicis*, miejsca teologiczne, teologia trydencka, źródła teologii, Melchior Cano.

Ksiądz biskup prof. dr. hab. Julian Wojtkowski polskim przekładem *O źródłach teologii* Melchiora Cano<sup>1</sup> sprawił filozofom trochę radości, a teologów, tym profesjonalnie uprawiających tę dziedzinę, jak i duszpasterzy wprowadził w pewne zakłopotanie. Stwierdzeniem o znaczeniu filozofii dla teologii podkreślił wartość intelektualnych dokonań filozofów, zalecając równocześnie teologom korzystanie z dorobku filozofów w naukowym i duszpasterskim uprawianiu teologii.

Melchior Cano OP (6 I 1509–30 IX 1560) uchodzi za najważniejszego XVI-wiecznego teologa. Od 1523 r. dominikanin, w latach 1527–1531 był uczniem Franciszka de Vitoria w Salamance, a w latach 1533–1546 działał jako szanowany profesor w zakonnym studium w Valladolid oraz w 1546–1552 w Uniwersytecie w Alcalá. Równocześnie w 1551–1552 na polecenie cesarza Karola V brał udział w Soborze Trydenckim. W 1552 r. otrzymał nominację na

\* Adres: ks. em. prof. dr. hab. Stanisław Bafia CSsR; e-mail: bafia@vp.pl

<sup>1</sup> M. Cano, *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016.

biskupa Wysp Kanaryjskich, ale zrezygnował z biskupstwa, nie przejąwszy urzędu. Wybór na prowincjała w 1557 r. nie został zatwierdzony przez generała zakonu w Rzymie. Dopiero ponowny wybór z 1559 r. został zatwierdzony w 1560 r., po śmierci papieża Pawła IV (Giampietro Caraffa, 1476–18 VIII 1569; papież 23 V 1555–18 VIII 1559). Melchior Cano głęboko oddziaływał na życie Kościoła katolickiego w Hiszpanii, ale gwałtownym charakterem przysporzył sobie wielu wrogów. Nieustępliwie atakował zakon jezuitów, walczył przeciwko immunitetom i przywilejom silnych kapituł oraz bronił polityki Filipa II przeciw papieżowi Pawłowi IV. Wystąpił także przeciwko Bartłomiejowi Carranza, swemu zakonnemu współbratu, z którym od ponad dwudziestu lat nieustannie rywalizował<sup>2</sup>.

Melchior Cano jest autorem *O źródłach teologii* (*De locis theologicis*), dzieła niedokończonego, nad którym pracował 20 lat, począwszy od początku pobytu w Alcalá (1546), ale o wiodącym znaczeniu dla rozwoju teologii. Owa praca została zaplanowana na 14 ksiąg (księga 13 i 14 nie zostały napisane). Po raz pierwszy dzieło wydano drukiem w Salamance w 1563 r. Doczekało się ono ponad trzydziestu wydań (ostatnie w 1890 r.). Pozostając pod wpływem późnoscholastycznych badań prowadzonych przede wszystkim w Paryżu, a przejętych przez Fancisco De Vitoria, nad problemami wprowadzającymi do studiów teologicznych, udało się Melchiorowi Cano – przekazując przez Rudolfa Agrykolę (*De inventione dialectica*), w nawiązaniu do arystotelesowskich *Topik* – zaproponować główne linie metodologicznie dostosowane do charakteru teologii. W ten sposób Cano stworzył dzieło, które jest pierwszą systematyczną próbą i równocześnie przez stulecia niezastąpionym punktem szczytowym teologicznej teorii poznania i metodologii<sup>3</sup>. W *O źródłach teologii* Cano omawia

<sup>2</sup> A. Lang, *Cano (Canus) Melchior*, w: LthK, Freiburg im Breisgau 1986, t. 2, kol. 918. Bartłomiej Carranza OP, teolog katolicki, urodził się w 1503 w Miranda (Navarra) i dlatego bywa nazywany również Bartłomiejem de Mranda. Zmarł 2 maja 1570 r. w Rzymie. Studiował w Alcalá (1515–1517) i Vaalladolid. W 1539 w Rzymie uzyskał tytuł magistra. Od 1533 wykładał teologię w Valladolid a w latach 1545–1547 i 1551–1552 uczestniczył w Soborze Trydenckim. B. Carranza sprawował różne urzędy. Był przeorem klasztoru dominikanów w Palencia (1549), prowincjałem prowincji kastylijskiej, konsultorem inkwizycji, spowiednikiem Filipa II, doradcą w trakcie przeprowadzanej reformy katolickiej w Anglii (1554–1557) oraz arcybiskupem Toledo (1557–1559). B. Carranza w swoich działaniach kierował się zawsze rozsądkiem i gorliwością w zabiegach o reformę Kościoła. W 1559 r. Carranza został uwięziony przez inkwizycję z powodu antyprotestanckiej reakcji w Hiszpanii (1558), jego teologii ukierunkowanej na pokój oraz niechęci F. Valdesa – inkwizytora. Jego proces rozpoczęty za panowania papieża Piusa IV w Hiszpanii trwał sześć lat. Dla jego obrony, z wielkim zaangażowaniem poszukiwano zdań w jego książkach i rękopisach. W 1565 papież Pius V przeniósł proces do Rzymu. Proces zakończono dopiero w 1578 r. Pod naciskiem hiszpańskich polityków Carranza został uznany za *vehementer suspectus de haeresi* i 12 IV 1576 r. zmuszony do odrzucenia 16 twierdzeń. J.I. Tellechea, *Carranza Bartholome OP*, w: LthK, Freiburg im Breisgau 1986, t. 2, kol. 957.

<sup>3</sup> Oprócz *De locis theologicis* M. Cano napisał jeszcze *Disputationes* z lat 1547–1548 (Salamanca 1550), *Relectio de sacramentis* i *Relectio de poenitentia*, oraz niewydane drukiem komentarze do *Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu; zob. A. Lang, *Cano (Canus) Melchior*, kol. 918.

hierarchicznie uporządkowane źródła teologii. Dziesięć miejsc teologicznych podzielił na źródła własne (fundamentalne), do których zaliczył Pismo Święte i Tradycję Apostołów, oraz wyjaśniające, tj. Kościół katolicki, dokumenty soborów powszechnych, nauczanie Kościoła rzymskiego, Ojców Kościoła i teologów scholastycznych. Drugą grupę stanowią źródła pomocnicze jako rezultaty poznania naturalnego, twierdzenia filozofów i prawników<sup>4</sup>. Jego dzieło wpisuje się w nurt teologii trydenckiej i potrydenckiej.

Pierwowzorów systematyzacji miejsc teologicznych M. Cano poszukiwał w arystotelesowskiej teorii typów oraz w *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu (I, q. 1, a. 8, ad 2). Przedstawiał argumentacyjny charakter teologii i jako autorytety wymieniał Pismo Święte, pisma Ojców Kościoła oraz naukowy dorobek filozofów. Niektóre zagadnienia poruszał w komentarzu do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu z czasów pobytu w Alcalá. Jako dzieło samodzielne – *O źródłach teologii* – zostało napisane piękną humanistyczną łaciną, posiada zwartą strukturę i spekulatywną argumentację opartą na tradycji. Charakteryzuje je bogata erudycja. Stąd też szybko zyskało sobie popularność i dało początek teologii fundamentalnej<sup>5</sup>. W swej pracy M. Cano pozostaje pod wpływem Rudolfa Agrykoli (1442/1444–27 X 1485)<sup>6</sup>, humanisty i omawia źródła dowodzenia teologicznego, silnie akcentując historyczny charakter twier-

<sup>4</sup> J.L. Illanes, T.J. Saranyana, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, red. naukowa T. Dzidek, Kraków 1997, s. 200–201. W historii teologii szczególną pozycję zajmuje pojęcie scholastyki. Tym pojęciem określa się również samą teologię rozwijającą się od XII do XVII stulecia, a więc ponad 500 lat. W tak długim czasie wyróżniono cztery okresy. Początki scholastyki sięgają wieku XII, a pierwszy okres, zwany wczesną scholastyką, sięga końca XIII w. Reprezentatywnymi jej przedstawicielami są m.in. Piotr Lombard, Aleksander z Hales, Bonawentura, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu i Duns Szkot. Następny okres obejmujący lata ok. 1300 do 1500, nazwano późną scholastyką. Ma on charakter okresu schyłkowego i twórczego zarazem, kiedy to prowadzono dyskusje między przedstawicielami różnych szkół teologicznych, co było czynnikiem twórczym w ówczesnej teologii. Z drugiej strony podnoszono kwestie dalekie od głównych problemów wiary. Do połowy XVI w. rozwijała się scholastyka renesansowa. Teologia została w tym okresie ubogacona o literaturę i historię. To właśnie na ten okres przypada działalność Melchiora Cano i Tomasza z Vio, zwanego Kajetanem. Za ostatni okres rozwoju teologii scholastycznej uchodzi scholastyka barokowa z końca XVI w. i XVII w., z Domingo Bañezem i Franciszkiem Suarezem, wybitnymi jej przedstawicielami. Był to już początek dekadencji scholastyki. W trakcie tego rozwoju teologia miała charakter wiedzy spekulatywnej bardzo wartościowej, ale z biegiem czasu komplikowano zagadnienia, co pod koniec średniowiecza doprowadziło do kryzysu. Na ten kryzys odpowiedzieli teologowie renesansowi i tak rozpoczął się powrót do źródeł wiary i teologii, i dlatego teologia stała się znowu nauką spekulatywną dominującą w okresie baroku, by w XVII w. doświadczać zastoju spowodowanego kryzysem duchowym. Por. *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin 1975.

<sup>5</sup> J.L. Illanes, T.J. Saranyana, *Historia teologii*, s. 201–202.

<sup>6</sup> Rudolf Frisius Agricola urodził się w 1442–1444 w Baflo koło Groningen i zmarł 27 października 1485 w Heidelbergu. Studiował w Erfurcie, Kolonii i Loewen, gdzie uzyskał stopień magistra. Od 1468 r. przebywał przez dłuższy czas we Włoszech i potem osiadł w Heidelbergu, jako nauczyciel akademicki. Napisał, wydane w Kolonii w 1539 r., *De inventione dialectica* (1479), *De formando studio* (1484) oraz *In laudem philosophiae ... oratio* (1476). M. Koch, *Agricola Rudolf Frisius*, w: LthK, Freiburg im Breisgau 1986, t. 1, kol. 208.

dzeń teologicznych. Dzieło Cano uchodzi za pierwszy wykład metodologii teologii i zarys teologii fundamentalnej. Ponadto jest ono zamierzoną przez Franciszka de Vitoria próbą powiązania humanizmu i scholastyki<sup>7</sup>.

Poza dziełem *O źródłach teologii* wydano drukiem *Relectiones de sacramentis in genere, De poenitentia* oraz komentarz do *Sumy teologicznej* (II-II, qq. 17-22) św. Tomasza z Akwinu<sup>8</sup>.

## 1. Teologia w latach Soboru Trydenckiego

Gdy Uniwersytet Paryski, a wraz z nim Wydział Teologii, po okresie rozkwitu w XIII i XIV stuleciu powoli tracił na znaczeniu, jego miejsce zajęła założona przez Dominika Soto OP (1495–1560), ucznia Franciszka de Vitoria (1483/1493–12 VIII 1546), hiszpańska szkoła teologiczna w Uniwersytecie w Salamance. Dominik Soto studiował w Paryżu. Jako profesor teologii w Salamance działał na Soborze Trydenckim. Jest on autorem wydanych drukiem *Libri tres de natura et gratia ad Synodum Tridentinum, Libri decem de iustitia et iure*, komentarza do IV księgi *Sentencji* Piotra Lombarda i do *Listu do Rzymian* św. Pawła Apostoła oraz niewydanego drukiem komentarza do *Sumy teologicznej* (II-III) i innych dzieł św. Tomasza z Akwinu. Soto był również profesorem teologii w Oksfordzie i Dillingen (Niemcy) oraz najbardziej wpływowym teologiem na Soborze Trydenckim. Szkoła w Salamance, w której Franciszek de Vitoria zmierzał do osiągnięcia równowagi pomiędzy teologią pozytywną i spekulatywną, dała także początek teologii historycznej. W tym aspekcie za klasyczne dzieło uchodzi *O źródłach teologii* Cano, współbrata zakonnego i bezpośredniego ucznia Franciszka de Vitoria<sup>9</sup>.

Sobór Trydencki (1545–1563) został zwołany po niespełna trzydziestu latach od zakończenia poprzedniego Soboru Powszechnego, tj. Soboru Laterańskiego V, który odbył się w 1517 r., a więc w roku rozpoczęcia reforma-

<sup>7</sup> M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau 1933, s. 153.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 153. Innymi godnymi uwagi przedstawicielami teologicznej szkoły dominikańskiej w Salamance i autorami niedrukowanych komentarzy do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu są m.in. Bartolomeo Cavarano (zm. 1576), szanowany i wysoko ceniony teolog Soboru Trydenckiego, autor wiele razy drukowanej *Summa Conciliorum et pontificum*, Mancio de Corpore Christi (zm. 1576), nauczyciel Grzegorza z Walencji, wielkiego teologa jezuitckiego i Piotra de Sottomayora (zm. 1564). Do tej szkoły zaliczany jest także Luis Ponce de Leon (zm. 1591), jeden z największych poetów hiszpańskich. W Salamance był on studentem i profesorem.

<sup>9</sup> M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, s. 152–153. O metodologii historii pisał M. Solama, *Storia de la filosofia espagnola en el siglo XVI*, 1941, zwłaszcza t. 2, s. 397. Tu warto dodać, że ze szkoły w Salamance wywodził się Bartłomiej de Ledesma OP (1525–1614), pierwszy profesor na katedrze teologii w uniwersytecie w Meksyku. M. Cano był dla niego autorytetem. Zob. J.L. Illanes, T.J. Saranyana, *Historia teologii*, s. 203–204.



cji przez Marcina Lutra (10 XI 1483–18 II 1546). Tak rozpoczęła się zmiana religijnego klimatu w Europie i wzrastała potrzeba reformy Kościoła. Niedługo potem, w 1518 r., w Augsburgu miało miejsce spotkanie Marcina Lutra z Tomaszem z Vio Kajetanem OP (20 II 1469–9/10 VIII 1534), przedstawicielem papieża, ale nie doszło na nim do porozumienia. Podobnie było z dyskusją teologiczną Jana Ecka (13 XI 1486–10 II 1543) z Lutrem. Dopiero w 1523 r. sejm w Norymberdze podjął decyzję zwołania powszechnego soboru wolnego, tj. bez udziału i interwencji Rzymu, ponieważ papież miał być stroną w sporze z Lutrem. Udział w nim mieli wziąć reprezentanci biskupów, duchownych i świeckich. Jednym z celów soboru było rozstrzygnięcie kwestii dotyczącej Niemiec. Jedynym kryterium podjętych postanowień miało być Pismo Święte<sup>10</sup>.

Papież Klemens VII (1523–1534) sprzeciwił się sejmowej decyzji z powodu niedopuszczenia do udziału w nim reprezentacji papieża oraz ze względu na obawy związane z niedawną doktryną koncyliaryzmu (sobór w Konstancji i Bazylei). Podobne stanowisko zajął Franciszek I, król Francji. Obawiał się on przyznania przez sobór wielkiej władzy cesarzowi Karolowi V<sup>11</sup>. Dopiero papież Paweł III (1534–1549) wyraził zgodę na zwołanie soboru, na którego rozpoczęcie wyznaczono rok 1537. Miejszem obrad miała być Mantua, miasto należące do cesarza. Jednak z powodu wojny króla Franciszka I z cesarzem porzucono myśl zwołania soboru, zmieniawszy miejsce obrad na Vicencę. Także w tym mieście i tym razem nie udało się. Papież Paweł III ponownie zwołał sobór, do Trydentu na rok 1542, ale również bez skutku. Po zwycięstwie w wojnie szmalkandzkiej w 1546 r. i porozumieniu z cesarzem, w grudniu 1545 r. zainaugurowano sobór, a w 1546 r. rozpoczęto obrady<sup>12</sup>.

Sobór Trydencki przyczynił się do rozwoju teologii również nowym regulaminem obrad. Najpierw zagadnienia poddawano pod dyskusję teologów niebędących biskupami, tu wyróżnili się: Domingo de Soto (1495–15 XI 1560), Bartłomiej de Carranza, Diego Bañez OP (29 II 1528–21 X 1684), Alfons de Castro OFM (1495–3 II 1558), Girolamo Seripando OP (6 X 1492–17 III 1563), Ambroży Catharinus OP (1484–9 XI 1553) i Melchior Cano. Drugi poziom – zgromadzenie ogólne – tworzyli prałaci z prawem głosu, dyskutujący nad kwestiami dogmatycznymi i problemami związanymi z reformą Kościoła. Dopiero potem wybrani delegaci formułowali dekrety, nad którymi głosowano podczas uroczystych sesji soborowych<sup>13</sup>. Warto nadmienić, że teologowie soboru wywodzili się spośród absolwentów uniwersytetu w Salamance. Tam też, od połowy

<sup>10</sup> Ibidem, s. 191–192.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

XVI stulecia reformowano studia teologiczne w ramach soborowej reformy, *Quatuor libri Sententiarum* Piotra Lombarda zastąpiono *Sumą teologiczną* św. Tomasza z Akwinu<sup>14</sup>.

## 2. O źródłach teologii Melchiora Cano

Gdy M. Cano redagował *O źródłach teologii*, w Kościele trwał Sobór Trydencki (1545–1547). Przyjęto już dekret o autentyczności Wulgaty, przekładu Pisma Świętego dokonanego przez św. Hieronima. Ponadto uznano za błędną doktrynę *sola fides*. M. Cano pracował nad nauką o Tradycji apostoelskiej i jej drogach do kolejnych pokoleń, o jej zależności od czasu i miejsca oraz o formach jej przyjmowania czy przekazywania<sup>15</sup>.

Pod koniec IV rozdziału części pierwszej *O źródłach teologii*, kiedy rozprawił się z zarzutem obecności kłamliwych wypowiedzi w Piśmie Świętym, M. Cano przedstawił pogląd na teologię jako naukę. W tym celu uznał za słuszną zasadę twierdzenie, że u podstaw wiary znajduje się prawda pochodząca od Boga, a uprawianie naukowej teologii jest konieczne ze względu na poddawanie w wątpliwość prawdy Bożej, którą w teologii uzasadnia się racjami filozoficznymi<sup>16</sup>.

W *O źródłach teologii* można odnaleźć zarys teologii polemicznej skierowanej przeciw luteranom oraz zasady inkulturacji wiary. M. Cano osiągnął ten cel w księdze IX, w której akceptował autorytety filozofów dla prawd wiary. Szczególną rolę w tym względzie przypisywał mowie św. Pawła Apostoła na Areopagu i Orygenesowi. By twierdzenia filozofów miały znaczenie dla wiary i teologii, powinny spełniać kilka kryteriów. Na pierwszym miejscu Cano wymienia jednomyślność filozofów oraz krytyczny stosunek do filozofii Arystotelesa z powodu jej powiązań z awerroizmem. Przy tym sposób myślenia Cano był bliski humanistom (znajomość twórczości Pico della Mirandoli, 1463–1491), ale równocześnie bronił scholastyki. Poza tym dążył do odnalezienia zgodnych poglądów intelektualistów i to niezależnie od ich przekonań religijnych<sup>17</sup>.

Jak już wyżej wspomniano, dzieło Cano składa się z 12 ksiąg. W księdze I (*O źródłach teologii*, s. 9–11) przedstawił plan całego dzieła. Księga II (s. 12–132), nosząca ten sam co Księga I tytuł, podaje zagadnienia związane z Pismem Świętym, a wiadomo, że wtedy były to problemy gorąco dyskutowane.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>16</sup> M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 30.

<sup>17</sup> J.L. Illanes, T.J. Saranyana, *Historia teologii*, s. 203–204.

Kolejna III Księga *O tradycjach apostołskich* (s. 133–164), wprowadza czytelników w kontekst formowania się pierwotnego Kościoła, by w Księdze IV (s. 165–219) *O powadze Kościoła*, w Księdze V *O powadze soborów* (s. 220–277) i w Księdze VI *O powadze Kościoła rzymskiego* (s. 278–320) ukazać sam Kościół, co można uznać za najważniejszą część dzieła. M. Cano pisał przecież *O źródłach teologii* w ogniu dyskusji o Kościele.

Jeśli dotąd wymienione miejsca teologiczne, poza Pismem Świętym, miały charakter zorganizowanych społeczności, to kolejne są wytworem konkretnych ludzi. I tak Księdze VII M. Cano daje tytuł *O powadze świętych* (s. 321–349), podkreślając znaczenie ich poglądów i czynów dla teologii. Podobny charakter ma Księga VIII *O powadze nauczycieli scholastycznych* (s. 350–378), choć odnosi się ona jedynie do ich dokonań intelektualnych, podobnie zresztą jak Księga IX *O ósmym źródle* (s. 379–402). Niejako jej kontynuacją jest Księga X *O powadze postępujących za naturą filozofów, która leży w źródle dziewiątym* (s. 403–420). O ostatnim źródle – *O powadze ludzkiej historii, która leży w źródle ostatnim* – traktuje Księga XI (s. 420–507). Pisząc o historii ludzkości M. Cano podkreślał wartość dowodów historycznych (źródła tradycji i kultury). Dyskusja teologiczna bowiem często rozpoczyna się od jakiegoś wydarzenia. Tym stwierdzeniem Cano podkreśla wagę historii dla teologii, również historii świeckiej. Historia ma również znaczenie dla egzegezy Pisma Świętego i poprawnej interpretacji tez teologicznych, które w ten sposób zostają wpisane w kontekst czasowy. W szczególności historia jest ważna dla apologetyki. Daje ona apologetyce dowody prawdopodobne lub nawet konieczne. Bez brania pod uwagę historycznego uwarunkowania objawienia Bożego wyeliminuje się rolę historii z rozwoju i ewolucji teologii. Cała księga XI jest polemiką z luteranizmem i obroną Kościoła przed historycznymi zarzutami ze strony luteran<sup>18</sup>. Księga XII *O korzystaniu ze źródeł w rozprawie scholastycznej* (s. 508–676) jest już projektem nowej potrydenckiej teologii.

### 3. Filozofia w teologii

Założeniem niniejszych wywodów, wspomnianym na początku, jest stwierdzenie, że dzieło M. Cano przynosi radość filozofom a przestrogę teologom. W Księdze IX *O źródłach teologii* była mowa o filozofii i naturze jako źródłach teologii, a w Księdze X już tylko o znaczeniu filozofii i historii jako źródłach przesłanek w dowodach teologicznych. Zagadnienie to Cano włączył do dyskusji o wartości bardzo wówczas krytykowanej teologii scholastycznej. Podkreślano

<sup>18</sup> Ibidem, s. 202–203.

jałowość poruszanych wątków i trudność podejmowanych problemów, co prowadziło do konieczności zwiększenia trudów i czasu poświęconego studium teologii. Ze strony luteran padał nawet zarzut szkodliwości uprawiania teologii. Tymczasem Cano postanowił uprawiać teologię, posługując się zasadami metody scholastycznej<sup>19</sup>. Dlatego najpierw bardzo zwięźle formułował krytykę pod adresem teologów negujących konieczność tez filozoficznych w dowodzeniu twierdzeń teologicznych. Nawiązywał do Klemensa Aleksandryjskiego, Justyna Męczennika, Rufina, Epifaniasza i Hieronima, który w Arystotelesie widział źródło arianizmu. Klemens Aleksandryjski postulował usunięcie z programu studiów teologicznych zagadnień filozoficznych i metod sofistycznych, co czynił nawet Arystoteles, nazywając sofistów złodziejami. Justyn Męczennik uważał filozofów za oszustów, dając jako przykład Krescencjusza, o którym pisał Euzebiusz w *Historia ecclesiastica*. „Nie należy więc słuchać filozofów, zwłaszcza że zawsze sprzeciwiali się naszej nauce”<sup>20</sup>. Jest to stwierdzenie chyba przesadzone, gdyż Justyn Męczennik otrzymał przydomek *Filozof* i nigdy nim być nie przestał. Słuszność postawy antyfilozoficznej Cano „pieczętuje” opinią św. Pawła Apostoła z *Listu do Rzymian* (Rz 1,28), w którym filozofowie są nazywani sługami bezrozumnych poglądów<sup>21</sup>.

Usuwanie tez filozoficznych z dowodów teologicznych było – stwierdza M. Cano – błędem, choć już odrzuconym przez teologów. Jednak w XVI stuleciu odnowili go M. Luter i jego zwolennicy i stąd też pochodzi ich niechęć do teologii scholastycznej, zwłaszcza w postaci nadanej jej przez św. Tomasza z Akwinu, który z Arystotelesa miał uczynić „pana” teologii, podczas gdy zaśługuje on – twierdzą luteranie – na miano niszczyciela teologii. Ci wszyscy – pisze M. Cano – naśladują cesarza Domicjana, który zalecał usunięcie filozofów nie tylko z Rzymu, lecz także z całego Cesarstwa Rzymskiego, a nawet z całego świata<sup>22</sup>.

To, co dotąd M. Cano powiedział o filozofii w teologii, ma charakter pierwszego kroku w dowodzeniu scholastycznym zwanym *videtur quod non*. Po *videtur quod non* M. Cano wspomina zwolenników wręcz przeciwnego stanowiska, tj. *sed contra est*. Owszem – przypomina – byli i są filozofowie przeciwni teologii, ale obok nich wielu filozofów akceptuje naukowy charakter teologii

<sup>19</sup> Od młodości M. Cano był związany z teologią scholastyczną, najpierw jako student, a potem jako nauczyciel. Wykłady zajmowały lwią część jego czasu, a do tego dochodziła jeszcze działalność piśmiennicza, udział w dyskusjach teologicznych oraz zwykłe zajęcia duszpasterskie, w tym kaznodziejstwo. To wszystko odrywało go od pracy nad książką *O źródłach teologii*, co było tym bardziej ważne, że zagadnienie źródeł teologii jest doniosłe, nad wyraz istotne, ale mało znane. M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 403–404.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 404.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 404–405.

i to, że teologowie powinni korzystać z osiągnięć filozofów. I właśnie takich filozofów luteranie darzą przedziwną niechęcią. M. Cano podaje przyczynę tej niechęci. Jest nią wysoki stopień trudności towarzyszący studiowaniu filozofii, a do studiowania takiej nauki potrzeba odpowiednich zdolności i gotowości podjęcia trudu, podczas gdy – zauważa – luteranie chcą uciekać od trudności życiowych<sup>23</sup>. W tej sytuacji M. Cano surowo ocenia Teofila z Aleksandrii z powodu zarzutu, jaki ten skierował pod adresem Orygenesza, który w swoich rozprawach teologicznych miał korzystać z twierdzeń filozoficznych, pisząc: „Orygenes wszystkie bogactwa Greków obrócił na wzbogacenie chrześcijańskiego dogmatu”, a Orygenes nie był tu przecież wyjątkiem. W przeszłości wielu wybitnych nauczycieli teologii wywodziło się spośród filozofów. M. Cano wymienia tu Dydyma Ślepca, św. Justyna Męczennika, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Grzegorza z Nyssy, św. Bazylego Wielkiego i św. Augustyna. Na dodatek – zauważa – niektórych zagadnień teologicznych nie da się studiować bez znajomości filozofii. Tak jest z teologicznym traktatem *De Deo Creatore*, a do tego filozofia jest wprost konieczna w dyskusjach z innowiercami. Tak czynił św. Hieronim, Epifaniusz, nie mówiąc już o św. Pawle Apostole, który w *Dziejach Apostolskich* 17,28 przytoczył twierdzenia starożytnych greckich uczonych (Aratosa z Soloi z Cylicji, Eurypidesa w *Pierwszym Liście do Koryntian* 15,33 i Eimenidesa z Knossos w *Liście do Tytusa* 1,12-13). Tak samo pisał św. Augustyn w *De doctrina christiana*<sup>24</sup>.

Postępując zgodnie z zasadami metody scholastycznej, a tak czyni M. Cano, w kolejnym punkcie wykładu należało przedstawić własne stanowisko w omawianym zagadnieniu. I tutaj M. Cano stwierdza, że filozofowie w różny sposób prowadzili swe rozważania – roztropnie, poważnie, krótko i zwięźle, jasno. A skoro – czemu nikt się nie sprzeciwia – filozofia ma wielkie znaczenie dla wszystkich ludzi, w tym także dla teologów i dlatego oni „[...] niech nie odchodzą od boku tych, którzy prawidłowo myśleli o obyczajach i przyrodzie” i nieco dalej M. Cano dodaje: „[...] teologowie powinni zajmować się księgami filozofów, bo dziś nie znajdują innych, którzy o tego rodzaju rzeczach dobitniej i mądrzej by filozofowali”. Inną racją zajmowania się teologów filozofią jest i to, że w Piśmie Świętym nie ma mowy o wszystkim, co jest potrzebne i konieczne dla dobrego wykształcenia, a z kolei wiedza o świecie pomaga zrozumieć Biblię<sup>25</sup>.

Teraz M. Cano odpowiada na pytanie o warunki, jakie ma spełnić filozofia, by można ją zastosować do rozważań teologicznych. Jako pierwsze kryterium M. Cano wymienia akceptację określonego twierdzenia przez wszystkich filo-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 405.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 406–407.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 407–408.

zofów. Podobnie zresztą jest w innych dziedzinach. Odrzucenie takiego twierdzenia byłoby zuchwałością i lekkomyślnością. To – kontynuuje – odnosi się tylko do zagadnień filozoficzno-przyrodniczych, jeśli są przedmiotem teologicznej oceny też wątpliwych na temat przyrody, a w zagadnieniach moralnych teolog winien liczyć się ze zdaniem ludzi o bogatych doświadczeniach w tym zakresie. Podobnie postępuje się w odniesieniu do sztuk pięknych. „Teolog nie ludu, lecz mądrych Filozofów roztropnym sądem, wiele poglądów sprawy przyrody będzie musiał zmienić i naprawić, chociaż jemu wydawały się prawdziwe”<sup>26</sup>.

Po tych ustaleniach natury ogólnej M. Cano stawia szczegółowy problem dotyczący zakresu i charakteru autorytetu Arystotelesa, a wynika to z tego, że luteranie w Arystotelesie i św. Tomasz z Akwinu widzieli niszczycieli teologii. Stwierdza więc, że autorytet Arystotelesa nie dorównuje autorytetowi Objawienia. Równocześnie proponuje zasadę metodyczną, zgodnie z którą się uważa, że w studiowaniu jakiegokolwiek dziedziny należy rozpoczynać od lektury dzieł wybitnych dla danej dziedziny autorów, ale nie należy przy tym zapominać, że każdy człowiek, nawet wybitny, może się mylić. W odniesieniu do filozofii nie da się jednak wskazać jedyne, najwybitniejszego myśliciela. Dla św. Augustyna będzie to Platon, a dla św. Tomasza z Akwinu Arystoteles, gdyż „[...] każdy pochwała ten rodzaj nauki, do którego od młodych lat najbardziej był przyzwyczajony”. Św. Augustyn był bowiem przekonany, że Platon, pochodząc z narodu izraelskiego, co oczywiście nie jest prawdą, jest bliski chrześcijaństwu, co z kolei św. Tomaszowi z Akwinu nie przeszkadzało za takiego uważać Arystotelesa. M. Cano przyznał mu również pierwszeństwo tak w starożytności, jak w średniowieczu i to dzięki św. Tomaszowi z Akwinu, choć stwierdza, że każdy z nich – Platon i Arystoteles – ma pierwszeństwo w określonych zagadnieniach teologicznych (Platon: nieśmiertelność duszy, opatrzność Boża, stworzenie świata, losy pośmiertne dobrych i złych ludzi; Arystoteles: przyroda)<sup>27</sup>.

M. Cano krytycznie wypowiada się o Arystotelesie i jego komentatorach, którzy niesłusznie widzieli w nim myśliciela, jeśli nie chrześcijańskiego, to przynajmniej bliskiego chrześcijaństwu. Co więcej, wielu teologów nie dopuszczało myśli o błędach Arystotelesa, a wśród nich znalazły się: negacja ingerencji Boga w marzenia senne, niezależność rzeczy przygodnych od woli Boga, zniszczalność bytów stworzonych, pojęcie Boga jako istoty żywej, rozumnej, najdoskonalszej a innym razem te przymioty przydzielił każdej istocie cielesnej i duchowej, nieskończoność mocy substancji oddzielonych poruszających sfery

<sup>26</sup> Ibidem, s. 408–410.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 11–13.

niebieskie, a prawdę o opatrności Bożej zaliczył do baśni dla prostego ludu oraz negował wolność Boga. Poza tym M. Cano przypomniał, że Arystoteles nie znał pojęcia stworzenia „z niczego”<sup>28</sup>. To wszystko jednak nie przeszkadzało i nie przeszkadza, by teologowie korzystali z dorobku filozofów.

### Zakończenie

Melchior Cano działał w okresie trydenckim i potrydenckim, a więc z jednej strony widział ówczesny stan Kościoła jako potrzebujący reformy, a z drugiej w dokumentach Soboru Trydenckiego cel zaplanowanych reform Kościoła. I pod tym względem teologia XX-wieczna rozwijała się w podobnych uwarunkowaniach religijno-kościelnych. Uważny Czytelnik może sam dostrzec te uwarunkowania. Chodzi z jednej strony o krytykę wcześniejszej i poszukiwanie nowej teologii, a także o pozycję filozofii względem teologii. Byłoby zresztą bardzo interesujące porównanie trydenckiej i XX-wiecznej krytyki teologii oraz dróg jej reformy. Z ostatniej części artykułu wyłania się wyraźnie postulat obecności filozofii w teologii. A może by tak zachęcić – idąc za wzorem M. Cano – teologów do uważnej lektury współczesnych dzieł filozoficznych nawet, a może przede wszystkim wrogich chrześcijaństwu, pamiętając, że XVI-wieczni reformatorzy od nich uciekali. I być może wówczas świecki język filozofów stałby się narzędziem zrozumienia wiary religijnej i zbliżenia Kościoła do kultury.

### Bibliografia

- Cano M., *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016.
- Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin 1975.
- Grabmann M., *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau 1933.
- Illanes J.L., Saranyana, T.J., *Historia teologii*, tłum. P. Rak, red. naukowa T. Dzidek, Kraków 1997.
- Koch M., *Agricola Rudolf Frisius*, w: LthK, Freiburg im Breisgau 1986, t. 1, kol. 208.
- Lang A., *Cano (Canus) Melchior*, w: LthK, Freiburg im Breisgau 1986, t. 2, kol. 918.
- Tellechea J.I., *Carranza Bartholome OP*, w: LthK, Freiburg im Breisgau 1986, t. 2, kol. 957.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 414-415.

### **Melchior Cano's *De locis theologicis* as the warning for theologians**

**Summary:** This article analyses a problem concerning an important period in the development of the Catholic theology. Extrachurch reform movements have constantly provided a specific impulse to create new theological views. The major event of the reform of the Catholic Church was without a doubt the Tridentine Council, as the theologians' efforts were officially accepted by chief Church institutions. Among theologians, a special position is occupied by Melchior Cano because of the *De locis theologicis* (*O źródłach teologii*) – an opus is delivered to Polish readers by professor Bishop Julian Wojtkowski. For this, we should show great gratitude and respect. Let us hope that the expression of these attitudes will be the reading of this book. Because of the interests of the author of the article, special attention is placed on the meaning of this philosophy in theology according to M. Cano.

**Keywords:** *De locis theologicis*, theological places, the Tridentine theology, sources of the theology, Melchior Cano.



**Maksym Adam Kopiec OFM\***

Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia

## LA SINTESI FILOSOFICO-TEOLOGICA NELL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA DI EDITH STEIN

**Sommario:** Mette in rilievo quanto – riguardo allo sviluppo spirituale, intellettuale ed etico – Edith Stein prende in considerazione la necessità di andare oltre i limiti della concezione fenomenologica della „pura ragione”. La Stein si rende perfettamente conto del processo della conoscenza e dell’accesso alla verità. Nel mondo cristiano scopre il bisogno e il valore della via spirituale, anzi mistica sul piano epistemologico. Il riduttivo „ritorno all’essenza” (Husserl), non costituisce l’ultimo fine del cammino cognitivo della filosofia. Secondo la Stein, indispensabile è la via spirituale, ma non come la intendeva Husserl – misticismo. La spiritualità è irrinunciabile nella sana gnoseologia, particolarmente nell’antropologia sia filosofica che teologica. Decisivo per il suo progresso scientifico era „l’incontro” con i rappresentanti del pensiero cristiano classico come Agostino, Tommaso, Bonaventura, Giovanni Duns Scoto e quelli moderni. Il personalismo cristiano aperto alla (Auto-) Trascendenza, l’idea del logos, uscire fuori se stesso senza abbandonare l’auto-soggettività, permettono di evitare un egoismo soggettivistico epistemologico, in effetti, il relativismo che non conduce da nessuna parte, se non al nichilismo. Spetta al lettore valutare la prospettiva offerta da Edith Stein, la sua originalità, il valore per l’intelligenza della fede; ma anche la capacità dell’autore di entrambi gli articoli, di prospettare la problematica in modo sintetico evidenziando però gli aspetti particolari della produzione scientifica della Stein.

**Parole chiave:** epistemologia, essenza, personalismo, trascendenza, misticismo.

Nella ricerca tesa a comprendere l’essere umano nelle sue dimensioni più profonde, Edith Stein non può fare a meno di lanciarsi lontano da quelle restrizioni poste da Husserl, che sacrificavano, a favore di una presunta “scientificità”, una visione della totalità, (e quindi più conforme alla verità), della persona.

Nonostante ciò, servendosi del terreno preparato dal suo maestro, la Stein continua a comportarsi da fenomenologa anche nel suo stesso allontanarsi da lui andando “alla scuola classica” propria del cristianesimo di Tommaso, Agostino, Bonaventura, Giovanni Duns Scoto e dei mistici: coerentemente, perciò, con l’idea husserliana che il sapere è un progetto che un unico pensatore non può

---

\* Indirizzo: fr. dr Maksym Adam Kopiec OFM, e-mail: maksymk@libero.it

realizzare da solo. I nuovi orizzonti metafisici che Edith Stein lascia che le si dischiudano allo sguardo, le permettono di replicare così a quell'immagine di Heidegger che connota l'uomo come "essere gettato": «esso esige un Essere che, senza fondamento, sia fondato in sé, e fondi a sua volta l'essere dell'uomo; esige un Essere che getti il "gettato"»<sup>1</sup>.

Quando Edith Stein compie le sue analisi sulla persona umana, strutturando così di fatto una antropologia teologica, lo fa certamente da fenomenologa; il suo procedere si caratterizza per un andamento che va da quel «tornare alla cose stesse» per avere uno sguardo essenziale. D'altra parte, (e in questo applica in un certo senso un'epochè "radicale", cioè una totale assenza di pregiudizi), abbraccia anche ciò che Husserl avrebbe tenuto lontano dal far proprio. Edith Stein sente invece doveroso questo passo quando si addentra nella ricerca della verità sull'uomo perché è convinta che «nell'antropologia convergono tutte le questioni metafisiche, filosofiche e teologiche»<sup>2</sup>.

## 1. La necessità della via spirituale e mistica nel processo epistemico

L'apogeo dell'armonizzazione tra indagine filosofica e contenuti di fede, al punto che il suo pensiero delineava i tratti di una «filosofia dal volto mistico»<sup>3</sup>, Edith Stein lo raggiunge con l'analisi fenomenologica dell'esperienza mistica puntando all'essenza di essa, cercando di legittimare l'esistenza del tema della mistica all'interno della scuola fenomenologica. Secondo Husserl invece tutto ciò che riguarda la mistica in generale sono soltanto delle "possibilità ideali"; l'unica cosa reale all'interno di essa è l'esperienza del mistico, mentre non si hanno strumenti per stabilire la realtà dell' "oggetto" di cui si è avuta esperienza. Dubita così della realtà di un contatto con la divinità; al contrario l'aspetto soggettivo dell'esperienza mistica può essere ritenuto certo<sup>4</sup>. Ciò che Husserl non esclude completamente proprio in quanto "possibilità", non è tuttavia disposto a farlo rientrare nel suo sistema. D'altra parte le sue ricerche non accantonano affatto quel tipo di "possibilità" che per la fenomenologia può essere rivelatrice di una struttura essenziale, pur nella mancanza di una realizzazione concreta. Per questo Husserl distingue "la mistica" dalla connotazione negativa che assume invece "il misticismo" che viene usato per indicare qualcosa che si presenta in modo vago<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, Città Nuova 1999, p. 91.

<sup>2</sup> E. Stein, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova, 2013, p. 63.

<sup>3</sup> Cfr. S. Cardellini, *Filosofia dal volto mistico, Edith Stein e Vladimir Solov'ëv*, Roma 2004.

<sup>4</sup> Cfr. A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio-Credere in Dio*, Padova 2005, p. 88.

<sup>5</sup> Cfr. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio-Credere in Dio*, p. 89.

L'itinerario filosofico ed interiore di Edith Stein fu caratterizzato da una costante "ansia" di ricerca della verità. La sua conversione al cristianesimo maturò in quest'ambito; già nella conclusione della sua tesi di laurea risuonavano domande intrise di inquietudine spirituale, oltre che intellettuale:

ci sono stati degli uomini che, in un improvviso cambiamento della loro persona, hanno creduto di esperire l'influsso della grazia divina. [...] Chi deciderà se qui si tratti di un'esperienza genuina oppure di quella oscurità sulle proprie motivazioni, che abbiamo trovata nel considerare le Idole der Selbsterkenntnis (Idoli dell'autoconoscenza). Ma forse, in quest'ambito non è già data, con le immagini illusorie di un'esperienza del genere, anche la possibilità eidetica di una vera esperienza?<sup>6</sup>

Quando ad un certo punto della sua vita Edith Stein si sentì "afferrata" dalla verità, comprese che tutta la sua ricerca precedente altro non era che una lunga e ininterrotta preghiera per poter giungere a dire: "Questa è la verità!" Ciò non significò arrestare il suo cammino di conoscenza, ma procedere con un entusiasmo, inedito fino ad allora, che imprimeva un nuovo slancio vitale scaturito da una profonda gratitudine<sup>7</sup> di chi è consapevole che finalmente poteva procedere lungo il "binario giusto", seguendo il quale si evitavano inutili deviazioni o sbandamenti.

Analogamente ad un altro grande pensatore come Sant'Agostino, l'esperienza di vita e lo sviluppo delle riflessioni compiute da Edith Stein vanno di pari passo: il suo vissuto di credente e la ricerca teologica traspaiono nei suoi scritti. Tuttavia «la ricerca filosofica mantiene nella sua prospettiva un andamento prevalentemente fenomenologico»<sup>8</sup>, sia nell'atteggiamento descrittivo essenziale della realtà, sia nell'apertura ad accogliere qualsiasi esperienza e contenuto culturale che, se da una parte non possono sottrarsi dall'essere vagliati, non devono neanche essere pregiudizialmente eliminati. Senza transigere sulla necessaria precisione del pensiero, Edith Stein non si accontenta però del rigore metodologico, ma intende donare alla ragione un'ampiezza di orizzonte che sarebbe difficile scorgere se si impantanasse in questioni che non portano ad indagare il senso dell'essere e della vita. Da filosofa, da credente, e da essere umano che instancabilmente è alla ricerca di risposte perché si rende conto che non può prescindere dalla sete di verità della sua mente e del suo cuore, Edith Stein mette in campo tutti i suoi strumenti conoscitivi per penetrare profondamente la realtà fino alle sue radici: ella «ha "salvato" la ragione mantenendone

<sup>6</sup> E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, 2012, 229.

<sup>7</sup> Cfr. E. Costantini, *Edith Stein*, Città del Vaticano, 1998, p. 75.

<sup>8</sup> A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Edizioni ETS 2003, p. 162.

questa sua dignità di originaria e costitutiva apertura alla verità»<sup>9</sup>. Il problema del rapporto tra riflessione filosofica e riflessione teologica è stato sviluppato mirabilmente da Edith Stein, al punto che la sua indagine può essere emblematica dimostrazione di come «la ragione può giungere a cogliere il significato della natura umana ma alcune questioni ultime non possono essere risolte se non con l'ausilio della Rivelazione. Quest'ultima illumina la mente indicando la direzione da prendere nella soluzione dei problemi che essa si pone»<sup>10</sup>.

Nella sua appassionata ricerca di verità sull'uomo Edith Stein attinge a piene mani dai grandi pensatori cristiani, in particolare da quelli medievali; eppure definire la sua antropologia "cristiana" sarebbe riduttivo: quella steiniana è una «antropologia cristocentrica» in quanto il principio fondamentale che la ispira «è la centralità del *Logos* divino nel piano creazionale di Dio perché fonda ontologicamente e quindi in senso veritativo massimo il nesso teologico che unisce ogni singolo uomo e tutta l'umanità a Cristo come unità di cui Egli è capo e immagine eccelsa»<sup>11</sup>.

## 2. Il confronto tra Husserl e San Tommaso

L'evoluzione filosofica di Edith Stein dopo la piena acquisizione del metodo fenomenologico elaborato da Husserl, fu fortemente condizionata dai nuovi studi che la filosofa compì sulle opere di San Tommaso, da cui avvertì da subito la possibilità di un confronto tra questi due grandi pensatori così apparentemente distanti.

Nel metodo fenomenologico la Stein vede la via che deve essere intrapresa da chi, come lei, è impegnato in un'apassionata ricerca della verità. Seguire tale via portava a un incontro spassionato con la realtà, esente da pregiudizi che tentassero di predeterminarla, dove essa possa invece essere colta intuitivamente nella propria esperienza vitale. Questa autentica onestà intellettuale che connotò tutta la ricerca filosofica (nonché la vita personale) di Edith Stein, le permise di accogliere la filosofia di San Tommaso senza preconcetti. La sua stessa conversione alla fede cristiana impose un nuovo corso teoretico che andava ben oltre l'ambito di indagine della speculazione husserliana; emergeva infatti prepotente il problema di Dio e del modo in cui Dio si fa conoscere all'essere umano. La Stein a questo punto ritenne doveroso il farsi carico di un confronto

<sup>9</sup> M. Paolinelli, *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Milano 2001, p. 17.

<sup>10</sup> A. Ales Bello, *La donna nell'antropologia cristiana*, in: *La donna: memoria e attualità. Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, Città del Vaticano 1999, p. 40.

<sup>11</sup> D. Del Gaudio, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, Roma 2004, p. 138.

tra la fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso in quanto, benché esse presentino divergenze nell'impostazione e nei contenuti, convergono nel medesimo obiettivo di ricerca di una verità che fuggisse tanto l'arbitrio, quanto una sterile scep<sup>12</sup>.

Edith Stein esplicita le sue valutazioni dopo aver considerato le fonti della fenomenologia e del tomismo in un saggio del 1929 inerente il loro rapporto dal titolo *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino – Tentativo di confronto*. Se da una parte il secondo mostra una maggiore completezza di indagine, dall'altra bisogna riconoscere il merito della fenomenologia che nel proprio manifesto programmatico si impone la fondazione di una «scienza rigorosa» al riparo dallo storicismo e dallo scetticismo relativista. Questo è un aspetto dell'impostazione filosofica husserliana a cui la Stein riconosce un valore fondamentale in quanto esprime il ruolo essenziale della ricerca filosofica condotta “scientificamente” nel senso di conoscenza valida, oggettiva. In fondo, questa convinzione di un *logos* presente in tutto ciò che esiste e che può essere conosciuto, seppur progressivamente, era già presente nel pensiero tomista, come pure lo era l'importanza assunta dal momento in cui si rintraccia ciò che è essenziale. Tanto per Husserl (attraverso la riduzione eidetica) quanto per Tommaso, mirare all'essenza è un passaggio obbligato in una ricerca che intenda evidenziare il significato della realtà; ma ciò non toglie che per entrambi, come messo in evidenza dalla Stein, il momento esperienziale che comincia con i sensi possiede una validità, che non va però assolutizzata. Inoltre la fenomenologia intravede la possibilità di una certa coincidenza tra l'husserliana intuizione dell'essenza e l'intelletto (*intus legere*) tomista<sup>13</sup>.

Il vero discrimine tra le due posizioni filosofiche viene rintracciato dalla Stein proprio nei rispettivi punti di partenza: la divergenza ruota intorno al teocentrismo di San Tommaso e all'egocentrismo di Husserl che cerca l'“assoluto” punto di partenza nell'immanenza della coscienza trascendentalmente purificata. La fenomenologia appariva infatti rinchiusa in un'immanenza egocentrica tale da farla sembrare agli occhi di molti come una sorta di idealismo in cui imperava quel soggettivismo che era lontano dagli intenti del suo fondatore; in questo contesto di relativismo soggettivo anche il problema di Dio finiva con l'essere relativizzato<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. M. Acquaviva, *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Roma 2002, p. 56–57.

<sup>13</sup> Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni EMP 2003, p. 63.

<sup>14</sup> Cfr. M. Acquaviva, *Edith Stein. Dal senso dell'essere*, p. 60.

### 3. In linea con il personalismo cristiano sviluppato dagli autori cristiani

Edith Stein contestualizza la questione fondamentale intorno a cui ruotano fin dagli esordi le sue fatiche intellettuali – l'essere umano – nel dibattito sempre vivo tra fede e ragione, ammettendo che il problema della verità non può essere risolto dalla sola ragione: motivo per cui la filosofia cristiana è una via più atta alla comprensione della realtà.

Nella sintesi tra filosofia e teologia che la Stein propone aderendo alla posizione tomista (che esalta la razionalità di entrambe), si va evidentemente oltre la ricerca filosofica fenomenologica di un criterio di verità che è indipendente dai contenuti della Rivelazione. Rimanendo fedele alla filosofia come ricerca della verità, la Stein vede nella fede non aspetti dogmatici che mortificano e imbrigliano tale ricerca, ma al contrario ciò che permette di ottimizzarla.

La ricerca della verità sull'uomo iniziata da Edith Stein attraverso l'intersoggettività empatica riparte, dopo l'acquisizione della verità prima costituita dall'esistenza di Dio, da questo fondamento e primo garante della persona finita. Le conseguenze filosofiche dell'incontro con il cristianesimo e con il pensiero di San Tommaso furono gravide di arricchimenti teoretici per la Stein, che con metodo fenomenologico ha scavato profondamente nell'interiorità della persona che si rivelava così costitutivamente aperta al mondo, agli altri, a Dio.

Nella sua riflessione continuamente stimolata tanto dall'*intellectus fidei*, quanto dalla sua esperienza di insegnamento in un istituto femminile, l'interesse della Stein è tutto teso alla comprensione dell'altro nella sua umanità e, da fenomenologa, ella intende rintracciarne le strutture profonde che sono alla base della sua costituzione. Perciò "*La struttura della persona umana*" – testo che espone in maniera sistematica la sua visione antropologica – costituisce il tema di un corso tenuto da Edith Stein presso l'Istituto di Pedagogia scientifica di Münster. In queste lezioni, in cui la Stein parla da intellettuale cristiana che esprime le sue preoccupazioni per orientamenti antropologici fuorvianti, vengono esposte in maniera sistematica le teorie che costituiscono la base dell'elaborazione di un fondamento filosofico-teologico su cui si impianta la prassi educativa<sup>15</sup>. La questione antropologica viene così ad assumere esplicitamente un ruolo dominante: si deve partire necessariamente da una precisa visione dell'essere umano per impostare correttamente una filosofia dell'educazione.

Per evitare riduzioni che risulterebbero perniciose nelle loro conseguenze educative, quando in questa sede Edith Stein parla di "persona umana", intende l'uomo in tutte le sue dimensioni. L'aggettivo "umana" è necessario per non sovrapporre i risultati ottenuti riguardo all'essere umano con quelli inerenti la

<sup>15</sup> Cfr. A. Ales Bello, *Presentazione*, in: E. Stein, *La struttura della persona umana*, p. 5.

trattazione delle persone “divine” o “angeliche”. Genericamente Edith Stein chiarisce che «per *persona* abbiamo inteso l'Io cosciente e libero. È *libero* perché è “padrone delle sue azioni”, perché determina da sé la propria vita – mediante *atti liberi*»<sup>16</sup>. Prendendo questa definizione come punto di riferimento, la persona umana, in quanto possiede una vita psichica soggetta a dei condizionamenti, è condizionata (anche se mai determinata) nell'esercizio della propria libertà e questo la distingue dall'«essere persona dei puri spiriti» che «è una realizzazione più pura dell'idea di persona, perché nulla nel loro essere potrebbe venire sottratto» al loro «libero poter disporre»<sup>17</sup> di sé.

Lungi dal ridurre la persona alla definizione classica boeziana «sostanza individuale di natura razionale»<sup>18</sup>, la Stein si avvicina molto nelle sue considerazioni a San Bonaventura, filosofo del personalismo cristiano. Analogamente a quest'ultimo ella attribuisce alla relazione un'importanza costitutiva: l'altro è la polarità imprescindibile nella costituzione del proprio stesso io<sup>19</sup>. Questo è un aspetto che associa il pensiero di Edith Stein a quelle “filosofie della persona” che, come espresso in un classico del pensiero della prima metà del Novecento come *Il personalismo* di Emmanuel Mounier, pongono nella qualità della relazione uno strumento primario nel cammino di lenta costruzione della persona. Il “tu” è il riferimento essenziale legato alla natura relazionale della persona: perciò «quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso» e nel momento in cui «l'*alter* diventa *alienus*, io divento a mia volta estraneo a me stesso, alienato»<sup>20</sup>.

Per molti aspetti Edith Stein prosegue la linea di pensiero iniziata dal suo maestro, ma facendola propria in modo del tutto personale, ricava le linee di fondo della costituzione della persona, la quale è qualcosa che non può ridursi a un “io puro”. Accanto alla descrizione essenziale che è valida per ogni persona umana, Edith Stein, sulla linea del Beato Giovanni Duns Scoto non manca di sottolineare l'importanza dell'individualità perché «ciascuno nella sua essenza più profonda si sente essere “singolare”»<sup>21</sup>: questa differenza dell'essenza più profonda non può essere fatta risalire al fatto che le anime abitano in corpi composti di materia che si differenzia per estensione (argomento, questo, che rafforza la scelta dell'*Haecceitas* scotista come principio di individuazione). Questo “sentire” la propria unicità non è un semplice stato d'animo, ma ha valore conoscitivo in quanto viene colta una realtà spirituale che, seppur si manifesta attraverso segni che cadono sotto i sensi, non è accessibile ai sensi. Dall'esperienza

<sup>16</sup> E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 397.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 426.

<sup>18</sup> M. Bettetini, *Filosofia medievale*, Milano 2009, p. 33.

<sup>19</sup> Cfr. J.A. Merino, *Storia della Filosofia Francese*, Biblioteca Franceseana 1993, p. 101.

<sup>20</sup> E. Mounier, *Il Personalismo*, Roma 2010, p. 60.

<sup>21</sup> E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 512.

del particolare, del sentire la propria essenza come unica, si può arrivare ad affermare universalmente che la medesima unicità appartiene ad ogni altro io. Dalla coscienza più intima di sé si può quindi arrivare ad una concezione della forma universale dell'essere persona, ma bisogna «ammettere l'incomparabilità della parte più intima dell'anima di ogni uomo, e con questa dell'intera persona umana, nella misura in cui riceve appunto forma da questa parte più intima»<sup>22</sup>.

#### 4. Lineamenti dell'identità: chi è l'uomo?

Edith Stein si mostra alquanto categorica affermando che «la pedagogia costruisce castelli in aria se non trova una risposta alla domanda “chi è l'uomo?”». Cercare una risposta a questa domanda è il compito di una dottrina sull'uomo, di un'antropologia»<sup>23</sup>. Nel momento in cui afferma ciò, la Stein presenta le sue conclusioni su questioni antropologiche non solo per il valore che esse hanno in se stesse, ma anche perché l'intento di educare non può non partire da una profonda conoscenza delle soggettività – uniche e singolari, ma che presentano strutture trascendentali – a cui si rivolge.

Da quelle che Edith Stein stabilisce come linee-guida per chi ha compiti educativi, si possono trarre perciò ulteriori elementi che aiutano a chiarire a quale modello antropologico si riferisce la filosofa quando esprime la necessità che questo costituisca il fondamento della pedagogia.

Ella esclude infatti l'antropologia come una sorta di scienza della natura che viene in aiuto della medicina nello studio dell'uomo dal punto di vista delle sue caratteristiche morfologiche e fisiologiche, nella misura in cui queste lo differenziano dagli animali. In questo ambito l'essere umano rimarrebbe rinchiuso in una gabbia con l'evidente etichettatura di “homo sapiens, specie animale al vertice dell'evoluzione”. Così, pur riconoscendo che «è importante per l'educatore conoscere struttura, funzioni e leggi di sviluppo del corpo (*Körper*) umano per sapere cosa può essere utile o dannoso per uno sviluppo conforme alla natura»<sup>24</sup>, non si può trascurare la conoscenza dell'anima umana nell'affrontare un'opera educativa.

La Stein rifugge anche da un'antropologia che inerisce esclusivamente a una conoscenza dell'uomo per “tipi”: infatti, se da un lato essa può essere uno strumento di aiuto per la comprensione del singolo quale appartenente a «forme sovrapersonali che sono il popolo e la razza»<sup>25</sup>, condurrebbe l'educatore che

<sup>22</sup> Ibidem, p. 514.

<sup>23</sup> E. Stein, *La struttura della persona umana*, p. 54.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>25</sup> Ibidem.



muove da essa a compiere il grave errore di interporre costantemente tra sé e l'allievo uno schema che svilisce l'individualità irripetibile che si trova di fronte. Ma è proprio questa unicità dell'essere umano individuale a costituire il centro nevralgico su cui l'educatore deve puntare la luce per comprenderlo profondamente, consapevole che è esso il fulcro su cui farà leva gran parte della conseguente attività educativa. Denunciando come insufficiente, per tale finalità, la psicologia scientifica, la quale ha appena sfiorato ambiti che sono invece di estrema importanza per il pedagogo, la Stein intende individuare una scienza che si possa ritenere a ragione una "antropologia". «L'umanità concreta, così come ci appare nella realtà della vita e come ce la descrivono i maestri dell'arte dell'interpretazione, ha un *logos*, una legge costitutiva o una struttura d'essere universalmente comprensibile»<sup>26</sup>: si giunge così ad un'antropologia che è scienza universale dello spirito la quale, a differenza di una scienza dello spirito empirica puramente descrittiva, possiede quell'oggettività necessaria per andare al di là delle concezioni del momento. Dal punto di vista pedagogico la garanzia di oggettività è infatti indispensabile riguardo ai valori di riferimento, che devono superare qualsiasi tendenza storicista. Il compito di una tale scienza generale «è quello di indagare in quali forme sociali la persona umana, secondo la sua struttura, possa inserirsi coerentemente, se ne esista una in particolare a cui appartenga in maniera necessaria e indissolubile e quale sia»<sup>27</sup>. Questa antropologia delineata da Edith Stein è dunque una scienza nettamente distinta dalla psicologia; ella dunque approfondisce una questione che per Husserl era rimasta ancora allo stadio di indifferenziazione: così appare nella polemica che il filosofo compie contro lo psicologismo, facendo coincidere psicologia trascendentale ed antropologia<sup>28</sup>.

L'analisi fenomenologica dell'essere umano mette in luce che «la ricerca di Dio appartiene all'essere dell'uomo»<sup>29</sup> e questo è un dato antropologico imprescindibile per disegnare i lineamenti di un essere contrassegnato da un'evidente tensione verso un Assoluto che appaghi il suo desiderio di infinito. Grazie ai dati della Rivelazione l'uomo – *capax Dei*, ma troppo limitato per poter giungere da solo ad un discorso su Dio (*theòs-lògos*) – è il destinatario di una comunicazione di Colui che per amore rivela il Suo volto.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>28</sup> Cfr. A.M. Pezzella, *Lineamenti di filosofia dell'educazione. Per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, Roma 2008, p. 99.

<sup>29</sup> E. Stein, *La struttura della persona umana*, p. 70.

## 5. Verso una “metafisica cristiana”?

Analizzando le tre visioni dell’essere umano che erano dominanti al suo tempo (quella idealistica, psicologica ed esistenziale) Edith Stein ne rivela tutta l’inadeguatezza, che naturalmente non può non riflettersi sulle conseguenze pedagogiche, a causa della considerazione solo parziale di ciò che entra a far parte della vita dell’uomo: l’idealismo (dei pensatori tedeschi quali Lessing, Herder, Schiller e Goethe), pur avendo il merito di porre di fronte all’uomo una meta di carattere etico e spirituale, in quanto pone un ideale di perfezione e ognuno contribuisce allo sviluppo dell’umanità, viaggia però su un binario integralmente intellettualistico che accredita «tutta la fiducia nel bene della natura umana e nella forza della ragione»<sup>30</sup>, trascurando però la parte irrazionale dell’uomo fatta di sensazioni e istinti.

La parte irrazionale dell’uomo è invece presa largamente in considerazione dalla psicologia del profondo, ma d’altra parte, cade nell’eccesso opposto di ricondurre tutto all’istinto, non attribuendo il giusto peso alle potenzialità della volontà e dell’intelletto al punto che sorge la domanda di quale possa essere a questo punto, in una visione così riduttiva, il senso di un lavoro pedagogico<sup>31</sup>.

Neanche la visione esistenziale propria di Heidegger, a cui si riconosce il merito di aver ripreso il tema dell’essere, appare soddisfacente. Riferendosi ad essa Edith Stein parla di una «metafisica dei nostri giorni» in cui “l’Esserci” dell’uomo consiste in una perenne angoscia legata alla sua volontà di «fuggire il suo essere “gettato”»<sup>32</sup>. Heidegger non corrisponde all’esigenza che nasce dal trattare l’essere umano nelle sue caratteristiche più peculiari, in quanto tralascia di compierne un’indagine metafisica. Dal punto di vista fenomenologico Heidegger (tema che sarà poi sviluppato nell’appendice ad *Essere finito e Essere eterno*, intitolata *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*) non ha “visto” l’essere umano e lo ha collocato pessimisticamente tra il nulla dell’inizio e il nulla della morte, fissando lo sguardo su ciò che non è e distogliendolo «dall’assoluto che emerge dietro questo essere limitato»<sup>33</sup>. Appare quindi contraddittoria la chiamata al vero essere di cui l’educatore dovrebbe farsi difensore in un’esistenza priva di senso che nel suo sorgere come nel suo terminare è dominata dal nulla.

La critica che Edith Stein muove a queste visioni a lei contemporanee, parte da una prospettiva che è propria di una visione dell’uomo che tenga conto tanto delle sue strutture ontologiche, quanto della sua origine e del suo fine

<sup>30</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>31</sup> Cfr. ibidem, p. 42.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 49.

ultimo. Per giungere a questa conoscenza *in toto* sull'essere umano, la Stein è convinta che si debba necessariamente compiere una ricerca che unifichi, armonizzandoli, i risultati della filosofia e della teologia. Ciò è pienamente attuato in quella che Edith Stein chiama appunto «metafisica cristiana»<sup>34</sup>.

La teologia, intesa come ricerca sulle verità rivelate, rappresenta una preziosa e necessaria fonte di ampliamento di conoscenza della realtà umana. Non basta quindi la riflessione filosofica perché essa può solo «formulare una serie di possibilità essenziali, ma non può decidere fra esse»<sup>35</sup>. Ci sono infatti domande che non trovano risposta né con l'aiuto dell'esperienza né mediante l'evidenza filosofica e la Rivelazione costituisce l'unico aiuto veramente valido per far luce su questioni che rimarrebbero altrimenti insolute:

Nella vita dell'io, sottoposta alla temporalità finita e, quindi, all'angoscia esistenziale, la Stein rinviene un fondamento privo di potenzialità e di finitezza: è l'essere eterno, che sorregge ontologicamente, costituisce fenomenologicamente e motiva esistenzialmente la vita dell'io. A partire da questo fondamento più intimo dell'io stesso, e al contempo radicalmente diverso e altro da lui, la ricerca della Stein si apre al guadagno dell'intera realtà [...] per giungere [...] al senso dell'essere e alla sua pienezza in Dio; e Dio è persona. È l'«io sono» originario, dal quale tutto il resto dell'essere è creato e rispetto al quale tutto il resto dell'essere si costituisce per analogia<sup>36</sup>.

Alla metafisica cristiana corrisponde un'idea di essere umano che utilizza le verità di fede per delineare un ritratto di uomo che ha in sé una bontà e una dignità che lo distingue dalle altre cose create da Dio in quanto unica creatura che è immagine di Dio stesso. Così, mentre tutta la creazione è soltanto *vestigium* della Trinità, *l'immagine* si può scorgere solo nella creatura che nel proprio essere dotata di intelletto e volontà si distingue dal resto della creazione e somiglia all'essere proprio di Dio. Questa concezione che «condivide con l'umanesimo idealista la convinzione circa la bontà della natura umana», ma poggiando su un diverso fondamento in quanto «l'uomo è buono perché è stato creato da Dio»<sup>37</sup>, restituisce grande dignità all'essere e all'operare della persona umana che altrimenti cadrebbe irrimediabilmente nel nichilismo.

Ciò non significa che l'antropologia cristiana ignori i lati oscuri dell'esistenza umana ma, seppur con una natura ferita dal peccato originale, l'uomo, attraverso l'esercizio della libertà, può combattere le cattive inclinazioni proprie del suo stato. A questa prima consapevolezza deve seguire quella che l'essere

<sup>34</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>36</sup> F.V. Tommasi, *L'analogia della persona in Edith Stein*, Pisa 2012, p. 105.

<sup>37</sup> E. Stein, *La struttura della persona umana*, p. 45.

umano «non riesce a trovare da solo la strada per il cielo»<sup>38</sup>, ma è necessaria la Grazia risanante la natura umana malata. L'uomo deve essere infatti condotto «dal regno della natura al regno della Grazia» tra cui si pone il «regno della libertà»<sup>39</sup>: la persona, a differenza degli animali è capace di atti liberi, ma da sola non può formarsi, ha bisogno di aiuti esterni.

Volendo utilizzare il concetto della “metafisica cristiana” non si vuole in alcun modo contrastare il detto di san Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio*, in cui sottolinea che il cristianesimo non si identifica completamente con nessun sistema filosofico<sup>40</sup> né assume un'unica metafisica. È fuori dubbio che la teologia ha bisogno della filosofia, tuttavia non si limita ad un sola corrente. Di conseguenza collabora e si unisce con la filosofia per rendere il proprio contenuto ragionevole e comunicabile, scientificamente giustificato. Dall'altro canto ci sono i vari sistemi filosofici che si arricchiscono dal momento in cui si aprono alla fede e al pensiero teologico<sup>41</sup>.

## 6. Le influenze di Sant'Agostino e Duns Scoto

Nelle analisi compiute da Edith Stein sulla persona umana non si possono trascurare alcune delle fonti utilizzate che hanno lasciato un segno profondo nel suo modo di pensare e perciò facilmente rintracciabili.

Innanzitutto il punto di partenza dell'indagine: come già citato, la Stein analogamente a Sant'Agostino, ritiene che la ricerca esordisce da quell'interiorità che viene descritta spazialmente come il luogo in cui l'Io può incontrare l'Essere che dà senso al compimento della vita. La via dell'interiorità come strada verso la verità non significa però che l'uomo non debba in qualche modo trascendere se stesso, perché è proprio alla luce della verità del proprio essere che egli si scopre come essere mutevole che deve rivolgersi all'Altro per trovare il proprio fondamento. «Poiché la Persona di Dio è archetipo di quella umana, la relazione che si viene a stabilire è di natura interpersonale, per cui per comprendere l'essere umano occorre conoscere l'essere di Dio attraverso una via che si caratterizza come esperienziale ed empatica»<sup>42</sup>. Valorizzando l'esperienza di Dio più per mezzo della fede e dell'amore, Edith Stein si pone così sulla

<sup>38</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>39</sup> E. Stein, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in: *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma 2002, p. 54.

<sup>40</sup> Cfr. FR, n. 37.

<sup>41</sup> Cfr. A.R. Luño, *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica "Fides et ratio"*, "Acta Philosophica" vol. 9, 2000, 1, p. 33–57.

<sup>42</sup> M. Scherini, *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il vivente, l'uomo*, Roma 2008, p. 261.

scia di Sant'Agostino, ma ciò non significa che ella abbandoni la via della ragione, perché la persona di Dio, accolta in sé nella fede, può essere conosciuta anche razionalmente.

Per Sant'Agostino Dio ha lasciato in tutte le sue creature le sue *vestigia*, ma solo l'uomo ha il privilegio di recare in sé la Sua immagine; in *Essere finito e Essere eterno* la Stein precisa a tal proposito che «San Tommaso distingue *vestigium (Spur)* e *imago (Abbild)*. [...] Con Sant'Agostino, ella trova in tutta la creazione un vestigio della Trinità; un'immagine solo nelle creature dotate di ragione, che hanno intelligenza e volontà. Ciò nondimeno noi troviamo una certa immagine anche in quelle creature che per San Tommaso rivelano solo un vestigio della Trinità»<sup>43</sup>.

Con chiaro riferimento al *De trinitate* di Sant'Agostino Edith Stein afferma che «anche la vita spirituale dell'uomo è da considerarsi una e trina. Con i suoi tentativi Sant'Agostino è stato precursore in questa direzione»<sup>44</sup>. Questo è un altro punto di contatto con il grande pensatore cristiano, rappresentato da un'intensa riflessione sul mistero trinitario che propone una comunanza di natura in una pluralità di persone. Questa struttura del tre-uno si ritrova nella vita intima dell'animo umano che si sviluppa in un triplice movimento: «l'essere intimo dello spirito, l'andare verso-il-mondo-esterno e lo scambio reciproco fra interno ed esterno sono le direzioni base della vita spirituale»<sup>45</sup>. La Stein rifugge così dallo sbrigativo incasellamento del tema della Trinità tra le questioni puramente teologiche. Il riferimento all'esistenza dell'uomo diventa chiaro quando si descrive quest'ultimo (riproponendo così anche i tratti del pensiero bonaventuriano) come *imago Dei*; di conseguenza la Trinità è il fondamento primario per accedere alle profondità del mistero dell'uomo perché alla luce dell'essere trinitario di Dio che è comunione, relazione, anche l'essere della persona viene riletto superando una visione dell'essere come realtà statica, immobile. In questo pensiero ontologico che parte dal mistero trinitario come verità che getta nuova luce sull'essere dell'uomo, esso «viene visto come capacità di donarsi, di darsi empaticamente all'altro. [...] All'inizio della vita l'essere è relazione, comunicazione d'amore, così la persona alla luce della Trinità perviene alla pienezza, superando la vacua solitudine heideggeriana dell'Esser-ci, e alla relazione che nasce e si sviluppa nella persona alla luce dell'*Einführung*»<sup>46</sup>. È proprio la relazione empatica, di cui costituzionalmente ogni uomo è capace, il mezzo attraverso il quale si può entrare in comunicazione con l'essere dell'altro e pe-

<sup>43</sup> E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 378.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 461.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 468.

<sup>46</sup> N. Salato, *Senza vita di Grazia non c'è Chiesa. Fenomenologia della persona e teologia della chiesa nel pensiero di Edith Stein*, Roma 2010, p. 117.

netrare il centro della persona che svela che l'essere in relazione è «la cifra ermeneutica del mistero trinitario e della persona»<sup>47</sup>.

Un'altra questione in cui è riscontrabile un certo eco del pensiero di Sant'Agostino è quella riguardante la libertà, nel trattare la quale la Stein «è fortemente influenzata dalla distinzione agostiniana fra libero arbitrio e libertà»<sup>48</sup>. Secondo il Padre della Chiesa l'uomo è orientato al bene quale compimento del proprio essere, ma a causa del peccato esiste la possibilità di un allontanamento da tale orientamento e quindi la scelta del male. Il "libero arbitrio" indica quella possibilità di scelta tra bene e male che Dio dona alla sua creatura; la "libertà" è invece uso del libero arbitrio nel senso del compimento del bene: l'uomo "libero", secondo quest'ultimo significato è allora colui che asseconda con la propria volontà l'intervento della Grazia, impedendo che intervenga la decadenza provocata dal peccato originale a cui si deve «non solo la sottrazione di doni e la condanna alla morte, ma un mutamento della natura e un tramandare questa natura mutata»<sup>49</sup>. Edith Stein dichiara esplicitamente che il fondamento con il quale il pedagogo deve «fare i conti» se vuole formare la gioventù alla luce dell'interpretazione cattolica della natura umana è che quest'ultima «si è pervertita per effetto del peccato originale»; anche se la Redenzione operata da Cristo ha riaperto la possibilità di reintegrare l'originaria giustizia, resta nell'uomo il *fomes peccati* che rende tutta la sua vita terrena «lotta contro la corruzione della sua natura [...], lotta che deve condurre egli stesso, in forza del proprio libero arbitrio; lotta in cui però al tempo stesso la grazia del Signore è attiva ed efficace in lui, operando l'essenziale. È lei dunque, che in ultimo conduce l'uomo al proprio *télos* nella gloria»<sup>50</sup>.

Negli scritti di Edith Stein i riferimenti al pensiero di San Tommaso sono frequentissimi, a dimostrazione di come la fenomenologia accoglie molte delle soluzioni tomiste alle questioni trattate. Ciò non accade invece in merito alla dottrina dell'individuazione mediante la materia, secondo la quale «Tommaso designa anche l'individualità dell'essere umano come *de ratione materiae*»<sup>51</sup>, in quanto la sua applicazione anche alla persona umana è inconciliabile con gli assunti metafisici di base dello stesso pensiero tomista. La Stein esprimendo la propria posizione a riguardo, cioè che «nell'essere umano lo stesso "spirito" deve essere considerato come individuale», sottolinea che «chiaramente ciò co-

<sup>47</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>48</sup> M. D'Ambra, *La struttura della persona umana. Edith Stein e Romano Guardini*, in: *Fenomenologia e personalismo. Le fonti tedesche del Personalismo francese*, a cura di M. Bucarelli e M. D'Ambra, Roma 2008, p. 133.

<sup>49</sup> E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 521.

<sup>50</sup> E. Stein, *Formare la gioventù alla luce della fede cattolica*, in: *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Roma 1999, p. 212.

<sup>51</sup> E. Stein, *Potenza e Atto*, p. 372.

stituisce un allontanamento dalla concezione di San Tommaso che riconosce solo agli angeli una specie propria»<sup>52</sup>. La questione della materia in relazione al principio di individuazione è stato un tema molto dibattuto nella speculazione medievale e la Stein sembra accostarsi alla posizione che ha in merito un altro pensatore medievale: in *Essere finito e Essere eterno* la filosofa, dopo aver esposto la *pars destruens* della soluzione tomista al problema, conclude che si attribuisce «alla forma della cosa l'essere individuale», specificando che «anche Duns Scoto fa così: egli considera come *principium individuationis* una qualità positiva dell'ente, che separa la forma essenziale individuale da quella universale»<sup>53</sup>.

Ci sono nel pensiero della Stein due elementi in particolare che si ritrovano nella soluzione scotista all'individuazione con il riferimento all'*Haecceitas*<sup>54</sup>; (*Haecceitas* è il nome che i seguaci di Scoto hanno dato a ciò che si presenta come il perfezionamento definitivo della forma sostanziale che è, nel caso dell'uomo, «il coronamento della forma umana in forza del quale non è solamente uomo, ma questo uomo come essere singolare ed irripetibile»<sup>55</sup>). «Come Scoto» che dopo aver dimostrato la necessità di postulare una tale *entitas positiva* per costruire il carattere irripetibile ed incomunicabile «degli individui» rinuncia a conoscere mediante le categorie logiche e metafisiche i caratteri propri dell'individualità, così Edith Stein rinuncia alle categorie razionali della «filosofia come scienza rigorosa» e ammette che «la differenza essenziale dell'individuo non è comprensibile»<sup>56</sup>.

Edith Stein sembra così far propria nelle sue analisi sulla persona umana, sulla scia di Scoto che riprende la definizione di *persona* di Riccardo di San Vittore (secondo la quale «la persona è l'esistenza incomunicabile di natura intellettuale»), l'essenziale «incomunicabilità» della particolarità dell'essere, propria di ogni individuo: «ogni Io è unico, ha qualcosa che non divide con nessun altro ente, qualcosa di «incomunicabile». [...] L'incomunicabile, che appartiene ad ogni Io in quanto tale, è una *particolarità dell'essere*»<sup>57</sup>.

E ancora, analogamente a Scoto che non si limita all'aspetto negativo di incomunicabilità e alla caratteristica essenziale della persona che, come *ultima solitudo*, è *essere-in-sé*, ma individua anche l'aspetto di *relatio transcendentalis* come costitutivo dell'essere umano, così per Edith Stein non si può parlare di persona umana limitandosi a dire che «ogni Io ha il suo essere, che noi chiamiamo *vita*, che si svolge di momento in momento, e diventa un ente *chiuso*

<sup>52</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>53</sup> E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 498.

<sup>54</sup> Cfr. F. Bottin, *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Padova 2010, p. 109-111.

<sup>55</sup> J.A. Merino, *Storia della Filosofia Francescana*, p. 266.

<sup>56</sup> E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 512.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 367.

*in sé*»<sup>58</sup>. Per entrambi i pensatori la persona umana è costitutivamente, ontologicamente caratterizzata dalla tensione verso ciò che è altro da sé; come messo in luce da Scoto e ampiamente trattato da Edith Stein in *Essere finito e Essere eterno*: «nel prendere coscienza del proprio “limite” ontologico, la persona umana si accorge di essere in una relazione essenziale con l’Essere infinito»<sup>59</sup>.

Ovviamente, sulla linea dell’insegnamento di san Giovanni Paolo II articolato nell’enciclica *Fides et ratio*, il cristianesimo e la fede non possono essere immedesimane né tantomeno ridotte esclusivamente ad un unico sistema filosofico<sup>60</sup>. È fuori dubbio che la fede e il cristianesimo hanno bisogno della filosofia per rendere i loro contenuti comprensibili, ragionevoli, comunicabili, giustificabili ecc. La compatibilità tra teologia e filosofia fa sì, che pure la ricerca razionale della verità da parte dell’uomo, apre la sua intelligenza all’Essere che la supera, le permette di auto-trascendersi, senza abbandonare se stessa<sup>61</sup>. Inoltre il valore offerto dalla ricerca di Edith Stein sta nella capacità raramente vista di fare la sintesi del pensiero filosofico-teologico sul preciso argomento, includendo e conciliando le posizioni o impostazioni a prima vista contrastanti; come ad esempio, la fenomenologia husserliana e la metafisica classica e la teologia cristiana.

Concludendo, l’intento di questo contributo che pone al centro il mistero dell’uomo, era quello di illuminare l’odierna situazione e condizione di ogni persona e di tutta la società che vive una profonda crisi antropologica segnata dalla speranza aperta all’Assoluto, dalla coscienza della dignità dell’essere umano, dalla negazione della verità e dei principi non negoziabili. Insomma l’attualità del pensiero di Edith Stein, ma ancora più la sua vita e il martirio, lanciano una larga e penetrante luce di speranza sull’identità dell’uomo, espressa anche splendidamente da papa Benedetto XVI nell’enciclica *Spe salvi*.

## Bibliography

- Acquaviva M., *Edith Stein. Dal senso dell’essere al fondamento eterno dell’essere finito*, Roma 2002.
- Ales Bello A., *Edith Stein. La passione per la verità*, EMP – Roma 2003.
- Ales Bello A., *Edmund Husserl. Pensare Dio-Credere in Dio*, Padova 2005.
- Ales Bello A., *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Pisa 2007.
- Ales Bello A., *La donna nell’antropologia cristiana*, in *La donna: memoria e attualità. Una lettura secondo l’antropologia, la teologia e la bioetica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, Città del Vaticano 1999.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> M. D’Ambra, *La struttura della persona umana*, in: *Fenomenologia e personalismo*, p. 136.

<sup>60</sup> Cfr. FR, n. 37.

<sup>61</sup> Cfr. A.R. Luño, *Pensiero filosofico e fede cristiana*, “Acta Philosophica” vol. 9, 2000, 1, p. 33–57.



- Ales Bello A., *Presentazione*, in: E. Stein, *La struttura della persona umana*, Roma 2000.
- Bettetini M., *Filosofia medievale*, Milano 2009.
- Bottin F., *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Padova 2010.
- Cardellini S., *Filosofia dal volto mistico, Edith Stein e Vladimir Solov'ëv*, Roma 2004.
- Costantini E., *Edith Stein*, Città del Vaticano 1998.
- D'Ambra M., *La struttura della persona umana. Edith Stein e Romano Guardini*, in: *Fenomenologia e personalismo. Le fonti tedesche del Personalismo francese*, a cura di M. Bucarelli e M. D'Ambra, Roma 2008.
- Del Gaudio B., *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, Roma 2004.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Fides et Ratio"* (1998), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 23.04.2018, <[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html)>.
- Luño A.R., *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica "Fides et ratio"*, "Acta Philosophica" vol. 9, 2000, 1, p. 33–57.
- Merino J.A., *Storia della Filosofia Francescana*, Bergamo 1993.
- Mounier E., *Il Personalismo*, Roma 2010.
- Paolinelli M.P., *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Milano 2001.
- Pezzella A.M., *Lineamenti di filosofia dell'educazione. Per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, Roma 2008.
- Salato N., *Senza vita di Grazia non c'è Chiesa. Fenomenologia della persona e teologia della chiesa nel pensiero di Edith Stein*, Roma 2010.
- Scherini M., *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il vivente, l'uomo*, Roma 2008.
- Stein E., *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova 1999.
- Stein E., *Formare la gioventù alla luce della fede cattolica*, in: *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Roma 1999.
- Stein E., *Il problema dell'empatia*, ed. E. Costantini, E. Schulze Costantini, Roma 2016<sup>5</sup>.
- Stein E., *La struttura della persona umana*, Roma 2000.
- Stein E., *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in: *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma 2002.
- Stein E., *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova 2003.
- Tommasi F.V., *L'analogia della persona in Edith Stein*, Pisa 2012.

## The philosophical-theological synthesis of Christian anthropology of Edith Stein

**Summary:** The present text shows in which degree – touching the development intellectual, spiritual, ethical – Edith Stein takes into account the necessity of the exit outside the phenomenology conception „of the pure mind“. Stein is conscious of the composed process of the recognition and the effort of getting of the truth. Inwards Christian discovers the necessity of the spiritual path and mystical on the epistemological plane. The sole „return to the creature/of the thing“ (Husserl) is not an ultimatum of the cognitive conduct of the philosophy. Indispensable, according to her mind, is the spiritual path which does not have nothing in common with the mysticism – in such meaning which Husserl granted to it. The spirituality is indispensable in the gnosiology, especially in such areas of the knowledge as philosophical and theological anthropology. Decisive for her researching development was „the meeting“ with authors of the Christian classics of such as Augustine, Thomas, Bonaventure, Jan Duns Szkot and other more contemporary. The Christian personalism, the opening

to the Transcendences (auto-transcendancy), the conception „of the logos”, „the exit outside themselves without leaving of the own subjectivity”, you let on will avoid the epistemological egoism, the subjectivism and in effect the relativism – ways nowhere (the nihilism). It is up to the reader to appraise the value of the Edith Stein’ perspective, her originality, the place inwards Christian and the rightness of the synthetic seizure of the problem in the article.

**Keywords:** the epistemology, the creature, the personalism, the transcendence, the mysticism.

### **Filozoficzno-teologiczna synteza antropologii chrześcijańskiej Edyty Stein**

**Streszczenie:** W niniejszym tekście autor wykazuje, w jakim stopniu – gdy chodzi o rozwój intelektualny, duchowy, etyczny – Edith Stein uwzględniła konieczność wyjścia poza fenomenologiczną koncepcję „czystego rozumu”. Stein zdaje sobie sprawę, jak złożony jest proces poznania i wysiłek docierania do prawdy. W myśli chrześcijańskiej odkrywa konieczność drogi duchowej i mistycznej na płaszczyźnie epistemologicznej. Wyłączny „powrót do istoty/rzeczy” (Husserl) nie jest ostatecznym celem poznawczego postępowania filozofii. Niezbędna jej zdaniem jest droga duchowa, która nie ma nic wspólnego z mistycyzmem – w takim znaczeniu, jakie nadawał mu Husserl. Duchowość jest niezbędna w gnozeologii, szczególnie w takich obszarach wiedzy, jak antropologia filozoficzna i teologiczna. Decydujące dla jej rozwoju naukowego było „spotkanie” z autorami klasyki chrześcijańskiej (Augustyn, Tomasz, Bonawentura, Jan Duns Szkot) oraz innymi bardziej jej współczesnymi. Personalizm chrześcijański, otwartość na Transcendencję (autotranscendencja), koncepcja „logosu”, „wyjście poza siebie bez opuszczania własnej subiektywności”, pozwalają na uniknięcie epistemologicznego egoizmu, subiektywizmu i w efekcie relatywizmu – drogi donikąd (nihilizm). Czytelnikowi pozostaje ocenić wartość perspektywy Edith Stein, jej oryginalność, miejsce w myśli chrześcijańskiej oraz trafność syntetycznego ujęcia problemu w artykule.

**Słowa kluczowe:** epistemologia, istota, personalizm, transcendencja, mistycyzm.

**Aboreng Useni James\***

Faculty of Theology

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland

## MASS MEDIA AS AN EFFECTIVE TOOL FOR EVANGELIZATION AND RELIGIOUS UNITY IN NIGERIA

**Summary:** Since religion is of paramount importance to the human person, where there are religious differences, there are also bound to be essential and overriding disagreements. Today, more than ever and with uncommon ease, men and women can participate in a worldwide exchange of ideas and information, having overcome the initial constraints of space and time. Owing to the effectiveness and tremendous benefits in this information age, with the advancement and the increased availability of the mass media at the disposal of the modern world, made it most accessible and most effective means of reaching every man and woman. Therefore, the mass media qualifies in the opinion of many as the chief means of information, education, and guidance in today's world. Experience, however, shows that there is indeed a growing cleavage between theory and practice, between the overrun rhetoric and the reality as far as the Church's use of the media for evangelization is concerned. There is a sense, therefore, in which a constant habit and neglect of the means of evangelization is alarming, as many tried to draw the attention of the Church to this neglect of the media with its attendant consequences in the society today. This piece, therefore, intends to express the effectiveness of the mass media for the Churches evangelization mission as well as religious unity and ecumenism in Nigeria.

**Keywords:** Denominations, Evangelization, Ecumenism, Religion Unity and Mass Media.

### Introduction

The Media over the years in its process of disseminating information, education or entertainment has created discord among religions and even among Christian sects. For instance, the Christian-Muslim unrest that ensued out of the 2002 Silver Bird Miss World Beauty Pageant to be held in Nigeria was attributed to an article in the Christian newspaper This Day about the event.<sup>1</sup> The fracas claimed many lives, committed by „Muslim youths going on the rampage,

---

\* Adresse: Ph.D. Researcher, Rev. Aboreng Useni James; e-mail: [ujabo@yahoo.com](mailto:ujabo@yahoo.com)

<sup>1</sup> Cf. *Miss World Riots*, (Kaduna: 2002), in: *Wikipedia* [online], access: 22.04.2018, <[https://en.m.wikipedia.org/wiki/Miss\\_World\\_riots](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Miss_World_riots)>.

leaving more than 100 dead and hundreds injured.”<sup>2</sup> This sad event further extended the differences between the adherents of the two religions. Catholics have felt offended by the unfair attacks made on the church by some prolific Pentecostal preachers, who are regular users of the radio and television media. The adherents of Jehovah witness never fail in their print publications to ignorantly attribute catholic traditions to ancient paganism. On another note, many had taught that the display of miracles like magic on mass media is un-Christian and so when the Nigeria Broadcasting Corporation (NBC) banned such events it was welcomed and frowned at the same time by different quarters. While the home video goes a long way to entertain people, they also have been used to castigate Pentecostal churches, suggesting doubts on their sources of powers attributed to Jesus Christ.

The Catholic Church also has suffered discrimination in much films that has not only condemned her hierarchy but also attributed their physical and spiritual prowess to sources other than Jesus Christ. Among such films are: „Rapture”, „Beyond the Vows”, „The Pope Must Hear This” and „Seminarian”. Some of our divided brethren do not help issues as they aggressively condemn practices of other religions in manners unbecoming. Muslims also joined in denouncing the mysteries of Christianity as they broadcast their preaching on Fridays. The big question then is how the Church can utilize the mass media to promote and uphold religious and ecumenical unity rather than jettison it? Since attaining peace and unity among religions and within Christianity is imperative, then, the active participation of the Church in mass media industry shouldn't be taken for granted as it can salvage the situation at hand by making the prime position to solve this problem through the most effective means, which is; the Mass Media.

### **Nigeria as a Nation**

The entity called Nigeria came into existence in 1914 after the amalgamation of the northern and southern Protectorate by the Colonial Masters. The nation is made up of different ethnic groups (about 250) with several languages (about 450) between them. Three languages could be said to be dominant: Hausa/Fulani in the north, Igbo in the east and Yoruba in the south-west; they are the most widespread apart from English which is the official language. At October 1, 1960, Nigeria got her independence and was admitted to membership of the United Nations on October 7, 1960; making the country a sovereign

---

<sup>2</sup> *The Telegraph, 100 Killed in Miss World Riot in Nigeria*, in: *The Telegraph* [online], access: 24.04.2018, <<https://www.telegraph.co.uk/news/1413995/100-killed-in-Miss-World-riots-in-Nigeria.html>>.

indispensable entity, undivided both by internal and external factors. Unfortunately, shortly after these achievements, Nigeria experience Military take-over (1966), civil war (1967-1970), as well as political, ethnic, religious and several periods of unrest and conflicts. Nigeria remains an enduring entity with each group having its peculiar interests and aspiration. So what is known today as Nigeria is an aggregation of ethnic groups with different traditional attitudes and socio-political structures? From North to South, East to West, there is unquantifiable wealth in the diverse languages and cultures. Every tribe, religious and ethnic group strives to promote its tribe and religion, through several means especially the media; paid programmes are aired on the audio-visual media and print media, to promote the cause of different tribes and religion.

Currently, Nigeria is the most populous nation in Africa with a population of 194,959,012 million people and the 7th in the world.<sup>3</sup> The creator endows it with enormous natural and human resources, a rich deposit of iron ore, high-quality petroleum, a yet untapped reservoir of natural gas and an appreciable deposit of limestone, tin, coal, etc. The country is pluralistic; diversify with political, economic, cultural and overall religion, which is between Muslim and Christians. The Muslims mostly located in the northern part of the country, while the Christians are found mostly in the middle and southern areas of the country.<sup>4</sup> Living, therefore, in a country with different cultural and religious values, should be a step in the right direction towards building a nation that we could be proud of its progress. Unfortunately, these values have been toppled over by individuals and leaders, for egoistic motives. There is a sense in which this ugly development captures the beginning of Aristotle's *Metaphysics*, where he states: „Human life may be compared to the public game which attracts diverse sorts of men, some came to compete for honours and the crowns of victory, others to trade, others, the nobler sort; solely for the enjoyment of spectacle. Similarly, in life, some work for the honours, others for profit, a few for truth alone, they are the Philosopher...”<sup>5</sup>.

### Religion and the Media in Nigeria

Adherent to Islam, Christianity, or Indigenous African Religions is central to how Nigerians identify themselves. Religious affiliation estimates vary, however, due to the lack of census data and the fact that many Nigerian Muslims

<sup>3</sup> *Nigerian Population* (24.01.2018), in: *World Population Review* [online], access: 24.01.2018, <<http://worldpopulationreview.com/countries/nigeria-population>>.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> F.K. Obiora, *The Divine Deceit*, Nigeria 1998, p. 69.

and Christians adhere to beliefs and practices associated with indigenous religions. At least 46% of Nigerians are Muslims, the bulk of who lived in the Hausa/Fulani, Kanuri and other areas in the north. About 46.3% percent of Nigerians are Christians with Roman Catholicism centered in the south-east while Methodist and other Christian denominations and sects have strong followers in various parts of both the south-east and south-west. Traditional Religion (ATR) formed 7.4%, and others 0.3%.<sup>6</sup> The Christian sects are renowned for their radical ways of evangelization or gaining members, which include such forms as using the mass media. The Muslims too are into proselytizing and teaching through the mass media while the traditional religions only use such opportunity to promote their services or the culture of the people. Nigeria today possesses a state of the tart and highly effective media power. Mass media in the forms of the print, audio, and video are highly prevalent and are in great use ranging from agriculture to religious promotions or evangelization. With the advent of the internet and the global system for mobile communication (GSM), the communication media in Nigeria has witnessed the dissemination of information at the speed of electricity.

Since the 19th century, the church has employed the use of various media ranging from the community bells and local gongs to the modern radio and television. Special mention is to be made of the Second Vatican Council, which empowered the church at all levels to avail herself the modern „means of social communication.”<sup>7</sup> Today we see a Catholic Church in Nigeria that not only publishes newspapers and magazines but also contributes in no little way to other secular print media. We commend the Catholic Secretariat of Nigeria for its efforts in this light. The radio stations are not left out as the directors of communications in our dioceses procure slots in it for evangelization. While the church in some dioceses is preparing the grounds to open and owned radio and television stations, which I believe will be another channel connected to the Churches efforts and successes in the achievement and promotion of religious unity and ecumenism in the country.

### **Mass Media and the Role of the Church on Evangelization in Nigeria**

The Church is called upon to be deeply involved in the use of the mass media for the proclamation of the Kingdom of God in the world today. This is by every standard a great invitation, for the church is a „foreigner” nowhere and

<sup>6</sup> Cf. Nigeria.pdf, in: *Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus* [online], access: 24.04.2018, <<http://acs-italia.org/wp-content/uploads/Nigeria.pdf>>, p. 1.

<sup>7</sup> IM, n. 1.

she must always live in a world and culture that is its contemporary. It is therefore believed, through her active involvement in the media world, which defines our age; the Church will come in contact with a culture that will foster in no less measure the spread of the Kingdom of God today. In this way, the face of Christ will eminently emerge in the world today from the galaxy of sights and sounds of these modern means of social communications. For it is only when his face is seen, and voice heard in the modern culture that the world would know the glad tidings of our redemption, which the Church is called upon to spread to all nations. And this is what will make the mass media a genuinely human space, for if there is no room for Christ; there is no room for humanity. John Paul II (1999) asserts: Thus, it is believed that through the use of the media, the Church's culture of „remembrance” can save the media culture of „transitory news” from becoming forgetfulness corroded hopes; and the media can help the Church to proclaim the Gospel in all its enduring freshness in the everyday reality of people's lives.<sup>8</sup>

Again it is rightly reasoned that the mass media would be useful tools for the Church's evangelization mission because the Church's culture of „wisdom” can save the media culture of „information” from becoming a meaningless accumulation of facts and agents of propaganda in the service of narrow interests and the spread of false ideologies. Nowadays the media is employed for national, ethnic, racial and religious prejudices in such frequency that tremendous harm has been done to the modern man through the media. Today, anything pleasurable irrespective of its morality is presented as acceptable and greedily promoted by the media. Sex aberrations have also become the order of the day because of the vulgarity of sex promoted by the mass media. In Nigeria, for instance, everywhere is dotted with an ever-increasing pictorial depiction of nudity in the newspapers, magazines and on the screens. The mass media have also been used to encourage the unleashing of the basic instinct and unbounded ego of human beings, whereby they are today becoming „law unto themselves”.

There is also the unfortunate issue of cultural erosion and mental colonialism taking place through the urgency of the mass media. Respects for the dignity of the human, for instance, is on the decrease and there is little or no interest among people now in helping their fellow human beings due to over-exposure to exaggerated emotions, misplaced values and unnecessary and irrelevant information overload presented by the mass media today. There is also a growing trend in favor of nuclear family, careerism for genders, free mixing, sexual permissiveness, abortion and unhealthy dating. Human beings are also becoming

---

<sup>8</sup> John Paul II, *Message for the 33rd World Day of Social Communication 1999*, n. 3, in: *The Holy See* [online], access: 27.03.2018 <[www.w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/message/communication](http://www.w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/message/communication)>.

isolated through excessive dependence on the media – although the world is shrinking into „a global village”.

Inevitably this phenomenal abuse of the media runs counter to the creator’s plan, and it has faster entrenched modern world unto incalculable moral and spiritual annihilation. Through her active involvement in the media for her evangelization mission, therefore, the Church would be offered adequate opportunity to serve as „a guide”<sup>9</sup> and to help circumvent every use of the media contrary to God’s plan and such as might cause damage or run to his creatures in the modern world.<sup>10</sup> In this case, the mass media will not only be seen and used as tools for the spread the Christian message and the authentic teaching of the Church but there, will the Church also find an opportunity to integrate the message into the „new culture” created by modern communications.

Furthermore, the mass media can indeed be useful tools for the Church’s evangelization mission because through these means, the Church’s culture of „Joy” can save the media culture of „entertainment” from becoming a soulless flight from truth and responsibility; and the media, on the other hand, can help the Church to understand better how to communicate with people in a way that appeals and even delights. The Church, which increasingly views of realism, describes the mass media as „marvelous technological innovations”,<sup>11</sup> which have great power on people’s mind, as well as „the gifts of God from whom every good comes.”<sup>12</sup> In several of her official Documents, the Church, therefore, as expected, echoes a call on her members to make a concerted effort to ensure that these means of communication are put at the service of the multiple forms of apostolate without delay.<sup>13</sup> These are just some examples of how the use of the mass media by the Church can be of tremendous benefits to the Church’s mission of evangelization and how through this involvement the Church can help the media to serve the men and women of our time better in their search for meaning and fulfillment.

---

<sup>9</sup> Pius XI, *Encyclical Letter on the Motion Picture “Vigilanti Cura”* (29.06.1936), n. 1, in: *The Holy See* [online], access: 27.04.2018, <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_29061936\\_vigilanti-cura.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html)>.

<sup>10</sup> IM, n. 2.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Pius XII, *Encyclical letter „Mirandi Prorsus”* (8.09.1957), n. 1, in: *The Holy See* [online], access: 27.04.2018, <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_08091957\\_miranda-prorsus.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html)>.

<sup>13</sup> Cf. IM, n. 13; EN, n. 45.



## Evangelization

The definition of evangelization given by Pope Paul VI in his apostolic exhortation *Evangelii Nuntiandi* is very instructive. He states, „evangelization means bringing the Good News into all the strata of humanity, and through its influence transforming humanity from within and making it new...”<sup>14</sup> The goal of this transformation is „to establish a personal encounter with the person of Jesus Christ.”<sup>15</sup> Hence, the energizing agent of this proclamation is the Holy Spirit.<sup>16</sup> So, evangelization is about the proclamation of the Good News of salvation to the world. Under the impulse of the Holy Spirit, Jesus understood this to be at the center of his ministry: I must proclaim the good news of the Kingdom of God to other cities, for I was sent for this purpose (Luke 4:43). Jesus therefore, conferred the same mandate on his Apostles go into the world and proclaim the good news to all creation (Mark 16:15).

The Church, in turn, received this mandate from the Apostles, makes her own the words of the Apostle Paul, woe to me if I do not proclaim the gospel (I Cor. 9:16). Thus, she sends missionaries to announce the good news to the whole world, until such a time the Infant Churches are fully established and can carry on this work of evangelizing.<sup>17</sup> As can be perceived here, evangelization is for the Church „not an option”,<sup>18</sup> it is rather a mandate, as written by Pope Pius VI: „The presentation of the Gospel message is not an optional contribution for the Church. It is duty incumbent upon her by the command of the Lord Jesus, so that people can believe and be saved”.<sup>19</sup> Evangelization could be seen from two levels: Primary and Secondary. While the former is meant for those who never had any contact with Jesus, they have never heard the Gospel and its transforming power; the latter is intended for those who have had a first hearing of the gospel since they are already formed into a people of God. There should be an ongoing need for a „deeper” evangelization in cultures such as this who have already embraced the Gospel.<sup>20</sup> The objective of this level is to focus on the depth of Christianization and the Christian community of the individual and the community converts.<sup>21</sup>

As a follow up, the Council Fathers has this to say: The objective of evangelization does not consist only in making converts and enrolling members but

<sup>14</sup> EN, n. 18

<sup>15</sup> J. Asambe, *Evangelization, challenges and Prospects for the Church in Nigeria*, “Koinonia” vol. 2, 2005, n. 2, p. 42.

<sup>16</sup> RM, n. 21.

<sup>17</sup> LG, n. 17.

<sup>18</sup> S. Blum, *The Ministry of Evangelization*, Minnesota 1998, p. 18.

<sup>19</sup> EN, n. 5.

<sup>20</sup> R.J. Quinn et al., *New Evangelization in Africa*, Kenya 2005, p. 14.

<sup>21</sup> J. Asambe, *Evangelization, challenges and Prospects*, p. 42.

also witnessing to the world by the proclamation of the truth, service in favour of authentic human development, and making Christ present in an authentic Christian living in the world.<sup>22</sup> This means that an intensively Christianized community would witness not only the transformation of the individuals but also the different levels of its life, its laws, customs, moral values and its worldview in the light of the Gospel.<sup>23</sup> Evangelization at this level indeed involves an ongoing process of dialogue between the Church and the culture of the people. If evangelization is to be done in this context, it must not lose sight of the fact that mentality change, suitable and behavioral patterns do change and at times very fast. It is within the context of these challenges facing the Church in this age of information explosion that Pope John Paul II wrote: „For the new evangelization to be effective, it is essential to have a deep understanding of the culture of our time in which the social communications media are most influential.”<sup>24</sup> The Church certainly needs the active use of the mass media in the modern world to reach out to the „global village” into which the media culture has molded our world.<sup>25</sup> The Good News must be preached in and through the media culture of today in its entire ramification if the Church must be significant today and if the new era of evangelization must achieve something.

### **The Gains of Mass Media to Evangelization and Religious Unity**

From those as mentioned above, it is crystal clear that the success of the Church’s evangelization depends to a large extent on how the Church exploits the opportunity offered by the mass media for this noble goal. For this reason, since the whole Church is a missionary in nature<sup>26</sup> and the work of evangelization is thereby a primary duty of the entire people of God,<sup>27</sup> all members of the Church are called upon to put these means of social communication at the service of various forms of apostolate without delay. In this information age, an authentic Christian Press is a basic necessity in the Church. This will enable the Church to form, consolidate and promote public opinion in conformity with the natural law and with the Christian message of salvation. Hence, it is not a wasted venture for a Church to have well-articulated Newspapers/Newsletters, which come out regularly with distinctive authorities or by individual Christians, would also publish news about the church’s life and activities and informed

<sup>22</sup> AG, n. 11.

<sup>23</sup> R. Hickey, *Modern Missionary Document and Africa*, Dublin 1982, p. 210.

<sup>24</sup> EiA, n. 72.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> AG, n. 2.

<sup>27</sup> Ibidem, n. 35.

comments on them. Although there exists the real need for more significant efforts, some dioceses in Nigeria have put up outstanding performances in this regard. In most of these Dioceses, press centers have been set up to ensure the publication and circulation of the Diocesan Newspapers/Newsletters. There is no doubt that through these media the particular Churches involved, have been able to communicate the gospel of Christ to many people within and outside these territories beyond realization. There is, however, need for more effort in this direction.

In the first place, many Dioceses in the country are yet to appreciate the need for the establishment of the Catholic Print Media. Those with one are however to manage them well with well-trained professionals in the field and with proper facilities for obtaining news reports. In other words, particular Churches in Nigeria must pay particular attention to establishing a suitable Press, manned by well-trained professionals in the field. It is such a press that will help the Church to transmit Good News of God to the modern world. The faithful must also see the need to circulate these publications for the interest of evangelization. The office of Diocesan Communication must also be strengthened and supported by the faithful. Again, because of the proven efficacy of the old principle of „see, judge and act,“ the use of the audiovisual aspect of the mass media for evangelization must be particularly encouraged and given due attention by the Church. There is, therefore, need for the Church to liaise with the National or State Radio and Television stations for joint programmes, where the Church must continuously use these means to convey religious truths to the world. It would not be out of place if the Nigerian Hierarchy can establish a National Catholic Radio/Television Network to evangelize the world through this means.

Furthermore, not much has been done concerning the propagation of the Christian faith through cinema, drama, and films. Especially in the area of the film industry, the Church need to undertake and promote the production of films which provide wholesome entertainments and which are worthwhile culturally, morally and artistically. This should be guaranteed efficiently, especially for movies destined for the young. This could be further done by supporting and coordinating productions and projects by serious producers/distributors, by making and launching of good films with favorable criticism and even awarding of prizes; by promoting and coordinating cinemas managed by Christians and people of integrity. In the same spirit, projects designed for instructions on the proper use of the mass media, especially among the youths should be initiated and encouraged by the Church in this media age if the Church must succeed in her mission today. Such subjects or programmes, which may include Seminars, Retreats, workshops, etc., should be promoted in various Schools, Seminaries and Lay Apostolate Organizations in the country.

### **Urgent Areas of the Media in Evangelization, Religious Unity and Ecumenism in Nigeria**

It is the Church's duty or responsibility to bring all to „full union with Christ” She does this in a manner suited to each age, to the culture of particular nations and people. Considering therefore, the contribution of the media to foster this unity the Church views them as; devised under God's providence, for the promotion of communication and communion among human beings during their earthly pilgrimage.<sup>28</sup> In September 2006, on the occasion of a visit to his homeland, Pope Benedict XVI delivered a famous address on the relationship of faith and reason to the staff and students of Regensburg University. The reason why that speech became well known had little or nothing to do with the content of his address. It became famous because of a quotation included in the address from a 14th century Byzantine Emperor who, in the course of a dialogue with a Persian Muslim Scholar, charged that Islam was a religion of violence. Talking about violence and how beliefs of the two dominant religions in Nigeria which can aid to productive dialogue, Fr. Michael McCabe SMA in his paper, „Mission in an Islamic Milieu” has this to say: Confronted with fanatical Muslim who seems bent on corroborating the worst accusations against their religion, we might be justified in upholding Samuel Huntington's famous thesis of a „Clash of Civilization”. From the Danish cartoon controversy to the recent papal incident, we seem to be witnessing a virtually unbridled abyss between Christian principles and Islamic principles in Nigeria today. We believe in free speech, and they don't. We reason; they seem irrational in their reactions. We believe in pluralism and dialogue, and they think in violence.<sup>29</sup>

It is somewhat unfortunate that Muslims and Christians in Nigeria distrust one another, destroy one another's property and kill each other. Of course, so too do peoples of different ethnic groups in other parts of the country where religion is not such a striking identity factor. Is the problem one of the religious truths or is it of access to political power and economic resources? Questions about different faith convictions genuinely seem to have little relevance today in Northern Nigeria where Muslims and Christians struggle to coexist amidst poverty, illiteracy, unemployment, corruption and social instability. The main issues of the dispute would seem to be practical rather than theoretical. Christians are more concerned about their rights to build churches and to have equal access to political power and economic resources than about Jesus being the savior of all.

<sup>28</sup> N. Ndiokwere, *Inculturation in Practice: The African Church Today and Tomorrow*, Enugu, Nigeria 1994, p. 294.

<sup>29</sup> M. McCabe, *Mission in an Islamic Milieu. A Paper Presentation at the SMA Centenary Symposium on Mission*, (unpublished), Jos, Nigeria: SAMS, 2006, p. 1.

And Muslims are adamant that the Sharia is untouchable and necessary to their life as Muslims and to overcoming the socio-economic hardships they face daily.

For any dialogue and unity with the modern world, the Church necessarily desires honest and respectful discussion with people responsible for communication media. On the Church's side, this dialogue involves efforts to understand the media. To enhance fruitful dialogue with the world; the Pontifical Council for Social Communication in *Aetatis Novae* (1992) affirms: „Such dialogue, therefore, requires that the Church be actively concerned with the secular media, and especially with the shaping of media policy. Christians have in effect a responsibility to make their voice heard in all the media, and their task is not confined merely to the giving out of Church news. The dialogue also requires the development of anthropology and a theology of communication.”<sup>30</sup> This, therefore, requires that church leaders and pastoral workers respond willingly and prudently to media when requested in the bid to establish relationships, will help the Church reveal herself to the modern world, foster dialogue and unity, disclose contemporary opinion and contribute to the achievement of justice, peace and social progress in the society.

### Denominations

Denominations are distinct Christian entities, whose titles whether legally registered or not, express a common belief, worship, and discipline. A religious denomination may be either a Church, such as Catholic Church and the Orthodox churches or „simply a community such as the Unitarians.”<sup>31</sup> Primarily, therefore, the term suggests the idea of a particular title expressing the character of some distinctive feature or the essential nature, of some group; it is in the form of a religious group. It is based upon independence and autonomy in the spheres of doctrine, worship, discipline, and administration and necessarily denotes „a religious body which differs from by distinctive notes from the dogmatic, structural and liturgical points of view.”<sup>32</sup> Several denominations may closely resemble each other and together form a single confessional family. Thus, for instance, there is not only one Methodist Church, but a Methodist family, not one Baptist, but a Baptist family, not one Lutheran Church, but some Lutheran bodies. The members of these families retain their allegiance to their source, but their mutual relationships are complicated, these may be hostile, independent, autonomous, and intimate or ecumenical-minded.

---

<sup>30</sup> N. Ndiokwere, *Inculturation in Practice*, p. 296.

<sup>31</sup> B. Lambert, *Ecumenism*, Harder and Harder Publication 1966, p. 55.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 56.

## Ecumenism

Ecumenism is defined by the dictionary of Theology as: „a collective name for all efforts to reunite Christians of various persuasions to give effect to Christ’s will, that all who believe in him shall form one Church.” It is a movement or tendency towards worldwide Christian unity or cooperation. The term is derived from the Greek word *Oikoumene* (the inhabited world) and *Oikos* (house). Consequently, in traditional Catholic usage it means: a general or universal body of the church; while in modern times, it points to the various efforts to unite all Christians. It carries overtones of sympathy towards our separated brethren with the aim of attaining some amount of unity. The most contemporary meaning of this term that is seen to be universally accepted is that of as Lambert will describe it: „Christian interchange and the quest for Christian universality.”<sup>33</sup> Ecumenical movement denotes an immense activity undertaken by every Christian community, which employing dialogue, co-operation, integration, individual and institutional union aims at drawing Christians together and reconciling them, revealing their damaged traditions, and bringing the mystical body of Christ to its perfect fulfillment. „To be involved in ecumenical mean being involved in the totality of ideas, principles, problems, activities, and institutions which together account for the origin and development of the ecumenical movement.”<sup>34</sup>

The desire of our Lord for the unity of his flock is unhappily still very far from fulfillment. The obstacles are not everywhere the same but differ mainly according to the history and the nationality of the various groups. Nigeria, as my case study, has its peculiar problems. The most obstinate and seemingly immovable obstacles are cultural differences and political aspirations under the veneration of religion.<sup>35</sup> As a result of various interpretations of the Scripture allowed among Christians, there are bound to be different schools of thought and beliefs. I am sure that this denominational sentiment is an obstacle, and until this is removed a Protestant will never see a Catholic as a real brother in the Lord. The unity therefore of the Church refers back to the unity of the three Divine Persons, „that they may be one as we also are one” (Jn. 17:11), Christ situated the unity of Christians directly on the mystery of the unity of His Father with Himself.

<sup>33</sup> B. Lambert, *Ecumenism*, p. 30

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>35</sup> B. Heam, *Seeds of Unity*, Kenya 1976, p. 20.

### **Inter-religious dialogue**

Inter-religious dialogue is any deliberate form of interaction or discourse among religions. It involves an exchange of views or insights through concepts expressed in word. It is based on the standard ground, which the dialogue after that tries to widen and deepen so as, to pinpoint divergences, similarities, complement, and criticisms, as well as to find the points where mutual influences or progress may take place. The first requirement for dialogue is to find firm ground where the discussion itself may take place. This essential common ground is what both sides take for granted. Inter-religious dialogue cannot accept any outgrowth unless an internal discussion at least precedes it. This intra-religious dialogue implies the critical awareness that our belief, which for us may be ultimate and even intentionally exhaustive – does not preclude an actual internal or an intellectual perspective from which it may be seen judged, and also criticized. It is aimed at giving opportunities to religions to explain the content of their faith for better appreciation by people of other religions.

Besides, the efforts at inter-religious dialogue are in themselves an indication that people recognize that both religions have something positive to offer for the good of the country. That Muslims, Christians and Indigenous faiths (ATR), believe in one, true, and loving God, creator of all, who calls people to live in peace with one another, has been reiterated on many occasions. It is accepted that the religions mentioned above believe in the same God (though it must be added that they do not share the same understanding of God), that all have liberated elements for human relationships. If any of these religions were to live according to the teaching of their doctrines, people believe that Nigeria would experience great transformation. There would be a mutual belief in the inherent value of each religion if these were to be sincerely practiced.

### **Religious Unity**

Religious Unity designates bonds of friendship, charity, and unity that exist among different religions<sup>36</sup>. It brings people to the awareness of that which they have in common and what tends to promote fellowship among them. Religious unity aims at forming humankind into one community. This is so because all stem from the one stock which God created to the entire earth (Acts 17:26), and also because all share a common destiny, namely God.<sup>37</sup> His providence, evident goodness and saving designs extend to all men and women (Wis. 8:1; Acts

---

<sup>36</sup> NE, n. 1.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

14:17; Rom 2:6-7; 1 Tim 2:4) against the day when the elect are gathered together in the holy city which is illuminated by the glory of God, and in whose splendor all peoples will walk (Apoc. 21:23ff). Consequently, this is merely the basis for religious unity, which stems from the fact that the religions may use different names to express this ultimate reality of God.

### **Evaluation and the Way Forward**

In reflecting on how to employ the tools of social communication for evangelization, religious unity and ecumenism it is important to call to mind that this task is not only noble for the church but also a part of the great work of evangelization and in fact, the will of Christ that stands out as part of his last testament (John 17:21). The concern for restoring unity involves the whole church, faithful and clergy alike.<sup>38</sup> The path forward, therefore, is a task at all, and in fact even more for the faithful who are already professionals in the field of social communication. The mass media remains our attention because it is chief among every other means of communication because it can reach the very masses and even the whole of human society.<sup>39</sup> Upon seeing the usefulness and effectiveness of the mass media and how it can be abused in Nigeria, it is apt to say, the church's involvement in the use of the mass media is not an option but the first prerequisite for inter-religious and ecumenical activities. The Fathers of the Second Vatican Council underscore the importance of the mass media saying that the Catholic Church, since it was founded by Christ to bear salvation to all Humankind and thus is obliged to preach the gospel, considers it one of its duties to announce the good news of salvation also with the help of the media of social communication and to instruct men and women on their proper use. That is, to wrestle them from being atheists and hedonistic agents of our time.<sup>40</sup> Consequently, as we can see from our discussion above, there is ultimately the challenge of not using the media by the Church, but demystifying such intending to sanitizing and Christianizing them. The question then is: how can the Church in Nigeria go on to improve what is on the ground?

It is with great concern to acknowledge the rapid development of electronic media movements which has transformed the Church on all levels; it has not only changed the way in which the people live but also improve the way children perceive the Church. Moreover, we may not speak of a direct impact of the media; its changes have affected the conditions in which everything occurs, and

---

<sup>38</sup> UR, n. 5.

<sup>39</sup> IM, n. 1.

<sup>40</sup> *Ibidem*, n. 3.



it modifies the way in which our senses and minds work. As a result of this, if the Church is to be a good voice and visionary to the world, it has to initiate its agenda in the use and management of the mass media which has rapidly influenced the society both negative and positive. The Church must, therefore, take up the issue of adequate media education as a matter of urgency and particular concern. The Church surely has a specific responsibility to sustain the hope of all nations' members and help them in their search for the truth, so that they can look to the future with confidence.

Consequently, the mass media that is; radio/visual media, print media and with the advancement of social media through the internet (this I must recognize) has the potential to foster religious unity, evangelization, unity among Christians (Ecumenism) in our country (Nigeria) especially today, where the nation is ravaged with religious rascality, economic and political instability, clashes or conflict of all sorts ranging from; religious, ethnic, communal, settlers (herdsmen) and indigenes (farmers), militancy, insurgency and regional agitations seeking for identity, relevance or independence. Nevertheless, in spite of the misgivings mentioned, the mass media are indispensable to the smooth functioning of modern society; it is indeed a useful tool to calm this menace only if it is used wisely with a great sense of responsibility and decency. The right to information is not merely a privilege of the individuals: it is essential to the public interest. Good entertainment too is a service to the community. Since boredom can become a danger for men and women, right entertainment is aptly characterized as a spiritual work of mercy.

## Bibliography

- Asambe J., *Evangelization, challenges and prospects for the Church in Nigeria*, „Koinonia” vol. 2, 2005, n. 2.
- Blum S., *The Ministry of Evangelization*, Minnesota 1998.
- Heam B., *Seeds of Unity*, Kenya 1976.
- Hickey R., *Modern Missionary Document and Africa*, Dublin 1982.
- John Paul II, *Encyclical Letter “Redemptoris Missio”*, Boston 1998.
- John Paul II, *Apostolic Exhortation “Ecclesia in Africa”*, Libreria Editrice Vaticana 1995.
- John Paul II, *Message for the 33rd World day of Social Communication 1999*, in: *The Holy See* [online], access: 27.03.2018 <[www.w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/message/communication](http://www.w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/message/communication)>.
- Lambert B., *Ecumenism*, Harder and Harder Publication 1966.
- McCabe M., *Mission in an Islamic Milieu. A Paper Presentation at the SMA Centenary Symposium on Mission*, (unpublished) Jos: October 2006.
- Miss World Riots*, (Kaduna: 2002), in: *Wikipedia* [online], access: 22.04.2018, <[https://en.m.wikipedia.org/wiki/Miss\\_World\\_riots](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Miss_World_riots)>.
- Ndiokwere N., *Inculturation in Practice: The African Church Today and Tomorrow*, Enugu, Nigeria 1994.

- Nigeria.pdf, in: *Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus* [online], access: 24.04.2018, <<http://acs-italia.org/wp-content/uploads/Nigeria.pdf>>.
- Nigerian Population* (24.01.2018), in: *World Population Review* [online], access: 24.01.2018, <<http://worldpopulationreview.com/countries/nigeria-population>>.
- Obiora F.K., *The Divine Deceit*, Nigeria 1998.
- Pius XI, *Encyclical Letter on the Motion Picture “Vigilanti Cura”* (29.06.1936), in: *The Holy See* [online], access: 27.04.2018, <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_29061936\\_vigilanti-cura.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html)>.
- Quinn R.J. et. al., *New Evangelization in Africa*, Kenya 2005.
- Vatican Council II, *Decree “Ad Gentes”* (7.12.1965), in: *Vatican II: Conciliar and Post Conciliar Documents*, Mumbai: St. Pauls 2007.
- Vatican Council II, *Decree “Inter Mirifica”* (4.12.1963), Mumbai: St. Pauls 2007.
- Vatican Council II, *Decree “Unitatis Redintegratio”* (21.11.1964), Mumbai: St. Pauls 2007.
- Vatican Council II, *Declaration “Nosta Aetate”* (28.10.1965), in: *The Holy See* [online], access: 27.03.2018, <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html)>.
- The Telegraph*, *100 Killed in Miss World Riot in Nigeria*, in: *The Telegraph* [online], access: 24.04.2018, <<https://www.telegraph.co.uk/news/1413995/100-killed-in-Miss-World-riots-in-Nigeria.html>>.

## **Mass media jako skuteczne narzędzie ewangelizacji i religijnej jedności w Nigerii**

**Streszczenie:** Skoro religia ma pierwszorzędne znaczenie dla osoby ludzkiej, to tam, gdzie istnieją różnice religijne, pojawiają się też istotne rozbieżności. Dziś, bardziej niż kiedykolwiek i z niezwykłą łatwością, wszyscy są w stanie uczestniczyć w wymianie idei oraz informacji w skali całego świata, pokonując wcześniejsze ograniczenia czasu i przestrzeni. Dzięki skuteczności i ogromnym korzyściom obecnej „epoki informacji” ma miejsce łatwy dostęp do środków masowego przekazu. Są one najprostszym i najskuteczniejszym sposobem dotarcia do każdego z nas. Środki masowego przekazu uznawane są powszechnie jako główny transfer informacji, edukacji oraz rodzaj „przewodnika” w dzisiejszym świecie. Doświadczenie pokazuje jednak, że rzeczywistość istnieje coraz większa przepaść między teorią a praktyką, między retoryką a rzeczywistością, jeśli chodzi o wykorzystanie przez Kościół środków przekazu dla ewangelizacji. Istnieje zatem przekonanie, że zaniebywanie środków ewangelizacji jest alarmujące. Zwracano uwagę Kościoła na ten fakt, który generuje szereg konsekwencji w życiu społeczeństw. Niniejszy artykuł ma na celu wskazanie skuteczności środków masowego przekazu dla pełnienia misji ewangelizacyjnej Kościołów, a także jedności religijnej i ekumenizmu w Nigerii.

**Słowa kluczowe:** denominacje, ewangelizacja, ekumenizm, jedność religijna i mass media.

PIELGRZYMOWANIE BŁOGOSŁAWIONEJ DOROTY Z MAŁÓW  
DO EINSIEDELN W KONTEKŚCIE WPLYWÓW ÓWCZESNYCH  
IDEAŁÓW DUCHOWOŚCI RELIGIJNEJ NADRENI  
(CZ. 1: BŁOGOSŁAWIONA DOROTA Z MAŁÓW WIELKICH,  
JEJ ŻYCIE RELIGIJNE I DUCHOWE)

### Wprowadzenie

Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, prof. UWM (1936–2001)<sup>1</sup>, kapłan, kanonik Kapituły Warmińskiej, prałat, infułat, teolog, filozof i historyk filozofii, badacz problematyki dotyczącej dzieł Jana z Kwidzyna, kard. Stanisława Hozjusza, Franciszka Suareza. Urodził się w Zblewie na Kociewiu, zmarł w Olsztynie na Warmii. Ukończył seminarium duchowne *Hosianum* w Olsztynie (1953–1958), przyjmując święcenia kapłańskie w roku 1959. Odbył studia filozoficzne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uwieńczone w roku 1961 stopniem doktora, po obronie dysertacji pt. *Problematyka stanu badań nad źródłami metafizyki Franciszka Suareza*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Mieczysława Alberta Krąpca. Stopień doktora habilitowanego otrzymał w roku 1972, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, przedstawiając jako główne osiągnięcie naukowe opracowanie pt. *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna 1343–1417*. Był stypendystą Fundacji Humboldta w Monachium. Odbył studia specjalistyczne w Martin

---

<sup>1</sup> Bibliografia przedmiotowa ks. Mariana Borzyszkowskiego: K. Parzych, *Dyrektor Instytutu – Ks. prof. M. Borzyszkowski*, w: *Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 1979–1994*, red. M. Dągiel, T. Feszczyn, K. Parzych, I. Feszczyn, Olsztyn 1994, s. 19–22; J. Wojtkowski, Śp. Ksiądz Profesor dr hab. Marian Borzyszkowski, „Studia Elbląskie” 2001, nr 3, s. 287–292; K. Parzych, *Dyrektor – Ksiądz – Profesor*. „Zeszyty Teologiczne (Folia Theologica)” 2002, nr 1(35), s. 17–20; M. Markowski, *Marian Borzyszkowski (31.08.1936–21.09.2001)*. In *memoriam*, „Studia Warmińskie” t. 39, 2002, s. 5–29, idem, w: *Studia Warmińskie* [online], dostęp: 3.05.2018, <<http://www.studiawarmińskie.uwm.edu.pl/assets/Artykuly/sw39-005-030.pdf>>; *Borzyszkowski Marian*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1994–2003*, A-Z, red. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 103–108; A. Kopiczko Andrzej, *Duchowieństwo katolickie w Diecezji Warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2, Olsztyn 2007; S. Ewertowski, *W służbie Baranka Bożego na Warmii*. *Ks. prof. Marian Borzyszkowski (1936–2001)*, w: *Warmińska Kapituła Katedralna*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010, s. 335–353; J. Jezierski, *Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski – promotor laikatu i kultury chrześcijańskiej*, w: *Prodesse ausis. Warmińscy Księża Profesorowie*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2012, s. 43–51.

Grabmann-Institut zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Monachijskiego (1973–1980, z przerwami) pod kierunkiem Michaela Schmausa. Tytuł profesora zwyczajnego otrzymał w roku 2000 na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Był członkiem Société Internationale pour L'Etude de la Philosophie Medievale w Louvain La-Neuve oraz Towarzystwa Naukowego im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Inicjator *Colloquia mediaevalia* (1987–2001) – dyskusje interdyscyplinarne, o zasięgu międzynarodowym, nad problemami dotyczącymi średniowiecza: epoki i źródeł. Główne kwestie badawcze umiłowane przez ks. Borzyszkowskiego to: filozofia i mistyka średniowieczna, kultura intelektualna Warmii i Powiśla, wybitni przedstawiciele filozofii średniowiecznej i początku epoki nowożytnej.

Książd Borzyszkowski założył Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie (IKCh), którego działalność obejmowała prowadzenie Studium Teologii dla Świeckich<sup>2</sup>. Na mocy dekretu z 15 sierpnia 1999 r. Stolica Apostolska powołała do istnienia Kościelny Wydział Teologii w Olsztynie, do którego zostało wcielone Studium Teologii dla Świeckich przy IKCh<sup>3</sup>. Ks. Borzyszkowski był dyrektorem Instytutu i wykładowcą historii filozofii w Instytucie oraz wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym *Hosianum* i Wyższym Warmińskim Instytucie Katechetycznym w Gietrzwałdzie.

W ramach zajęć w cyklu teologicznych studiów licencjackich, prowadzonych w Warmińskim Instytucie Teologicznym w Olsztynie, ks. prof. Borzyszkowski podjął tematykę dotyczącą wpływu mistyki nadreńskiej na duchowość bł. Doroty z Mątwów. Poniższy tekst prezentuje pierwszą część wykładu monograficznego, który został opublikowany w Olsztynie, w roku 1996, w formie broszury przeznaczonej do użytku wewnętrznego, pt. *Pielgrzymowanie błogosławionej Doroty z Mątwów do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii. Wykład w Studium Licencjackim Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie w roku akademickim 1995/1996*. Prezentuje on postać bł. Doroty (1347–1394) oraz jej duchowy i religijny etos. Zmiany w odniesieniu do wersji oryginalnej dotyczą drobnych kwestii redakcyjnych i językowych.

Tekst ma wartość historyczną i źródłową. Oddając go w ręce Czytelników, mamy nadzieję, że przyczyni się do poszerzenia stanu badań nad osobą i życiem średniowiecznej mistyczki, żyjącej w Prusach Książęcych, w epoce potęgi za-

<sup>2</sup> Zob. *Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 1979–1994*, red. M. Dągiel, T. Feszczyn, K. Parzych, I. Feszczyn, Olsztyn 1994; *Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie – wczoraj i dziś 1979–1999*, red. M. Borzyszkowski, M. Dągiel, Olsztyn 1999; K. Parzych, *Teolog świecki według Biuletynu IKCh*, „Studia Warmińskie” t. 41–42, 2004–2005, s. 365–389.

<sup>3</sup> J. Wojtkowski, *Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*, „Studia Warmińskie” t. 39, 2002, s. 441–470.

konu krzyżackiego. Może stać się też inspiracją do badań hagiologicznych, które koncentrują się na źródłach oraz na wykazaniu aspektu aktualności treści zawartych w źródłach historycznych. Natomiast kolejne badania w zakresie źródeł dorotańskich z pewnością przyczynią się do wzbogacenia kultury duchowej i religijnej zwłaszcza mieszkańców Warmii, Powiśla, Pomorza, a także innych miejsc związanych z kultem bł. Doroty z Mątów.

*Katarzyna Parzych-Blakiewicz*

## **Ks. Marian Borzyszkowski**

### **I. Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich**

Postać błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich jest ściśle związana z dziejami religijności w północnych diecezjach Polski. Pielgrzymowano do jej grobu głównie z Pomorza i Powiśla.

Król Władysław Jagiełło, po zwycięstwie pod Grunwaldem, w 1410 roku udał się do Kwidzyna. „Kiedy zaś król przybył do Kwidzyna – pisał ks. Jan Długosz – Henryk, tamtejszy biskup pomezkański, z kapitułą swoją i duchowieństwem w procesji na spotkanie króla wyszedł i przyjął go z należnym uszanowaniem. Wprowadziwszy potem króla do kościoła katedralnego, pokazał mu celkę i mieszkanie niejakej Doroty, niewiasty pobożnej i świątobliwej, która wiodąc w tym miejscu życie ostre i pustelnicze, słynęła wielu cudami, lecz nie była jeszcze kanonizowana”.

Staraniem królów polskich Władysława IV i Zygmunta III Wazów prowadzono w Kwidzynie poszukiwania relikwii błogosławionej Doroty. Zasługą Polaków, głównie biskupa Jana Lipskiego i ks. Fryderyka Szembeka (autora życiorysów Doroty z Mątów: *Pomoc z nieba, Patronka starodawna Państw pruskich i innych onym przyległych Święta Dorota z Prus wdowa* oraz *Życie chwalebne S. Dorothy*) było ożywienie jej kultu w XVII wieku.

Cześć oddawana przez lud Powiśla pozostawiła trwałe ślady w staropolskich pieśniach i modlitwach:

Kochanie, dziwie Boga przedwiecznego,  
Matki Przczystey świętych także jego,  
Dorocho Prusko, Wiecznie uwielbiona,  
Bądź od nas sług stokroć uwielbiona.

Dla Adama Mickiewicza pustelnica z Mątów była prawzorem przy kreśleniu literackiego wizerunku zamkniętej w wieży Aldony z poematu *Konrad Wallenrod*.

Życiorys błogosławionej Doroty, szczególnie przez Polaków często nazywanej „boską” lub „świętą”, znalazł się w większości zbiorów świętych polskich poczynając od *Fortecy duchowej Królestwa Polskiego* ks. P.H. Pruszcza i *Matki Świętych – Polski* ks. F. Jaroszewicza, aż po *Hagiografię polską* pod red. o. R. Gustawa. Należne miejsce zajęła Dorota i jej nauka w książce Karola Górskiego *Od religijności do mistyki – zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*.

## 1. Mątowy Wielkie

Dorota urodziła się we wsi Mątowy Wielkie. Miejscowość ta, istniejąca do dziś, odgródzona wałem ziemnym od pobliskiej Wisły, położona jest na Żuławach Malborskich. Pośrodku wsi znajduje się dwunawowy, gotycki kościół, ozdobiony zabytkowymi ołtarzami, obrazami i napisami, sławiącymi błogosławioną Dorotę. Jej ojciec, Wilhelm Swartze, pochodził z Holandii; matka Agata była miejscowego pochodzenia. Posiadali w Mątowach Wielkich gospodarstwo i żyli z pracy na roli. Byli pobożni, podejmowali pielgrzymki pokutne i błagalne. Mieli dziewięcioro dzieci, czterech synów i pięć córek. Matka Doroty żyła bardzo długo, ostatnie czterdzieści lat jako wdowa. Proboszcz Doroty, ks. Otto, zaświadczył, iż matka Doroty wiernie zachowywała posty, a do przyjmowania Komunii św. przygotowywała się dodatkowymi wyrzeczeniami. W ostatnich latach życia, mimo choroby i podeszłego wieku, często przyjmowała Komunię św. Przynosili ją miejscowi księża lub przywożono Agatę pod miejscowy kościół.

Dorota przysłała na świat 25 stycznia 1347 roku jako siódme z kolei dziecko i najmłodsza z dziewczynek. Ochrzczona została 6 lutego tego samego roku w kościele parafialnym w Mątowach Wielkich. Imię Dorota otrzymała na pamiątkę świętej patronki, rzymskiej męczenniczki. Do pierwszej spowiedzi przystąpiła Dorota w wieku siedmiu lat, a do pierwszej Komunii św., stosownie do ówczesnych zwyczajów, gdy miała lat dziesięć, w Wielką Sobotę 8 kwietnia 1357 roku.

Lata dziecięce i młodość Doroty upłynęły w Mątowach. Nie wiadomo dokładnie, czy Dorota uczęszczała do jakiegokolwiek szkoły. Potrafiła jednak w doskonały sposób korzystać i uczyć się od swego otoczenia, rodziców, krewnych, przyjaciół, gości, pielgrzymów i biednych. Myjąc im nogi i przygotowując posłania uczyła się od nich modlitwy, pieśni, wierszy, powtarzając je w nie-

skończoność, aż do zapamiętania. Zwyczaj ten zachowała Dorota również w Gdańsku.

Szczególną rolę w jej formacji duchowej zajął Kościół, nie tyle poprzez życie liturgiczne, co przez czytania i kazania. Duży wpływ na jej religijność wywarł model życia religijnego, którego upowszechnieniem zajmowali się duchowni pomezzańscy. Zwraca się uwagę na stosunkowo głębokie życie eucharystyczne, umiłowanie krzyża i nabożeństwo do Matki Bożej.

Dzieciństwo Doroty upłynęło w atmosferze pracowitości i religijności jej rodziców. Dorota nauczyła się od nich szacunku dla pracy. Przejęła też niektóre wzory ich religijności, zwłaszcza pielgrzymowanie do miejsc świętych oraz jałmużnę dla biednych.

## 2. W domu i w kościele

W siedemnastym roku życia Dorota wyszła za mąż za starszego od siebie o dwadzieścia lat Alberta, płatnerza z Gdańska. Ślub odbył się w październiku 1363 roku w kościele w Mątowach Wielkich. Wkrótce potem Dorota zamieszkała w Gdańsku, gdzie przy ul. Długiej jej mąż posiadał warsztat płatnerski. Do obowiązków Doroty należało prowadzenie domu, z pewnością też troska o wyżywienie nie tylko męża, lecz i czeladników, uczniów, służby. Małżeństwo Doroty z Albertem obdarzyło życiem dziewięcioro dzieci. Zmarły one na skutek zarazy w latach 1373 i 1382, z wyjątkiem najmłodszej córki Gertrudy, urodzonej w 1381 roku, która później wstąpiła do klasztoru panien benedyktynek w Chełmnie.

Liczne potomstwo przysparzało Dorocie obowiązków domowych. A trzeba pamiętać, że starała się ona godzić swoje pracochłonne zajęcia z intensywnym życiem religijnym. Potrafiła łączyć troskę o dom, o męża i dzieci, z codziennym uczestnictwem we Mszy św., z częstą Komunią św. Umiała znaleźć czas dla dzieci, ale także na modlitwę i rozmyślanie. Dorota korzystała w Gdańsku z kierownictwa swoich spowiedników z kościoła Mariackiego i św. Katarzyny – księży Jana, Rodysława, Ludike, a zwłaszcza Mikołaja z Pszczółek.

Umiłowanie życia religijnego, jakie przejawiała Dorota, nie zawsze znajdowało zrozumienie u męża. Był on człowiekiem religijnym, często jednak ulegał wpływom otoczenia, które skłaniało się bardziej do rozrywki, niż do kościoła. Był też człowiekiem porywczym i w wybuchu złości bił żonę. Z biegiem czasu jednak charakter męża Doroty ulegał zmianie. Przykład Doroty i jej cierpliwa postawa sprawiły, że Albert stawał się spokojniejszy i bardziej religijny, częściej przystępował do sakramentów świętych.

Ogłoszony w 1390 roku przez papieża Bonifacego IX Rok Jubileuszowy skłonił Dorotę do udania się do Rzymu. Była to pielgrzymka daleka i trudna. Mimo uciążliwości drogi, Dorota dzielnie znosiła wszelkie trudy, w czasie wędrówki nawiedzała mijane kościoły, noc spędzała często na modlitwie. Dotarła wreszcie do Rzymu. Brała zapewne udział w uroczystościach jubileuszowych. Jednak trudy pieszej pielgrzymki, jak i liczne praktyki pokutne podejmowane przez Dorotę, odbiły się na jej zdrowiu. W Rzymie długo chorowała i przez siedem tygodni przebywała tam w szpitalu. Była tak wycieńczona, iż dojście do kościoła św. Weroniki zajęło jej kilka dni. Traciła pamięć do tego stopnia, iż niektórych modlitw musiała uczyć się ponownie. Wiosną 1390 roku, gdy Dorota była jeszcze w Rzymie, zmarł w Gdańsku jej mąż. Śmierć Alberta wyczuła podczas modlitwy.

Do Gdańska powróciła 15 maja tego samego roku.

### 3. Bliżej Pana

Ks. Mikołaj z Pszczółek skierował w Gdańsku Dorotę do ks. Jana z Kwidzyna, aby u tego znakomitego teologa zasięgała porad duchowych. Dorota przybyła do Kwidzyna 24 maja 1391 roku, w wigilię Bożego Ciała, i przystąpiła do sakramentu pokuty u ks. Jana z Kwidzyna. Wkrótce osiedliła się w tym mieście i korzystała ze świątłych rad uczonego teologa. Przekazywała mu również treść swoich prywatnych objawień, co do interpretacji których ks. Jan z Kwidzyna radził się innych teologów. Rozważali tę sprawę również kanonicy Kapituły Pomezkańskiej w Kwidzynie. Gdy wreszcie stwierdzono, że treść objawień Doroty nie jest sprzeczna z nauką Kościoła oraz że mogłyby one służyć zbawieniu wiernych, w połowie 1392 roku ks. Jan z Kwidzyna, z pomocą ks. Rymana z Dzierżonia, rozpoczął spisywanie przekazywanych mu w konfesjonale objawień Doroty. Dotyczyły one różnorodnych przejawów miłości Bożej. Na własne życzenie, po otrzymaniu pozwolenia Kapituły Pomezkańskiej, 2 maja 1393 roku Dorota została zamknięta w celi znajdującej się przy katedrze św. Jana Chrzciciela w Kwidzynie.

Pobyty w Kwidzynie wypełniała Dorota nie tylko kontemplacją, lecz również intensywną modlitwą za rozbity schizmą zachodnią Kościół. Mimo odosobnienia kontaktowała się przez zakratowane okienko swej celi ze spowiednikami i innymi ludźmi. Biskup pomezkański Jan Mnich, miejscowi kanonicy, jak i wierni zwracali się do niej z prośbą o modlitwę. Do Kwidzyna, jeszcze za życia błogosławionej Doroty, przybywało wielu pielgrzymów, aby korzystać z jej zbawiennych rad i modlitewnego wsparcia.



Ponadto Dorota swymi widzeniami, przepowiedniami, włączała się do wydarzeń współczesnych. Negatywnie oceniała postawę duchową członków zakonu krzyżackiego, mówiąc do Jana z Kwidzyna: „Żałuj, że w tak wielkim zakonie tak mało jest świętych i że nie można w nim zostać świętym”. Wielkiego mistrza krzyżackiego Konrada Wallenroda widziała w piekle. Wypowiadała się też przeciw ówczesnemu antypapieżowi.

Tu, w celi, zawsze rozmodlona, oczekująca Pana w Komunii św., zmarła w opinii świętości 25 czerwca 1394 roku.

#### 4. Sława świętości

Dorota już za życia cieszyła się sławą świętości, zarówno w Gdańsku, jak i w Kwidzynie. Sława ta wzrosła szczególnie po jej zamknięciu się w celi przy katedrze. Do Kwidzyna, jeszcze za życia błogosławionej Doroty, przybywało wielu pielgrzymów, aby korzystać z jej zbawiennych rad i wskazówek. Przejawem szczególnej czci był pogrzeb Doroty. Ściągnął on nieprzebrane tłumy ludzi. Ciało Doroty pochowano obok grobów kanoników pomezzańskich. Uroczystości żałobne trwały trzydzieści dni.

Sława świętości za życia zamieniła się po śmierci Doroty w jej cześć. Wierni mieli nadzieję, że za jej pośrednictwem otrzymają potrzebne łaski. Grób jej był nawiedzany przez pielgrzymów z Polski, Niemiec, Litwy, Łotwy, Czech. Wierni składali przy grobie wota, prosili o relikwie z szat Doroty, posłania, kamieni, po których chodziła. Z powodu ciągłego napływu pielgrzymów, biskup pomezński Jan Mnich i kanonicy pomezzańscy po czterech miesiącach od pogrzebu, mianowicie 30 października 1394 roku, postanowili przenieść ciało Doroty do krypty w katedrze.

Po śmierci Błogosławionej Doroty, wraz ze wzrostem jej czci zaczęły napływać zgłoszenia o wysłuchaniu za jej pośrednictwem próśb. Spisywali je kanonicy pomezzańscy. Zachowały się tylko niektóre protokoły cudów, zapisane w latach 1395–1396. Z akt procesowych wynika jednak, iż było więcej świadectw o cudach działywanych za wstawiennictwem Błogosławionej Doroty. Kanonik kustosz zeznał podczas procesu kanonizacyjnego w Kwidzynie, że w jego posiadaniu znajdowało się sześć ksiąg z zapisanymi cudami.

Ze względu na znaczne rozmiary kult Błogosławionej Doroty po jej śmierci dosyć szybko nabrał form liturgicznych. Jednym z pierwszych zewnętrznych przejawów kultu w katedrze kwidzyńskiej było fundowanie na jej grób świecznika ze srebra, częściowo pozłacanego. W grudniu 1396 roku, za zezwoleniem Kapituły Pomezńskiej, ustawiono przy grobie Doroty z Mątów ołtarz, na którym wolno było odprawiać dziennie dwie Msze św.: jedną „O wszystkich

świętych” śpiewaną, aż do czasu, gdy Dorota zostanie wyniesiona na ołtarze Pańskie, drugą czytana.

Powstały też modlitwy ku czci Błogosławionej Doroty, wśród których wyróżniają się sekwencja śpiewana podczas uroczystych Mszy św. oraz teksty recytowane po modlitwie wieczornej, w czasie procesji wotywnych do grobu Błogosławionej Doroty. Zwyczaj ten sprawił, że przynajmniej od 1403 roku kryptę, w której spoczywało ciało Błogosławionej Doroty, zaczęto zwać kaplicą Błogosławionej Doroty. W tym też czasie biskup pomezański Jan Mnich polecił wykonać kustodium, w którym przechowywano by relikwie Błogosławionej Doroty.

Wkrótce, po śmierci, zarówno wierni świeccy, jak i duchowieństwo nazywali Dorotę „Błogosławioną”.

Do przejawów kultu należy zaliczyć również obrazy Doroty, m.in. w kościele w Mątowach Wielkich, w kościołach katedralnych Kwidzyna i Chełmna, w kościele Mariackim w Gdańsku. W 1444 roku obraz Doroty z Mątów umieszczono w kościele cystersów w Oliwie, w 1466 zaś w kościele w Mątowach Wielkich, gdzie Dorota została ochrzczona, umieszczono pamiątkową tablicę z napisem, w którym nazywano ją „błogosławioną” i „patronką”. Imię Doroty zostało wpisane do szeregu katalogów świętych pod datą przeniesienia jej zwłok, a więc 30 października.

Od XVI wieku dają się zauważyć pewne oznaki zmniejszenia kultu. Jednym z powodów stała się reformacja; katolikom zakazano pielgrzymek do grobu Doroty, a w 1544 roku usunięto ozdobne kraty przy grobie i wszelkie ślady kultu. W innych jednak miejscowościach pamięć i kult Błogosławionej Doroty utrzymywały się nadal.

Z początkiem XVII wieku, staraniem królów polskich Zygmunta III i Władysława IV oraz księży jezuitów, głównie ks. Fryderyka Szembeka, poczęto przywracać kult błogosławionej Doroty. Prowadzono poszukiwania ciała Błogosławionej Doroty, aby móc przenieść jej relikwie w strony katolickie. Ponieważ jej trumny nie znaleziono, wzięto z jej celi kilka cegieł i jako relikwie przekazano je do wielu miejscowości, między innymi do kościoła św. Jana w Toruniu. Biskup chełmiński i pomezański Jan Lipski polecił, aby w maju i czerwcu 1637 roku urządzone w Toruniu i Chełmnie uroczyste nabożeństwa ku czci błogosławionej Doroty. Wówczas to wystawiano obrazy błogosławionej Doroty, urządzano procesje i odmawiano modlitwy z prośbą o jej pośrednictwo. Biskup Lipski dekretem z kwietnia 1637 roku zatwierdził kult błogosławionej Doroty i polecił ją czcić wspólnie z Błogosławioną Jutą z Chełmży jako patronkę diecezji chełmińskiej i pomezańskiej. W 1655 roku w kościele św. Jana w Toruniu umieszczono obraz przedstawiający św. Rozalię, błogosławioną Dorotę i błogosławioną Jutę z Chełmży.

W XVIII wieku pojawiły się wizerunki Doroty i w innych kościołach, między innymi we Fromborku i Chełmnie.

W 1894 roku, staraniem biskupa warmińskiego Andrzeja Thiela, odbyły się we Fromborku uroczystości jubileuszowe z okazji pięćsetlecia śmierci błogosławionej Doroty. Ufundowano wówczas jej obraz, namalowany przez Jana Bochenka, znajdujący się w głównej nawie bazyliki katedralnej. W XIX wieku odżył ruch pielgrzymkowy do Mątów Wielkich i Kwidzyna. Rosło zainteresowanie postacią błogosławionej Doroty ze strony historyków.

W XX wieku kult błogosławionej Doroty rozszerzał się coraz bardziej. W 1908 roku biskup warmiński Andrzej Thiel zezwolił na odprawianie nabożeństwa ku czci błogosławionej Doroty, a w 1925 roku nastąpiło tam poświęcenie dzwonu na cześć Najświętszej Maryi Panny i Doroty Mątów. W 1927 roku biskup chełmiński Wojciech Okoniewski, a w 1937 roku biskup warmiński Maksymilian Kaller, zawiesili w swoich kaplicach obrazy błogosławionej Doroty z Mątów.

Po powrocie w 1945 roku Powiśla do Polski, opiekę duszpasterską przy katedrze w Kwidzynie sprawowali ojcowie franciszkanie (Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych). Celę błogosławionej Doroty zamienili na kaplicę i jej kult znacznie ożywili. W diecezji warmińskiej obrazy błogosławionej Doroty, poza już wymienionymi, znajdują się w Kwidzynie w kościele św. Trójcy, w Elblągu w kościele bł. Doroty i w Kętrzynie w kościele św. Katarzyny. Koło Olsztyna buduje się kościół pod wezwaniem bł. Doroty w Dorotowie.

## 5. Błogosławiona

Jan z Kwidzyna, wspólnie z Janem Rymanem z Dzierżonia, już w 1394 roku przystąpił do starań o wszczęcie beatyfikacji i kanonizacji Doroty z Mątów. W tym celu ks. Jan z Kwidzyna opracował szereg wersji życiorysów, najczęściej połączonych z obszernymi fragmentami objawień błogosławionej Doroty. W dwóch pismach skierowanych do Rzymu starał się o pozyskanie poparcia papieża Bonifacego IX dla sprawy wyniesienia Doroty z Mątów na ołtarze Pańskie.

Stały wzrost czci, jaką ludność Powiśla darzyła Dorotę z Mątów, od momentu zamknięcia się jej w celi przy katedrze oraz napływ wiadomości o wysłuchiwanie prośb za jej pośrednictwem, skłoniły władze kościelne do wszczęcia starań o jej kanonizację. 9 września 1395 roku, a więc w piętnaście miesięcy po śmierci Doroty z Mątów, biskupi Warmii, Pomezanii, Sambii, duchowieństwo wymienionych diecezji, spowiednicy Doroty, skierowali do Papieża Bonifacego IX prośbę o wyniesienie Doroty z Mątów na ołtarze Pańskie. Papież Bonifacy IX, bullą z 18 marca 1404 roku otworzył proces kanonizacyjny Doroty

z Mątów i zobowiązał w niej biskupów chełmińskiego i warmińskiego oraz opata z Oliwy, aby przesłuchali świadków w związku z życiem, cnotami, jak i wysłuchanymi za pośrednictwem Doroty prośbami. Proces kanonizacyjny z polecenia papieża Bonifacego IX odbywał się w Kwidzynie i trwał od czerwca 1404 roku do lutego 1406 roku. Był to przypadek wyjątkowy, gdyż normalnie podobne procesy odbywały się w Rzymie. Zachował się odpis aktu tego procesu, zeznania 257 świadków, wśród nich ks. Jana z Kwidzyna, ks. Jana Rymana z Dzierżgonia, ks. Mikołaja z Pszczółek, mistrza krzyżackiego Konrada Jungena.

Gotowe akta procesu przesłano w lutym 1406 roku do Rzymu. Dotarły one tam istotnie. Niestety, były to czasy wojen, nie tylko w Prusach, ale i w Państwie Kościelnym. W każdym razie w Rzymie akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów zaginęły.

W latach 1485–148 biskup chełmiński i pomezkański Jak Kierstani podjął próbę wznowienia procesu, również bez określonego skutku. W listach postulacyjnych do Stolicy Apostolskiej zwracano uwagę na fakt, iż kult Doroty z Mątów trwa nadal, że jej grób nawiedzają pielgrzymki i dzieją się cuda.

Ponowna próba wznowienia procesu, przyjmującego za podstawę dekrety o kanonizacji papieża Urbana VIII, została podjęta w 1637 roku przez biskupa chełmińskiego i pomezkańskiego Jana Lipskiego.

W XX wieku starania o wyniesienie Doroty z Mątów na ołtarze Pańskie podjął biskup warmiński Maksymilian Kaller. Stosownie do wskazań Kongregacji do spraw Obrzędów powołał w 1935 roku Komisję Historyczną do spraw Beatyfikacji i Kanonizacji Doroty z Mątów. W tym samym roku synod diecezji gdańskiej wyraził życzenie i poparł prośbę biskupa gdańskiego E. O'Rourke o doprowadzenie do końca kanonizacji Doroty z Mątów. W 1944 roku biskup warmiński Maksymilian Kaller wydał list pasterski do diecezjan w sprawie kanonizacji Doroty z Mątów.

Po wojnie starania podjął ks. dr Ryszard Stachnik z diecezji gdańskiej. Mimo licznych trudności zdołał on do 1955 roku zebrać wymaganą dokumentację i materiały procesowe. Zostały one przekazane Kongregacji do spraw Świętych Pańskich w Rzymie.

Zatwierdzenie kultu publicznego błogosławionej Doroty, a tym samym włączenie jej do grona błogosławionych Kościoła katolickiego nastąpiło 29 stycznia 1976 roku poprzez dekret Kongregacji. Kościelne uroczystości beatyfikacyjne odbyły się w Gdańsku, Mątowach Wielkich, Kwidzynie, Fromborku, Olsztynie i Monastyrze.

## II. Życie religijne i duchowe błogosławionej Doroty

Dorota uświadomiła sobie bardzo wcześnie swojej powołanie do świętości. Mając siedem lat uległa poparzeniu. Wówczas to cierpiąc i powoli wracając do zdrowia, usłyszała głos Chrystusa, skierowany do niej: „Uczynię z ciebie nowego człowieka”. Przeżycie owo było tak silne, iż Dorota nie tylko wyraziła zgodę, lecz zamiar Chrystusa stał się pragnieniem Doroty. „Pytasz mnie, Panie – mówiła Dorota – czego chcę od Ciebie, Panie. Odpowiadam więc Tobie: w mojej duszy widzę tylko Twoją chwałę”.

Od tego momentu całe życie Doroty stało się pragnieniem Boga, drogą ku Niemu, ciągłym naśladowaniem Go. Pragnienie stania się nowym człowiekiem, a zarazem pragnienie coraz głębszego miłowania Boga, towarzyszyło jej przez całe życie, aż do momentu, gdy jej dusza przeszła do Pana.

Dorota starała się, aby płomień miłości Bożej w niej wzrastał. Środki wiodące ją do tego celu prowadziły przez modlitwę, drogę krzyżową, surowe umartwienia, częste przyjmowanie sakramentu pokuty i Eucharystii, aż po zamknięcie się w samotnej celi.

Warto zwrócić uwagę chociaż na niektóre praktyki religijne i pokutne błogosławionej Doroty.

Modlitwa: Dorota pozwalała sobie na krótki sen. Po wykonaniu wczesnym rankiem swych prac domowych, przed wszystkimi innymi szła do kościoła i często w długiej modlitwie oczekiwała na otwarcie drzwi. Wewnątrz świątyni pozostawała aż do końca trwania nabożeństw, jednak bez zaniebdywania swych obowiązków jako żony, matki i gospodyni domowej.

Po przybyciu do Kwidzyna, gdy początkowo zamieszkała u Katarzyny Mulner, znana jej była tylko droga do kościoła katedralnego, w którym – jeżeli nie opiekowała się chorymi – spędzała prawie cały dzień.

Modlitwą wypełniała Dorota częste czuwania nocne. Nawiązywała w ten sposób do wigilii – czuwania, zwyczaju wczesnego chrześcijaństwa.

Dorota pozostawiła po sobie liczne teksty modlitw, które dziś można by z pożytkiem wykorzystać:

„Proszę Ciebie, o Boże, o wszystkie te rzeczy – modliła się Dorota – o które Ty chcesz być proszony. Daj świętemu chrześcijaństwu Twój pokój, żyjącym – Twoją łaskę, a zmarłym – Twoje miłosierdzie”.

„O Jezu, Mistrzu Doskonały – prosiła Dorota – wprowadź mnie do szkoły Twego krzyża i pozwól mi pojąć naukę Twojej cierpliwości”.

Dorota przejawiała szczególne nabożeństwo do Pana Jezusa w Eucharystii. Darzyła Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie szczególną cziłą, pragnęła go i oczekiwała jego przyjęcia. Początkowo, wzorem krzyżackim, przyjmowała

Komunię św. siedem razy w roku. Od 1380 r. zezwolono jej w Gdańsku na przyjmowanie Komunii św. raz w tygodniu, a później w Kwidzynie na komuniowanie codziennie. Stało się to za przyczyną ks. Jana z Kwidzyna, który podczas studiów w Pradze zapoznał się z ruchem na rzecz częstego przyjmowania Komunii św. On zatroszczył się również, aby Dorota mogła przez okienko w celi patrzeć na wystawiony na tronie w kościele katedralnym Najświętszy Sakrament i oddawać cześć Panu Jezusowi. Zwyczaj ten w XIV wieku nie wszędzie był jeszcze praktykowany. Tu warto podkreślić, że w przypadku Doroty mamy do czynienia nie tylko z częstym przyjmowaniem Pana Jezusa w Komunii św., ale z kultem Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie, o czym również świadczą ciekawe informacje z pobytu Doroty w Gdańsku.

Dorota była również gorliwą czcicielką Matki Bożej. Swoje przywiązanie do Najświętszej Maryi Panny okazywała nie tylko przez podejmowanie pielgrzymek do sanktuariów maryjnych w Koszalinie, Piasecznie, Akwizgranie i Finsterwalden – Einsiedeln. Dorota starała się, aby Maryję lepiej poznać i stąd często rozważała jej życie. Miała wiele wizji, w których widziała Maryję. Opisywała w swoich widzeniach dom w Nazarecie, strój Matki Bożej, sceny z życia z Dzieciątkiem. Widziała Matkę Bożą w świątyni, w chwili cierpienia przy wniebowstąpieniu jej Syna, wreszcie widziała jej wiekuiłą chwałę.

Dorota chętnie odmawiała wielokrotnie *Anioł Pański*. Wspomina nawet o różańcu. Odmawianie *Zdrowaś Maryjo* łączyła niekiedy z pewnymi formami drogi krzyżowej. Od młodości święciła dzień Matki Bożej – sobotę – przez posty i odmawianie nieszpórów maryjnych. Na ważniejsze święta Matki Bożej przygotowywała się przez dłuższy czas, np. na uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej całą dobę. Dorota obchodziła wszystkie ówczesne święta maryjne, również 8 grudnia uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. W 1393 roku, przed tym świętem skierowała do biskupa pomezkańskiego Jana Mnicha prośbę, aby pozwolił ten dzień obchodzić w całej diecezji jako oficjalne święto.

W każdym utrapieniu uciekała się do Matki Bożej. Nazywała ją „Matką”, „Matką najczcigodniejszą”, „Matką miłosierdzia”, która prowadzi ją – „córkę” – do Chrystusa.

Błogosławiona Dorota często podejmowała posty, zwłaszcza w Adwencie, Wielkim Poście, przed większymi świętami, przed przyjęciem Komunii św. Praktykę tę zaczęła bardzo wcześnie, bo już w wieku dziesięciu lat. Posty Doroty były bardzo surowe i polegały na przyjmowaniu tylko wody i suchego chleba. Uczucie głodu tłumiała Dorota modlitwą i rozważaniem słów Pisma św. Dorota traktowała post jako środek umożliwiający człowiekowi zbliżenie się do Boga. Ciało umartwione, zdaniem Doroty, pozwalało na ożywienie ducha człowieka i lepszy kontakt z Bogiem.

Życie błogosławionej Doroty było zdobione wieloma cnotami, o czym wielokrotnie zaświadczał ks. Jan z Kwidzyna, pisząc między innymi, że „zawierały się w niej cechy doskonałe, cechy oczyszczonej duszy, dary Ducha Świętego i miłości doskonałej”. Dorota przez całe życie ćwiczyła się w cnotach, rozwijała je i doskonaliła. Zdawała sobie z tego sprawę, mówiąc w pokorze o sobie i wszystko przypisując Bogu: „Dał mi umiłowany mój Pan wielkie mnóstwo cnót oraz liczne łaski”.

Jeden ze świadków, zapytany w jej procesie kanonizacyjnym o sławę świętości Doroty, odpowiedział: „Nie jestem w stanie podać jej przyczyny, poza surowym i świętym życiem samej matki Doroty”.

Cnoty Doroty, jak zaświadcza ks. Jan z Kwidzyna, miały swoje oparcie nie tylko w tym, że Dorota „chętnie przestrzegała przykazań, lecz z tą samą życzliwością wypełniała rady ewangeliczne”.

Wiara błogosławionej Doroty przejawiała się przede wszystkim w szczerym przyjmowaniu prawd wiary, podanych przez Kościół oraz w pobożnym oddawaniu czci Bogu. Dorocie towarzyszyła ciągle nadzieja, że po śmierci osiągnie swój cel, to jest Chrystusa Pana i zbawienie. Stąd też śmierć była dla niej po prostu pragnieniem. „Jestem chora – mówiła Dorota – i cierpię z miłości do Boga. Nie pragnę dłużej żyć. O, Panie Jezu, moja radość i wieczna szczęśliwość, jak długo mi Ciebie brak i jak długo mam być skazana na wygnanie?”.

Błogosławiona Dorota okazywała Bogu wielką miłość, chociaż ze względu na ułomność ludzką nie zawsze była w stanie ją wyrazić, nawet przez częste łzy.

Życie duchowe błogosławionej Doroty miało mocne oparcie w jej doktrynie duchowej, sięgającej swymi korzeniami do wielkich mistyków średniowiecza, zwłaszcza do św. Bernarda z Clairvaux, Ryszarda ze św. Wiktora, św. Bonawentury, Jana Taulera, bł. Henryka Suzo.

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże przestał być – zdaniem Doroty – przez grzech podobny do Boga. Celem człowieka jest więc powrót do Boga. Aby to mogło nastąpić, trzeba odejść od własnej woli, zdać się tylko na wolę Bożą, dobrze ją poznać, trwać w pokorze, oczyszczać się przez pokutę i umartwienie. Dalsze miejsca zajmują cnoty teologiczne i kardynalne, umiłowanie Boga przez modlitwę, rozmyślanie i dziękczynienie.

Przez długi i trudny wysiłek zapominania siebie dusza staje się zdolna do tego, aby ulegać wpływom Ducha Świętego. Błogosławiona Dorota mówi nie tyle o darach Ducha Świętego, co o posłaniach Ducha Świętego, którymi są: płonąca miłość, głęboka radość i wewnętrzna słodycz.

Na drogę ascezy błogosławiona Dorota weszła bardzo wcześnie. Przystąpiwszy w Środę Popielcową 1353 roku po raz pierwszy do sakramentu pokuty, rozpoczęła równocześnie praktykowanie umartwień cielesnych, posty, nocne czuwania. Na jej ciele pojawiły się stygmatyczne rany.

Najwcześniejsza informacja o widzeniu mistycznym Doroty pochodzi z Gdańska, z pierwszego roku jej małżeństwa. Widzenie to nastąpiło 3 maja 1364 roku w uroczystość Świętego Krzyża. Dalsze widzenia powtarzały się coraz częściej. Towarzyszyły im momenty szczególnej łaski mistycznego uniesienia. Występowały one głównie w kościele podczas modlitwy. Na czoło wysuwa się tu przeżycie z 1385 roku, tak zwanej przemiany serca, gdy Dorota uczestniczyła we Mszy św. w kościele Mariackim w Gdańsku.

Nie należy sądzić, aby mistyczne przeżycia Doroty stanowiły okazję do zwolnienia z części należnych jej obowiązków. Przeciwnie, pobudzały ją do ich gorliwego wypełniania. „Człowiek, który zostanie zapalony ogniem Bożej miłości – wspomina Dorota – nie może próżnować, lecz owocuje i dokonuje wielkiej pracy”. Była bowiem zdania, iż człowiek, który zostanie zapalony ogniem Bożej miłości, nie może próżnować, lecz owocuje i wykonuje wielką pracę.

Stany pełnego zjednoczenia mistycznego z Chrystusem pojawiły się u Doroty po wyzdrowieniu z choroby, z jakiej leczyła się po pielgrzymce do Rzymu. Często stały się po przeniesieniu do celi w Kwidzynie. Żyła wówczas ciąglą obecnością Bożą, modliła się do Boga przepelniona pokojem i Jego bojaźnią. Bóg pozwolił Dorocie w czasie pełnego zjednoczenia mistycznego zgłębiać tajemnice świata nadprzyrodzonego i cieszyć się niezgłębianą radością coraz lepszego poznawania Boga.

Błogosławiona Dorota, mimo stosowania kontemplacji jako środka pozwalającego jej na lepsze poznawanie i umiłowanie Boga, prowadziła życie aktywne. Odbywała częste i dalekie pielgrzymki. Dalej, jako matka dziewięciorga dzieci, jak notuje jej współczesny biograf, dążyła przede wszystkim do tego, aby swoje dzieci nie tylko cielesnie, lecz również duchowo urodzić tak, aby były one nie tylko jej dziećmi naturalnymi, lecz również duchowymi. Dorota wcześniej wstawała, modliła się za każde swoje dziecko, ofiarowała je ze łzami Bogu. Uczyla swe dzieci i przypominała im, aby bały się Boga i unikały grzechu. Ciągle je zachęcała, aby czynami i słowami zmierzały do osiągnięcia królestwa niebieskiego. Do swej córki Gertrudy, zakonnicy w Chełmnie, bł. Dorota pisała: „Droga Córko, powinnaś sama, Naszego Pana, jak Oblubieńca miłować i bezustannie Go wyznawać. Niech Twoje myśli i Twoje zmysły zajmują się Nim często, wówczas poczujesz jego smak i upodobanie i dzięki temu mogłabyś wiele mówić o jego dobroci. Zważaj na siebie sama i unikaj zła. Porzuć wygodne drogi i wspaniałe gościńce. Trzymaj się mocno Naszego Kochanego Pana i ucz się od Niego chodzić również po wąskich ścieżkach, które prowadzą do życia wiecznego”.

Życie duchowe błogosławionej Doroty jest ściśle związane z przyjmowaną przez nią duchowo-cielesną koncepcją człowieka. Duszę ludzką, ocenia błogosławiona Dorota, jako element pierwszorzędny człowieka, dzięki któremu człowiek może uzyskać życie wieczne i udział w królestwie Bożym. Ciało ludzkie,



traktuje Dorota, jako element drugorzędny, potrzebny, ale utrudniający człowiekowi dochodzenie do Boga. W ślad za tym rozróżnieniem Dorota wymienia: życie duchowe i życie cielesne człowieka. Życie duchowe człowieka traktuje jako nastawione na Boga i właściwe człowiekowi, stosowne do jego najwyższego zadania i celu, utożsamia je z życiem nadprzyrodzonym. Życie cielesne człowieka jest, zdaniem błogosławionej Doroty, związane z płaszczyzną działalności zmysłowej człowieka, nastawione na „świat”, jest źródłem zła moralnego i przeszkodą na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Dorota stawia wyżej życie duchowe nad życie cielesne człowieka, utożsamia je z życiem wewnętrznym, nadprzyrodzonym, nowym, Bożym.

Człowiek winien prowadzić przede wszystkim życie duchowe i według niego postępować. Wobec ciała winien stosować ascezę, umartwienia, aby dusza mogła nieskrępowanie zmierzać do dobra i Boga. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże przestał być – zdaniem Doroty – przez grzech podobny do Boga. Celem człowieka jest więc powrót do Boga. Aby to mogło nastąpić, trzeba odejść od własnych pragnień, zdać się tylko na wolę Bożą, dobrze ją poznać, trwać w pokorze, oczyszczając się przez pokutę i umartwienie. Dalsze miejsca zajmują cnoty teologiczne i kardynalne, umiłowanie Boga przez modlitwę, rozmyślanie i dziękczynienie.

Dorota, idąc za tradycją średniowiecznego augustynizmu chrześcijańskiego, przyjmuje pogląd o potrzebie upodobnienia się do Boga (*deiformitas*). Do stanu tego dochodzi się trzema drogami, mianowicie: oczyszczenia, uświęcenia i mistycznego zjednoczenia.

Droga oczyszczenia prowadzi przez pokorę, uwolnienie od grzechów. Droga uświęcenia wymaga poznania siebie i Boga. Droga mistycznego zjednoczenia prowadzi do miłości jednoczącej duszę ludzką z Bogiem. Bóg już za życia obdarza człowieka licznymi cnotami, które ułatwiają zbliżenie się do Boga i przyjęcie „Boskiej formy”, będącej płaszczyzną zjednoczenia. Bóg, konkretnie osoba Ducha Świętego, za przyczyną łaski uśmierca ciało i ożywia duszę, zmiękcza i przetwarza duszę człowieka na swoje podobieństwo. Przez długi i trudny wysiłek zapominania siebie, dusza staje się zdolna do tego, aby ulegać wpływom Ducha Świętego. Błogosławiona Dorota mówi nie tyle o darach Ducha Świętego, co o posłaniach Ducha Świętego, którymi płynęła miłość, głęboka radość i wewnętrzna słodycz.

Dusza człowieka na tej drodze powinna być już przygotowana na przyjęcie Boga. Wymaga to wiele pracy wewnętrznej i współpracy z samym Bogiem, dzięki czemu dusza staje się podatna na przyjęcie odcisku boskiego podobieństwa. „Dusza staje się podobną Bogu – mówi Dorota – kiedy w jej trzech władzach, mianowicie w intelekcie, uczuciach, czyli woli i pamięci, Bóg, który jest formą duszy, mocno się odciska. Początkiem tego stanu jest droga, na której

dusza w wymienionych trzech władzach pozwala odcisnąć się Bogu jak pieczęć w wosku, który jak długo jest twardy, nie przyjmuje formy pieczęci” (*Vita Latina*, 1,10). Stan ten, według Doroty, uzyskuje się przez kontemplację, mianowicie jej najwyższy stopień w postaci zachwytu, czyli ekstazy (*raptus*). Kontemplacja uwalnia duszę od wielu słabości i przywiązania do świata. Człowiek oddala się od świata, a równocześnie zbliża się do Boga, prowadzi do wewnętrznego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Dusza ludzka, przez posłanie Ducha Świętego, zostaje napełniona stanem najwyższej miłości nadprzyrodzonej. Wraz z nią człowiek otrzymuje boskie oświecenie, dzięki któremu staje się mądrym i dostrzega to, co mu istotnie jest potrzebne do życia wiecznego. Ma także udział w niebiańskiej radości z racji bliskiego kontaktu z Bogiem. To wewnętrzne zjednoczenie człowieka z Bogiem prowadzi do wyciśnięcia w duszy ludzkiej pieczęci podobieństwa Bożego.

Szczególne możliwości uzyskania stanu zachwytu, czyli ekstazy daje, według Doroty, przyjmowanie Pana Jezusa w Eucharystii, poprzez którą Bóg obdarza dusze licznymi darami. Chrystus w swoich objawieniach zachęcał Dorotę do częstego korzystania z tego sakramentu.

Życie duchowe według błogosławionej Doroty wymaga dużej pracowitości. Bóg wielokrotnie pouczał Dorotę, iż przedmiotem jej aktywności winna być praca nad słabościami natury ludzkiej. Życie błogosławionej Doroty z Mąków było więc nacechowane współdziałaniem z Bogiem i ozdobione wieloma cnotami, o czym wielokrotnie zaświadczał ks. Jan z Kwidzyna, pisząc między innymi, że „zawierały się w niej cechy doskonałe, cechy oczyszczonej duszy, dary Ducha Świętego i miłości doskonałej” (*Vita Latina*, VI,9a). Dorota bowiem aktywnie prowadziła życie duchowe i przez całe życie ćwiczyła się w cnotach, rozwijała je i doskonaliła. Zdawała sobie z tego sprawę, mówiąc w pokorze o sobie i wszystko przypisując Bogu: „Dał mi umiłowany mój Pan wielkie mnóstwo cnót” oraz liczne inne łaski (*Vita Latina*, II,16c).

Cnoty Doroty, jak zaświadcza ks. Jan z Kwidzyna, miały swoje oparcie nie tylko w tym, że Dorota „chętnie przestrzegała przykazań, lecz z tą samą życzliwością wypełniała rady ewangeliczne” (*Vita Latina*, IV,24 c).

Życie religijne i duchowe miało swój cel i ukierunkowanie. Był nim Bóg jako najwyższe dobro i uzasadnienie życia, największa szczęśliwość. Dochodzi się do niej poprzez ziemskie wędrowanie, które prowadzi do Boga jako najwyższego dobra oraz do szczęśliwości prawdziwej i wiekuistej. Trzeba więc otworzyć się na działanie łaski Bożej, z którą spłynie na człowieka Boże miłosierdzie i dobro. Człowiek ze swej strony mocniej pragnie tego dobra i coraz bardziej kieruje się na Stwórcę, aby dobra najwyższego nie utracić. Bóg też pomaga człowiekowi, obdarzając go darami, zwłaszcza Ducha Świętego, które pomagają mu trwać przy wybranych wartościach.

Nasuwa się pytanie zasadnicze: Gdzie Dorota z Mątów zapoznała się z zasadami głębokiego życia religijnego i duchowego?

Odpowiedź nie jest prosta ani jednoznaczna, jeżeli chodziłoby o wskazanie na źródło główne i zasadnicze. Genezy życia duchowego Doroty trzeba szukać w całym szeregu czynników i środowisk, z którymi Dorota stykała się przez swoje życie.

Niewątpliwie należałoby tu wymienić środowisko rodzinne, mianowicie rodziców Doroty. Matka Agata wszczepiła swej córce głęboką religijność, zamiłowanie do modlitwy codziennej, nabożeństwo Męki Pańskiej, a także cnoty posłuszeństwa, pokory, bojaźni Bożej, potrzebę zyskiwania odpustów i dawania jałmużny.

Trudno coś bliżej powiedzieć o ojcu Wilhelmie, który był pochodzenia niemieckiego. Być może przyniósł na Żuławy Malborskie nie tylko doświadczenie pracy rolnika na depresjach nadmorskich, ale być może i kulturę religijną i duchową z dolnoleńskich kręgów *devotio moderna*.

Dom rodziny Swartze w Mątowach był środowiskiem otwartym, szczególnie na biednych, pielgrzymów i wędrowców. Otrzymywali oni tu materialne wsparcie, sami natomiast dzielili się swoją kulturą duchową i religijną, pieśniami, legendami, opowiadaniem.

Duże wpływy wywierał na życie duchowe miejscowy kościół poprzez swoją liturgię, nauczanie i kult, zwłaszcza Eucharystii, Chrystusa ukrzyżowanego oraz nabożeństwo do Matki Bożej. Dorota chętnie słuchała słowa Bożego, podawanego przez czytania mszalne, zapamiętywała je, rozważała i nim żyła. Poprzez kazania głoszone w kościołach, poznała zasady wiary i naukę o sakramentach świętych, treść roku kościelnego i chrześcijańskie ideały moralne.

W pierwszym rzędzie należałoby tu mieć na uwadze wpływy miejscowego kościoła parafialnego w Mątowach Wielkich – poprzez jego duszpasterzy, a szczególnie ks. Ottona, który w 1363 roku błogosławił jej związek małżeński, a w 1404 roku zeznawał jako świadek w jej procesie beatyfikacyjnym.

Należałoby też uwzględnić tu dominikanów z pobliskiego Tczewa. Wiele elementów duchowości dominikańskiej daje się zauważyć w życiu i religijnym, i duchowym błogosławionej Doroty. Szczególny na życie duchowe Doroty wywierał wpływ Kościół poprzez spowiedników. Wydaje się, że miało to miejsce głównie w Gdańsku i Kwidzynie. Od 1363 roku pojawia się w Dorocie tęsknota za duchowym kierownictwem, pragnienie pouczenia na drodze duchowej oraz postępu w wewnętrznej doskonałości. Dorota poszukuje odpowiedniego spowiednika, który byłby kierownikiem jej duszy. Wybiera na spowiedników duchownych, których cechuje pokora. Jest przekonana, iż od człowieka pokornego może się czegoś nauczyć. W 1370 roku pojawia się jako spowiednik ks. Mikołaj z Pszczółek, z kościoła Mariackiego w Gdańsku. Od roku 1391 był

nim ks. Jan z Kwidzyna. Ci spowiednicy kierowali życiem duchowym Doroty, przeważnie w oparciu o ideały życia monastycznego, bez uwzględnienia jednak jej stanu świeckiego jako kobiety, żony i matki. Dorota łączyła w sobie pragnienie duchowej doskonałości, jednak bez wiązania się z określonym stylem życia zakonnego. Stąd poszukiwanie drogi, która pozwoliłaby jej na doskonałość duchową, jednak bez rezygnacji z życiowej funkcji jako żony i matki. Wydaje się, iż Dorota szukała tej drogi głównie poprzez kręgi tzw. Przyjaciół Bożych (*Gottesfreunde*).

Życie duchowe błogosławionej Doroty miało mocne oparcie w doktrynie duchowej, sięgającej swymi korzeniami do wielkich mistyków średniowiecza, zwłaszcza do św. Bernarda z Clairvaux, Ryszarda ze św. Wiktora, św. Bonawentury. Tu należałoby szukać źródeł do zasadniczych linii filozofii i teologii człowieka w ujęciu błogosławionej Doroty. Druga płaszczyzna źródłowa to poglądy Mistra Eckharta, Jana Tamera i błogosławionego Henryka Suza, związanych z ruchem i kręgami tzw. Przyjaciół Bożych. W ich pismach i poglądach można się doszukiwać zasadniczych elementów linii życia duchowego, szczególnie mistycznego błogosławionej Doroty.

Z okresu pobytu Doroty w Gdańsku pochodzą wiadomości, iż Dorota była związana z tamtejszymi kręgami Przyjaciół Bożych. Był to ruch religijny późnego średniowiecza, rozwinięty szczególnie w krajach zachodnich Europy.

*Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017 (ss. 327).

Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie po raz kolejny udowadnia, że w perspektywie ogólnopolskiej staje się w ostatnich latach centrum badań na gruncie hagiologicznym. Po udanych publikacjach, dotyczących św. Antoniego z Padwy, Mikołaja z Mirry, Marii Magdaleny czy Katarzyny Aleksandryjskiej, na rynku wydawniczym pojawiła się nowa pozycja pt. *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, Olsztyn 2017 (ss. 327).

Publikacja zbiorowa ukazała się pod redakcją dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz prof. UWM w Olsztynie – teologa dogmatyka, od 2015 r. kierownika Katedry Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Wydziału Teologii UWM, prodiakana do spraw nauki tegoż Wydziału (2016–2020), a także przewodniczącej zespołu redakcyjnego rocznika naukowego „Forum Teologiczne”. Staraniem prof. K. Parzych-Blakiewicz w ostatnich latach organizowane są na Wydziale Teologii naukowe sympozja, które zaowocowały wskazanymi wyżej opracowaniami poświęconymi świętym. Prezentowany zbiór z pewnością skłania do refleksji nad specyfiką obecności świętych w różnych miejscach kultury, ale także może być inspiracją do dalszych badań, określanych jako hagiologiczne (w odróżnieniu od hagiograficznych, zajmujących się biografią świętych). Zebrany materiał naukowy podzielono na pięć części, które zatytułowano: *Perspektywy badań hagiologicznych; Pamięć o świętych; Literacka przestrzeń hagiologiczna; Artystyczna przestrzeń hagiologiczna; Hagiologiczne aspekty życia społecznego*. Każdy z zamieszczonych w monografii dwudziestu pięciu artykułów opatrzony został streszczeniem oraz słowami kluczowymi w języku angielskim.

Zbiór artykułów zebranych w części pierwszej (*Perspektywy badań hagiologicznych*) otwiera refleksja o. prof. dr. hab. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFMConv. zatytułowana *Święci w kulcie? Tak! Ale jak?* Autor – wybitny dogmatyk, mariolog, ekumenista, emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i wykładowca *Kolbianum* – ukazuje trzy stanowiska wobec kultu świętych: reformacji, prawosławia i Kościoła rzymskokatolickiego.

Prof. dr. hab. Eugeniusz Sakowicz (Uniwersytet kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) w tekście *Wszyscy Święci (kanonizowani i niekanonizowani)*

w *Kościele i kulturze* odnosi się do badań nad świętymi i świętością formowaną przez człowieka w życiu osobistym. Autor komentuje *Litanie do Wszystkich Świętych* i interpretuje zwyczaj obchodzenia ich święta 1 listopada.

Dr Piotr Koprowski (Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego) podejmuje w swoim przedłożeniu temat: *Jezus z Nazaretu, św. Paweł i początki chrześcijaństwa w interpretacji Ignacego Radlińskiego*. Zaprezentowany w tekście dorobek twórczy polskiego religioznawcy i historyka I. Radlińskiego (1843–1920) świadczy nie tylko o nachyleniu religijno-filozoficznym badacza, lecz również odzwierciedla jego wielką erudycję i pasję intelektualną. Na podstawie pism Radlińskiego autor wykazuje ścisłe powiązanie kwestii odnoszących się do początków chrześcijaństwa, działalności Jezusa z Nazaretu i św. Pawła z Tarsu.

Dr Grzegorz Wodziński z Instytutu Nauk Historycznych UKSW w artykule *Święci Pańscy w liturgii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce w XVI–XVII w. na przykładzie twórczości Krzysztofa Kraińskiego* odnosi się do *Postylli* i innych dzieł tego znanego polskiego kaznodziei kalwińskiego i postyllografa, ugruntowując tezę, że Matka Pana oraz święci znaleźli swoje trwałe miejsce w ewangelickich pamiątkach liturgicznych, choć ich kult rozumiany był inaczej niż w katolicyzmie.

Dział drugi – *Pamięć o świętych* – otwiera artykuł pt. *Złączyła ich miłość Boga, Ojczyzny i bliźnich. Święci przyjaciele – Józef Rafał Kalinowski i Adam Albert Chmielowski*. Dr hab. Tadeusz Praškiewicz OCD (Karmielitański Instytut Duchowości w Krakowie, Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych Rzym – Watykan) podejmuje refleksję nad przyjaźnią i służbą Bogu, Ojczyźnie oraz ubogim dwóch świętych: karmelity i założyciela albertynów. Ukazany tu paralelizm znalazł potwierdzenie w aktach kultu (obaj święci są patronami diecezji sosnowieckiej), publikacjach i działach sztuki.

W przedłożeniu *Warmińscy patronowie w kulturze chłopskiej* dr hab. Janusz Hochleitner, prof. UWM (Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM) prezentuje i omawia najbardziej popularne wśród Warmiaków zwyczaje i działania związane ze wspomnieniem świętych w kalendarzu kościelnym w parafiach, bractwach oraz rodzinach, ukazując ich jako stały punkt odniesienia dla społeczności wiejskich. Jest to pogłębiona refleksja nad sensualizmem religijnym ludności wiejskiej na Warmii.

Pamięć o świętych w dalekiej Australii przybliży czytelnikowi artykuł pt. *Saint Mary MacKillop. A Saint for the Vast Horizon*. Mgr Dominic P.G. Sheridan (Instytut Anglistyki i Amerykanistyki UG) opowiada o św. Marii MacKillop RSJ (1842–1909), założycielce Zgromadzenia Sióstr Świętego Józefa od Najświętszego Serca, pierwszej australijskiej świętej Kościoła katolickiego. Droga życia tej świętej nie była łatwa, wielokrotnie musiała się parać

z różnymi przeciwnościami, m.in. autor tekstu podkreśla w jej życiu jakże dramatyczny moment, jaki było nałożenie na nią ekskomuniki miejscowego biskupa, wreszcie zniesienie kary kościelnej i ostatecznie aprobata przez Rzym.

Ukazanie przestrzeni pamięci o świętych zamyka artykuł ks. Jana Nowaka (archidiecezja krakowska) pt. *Ks. Władysław Bukowiński – Apostoł Kazachstanu (1904–1974)*. Autor przypomina osobę i dzieło polskiego duchownego, proboszcza katedry w Łucku, więzienia sowieckich łagrów, długoletniego misyjnego duszpasterza w Kazachstanie i całej sowieckiej Azji Środkowej, nazywanego „apostolem Kazachstanu”, który został beatyfikowany w Karagandzie 11 września 2016 r.

Część trzecią omawianego opracowania – *Literacka przestrzeń hagiologiczna* – rozpoczyna tekst *U źródeł XIX-wiecznego kultu św. Teresy od Jezusa na ziemiach polskich. Popularyzacja pism Świętej w latach 40. XIX wieku*. Dr Marta M. Kacprzak (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie) ukazuje fenomen zainteresowania osobą św. Teresy z Ávili, we wskazanym okresie, co zaowocowało nowymi tłumaczeniami i popularyzacją jej pism. Stało się to dzięki osobistemu zaangażowaniu Eleonory Ziemięckiej – warszawskiej filozofki i redaktorki „Pielgrzyma” oraz wsparciu, jakiego udzielili środowisku warszawskiemu ks. Ignacy Hołowiński (Uniwersytet Wileński) i artystyczno-literacki salon Niny Łuszczewskiej.

Kolejny artykuł, zatytułowany *Mądrość krzyża. Święci patronowie ojczyzny w twórczości ks. Karola Antoniewicza SJ (1807–1852)*, autorstwa s. dr Bożeny Leszczyńskiej OCV (Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie) odkrywa na nowo osobę znanego polskiego jezuitę, twórcę popularnych pieśni *Chwalcie łaki umajone* i *W Krzyżu cierpienie* – Karola Antoniewicza – jako autora licznych kazań, listów, a przede wszystkim poezji ukazujących Polskę jako ojczyznę świętych.

*Literacki wizerunek Świętego Kazimierza Jagiellończyka* przybliży przedłożenie autorstwa dr Iwony Gosik-Kapelińskiej (Instytut Literatury Polskiej, Wydział Polonistyki UW). Przedmiotem opracowania stały się teksty dramatyczne powstałe ku czci św. Kazimierza w XIX i XX w. Szczegółowej analizie poddano dramaty: *Długosz i Kallimach* Józefa Szujskiego, *Królewicz umiera* Felicji Żurowskiej oraz *Święty Kazimierz (Serce gorejące)* Heleny Romer.

Prezentowany dział ubogaca artykuł pt. *Święty Ośłowski i inni. Literacki obraz górnośląskiej religijności*. Mgr Katarzyna Kuchowicz (Katedra Komparatystyki Literackiej, Wydział Polonistyki UJ) podejmuje analizę górnośląskiej prozy regionalnej pod kątem dwóch typów postaci: księży oraz lokalnych filozofów.

Intersujący tekst pt. *Wzorzec świętości zaprezentowany w „Historii budującej o Barlaamie i Jozafacie” i jego recepcja w kręgu kultury bizantyjskiej* przed-

stawia czytelnikowi mgr Magdalena Garnczarska (Instytut Historii Sztuki UJ). Autorka ukazuje chrześcijańską adaptację żywota Buddy, która wyraża się w pochwalę życia ascetycznego. Omawiany utwór był na tyle popularny, iż głównych bohaterów uznano za rzeczywistych świętych, uwieczniając ich wizerunki na ścianach kościołów lub kartach rękopisów.

Ukazanie się na rynku wydawniczym w 2015 r. *Śpiewnika kościelnego* ks. Jana Siedleckiego (wydanie XLI) pod nową redakcją i uznanie go przez Konferencję Episkopatu Polski za ogólnopolski śpiewnik liturgiczny dało asumpt do zainteresowania się jego zawartością pod kątem pieśni ku czci świętych. Tematykę tę przybliżyła w artykule *Święci zapomniani w śpiewniku Jana Siedleckiego z 2015 roku* dr hab. Zofia Rondońska (Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego w Bydgoszczy).

Dr Magdalena Dziugiel-Łaguna (Wydział Humanistyczny UWM) prezentuje w omawianej publikacji tekst pt. *Portret „sacrum” na podstawie cyklu lirycznego „Madonna” Marii Konopnickiej*. Autorka sięga po wydane w 1901 r. dzieło wybitnej polskiej poetki, zatytułowane *Italia*. Dziesięć liryków zamieszczonych tu w minicyklu *Madonna* inspirowanych jest obrazami średniowiecznych i renesansowych mistrzów włoskich, ukazując odbiorcy przestrzeń *sacrum*.

Artykuł dr Marty Łukaszewicz (Instytut Rusycystyki UW) pt. *„Nieświęci święci” archimandryty Tichona (Szewkunowa): reinterpretacja świętości we współczesnej literaturze rosyjskiej* zawiera ważną refleksję nad rozumieniem świętości w tradycji prawosławnej. Autorka koncentruje się przede wszystkim na współczesnej Rosji i w oparciu o wskazaną w tytule książkę ukazuje wyraźne przeciwstawienie w utworze sfery *profanum* z klasztorną sferą *sacrum*.

Część poświęconą literackiej przestrzeni hagiologicznej zamyka opracowanie zatytułowane: *„Nieświęci” święci. O kategorii świętości w prozie Ludmiły Ulickiej („Daniel Stein, tłumacz”, „Przypadek doktora Kukockiego”)*. Mgr Katarzyna Wasińczuk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) skupia się na ukazaniu antropologicznych, duchowych oraz mistycznych aspektów prozy cenionej przedstawicielki współczesnej literatury rosyjskiej. Analiza tekstów dowodzi, że pisarka, odwołując się do różnych wierzeń religijnych, pozostaje jednak w kręgu symboliki judeochrześcijańskiej, ukazując odbiorcom motyw uniwersalizowanej świętości.

Czwarta część omawianego zbioru dotyczy artystycznej przestrzeni hagiologicznej. Otwiera ją artykuł prof. dr hab. Urszuli Marczuk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) zatytułowany *Ubiór – szata świętych. Na wybranych przykładach malarstwa średniowiecznego*. Ubiory noszone w konkretnym czasie w kręgach kościelnych, zakonnych i świeckich, wprowadzone do wyobrażeń świętych, przekazują znacznie pogłębioną treść związaną z ich hagiografią. Autorka dochodzi do interesującej konkluzji: dzięki ubiorom wierzch-



nim ciała świętych doznają transformacji, przedstawiane są w manierze naturalizmu, ale też uzmysławiane są jako ciała nowe – zbawione i przebywające w niebie. Jako mistrza komunikacji w tej dziedzinie ukazuje Giotto di Bondone czy też mistrzów niderlandzkich, np. Rogera van der Weydena.

Autorką kolejnego opracowania pt. *Analiza teologicznych aspektów sztuki baroku na przykładzie obrazów św. Ignacego i św. Franciszka Ksawerego* jest mgr lic. Dorota Lekka (Instytut Teologii Semantycznej UKWS). Autorka w interdyscyplinarnym podejściu łączy zagadnienia z zakresu historii sztuki, nauk o sztuce, historii powszechnej, historii regionu oraz teologii. Rola świętych w kulcie chrześcijańskim i ich miejsce w kulturze opisane zostały na przykładzie obrazów z kościoła w Babicach.

O czytelności tzw. sztuki licheńskiej, a także o jej przyswajalności i zrozumiałości dla przeciętnego odbiorcy traktuje przedłożenia dr Jowity Jagli (Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku) i ks. dr. Jacka Wojtkowskiego (Muzeum Pomnika Historii – Frombork Zespół Katedralny). Autorzy w tekście zatytułowanym *Ikonosfera świętych i błogosławionych w sanktuarium w Licheniu* odrzucają krytyczną postawę wobec sztuki licheńskiej, suponując, że być może wyraża ona po prostu współczesny polski gust i jest odpowiedzią na oczekiwania konkretnego odbiorcy.

Jako ostatni w prezentowanej czwartej części książki zamieszczony został tekst autorstwa ks. dr. Pawła W. Maciąga (Akademia Sztuk Pięknych w Katowicach), zatytułowany „*Sacrum*” przesłaniające „*profanum*” w *twórczości Marka Ivana Rupnika*. Na przykładzie wybranych realizacji znanego w świecie słoweńskiego artysty autor argumentuje postawioną w temacie tezę. Podkreśla jednocześnie, że *sacrum* dzieł Rupnika odsyła odbiorcę do czegoś bardziej pogłębionego – do niewidzialnej tajemnicy.

Końcowy dział omawianego zbioru poświęcony został hagiologicznym aspektom życia społecznego. Rozpoczyna go przedłożenie pt. *Odzyskanie zdrowia jako proces integralny w myśli Hildegardy z Bingen*. Dr hab. Dariusz Henryk Pater (Wydział Teologiczny UKWS) udowadnia, że medycyna żyjącej w XII w. mniszki benedyktyńskiej jest czymś więcej, aniżeli tylko procesem diagnozowania i leczenia chorób. Prowadzi ona bowiem do uzdrowienia ciała i duszy, a nade wszystko do uporządkowania relacji człowieka z Bogiem.

Do życia i dzieła popularnej dziś mistyczki z Bingen nawiązuje także artykuł mgr Ewy Garstki (Instytut Socjologii UKSW) pt. *Święta Hildegarda z Bingen dietetyczką celebrytów, czyli o recepcji XII-wiecznej medycyny holistycznej we współczesnym świecie*. Jednym z istotnych problemów poruszanych w opracowaniu jest ukazanie zakresu wpływu kultury popularnej na zachowania i wyobrażenia jej odbiorców, a także roli osób rozpoznawalnych w przestrzeni publicznej w kształtowaniu wyborów jednostek i społecznych odniesień.

Prof. dr. hab. Krzysztof Kowalik (Politechnika Opolska) w artykule zatytułowanym *Życie i działalność Błogosławionej Marii Luizy Merkert z Nysy w religijnym i kulturowym dorobku miasta* kreśli jej sylwetkę jako osoby heroicznie oddanej posłudze chorym i potrzebującym. Żyjąca w XIX w. Maria Luiza była współzałożycielką Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety. Pamięć o niej przekłada się na wyrazy religijnego kultu, a także konkretną służbę cierpiącym. W dowód pamięci tej błogosławionej w Nysie powstał poświęcony jej osobie szlak turystyczno-pielgrzymkowy.

Zwieńczenie ostatniego działu prezentowanego zbioru stanowi artykuł pt. „*Bavaria Sancta*” – *Bawaria i jej święci*. Ks. dr Przemysław Nowak, pracujący w duszpasterstwie diecezji ratybońskiej w Niemczech, dowodzi, że dzieje chrześcijaństwa w Bawarii są organicznie związane z życiem i działalnością świętych. Ich ewangelizacyjna posługa pośród germańskiego plemienia Bajuwarów miała kluczowe znaczenie dla powstania struktur kościelnych na wskazanym terenie. Także współcześnie, gdy życie religijne wydaje się słabnąć, święci Bawarii przyciągają wiernych licznie przybywających do kościołów, klasztorów, sanktuariów i miejsc pielgrzymkowych, potwierdzając tytuł: *Bavaria Sancta*.

Przedstawiona publikacja *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce*. Inspiracje do badań *hagiologicznych* jest ważnym świadectwem współczesnej, pogłębionej naukowej refleksji hagiologicznej. Jej autorzy wskazują czytelnikowi horyzonty i perspektywy badań hagiologicznych. Przywołują pamięć o świętych na przykładzie wybranych obszarów badawczych i środowisk. Uobogacają przybliżeniem literackiej przestrzeni hagiologicznej oraz dzieł artystów ku czci świętych. Wreszcie prowadzą do odkrycia aspektów życia społecznego w kontekście hagiologicznym. Należy żywić nadzieję, że omówiona pozycja znajdzie zainteresowanie wśród badaczy, świadomych rozproszenia wątków hagiologicznych w wielu materiałach źródłowych.

KS. PIOTR TOWAREK

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

XVIII Dni Interdyscyplinarne na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pt. *Rodzina – Naród – Bezpieczeństwo*, 12–13 czerwca 2017 r.

Na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie 12–13 czerwca 2017 r. odbyły się XVIII Dni Interdyscyplinarne. Oprócz Wydziału Teologii UWM w Olsztynie współorganizatorem był Wydział Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Sztuki Wojennej w Warszawie. W ramach Dni odbyło się międzynarodowe sympozjum familiologiczne pt. „*Rodzina – Naród – Bezpieczeństwo*” w *źródłach i refleksji naukowej* oraz Ogólnopolskie interdyscyplinarne seminarium familiologiczne pt. „*Rodzina – Naród – Bezpieczeństwo*”. *Rzeczywistość i możliwości praktyczne*. Sympozjum skupiło prelegentów, którzy zaprezentowali stan badań w odniesieniu do diskutowanych kwestii. W ten sposób uczestnicy Dni zostali wprowadzeni do czynnego udziału w seminarium naukowym przeznaczonym na dyskusję interdyscyplinarną, mającą na celu wypracowanie nowych kierunków i perspektyw badawczych oraz prakseologicznych. Interdyscyplinarne seminarium skupiło badaczy aktualnie zajmujących się kwestiami dotyczącymi rodziny, narodu i bezpieczeństwa oraz pragnących podzielić się wnioskami z własnych dociekań, przede wszystkim z obszarów, gdzie teoria styka się z praktyką.

Czynny udział w sympozjum i seminarium wzięli specjaliści z jednostek naukowych w Polsce i zagranicą: prof. dr Furio Pesci (Włochy, Rzym: Sapienza Università di Roma i Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia a Roma), ks. prof. dr Gianfranco Calabrese (Włochy, Genua: Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Genova), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki, OFMConv. (Włochy, Rzym: Pontificia Università Antoniana), prof. Andrea Zanini (Włochy, Genewa: Dipartimento di Economia dell'Università degli Studi di Genova), ks. dr hab. Jarosław Merecki (Włochy, Rzym: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia), ks. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz (Niemcy, München: Ludwig-Maximilians-Universität), prof. dr Stephan Kampowski (Włochy, Rzym: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia), ks. dr hab. Piotr Krocze prof. UJPII i mgr Małgorzata Chojaraska-Sobiecka (Polska, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), ks. dr Andryi Oliynyk (Ukraina, Lwów: Ukrainian Catholic University), ks. dr Cezary Neumann (Polska, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), mgr lic. Luis Llanos Sanchez (Boliwia, Cochabamba: Universidad Católica Boliviana San Paolo), mgr Mateusz Ziętarski (Polska, Słupsk: Akademia Pomorska), mgr Bartosz Lisiecki (Polska, Uniwersytet Opolski), mgr Marlena Mazur (Polska, Uniwersytet Opolski). Z Wydziału Bezpieczeństwa Narodowe-

go Akademii Sztuki Wojennej udział wzięli: ks. dr hab. Cezary Smuniewski prof. ASzWoj, dr Karolina Kochańczyk-Bonińska, dr Ilona Urych; z Wydziału Teologii UWM w Olsztynie: prof. dr hab. Ryszard Hajduk, prof. dr hab. Michał Wojciechowski, ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM, dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz prof. UWM, ks. dr hab. Lucjan Świto prof. UWM, ks. dr Zdzisław Kieliszek, ks. dr Paweł Rabczyński, dr Małgorzata Tomkiewicz, ks. dr Cezary Opalach oraz absolwent: ks. mgr Andrzej Semerak, a także studenci: Piotr Kućński i Rafał Rozumowicz.

Dyskutowano nad etosem rodziny, jej miejscem w społeczeństwie, Kościele, gospodarce, ale także nad kryzysem dotyczącym rodziny we współczesnej kulturze globalnej. Wyjaśniono kwestie familiologiczne w perspektywie źródeł teologicznych i prawnych. Ukazano modele rodziny we współczesnych kontekstach narodowych (polski, ukraiński, boliwijski) oraz starożytnego Rzymu i Grecji. Prelegenci zaprezentowali założenia bezpieczeństwa rodziny z perspektywy społecznej i narodowej, a także biblijnej i filozoficznej wizji wojny i przemocy. Wskazano na zagadnienie wychowania patriotycznego oraz innych zadań rodziny wobec potomstwa, społeczeństwa i kultury. Pojawił się także wątek dotyczący psychologicznego aspektu wartości rodzinnych.

Obrady sympozjalne i seminaryjne pozwoliły sformułować konkluzje i postulaty na przyszłość. Rodzina należy do podstawowych wartości społecznych, dlatego priorytetem są działania zmierzające do zapewnienia jej bezpieczeństwa. Od jakości relacji w rodzinie zależy także poczucie odpowiedzialności społecznej za bezpieczeństwo narodowe, dlatego kwestie rodzinne powinny być podejmowane jako podstawowe w zakresie badań humanistycznych i społecznych. Istotnym obszarem badań familiologicznych oraz dotyczących bezpieczeństwa jest teologia. W dyskusji wybrzmiała potrzeba kontynuowania systematycznych spotkań naukowych, o charakterze multidyscyplinarnym, skoncentrowanych na kwestiach familiologicznych, czyli dotyczących rodziny. Wstępnie zaplanowano drugie międzynarodowe sympozjum familiologiczne na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie w czerwcu 2018 r. o tematyce związanej z biznesem rodzinnym.

KATARZYNA PARZYCH-BLAKIEWICZ

## Gietrzwałdzkie Dni Nauki i Sztuki, 6–7 listopada 2017 r.

Dni Nauki i Sztuki w Gietrzwałdzie odbyły się 6–7 listopada 2017 r. Objęły one dwa wydarzenia naukowe: ogólnopolskie seminarium mariologiczne pt. *Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa regionalna i uniwersalna* oraz międzynarodowe sympozjum mariologiczne pt. *Objawienia maryjne XIX i XX wieku wobec potrzeb duszpasterskich współczesnego pokolenia chrześcijan* z towarzyszącą wystawą i koncertem. Organizatorami Dni były dwa wydziały Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – Wydział Teologii i Wydział Sztuki, a także Sanktuarium Maryjne w Gietrzwałdzie, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej *Hosianum*, Instytut Maryjno-Kolbiański *Kolbianum* w Niepokalanowie przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz rzymskokatolicka parafia przy bazylice katedralnej św. Jakuba w Olsztynie. Patronat honorowy objął ksiądz arcybiskup dr Józef Górzyński metropolita warmiński oraz Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna (Pontificia Academia Mariana Internationalis). Dni uwieńczyły obchody 140. rocznicy objawień maryjnych w Gietrzwałdzie (na Warmii), dlatego ich organizacja odbyła się w ramach współpracy zaangażowanych środowisk naukowych z archidiecezją warmińską.

Ogólnopolskie seminarium mariologiczne zostało włączone do interdyscyplinarnej dyskusji hagiologicznej jako dotyczącej śladów świętych pozostawionych w przestrzeni kultury, wiary i ludzkich dziejów – podejmowanej corocznie na Wydziale Teologii od 2010 r. Udział w nim wzięli historycy, historycy sztuki, muzykologowie, literaturoznawcy, kulturoznawcy, filozofowie i teolodzy, reprezentujący środowiska naukowe, społeczne i kulturalne. Byli to: o. prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski z Wydziału Teologii KUL oraz *Kolbianum*, bp dr Jacek Jezierski z diecezji elbląskiej, dr Alicja Święcicka z Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, prof. Janusz Hochleitner z Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM w Olsztynie, ks. Krzysztof Sarzała z „*Hosianum*”, ks. dr. Marek Adamczyk z Misyjnego Seminarium Duchownego w Pieniężnie, ks. dr hab. Krzysztof Bielawny z Wyższej Szkoły im. B. Jańskiego w Elblągu, dr Joanna Jaremko absolwentka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, prof. Zenona Rondonańska z Akademii Muzycznej im. Feliksa Nowowiejskiego w Bydgoszczy, dr Kinga Strycharz-Bogacz z Instytutu Muzykologii KUL, ks. Jan Roslan z archidiecezji warmińskiej, dr Stanisław Kuprjaniuk z Fundacji im. Mikołaja Kopernika we Fromborku, ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko z Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM w Olsztynie, ks. dr Zdzisław Kunicki z Instytutu Nauk Politycznych UWM w Olsztynie, dr Jowita Jagła z Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku, dr Izabela

Wyszowska z Akademii Wychowania Fizycznego w Poznaniu, ks. Kazimierz Brzozowski z *Kolbianum*. Z Wydziału Teologii UWM w Olsztynie czynny udział wzięli: ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM, ks. dr Paweł Rabczyński, ks. dr Marek Jodkowski oraz doktoranci Zofia Szon, Mateusz Rutynowski, Grzegorz Ćwikliński. Uczestnicy seminarium wysłuchali dwudziestu czterech prelekcji oraz wzięli udział w dyskusji. Podczas obrad poruszono tematykę gietrzwałdzką w oparciu o źródła, które należą do obszarów badawczych reprezentowanych przez specjalistów uczestniczących w seminarium. Obrady podzielono na cztery sesje. Trzy odbyły się pierwszego dnia w Sanktuarium Maryjnym w Gietrzwałdzie. W pierwszej sesji podjęto tematykę teologiczno-warمیńskiego kontekstu objawień gietrzwałdzkich; w drugiej – literacki i muzykologiczny kontekst objawień gietrzwałdzkich; w trzeciej – historyczny kontekst objawień gietrzwałdzkich. Czwarta sesja – podejmująca tematykę kulturowego kontekstu objawień gietrzwałdzkich – odbyła się drugiego dnia na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Wnioski wynikłe z dyskusji wskazują na deficyt teologicznej refleksji nad treścią objawień maryjnych w Gietrzwałdzie oraz na potrzebę doprecyzowania terminologii opisującej osobiste doświadczenie religijne gietrzwałdzkich wizjonerów.

Międzynarodowe sympozjum mariologiczne rozpoczęło się wieczorem 6 listopada na Wydziale Sztuki UWM w Olsztynie otwarciem wystawy okolicznościowej pt. *Między niebem a ziemią* dr. hab. Janusza Połoma prof. UWM z Instytutu Sztuk Pięknych UWM w Olsztynie. Po tym wydarzeniu w bazylice katedralnej św. Jakuba w Olsztynie odbył się koncert okolicznościowy Zespołu Muzyki Cerkiewnej *Kliros* pod kierunkiem dr. Jana Połowianiuka z Instytutu Muzyki UWM w Olsztynie zatytułowany *Zaprawdę godnym jest wielbić Cię Bogurodzico*. W programie można było usłyszeć kompozycje klasyków muzyki cerkiewnej: Piotra Czajkowskiego, Dymitra Bortniańskiego, Aleksandra Archangielskiego, Romualda Twardowskiego i innych. Sesje wykładowe objęły wykłady przygotowane przez o. prof. dr. hab. Jacka Salija, o. prof. dr. hab. Bogusława Kochaniewicza z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, prof. dr. hab. Eugeniusza Sakowicza i ks. prof. Janusza Kręcidło z UKSW, o. dr Bogusza Matułę z Uniwersytetu „Antonianum” w Rzymie i Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej, ks. dr. Andriya Oliynyka z Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego we Lwowie, prof. Urszuli Mazurczak z KUL, o. prof. Zdzisława Kijasa z watykańskiej Kongregacji ds. Kanonizacyjnych, Luisa Llanosa Sancheza z Uniwersytetu Katolickiego w Boliwii oraz z Wydziału Teologii UWM w Olsztynie – ks. prof. Ryszarda Hajduka i prof. Katarzynę Parzych-Blakiewicz. Tematyka poruszona w prelekcjach dotyczyła znaczenia objawień maryjnych w XIX i XX w. i ich aktualności, rozumienia objawień prywatnych w religiach niechrześcijańskich, wpływu treści objawień maryj-

nych na formowanie chrześcijańskiego etosu oraz kościelnej wartości objawień prywatnych. Wnioski, do których doprowadziła dyskusja nad wykładami dotyczącą potrzeby upowszechniania poprawnej interpretacji prywatnych objawień maryjnych jako wydarzeń mających duży wpływ na formowanie postaw religijnych i moralnych. Jako ważny element realizacji tego pedagogicznego celu wskazano upowszechnienie w skali międzynarodowej informacji o wydarzeniach o charakterze objawień prywatnych, mających miejsce w Polsce.

KATARZYNA PARZYCH-BŁAKIEWICZ

II Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. *Biznes rodzinny w kontekście integracji nauk humanistycznych, ekonomii i gospodarki*, Olsztyn: 11–12 czerwca 2018 r.

11–12 czerwca 2018 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie odbyło się II Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. *Biznes rodzinny w kontekście integracji nauk humanistycznych, ekonomii i gospodarki*. Organizatorami wydarzenia były dwa wydziały Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie: Wydział Teologii i Wydział Nauk Ekonomicznych. Patronat honorowy objął Wydział Teologii Papieskiego Uniwersytetu Antonianum w Rzymie.

Sympozjum miało charakter transdyscyplinarny. Wzięli w nim udział biznesmeni oraz naukowcy specjalizujący się w dyscyplinach ekonomicznych, filozoficznych i teologicznych. Celem spotkania była odpowiedź na pytanie: czego biznesmeni oczekuje od humanisty?, a także wskazanie kierunku rozwoju badań multidyscyplinarnych o charakterze innowacyjnym.

Sympozjum podzielono na cztery sesje, po dwie każdego dnia. W pierwszej odbył się panel dyskusyjny z udziałem czterech biznesmenów: Macieja Bukowskiego (Firma „Cleaner”), Antoniego Fili (firma „Fila”), Macieja Józwickiego (firma „Marwit”), Artura Paluszewskiego (firma „Panda”). Druga sesja, pt. *Gospodarowanie przedsiębiorstwami rodzinnymi*, została przygotowana przez Wydział Nauk Ekonomicznych. Prof. Zbigniew Brodziński (UWM) rozważał kwestię przedsiębiorstwa rodzinnego – czy jest bardziej przedłużeniem gospodarstwa domowego, czy może podmiotem gospodarczym. Prof. Henryk Lelusz (UWM) omówił źródła finansowania i podatkovania przedsiębiorstw rodzinnych. Prof. Ryszard Walkowiak i dr Magdalena Wysocka (UWM) przedstawili biznes rodzinny w kontekście odpowiedzialności społecznej. Dr Waldemar Kozłowski

(UWM), dr Magdalena Wysocka oraz studenci z uczelni zagranicznych (University of Las Palmas de Gran Canaria – Hiszpania; Daugavpils University, Daugavpils – Litwa; Mehmet Akif Ersoy University, Burdur – Turcja): David Rosales, Kaspars Baufals, Can Burak Doğanay, Hüseyin Kahraman, Özgür Bağc – przedstawili systemy wartości w firmach rodzinnych w Polsce, Hiszpanii, na Łotwie i w Turcji. Dr Adam Krynicki (z firmy Krynicki Recykling S.A.) wygłosił prelekcję o efektywnym prowadzeniu przedsiębiorstwa rodzinnego. W konkluzjach wyłonionych w dyskusji stwierdzono, że zdrowa ekonomia i gospodarka potrzebują dwóch fundamentalnych filarów: matematyki i wartości. Z tego powodu konieczne jest włączenie w obszar badań dotyczących gospodarki i ekonomii także refleksji nad wartościami. Na tej podstawie uzasadniono potrzebę utworzenia zespołu multidyscyplinarnego do opracowania projektu korelującego badania kwestii empirycznych z aksjologicznymi.

Drugiego dnia, w trzeciej sesji, pt. *Filozoficzno-społeczna perspektywa biznesu rodzinnego*, wygłoszono prelekcje dotyczące aksjologicznych podstaw dla biznesu rodzinnego. Prof. Maksym Adam Kopiec OFM z Papieskiego Uniwersytetu Antonianum w Rzymie [=PUA] przedstawił chrześcijańską wizję działalności prorodzinnej w aktualnym kontekście społeczno-kulturowym. Dr Paweł Sambor OFM, także z PUA, naszkicował zasady tworzenia biznesu rodzinnego – „gramatykę”. Prof. Jan Kłós z Wydziału Filozofii KUL wyjaśnił od czego zależy związek uczciwego biznesu z dojrzałością ludzką biznesmena, polegającą na zintegrowaniu wewnętrznej hierarchii wartości z działalnością biznesową. Prof. Martín Carbajo Núñez OFM, reprezentujący PUA, a także Papieską Akademię Alfonsianum w Rzymie i Uniwersytet San Diego w USA, omówił znaczenie relacji rodzinnych dla gospodarczego rozwoju społeczeństwa. Ks. dr Karol Jasiński (WT UWM) wskazał chrześcijańskie inspiracje w kapitalizmie i ekonomii. Ostatnim prelegentem w tej sesji był student drugiego roku kierunku nauki o rodzinie – Adrian Szmigiel, który przedstawił zasady „biznesu” w organizacji życia wewnątrzrodzinnego. Prelegenci występujący na ostatniej, czwartej sesji, pt. *Teologiczno-pastoralne inspiracje wobec kwestii biznesu rodzinnego*, skoncentrowali się na chrześcijańskich założeniach działalności biznesowej i prorodzinnej. Prof. Piotr Kopiec z Wydziału Teologii KUL przedstawił zagadnienie idei ekonomii biblijnej w kontekście współczesnych przemian w sferze pracy. Ks. prof. Marcin Składanowski, także z Wydziału Teologii KUL, omówił zagadnienie biznesu rodzinnego w perspektywie antropologicznej. Ks. prof. Ryszard Hajduk z Wydziału Teologii UWM w Olsztynie podjął temat urzeczywistniania prawdy absolutnej w życiu chrześcijańskim. Prof. Pál Ottó Harsányi OFM z PUA zaprezentował temat wspólnych korzeni etyki ekologicznej i rodzinnej. Prof. Stephan Kampowski z Papieskiego Teologicznego Instytutu Jana Pawła II do studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy-



pomniął aktualność nauki zawartej w encyklice *Humanae vitae* Pawła VI, zaś prof. Katarzyna Parzych-Blakiewicz z Wydziału Teologii UWM w Olsztynie – aktualność adhortacji *Familiaris consortio* Jana Pawła II. Konkluzje obrad w sesjach drugiego dnia określiły obszary aksjologiczne dla biznesu rodzinnego, wynikające z potrzeb społecznych. Podkreślono wartość „zdrowej” rodziny, której siła wynika z oparcia na trwałych fundamentach aksjologicznych, dla rozwoju ekonomicznego i gospodarczego społeczeństwa.

KATARZYNA PARZYCH-BLAKIEWICZ  
O. MAKSYM ADAM KOPIEC OFM



## ANEKSY

FORUM TEOLOGICZNE XIX, 2018  
ISSN 1641–1196

### Aneks 1

#### LITANIA DO MATKI BOŻEJ FATIMSKIEJ

Matko Odkupiciela  
Gwiazdo morska, do nieba ścieżko najprościejsza,  
Tyś jest przechodnią bramą do raju wiecznego...  
racz podźwignąć, prosimy, lud upadający,  
w grzechach swych uwikłany,  
powstać z nich pragnący.  
Dziś, zgromadzeni u Twoich stóp,  
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.

*Powtarzamy:* Dziękujemy Ci Pani Fatimska  
Matko Chrystusowa i Matko Kościoła - Dziś je-  
steśmy tutaj,  
aby dziękować, żeś zawsze nas wysłuchiwała,  
że okazywałaś się Matką.  
- Dziękujemy Ci Pani Fatimska  
Matko Misyjnego Kościoła - Idącego drogami  
ziemi ku trzeciemu  
milenium chrześcijaństwa, dziękujemy Ci za  
Twoją wędrówkę z nami.  
- Dziękujemy Ci Pani Fatimska  
Matko ludzi - dziękujemy Ci za nieustanną opie-  
kę, która pozwoliła  
nam uniknąć katastrof i nieodwracalnych znisz-  
czeń, umożliwiła postęp i osiągnięcie  
nowoczesnych zdobyczy społecznych.  
- Dziękujemy Ci Pani Fatimska  
Matko narodów - dziękujemy Ci za niespodzie-  
wane przemiany,  
które przywróciły wiarę w przyszłość narodom  
nazbyt już długo  
pozostającym w ucisku i upokorzeniu.  
- Dziękujemy Ci Pani Fatimska

Matko życia - dziękujemy Ci za liczne znaki  
mówiące o tym,  
że jesteś z nami, że chronisz nas przed złem  
i przed mocami śmierci.  
- Dziękujemy Ci Pani Fatimska  
Matko życia - dziękujemy Ci Ta to, że byłaś  
w szczególności sposób 13 maja 1981 r  
przy Janie Pawle II, który czuł przy Sobie Twoją  
opiekuńczą obecność.  
- Dziękujemy Ci Pani Fatimska  
Matko każdego człowieka - walcząca o życie,  
które nie zna śmierci,  
dziękujemy Ci, że wspomagasz nas w tej walce.  
- Dziękujemy Ci Pani Fatimska

*Powtarzamy:* Okaż, że jesteś Matką  
Matko ludzkości odkupionej Krwią Chrystusa.  
- Okaż, że jesteś Matką.  
Matko miłości doskonałej.  
- Okaż, że jesteś Matką.  
Matko Nadziei i pokoju.  
- Okaż, że jesteś Matką.  
Święta Matko Odkupiciela.  
- Okaż, że jesteś Matką.  
Nie przestawaj okazywać, żeś jest Matką  
wszystkich, świat bowiem potrzebuje Ciebie.  
- Okaż, że jesteś Matką.  
Nowa sytuacja narodów i Kościoła wciąż pozo-  
staje chwiejna i niepewna.  
- Okaż, że jesteś Matką.  
Wciąż jeszcze istnieje niebezpieczeństwo, że  
miejsce marksizmu może  
zająć ateizm w innej postaci, który wychwalając  
wolność zmierza do  
zniszczenia samych korzeni moralności ludzkiej  
i chrześcijańskiej.  
- Okaż, że jesteś Matką.

*Powtarzamy:* Bądź nam towarzyszką drogi

Bądź towarzyszką drogi człowieka schyłku XX wieku.

- Bądź nam towarzyszką drogi.

Bądź towarzyszką drogi ludzi wszystkich kultur i ras.

- Bądź nam towarzyszką drogi.

Bądź towarzyszką drogi wszystkich stanów i każdego wieku.

- Bądź nam towarzyszką drogi.

Bądź towarzyszką narodów w ich dążeniu do solidarności i miłości wzajemnej.

- Bądź nam towarzyszką drogi.

Bądź z młodymi, bohaterami dni pokoju, które nadejdą.

- Bądź nam towarzyszką drogi.

Bądź towarzyszką drogi narodów, które niedawno odzyskały przestrzenie wolności i teraz budują swoją przyszłość.

- Bądź nam towarzyszką drogi.

Bądź towarzyszką drogi Europy, która od Zachodu po Wschód

- nie zdoła odnaleźć swej prawdziwej tożsamości, jeżeli na nowo

nie odkryje wspólnych korzeni.

- Bądź nam towarzyszką drogi.

Potrzebuję Ciebie świat, ażeby położyć kres tak wielu i tak gwałtownym

konfliktom, które wciąż jeszcze są jego udręką.

- Bądź nam towarzyszką drogi.

*Powtarzamy:* Okaż, że jesteś Matką

Tego, który umiera z głodu.

- Okaż, że jesteś Matką.

Tego, który jest śmiertelnie chory.

- Okaż, że jesteś Matką.

Tego, kogo spotkała krzywda i niesprawiedliwość.

- Okaż, że jesteś Matką.

Tego, kto nie znajduje pracy.

- Okaż, że jesteś Matką.

Tego, który bezdomny i nie ma gdzie się schronić.

- Okaż, że jesteś Matką.

Tego, kto znosi ucisk, jest wyzyskiwany.

- Okaż, że jesteś Matką.

Tego, kto z dala od Boga rozpaczliwie i daremnie szuka uciszenia.

- Okaż, że jesteś Matką.

Tych wszystkich, którzy bronią życia, które jest odbiciem miłości Boga,

pomóż bronić go zawsze, od świtu aż po jego naturalny zachód.

- Okaż, że jesteś Matką.

*Powtarzamy:* Czuwaj na czekającej nas jeszcze drodze

Niechaj nadejdzie kres przemocy, niesprawiedliwości wszędzie tam, gdzie one istnieją.

- Czuwaj na czekającej nas jeszcze drodze.

Niech w rodzinach zakwita jedność i zgoda.

- Czuwaj na czekającej nas jeszcze drodze.

Niechaj nadejdzie pomiędzy narodami zrozumienie i szacunek.

- Czuwaj na czekającej nas jeszcze drodze.

Niechaj prawdziwy pokój zapanuje na całym globie ziemskim.

- Czuwaj na czekającej nas jeszcze drodze.

*Powtarzamy:* Czuwaj Maryjo

Na czekającej nas jeszcze drodze.

- Czuwaj Maryjo.

Nad ludźmi.

- Czuwaj Maryjo.

Nad narodami w nowej sytuacji, którym nadal zagraża widmo nowej wojny.

- Czuwaj Maryjo.

Nad odpowiedzialnymi za losy państw.

- Czuwaj Maryjo.

Nad tymi, co w swoich rękach mają przysły los ludzkości.

- Czuwaj Maryjo.

Nad Kościołem, zawsze narażonym na zasadzki tego świata.

- Czuwaj Maryjo.

Na drodze nowej ewangelizacji Europy.

- Czuwaj Maryjo.

Nad posługą następcy Piotra, Jana Pawła II,

który jest służbą Ewangelii i służbą ludziom i kieruj ją ku nowym

horyzontom misyjnej działalności Kościoła.

- Czuwaj Maryjo.

*Powtarzamy:* Wszyscy powierzamy się Tobie z ufnością

W kolegalnej jedności z pasterzami.

- Wszyscy powierzamy się Tobie z ufnością.

W komunii z całym ludem Bożym, rozszanym po świecie.

- Wszyscy powierzamy się Tobie z ufnością.

Odnawiając dziś przed Tobą synowskie zawie-  
rzenie rodzaju ludzkiego.

- Wszyscy powierzamy się Tobie z ufnością.

*Powtarzamy:* Wspomóż nas Maryjo

Postanawiamy iść z Tobą za Chrystusem, Odku-  
picielem Człowieka.

- Wspomóż nas Maryjo.

Niechaj nie ciąży nam zmęczenie.

- Wspomóż nas Maryjo.

Niech trud nie opóźnia naszych kroków.

- Wspomóż nas Maryjo.

Przeszkody niech odwagi w nas nie gaszą,  
a smutek radości serca.

- Wspomóż nas Maryjo.

Maryjo, daj światu Chrystusa,  
który jest naszym pokojem.

Niechaj narodów nie dzieli już  
nienawiść i pragnienie zemsty.

Świat zaś niech nie ulegnie  
mirażom fałszywego dobrobytu,  
który zabija godność osoby  
i wystawia na nieustanne ryzyko  
całe stworzenie.

Czuwaj Maryjo nad naszą wędrówką  
i spraw, byśmy w niebie pełni  
radości oglądali Twego Syna<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Litania zawierzenia Matce Bożej Fatimskiej*, w: *Adonai.pl – portal katolicki* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://adonai.pl/modlitwy/?id=58>>.

## Aneks 2

## MODLITWA DO MATKI BOŻEJ FATIMSKIEJ

12 maja 2010 r. papież Benedykt XVI modlił się następującymi słowami do Najświętszej Maryi Panny (modlitwa ta została rozpowszechniona za pośrednictwem portali internetowych):

Pani nasza  
i Matko wszystkich ludzi,  
staję tutaj jak syn,  
który przybywa z wizytą do swojej Matki  
i czyni to wraz  
z wielką rzeszą braci i sióstr.  
Jako Następca Piotra,  
któremu powierzono misję  
przewodniczenia w służbie  
Miłości w Kościele Chrystusa  
oraz umacniania wszystkich w wierze  
i nadziei.

Pragnę przedstawić Twemu  
Niepokalanemu Sercu  
radości i nadzieje,  
a także problemy i cierpienia  
każdego z tych Twoich synów i córek,  
którzy znajdują się w Cova da Iria  
albo towarzyszą nam z daleka.

Najmilsza Matko,  
znasz każdego po imieniu  
wraz z jego obliczem i jego historią,  
dla każdego chcesz dobra  
ze swą matczyną łaskawością  
wyływającą z Serca samego Boga, który jest  
Miłością.

Wszystkich Tobie zawierzam i poświęcam,  
Najświętsza Maryjo,  
Matko Boga i nasza Matko.  
*Tobie śpiewamy i wysławiamy Cię, Maryjo!*

Czcigodny Sługa Boży Papież  
Jan Paweł II,  
który tu, w Fatimie, trzykrotnie Cię odwiedzał  
i dziękował tej „niewidzialnej ręce”,  
która go wyzwoliła od śmierci  
w czasie zamachu z trzynastego maja  
na placu św. Piotra, przed niemal trzydziestu laty,

zechciał ofiarować sanktuarium  
w Fatimie  
pocisk, który go ciężko zranił  
i został umieszczony w Twojej koronie  
Królowej Pokoju.

Głęboka pociecha płynie  
na wieść o tym, że jesteś ukoronowana  
nie tylko srebrem  
i złotem naszych radości i nadziei,  
lecz także pociskiem  
naszych niepokojów i cierpień.

Dziękuję Ci, umiłowana Matko,  
za modlitwy i ofiary,  
jakie pastuszkowie  
z Fatimy podejmowali dla Papieża,  
prowadzeni uczuciami,  
jakimi ich natchnęłaś podczas objawień.

Dziękuję też wszystkim tym, którzy  
każdego dnia  
modlą się za Następce św. Piotra  
i w jego intencjach,  
aby Papież był mocny w wierze,  
śmiały w nadziei i żarliwy w miłości.  
*Tobie śpiewamy i wysławiamy Cię, Maryjo!*

Umiłowana Matko nas wszystkich,  
składam tutaj, w Twoim sanktuarium  
w Fatimie,  
Złotą Różę,  
którą przywozłem z Rzymu  
jako hołd wdzięczności Papieża  
za cuda, jakich Wszechmogący  
dokonał za Twoim pośrednictwem  
w sercach tak wielu, którzy przybywają jako  
pielgrzymi  
do tego Twojego matczynego domu.

Jestem pewien, że pastuszkowie  
z Fatimy,  
błogosławieni Franciszek i Hiacynta  
oraz Służebnica Boża Łucja od Jezusa,

towarzyszą nam w tej godzinie modlitwy  
i radości.  
*Tobie śpiewamy i wysławiamy Cię, Maryjo!*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Modlitwa do Matki Bożej Fatimskiej*, w: *Maryjni.pl – Polska Społeczność Maryjna* [online], dostęp: 8.02.2018, <<http://www.maryjni.pl/modlitwa-do-matki-bozej-fatimskiej,466>>.

## Wykaz skrótów

- AG – Vatican Council II, *Decree “Ad Gentes”* (7.12.1965), in: Vatican II: Conciliar and Post Conciliar Documents, Mumbai: St. Pauls 2007.
- AL – Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben “Amoris laetitia”*, Bonn 2016.
- DCE – Benedikt XVI, *Enzyklika „Deus caritas est“*, Bonn 2005.
- EG – Francis, *Apostolic exhortation “Evangelii Gaudium”*, Rome 2013.
- EiA – *Post-Synodal Apostolic Exhortation “Ecclesia in Africa”*, Libreria Editrice Vaticana, 1995
- EN – Pablo VI, *Exhortación Apostólica „Evangelii Nuntiandi”* (8.12.1975), Cochabamba 2013. 47: AAS 105 (2013), 1038 / Paul VI, *Apostolic Exhortation “Evangelii Nuntiandi”* (8.12.1975), n. 45, in: *The Holy See* [online], access: 27.04.2018, <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)>.
- EV – Johannes Paul II, *Enzyklika „Evangelium vitae“*, Bonn 1995.
- FC – Johannes Paul II, *Apostolisches Schreiben “Familiaris consortio”*, Bonn 1981.
- FR – Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica “Fides et Ratio”* (1998), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 23.04.2018, <[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html)>.
- FR – Johannes Paul II, *Enzyklika „Fides et ratio”*, Bonn 1998.
- GS – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”*, in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968.
- IM – Vatican Council II, *Decree “Inter Mirifica”* (4.12.1963), Mumbai: St. Pauls 2007.
- LG – *Dogmatic Constitution on the Church, „Lumen Gentium”*, 21.11.1964.
- LthK – Lexikon für Theologie und Kirche, t. 1-10, Verlag Herder 1930-38 -.
- NE – Vatican Council II, *Declaration “Nostra Aetate”* (28.10.1965), Mumbai: St. Pauls 2007; Vatican Council II, *Declaration “Nosta Aetate”* (28.10.1965), in: *The Holy See* [online], access: 27.03.2018, <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html)>.
- RH – Johannes Paul II, *Enzyklika „Redemptor hominis“*, Bonn 1979.
- RM – John Paul II, *Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church’s Missionary Mandate, „Redemptoris Missio”*, Vatican 1990.
- UR – Vatican Council II, *Decree “Unitatis Redintegratio”* (21.11.1964), Mumbai: St. Pauls 2007.