

SPOŁECZEŃSTWO I KOŚCIÓŁ

5

MIĘDZY INSTYTUCJĄ I WSPÓLNOTĄ UDZIAŁ KATOLIKÓW ŚWIECKICH W ŻYCIU KOŚCIOŁA ZAŁOŻENIA I RZECZYWISTOŚĆ

POD REDAKCJĄ JÓZEFA BANIAKA



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny
POZNAŃ

KOMITET WYDAWNICZY
PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, ADAM PRZYBECKI,
ADAM SIKORA, JAN SZPET
REDAKTOR
FELIKS LENORT

RECENZENCI TOMU:
WOJCIECH ŚWIĄTKIEWICZ – UNIwersYTET ŚLĄSKI
WALDEMAR IREK – PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU
JÓZEF BUDNIAK – UNIwersYTET ŚLĄSKI

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z DOTACJI KBN NA DZIAŁALNOŚĆ STATUTOWĄ
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1732-4785
ISBN 978-83-60598-30-6

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
bibliot@thfac.poznan.pl
tel./fax (0-61) 851-97-43
<http://www.thfac.poznan.pl>

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PĄK

Korekta: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

Tłumaczenia na język angielski: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

DRUK: SOWA, 01-209 WARSZAWA, UL. HRUBIESZOWSKA 6A

Spis treści

Contents

JÓZEF BANIAK

- Czy katolicy polscy uczestniczą w życiu swego Kościoła? 7
Do Polish Catholics Participate in the Life of Their Church?

I. MIEJSCE I ROLA ŚWIECKICH W ŚWIETLE JEGO DOKTRYNY SPOŁECZNEJ

MAŁGORZATA CHRZAŚTOWSKA

- Katolicy świeccy w Kościele w świetle jego nauczania społecznego 15
Lay Catholics in the Church in the Light of Its Social Teaching

ANDRZEJ POTOCKI

- Podmiotowość laikatu w kontekście duszpasterskim 25
Subjectivity of the Laity in the Context of Pastoral Guidance

JAROSŁAW MOSKAŁYK

- Ikoniczny charakter relacji między wspólnotą a instytucją Kościoła.
Pogląd wschodni 43
Iconic Character of the Relation between the Community and the Institution.
The Eastern View

II. RELIGIJNE ZAANGAŻOWANIE I UDZIAŁ ŚWIECKICH W ŻYCIU WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ

SŁAWOMIR H. ZARĘBA

- Poczucie przynależności religijnej jako jeden z wymiarów religijności
(w świetle badań socjologicznych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej) 57
A Sense of Religious Belonging as One of the Dimensions of Religiousness
In the Light of Sociological Studies on School and Academic Youth

JÓZEF BANIAK

- Między niewiarą w Boga i pozorną religijnością. Katolicy niewierzący,
lecz praktykujący religijnie w Polsce. Studium socjologiczne 75
Between Unbelief in God and Sham Religiosity. Unbelieving but Religiously Practicing
Catholics in Poland. A Sociological Study

Ks. JANUSZ MARIAŃSKI

- Katolicy świeccy w życiu parafii. Refleksje socjologiczno-pastoralne 105
Lay Catholics in the Life of the Parish. Sociological-Pastoral Reflections

ANDREJ SLODIČKA

- Die Teilnahme der Laien am Leben
der Griechischkatholischen Kirche in der Slowakei 129

JUSTYNA SPRUTTA

- Pytanie o tożsamość sztuki sakralnej – postawy świeckich 147
The Question of Identity of Sacral Art – Attitudes of the Laity

III. PROBLEM RELACJI MIĘDZY ŚWIECKIMI I DUCHOWIEŃSTWEM W KOŚCIELE W POLSCE

ELŻBIETA OKOŃSKA

- Czego przyszli kapłani oczekują od świeckich?
Klerycy w dialogu ze świeckimi studentami teologii 157
What do Future Priests Expect from Lay People?
Seminarians in Dialogue with Lay Students of Theology

LESZEK GAJOS

- Autorytet i zaufanie w relacjach duchowieństwo – świeccy.
Analiza na przykładzie środowiska wiejskiego 171
Authority and Trust in Relations between the Clergy and the Laity.
An Analysis on the Example of Rural Environment

MAGDALENA GAJEWSKA

- Kościół i kremacja. Dylematy katolików 197
The Church and Cremation. The Dilemmas of Catholics

MACIEJ KRZYWOSZ

- Klasyfikacja ruchów mirakularnych pod względem poziomu napięcia
z instytucjonalnym Kościołem rzymskokatolickim. Próba typologii 219
Classification of Miracle Movements according to the Level of Tension
with the Institutional Catholic Church. An Attempt at Typology

MACIEJ KRZYWOSZ
Uniwersytet w Białymstoku

Klasyfikacja ruchów mirakularnych pod względem poziomu napięcia z instytucjonalnym Kościołem rzymskokatolickim. Próba typologii

Classification of Miracle Movements according to the Level of Tension with the Institutional Catholic Church. An Attempt at Typology

Zagadnienie uczestnictwa świeckich w życiu Kościoła jest tematem wielowymiarowym, i może być podejmowane z różnych perspektyw. W poniższym artykule zamierzam zająć się problemem, który rzadko pojawia się w dyskursie naukowym, a mianowicie relacjami pomiędzy katolikami świeckimi, angażującymi się w propagowanie różnorodnych zdarzeń cudownych, a przedstawicielami instytucjonalnej strony Kościoła, czyli jego hierarchią. Dokładniej mówiąc, interesuje mnie jeden z aspektów tej relacji, a mianowicie stopień napięcia między ruchem mirakularnym a Kościołem hierarchicznym.

Sam temat badań nad zjawiskami mirakularnymi (czyli inaczej cudownymi, oba terminy będę traktował jako synonimiczne), i wszystkim tym, co się z nim wiąże, leży na marginesie współczesnej socjologii religii. Jest to teza prawie zawsze podnoszona w nielicznej literaturze przedmiotu tak krajowej, jak i zagranicznej¹, a więc właściwie powszechnie przyjęta i przez to niewymagająca dalszego rozwinięcia.

Co więcej, sama socjologia, już nie tylko religii, ale ogólna, traktuje wszelkie ruchy religijne jako zjawiska marginalne, dość często o charakterze dewiacyjnym, a więc odbiegającym od normy. Stąd apel

¹ Zob. np. A. Zieliński, *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Kraków 2004, s. 18 lub P.W. Davies, J. Boles, *Pilgrim Apparition Work. Symbolization and Crowd Interaction When the Virgin Mary Appeared In Georgia*, „Journal of Contemporary Ethnography” 2003, Vol. 32, No. 4, s. 372.

niektórych socjologów religii, o zainteresowaniach bardziej ogólnych, na przykład Jamesa Beckforda, do twórców teorii społecznych, by traktować ruchy religijne, jako *integralną część przemian społecznych i kulturowych*², a nie właśnie jako coś społecznie anormalnego.

Ponadto, zjawiska mirakularne dzieją się głównie w miejscach odległych od centrów współczesnego świata i uczestniczą w nich osoby znajdujące się w sporej części na marginesie współczesnego społeczeństwa. Oczywiście nie mam tu na myśli, tzw. marginesu społecznego, ale dość często po prostu zwykłych ludzi, nie będących jednak rdzeniem społeczeństwa nowoczesnego, na przykład emerytów czy mieszkańców prowincji. Fakt ten na pewno częściowo tłumaczy marginalność badań nad zjawiskami mirakularnymi.

Uważam jednak, iż powyżej wskazana marginalność fenomenów mirakularnych, szczególnie w dyskursie naukowym, tym bardziej powinna kierować uwagę badaczy w tę stronę. Analizowanie bowiem tych zjawisk może dostarczyć wiedzy na temat różnych aspektów żywego społecznie życia religijnego, nie poddanego jeszcze procesom instytucjonalizacji, a więc nieukształtowanego i przez to relatywnie mobilnego.

W przypadku mego artykułu zainteresowany jestem relacjami pomiędzy instytucjonalnym Kościołem katolickim a ruchami religijnymi powstałymi wskutek zaistnienia zdarzenia mirakularnego. Ruchami, których członkowie uważają się ciągle bez wątplenia za katolików, mimo że przynależność do ruchu mirakularnego może narazić ich na różne sankcje, m.in. właśnie ze strony Kościoła hierarchicznego.

W tekście chciałbym zaproponować typologię podziału ruchów mirakularnych, pod względem stopnia napięcia z Kościołem instytucjonalnym. I tak w części pierwszej, krótko przedstawię koncepcję cudu (zjawiska mirakularnego) i związanego z nim ruchu społecznego, następnie przejdę do omówienia pojęć napięcia i kosztu, odwołując się częściowo do koncepcji funkcjonującej w ekonomicznej teorii religii. Potem dokonam przykładowego podziału ruchów mirakularnych, traktując je jako egzemplifikacje zastosowanej typologii na te, które charakteryzują się: maksymalnym, dużym, średnim, małym i brakiem napięcia w stosunku do Kościoła. Artykuł zakończy krótkie podsumowanie.

² J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006, s. 32.

I. CUD I RUCH MIRAKULARNY

Sądzę, że można stwierdzić, iż zjawiska cudowne są nieodłączne od samej religii. Niewątpliwie kwestią dyskusyjną jest problem, co jest cudem, a co nie. W podejściu konstruktywistycznym zauważa się, że *Skłonność do interpretowania wydarzeń w kategoriach religijnych może ulegać zmianie w różnych okolicznościach*³. Uwaga ta odnosi się także do zdarzeń cudownych. Dla jednych, na przykład objawienie Maryi nastoletniej dziewczynce może być aktem Boskiej interwencji, dla innych dowodem na rzecz zaburzeń wieku dojrzewania, dla jeszcze innych pozostałością mroków średniowiecza. Ponadto te same osoby, które kiedyś uważały pewne zjawiska za cudowne wraz z upływem czasu mogą zacząć postrzegać je jako najbardziej naturalne i vice versa.

W artykule nie zamierzam zajmować się prawdziwością fenomenów mirakularnych. Pozostawiam to teologom. Pójście zaś tropem konstruktywistów i przyjrzenie się jak poszczególne osoby, grupy czy też warstwy społeczne rozumieją i definiują zjawiska cudowne (bo jest rzeczą oczywistą, iż inaczej to robi teolog pracujący na uniwersytecie, a inaczej rolnik z podlaskiej wsi), byłoby niezwykle interesujące tyle tylko, że znacznie przekroczyłoby wymiary artykułu.

W każdym bądź razie w obrębie różnych tradycji religijnych, a w szczególności katolicyzmu, pojawiają się zjawiska, interpretowane przez część wiernych jako zdarzenia o charakterze cudownym. Oczywiście interesują nas wyłącznie takie cuda, które stają się faktem społecznym, a mianowicie niosą ze sobą różnorakie konsekwencje społeczne, na przykład w postaci powszechnego przypisywania im charakteru nadprzyrodzonego. W literaturze przedmiotu (nauki społeczne) wymienia się najczęściej następujące cechy takich zjawisk.

Po pierwsze, cud musi mieć charakter zjawiska niecodziennego, czegoś niezwykłego, niepospolitego dla osób weń wierzących. Jakikolwiek zachwyty nad codziennością cechujący mistyków, którzy potrafili zachwycać się zwykłymi rzeczami, uczestnikom ruchów mirakularnych jest zdecydowanie obcy. By lepiej to przedstawić, wspomnę o postawie jednego z księży z roku 1965, kiedy to po całej Polsce rozszły się informacje o cudzie w podbiałostockim Zabłudowie. Wtedy to proboszcz parafii Chlebiotki (leżącej na ziemi łomżyńskiej) ks. Stanisław Falkowski, starając się sprowadzić swoich rozentuzjasmowanych wiernych na ziemię, powiedział im w czasie kazania, wskazując na

³ Tamże, s. 52.

deszcz: zobaczcie, co się dzieje na dworze, to jest właśnie cud i nie trzeba szukać innych⁴. Biorąc pod uwagę, iż jego parafianami byli głównie chłopci, dla których deszcz jest zjawiskiem jak najbardziej przyziemnym, to można przyjąć, że kazanie nie do końca trafiło do przekonania wiernych.

Trzeba jednak tu dodać, iż zjawiska cudowne, mimo że mają charakter niecodzienny, muszą być zgodne z tradycyjnym systemem pojęć. Na przykład dyskwalifikowane przez samych wiernych w Polsce są te objawienia, w których pojawia się obuta Maryja, bowiem na gruncie polskiej religijności tradycyjne powinna być bosa.

Po drugie, sens zjawiska mirakularnego zdecydowanie odbiega od rozumienia teologicznego, w którym cud ma trójelementową strukturę, i mówiąc ogólnie, musi podać sens, najlepiej egzystencjalny. Dla uczestników ruchów mirakularnych cud ma przede wszystkim charakter „dziwu”, czegoś co jest bardziej przejawem mocy, niż religijnego sensu.

Po trzecie, nie jest dla nich aż tak istotne czy dany cud został uznany przez Kościół, czy też nie, choć oczywiście często o to zabiegają. Problemy mogą się pojawić wtedy, gdy Kościół zdecydowanie i oficjalnie wykluczy możliwość nadprzyrodzonego charakteru zjawiska. Te pozakościelne uznawanie cudu sprawia, że uczestnicy ruchów mirakularnych nie klasyfikują i nie dzielą interesujących ich fenomenów na, na przykład: cuda stricto sensu, objawienia, uzdrowienia itd., tak jak robią to teolodzy.

Kończąc to krótkie przedstawienie cech zjawisk mirakularnych, chciałbym dodać, iż są one zdarzeniami jak najbardziej empirycznymi, wręcz zmysłowymi czy sensualistycznymi. Tysiące osób są świadkami cudu wirującego słońca, płaczących figur czy obrazów. Ta fizyczność, materialna obecność sprawia, że łatwiej uwierzyć w wydarzenia cudowne niż w naukę Kościoła, która dość często ma charakter abstrakcyjny.

Mając już tak zarysowaną koncepcję zjawisk cudownych, możemy teraz przejść do przedstawienia ruchu mirakularnego.

Prawdopodobnie w polskiej nielicznej literaturze przedmiotu tezę o istnieniu ruchu mirakularnego jako pierwszy postawił Ariel Zieliński⁵, choć już wcześniej o „związku wizjonerów” wspominał ks. Jan Rosłań⁶.

⁴ Archiwum IPN w Białymstoku, sygn. 0037/45, k. 332.

⁵ Zob. A. Zieliński, *Na straży...*

⁶ Zob. Szczesiak, *Oni uzdrawiają*, b.m. 1998, s. 8.

Badając objawienie maryjne, które miało miejsce w 1965 r., w podbiałostockim Zabłudowie, także doszedłem do wniosku, że i w tym przypadku ukształtował się ruch społeczny o charakterze religijnym⁷. Tak więc pojawianie się ruchów mirakularnych, skupionych wokół pewnego wizjonera i związanych z nim cudownych zdarzeń, nie jest niczym wyjątkowym, choć jak już wspomniałem dla wielu socjologów, w tym zajmujących się w szczególności ruchami społecznymi, ruchy mirakularne są prawie niewidzialne.

W literaturze przedmiotu dotyczącej ruchów społecznych podkreśla się najczęściej dwie charakteryzujące je cechy: *po pierwsze, ruch społeczny polega na interakcji (przede wszystkim – »wspólnotowej«) jednostek; po drugie, ruch społeczny istnieje zawsze w aktywnej relacji do zmiany społecznej bądź/i kulturowej*⁸.

W przypadku ruchów mirakularnych możemy dookreślić, iż zmiana ta ma charakter religijny i jej celem jest propagowanie konkretnego objawienia czy też informacji o zdarzeniach cudownych z nim związanych.

Aktywność uczestników ruchów mirakularnych, jak i stopień jego zorganizowania, może oczywiście przyjmować różne formy. Od uczestniczenia w rytuałach religijnych, wspomagania finansowego wizjonera poprzez propagowanie treści poszczególnych objawień, aż do gotowości ponoszenia ofiar i kosztów związanych z aktywną działalnością w ruchu.

Z badań bowiem wynika, że powstanie takiego ruchu narusza prawie zawsze miejscową strukturę społeczną. Dość szybko pojawiają się oponenti cudu, co prowadzi do różnorodnych konfliktów i podziałów w lokalnej społeczności⁹.

II. KATEGORIA NAPIĘCIA W EKONOMICZNEJ TEORII RELIGII

Badanie ruchów mirakularnych, jak wszelkich ruchów społecznych, można podejmować z różnych perspektyw. Można na przykład badać strukturę wewnętrzną i społeczną ruchu, jego stopień zorgani-

⁷ Zob. M. Krzywosz, *Mariofanie w PRL. Studium socjologiczne na przykładzie prywatnego objawienia maryjnego w Zabudowie*, Kraków 2006, niepublikowana praca doktorska.

⁸ P. Gliński, *Polscy zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996, s. 18.

⁹ Zob. np. H. Czachowski, *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa 2003, s. 171-175.

zowania czy zinstytucjonalizowania lub relacje z otoczeniem. W moim artykule zainteresowany jestem relacjami pomiędzy uczestnikami ruchów mirakularnych i Kościołem hierarchicznym, a dokładniej stopniem napięcia między nimi.

Pojęcia napięcia w socjologii religii odgrywa szczególnie istotną rolę w typologii organizacji religijnych, zaproponowanej na gruncie ekonomicznej teorii religii i rozwijanej m.in. przez Rodney'a Starka, Williama Simsa Bainbrida i Rogera Finke¹⁰. Wspomnę tylko krótko, iż w tym ujęciu ruchy religijne są klasyfikowane jako sekta lub kościół właśnie na podstawie stopnia napięcia z otoczeniem socjokulturowym¹¹. I tak: ruchy charakteryzujące się dużym napięciem to sekty, małym lub jego brakiem to kościoły. Warto zwrócić uwagę, iż przy tej klasyfikacji tradycyjnie przypisywane przez socjologię religii cechy sekty, jak na przykład mała ilość członków, w przeciwieństwie do dużego kościoła, czy też krótki okres trwania – nie odgrywają żadnej roli. Liczy się wyłącznie poziom napięcia.

Pojęcie napięcia jest operacjonalizowane na gruncie tej teorii za pomocą parametrów: zróżnicowania (odmienności pod względem socjokulturowym), zantagonizowania (z dominującymi grupami społecznymi, czy większością społeczeństwa) i odseparowania (społecznego i/lub geograficznego)¹². Ponadto autorzy traktują napięcie jako synonimiczne z dewiacją, która jest definiowana jako *odstępstwo od norm kulturowych, związane z ryzykiem poniesienia dodatkowych kosztów*¹³.

Wydaje się jednak, że takie rozumienie napięcia jako dewiacji kulturowej i związanej z nim parametrami nie do końca jest przydatne przy badaniu relacji ruchu mirakularnego do Kościoła instytucjonalnego. Wynika to z faktu, iż uczestnicy ruchów mirakularnych ciągle uważają się za pełnoprawnych świeckich katolików i w ramach Kościoła nie zależy im na propagowaniu zachowań niezgodnych na przykład z jego porządkiem rytualnym czy doktrynalnym. Wydaje się, że chcieliby oni po prostu wzbogacić, uzupełnić, korzystając z języka ekonomicznej teorii religii, ofertę przygotowaną przez Kościół.

¹⁰ Zob. np. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, czy też późniejszą wersję teorii, R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley – Los Angeles – London 2000.

¹¹ Zob. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria...*, s. 152-155.

¹² Zob. W. S. Bainbridge, R. Stark, *Sectarian Tension*, „Review of Religious Research” 1980, Vol. 22, No. 2, s. 105-124.

¹³ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria...*, s. 156.

Na potrzeby badań relacji pomiędzy Kościołem instytucjonalnym, a ruchem mirakularnym proponuję zatem takie rozumienie napięcia, które wiąże je wyłącznie z ewentualnymi kosztami mogącymi spaść na jednostkę, czy też grupę chcącą zaangażować się w taką działalność. Koszty te rozumiem jako *wszystko to, czego ludzie starają się unikać*¹⁴, a więc nie tylko w kategoriach materialnych, ale też psychicznych czy społecznych, jak to zresztą widać na gruncie ekonomicznej teorii religii¹⁵.

Przeciwieństwem kosztów są nagrody, czyli to, *w imię czego ludzie gotowi są ponosić koszty*¹⁶. Według Starka i Bainbridge'a koszty i nagrody mają charakter komplementarny. Zabranie lub nie danie nagrody jest kosztem, a uniknięcie kosztów jest nagrodą¹⁷. Kościół może więc nie tylko nakładać kary, ale także odmawiać nagród, co uczestnicy ruchów mirakularnych traktują jako koszty.

Podsumowując tę część artykułu: za ruchy charakteryzujące się największym napięciem, uznaję takie ruchy, do których przynależność wiąże się dla jednostki z największymi kosztami, określanymi przez Kościół instytucjonalny lub jego agendy. Za ruchy charakteryzujące się brakiem napięcia uznaję takie ruchy, na których uczestników Kościół nakłada minimalne lub też nie nakłada żadnych kosztów.

III. TYPOLOGIA RUCHÓW MIRAKULARNYCH

1. Ruchy charakteryzujące się maksymalnym napięciem

Sytuacja, w których zaangażowanie w ruch mirakularny może dla jednostki być związane z największymi kosztami, a mianowicie skutkować utratą zdrowia, czy nawet życia jest niesłychanie rzadkie, ale czasami może zachodzić. Przykładem mogą być objawienia w Hiszpanii, w prowincji La Mancha, Juana de Rabe z roku 1514 i 1516 oraz Franciszki la Brava z 1523. Sprawami zainteresowała się inkwizycja, co skończyło się, na szczęście, dla wizjonerów karami o charakterze raczej ostrzegawczymi. Oto fragment wyroku z 28 listopada 1523 r. w sprawie Franciszki la Brava: *My, inkwizytorzy z Cuenca, po przeprowadzeniu procesu, wysłuchaniu wspomnianej Franciszki la Brava oraz świadków, których powołaliśmy przeciwko niej, i uznawszy,*

¹⁴ Tamże, s. 43.

¹⁵ R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith...*, s. 144.

¹⁶ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria...*, s. 43.

¹⁷ Zob. tamże, s. 43.

że wszystkie dowody potwierdzają, iż rzeczona Franciszka dopuściła się poważnego występku i zgrzeszyła przeciwko świętej wierze katolickiej głosząc, iż Matka Boża ukazała się jej dwa razy w sposób i postaci, które opisała i potwierdziła w swoich zeznaniach, chociaż są to tylko drwiny i fałsz. [...] Moglibyśmy zgodnie z literą prawa, potraktować ją surowiej z powodu skandalicznego charakteru publicznych machinacji szkodliwych dla wiernych chrześcijan, których tak omamiła, że uwierzyli w rzeczy, będące jedynie marnością i nicością. Biorąc jednak pod uwagę pewne słuszne i sprawiedliwe pobudki, skłaniamy się ku złagodzeniu wyroku. Orzekamy jako karę dla rzeczonyj Franciszki *la Brava* i przestrożę, aby nikt inny nie pokusił się o dokonanie podobnych czynów, co następuje: ma przejechać na osle, do połowy obnażona ulicami miasta Belmonte, dostając publicznie sto różg. W ten sam sposób ma zostać ukarana na ulicach miasta Quintanar. I niech od tej pory nie mówi publicznie ani w ukryciu o żadnej z tych rzeczy, które odkryła na spowiedzi, pod groźbą wszczęcia wobec niej nowego postępowania jako heretyczki odrzucającej prawdy naszej świętej wiary katolickiej. Takie jest nasze postanowienie, wyrok i decyzja na piśmie¹⁸. Podobną karę otrzymał także wspomniany wcześniej Juan de Rabe.

Trudno nie zgodzić się z badaczem hiszpańskiej religijności ludowej, a w szczególności objawień, Williamem A. Christianem jr., który doszedł do wniosku, iż to właśnie działania inkwizycji spowodowały, że od lat dwudziestych XVI w., aż do początków zeszłego stulecia Hiszpania była miejscem martwym, jeśli chodzi o różnego rodzaju objawienia¹⁹. Po prostu stopień napięcia charakteryzowany przez koszty przystąpienia do jakiegoś ruchu mirakularnego lub jego tworzenia był, jak wynika z wyżej zacytowanego wyroku, potencjalnie niezwykle wysoki. Nic więc dziwnego, że w Hiszpanii przez setki lat objawienia prawie się nie pojawiały, w przeciwieństwie np. do Francji, czy części katolickich księstw niemieckich.

2. Ruchy charakteryzujące się dużym napięciem

Za cechą konstytutywną takich ruchów można uznać, iż kosztem przystąpienia do nich nie jest kara więzienia, utrata zdrowia czy na-

¹⁸ W.A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton 1981, s. 330-331. Cyt. za: J. Boufflet, P. Boutry, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa 2000, s. 32.

¹⁹ Zob. W.A. Christian, *Apparitions...*, s. 150-151.

wet życia, ale narażenie się na różne sankcje czy kary kościelne. W Polsce najbardziej znanym przypadkiem był ruch skupiony wokół wizjonera Kazimierza Domańskiego i zbudowanego przez niego sanktuarium w Oławie, pod Wrocławiem. Objawienia, które rozpoczęły się w 1983 r. i były jeszcze kontynuowane w wolnej Polsce, doprowadziły do powstania ogólnopolskiej sieci wizjonerów, z kontaktami międzynarodowymi.

Relacje między ruchem skupionym wokół Domańskiego, a Kościołem instytucjonalnym (w szczególności wyższą hierarchią duchowną) układy się w przeciągu prawie 20 lat funkcjonowania ruchu nie najlepiej, osiągając apogeum kryzysu w 1999 r.

W początkowym okresie Kościół wyłącznie przyglądał się wydarzeniom w Oławie i pierwszy oficjalny dokument wydał w styczniu 1986, po zakończeniu obrad Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego. Można w nim przeczytać: *W czasie posiedzenia biskupi zapoznali m.in. ze sprawą rzekomych objawień w Oławie [...] Jak wynika z przeprowadzonych przez właściwe władze kościelne dochodzeń, nie ma podstaw do traktowania owych rzekomych objawień jako zjawisk nadprzyrodzonych. W związku z tym biskupi zwracają się do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, a także wiernych, aby zaprzestali gromadzenia się w Oławie i przez to nie dawali poparcia tym rzekomym objawieniom*²⁰.

Wydaje się, iż oświadczenie episkopatu (które nie groziło żadnymi sankcjami osobom przebywającym do Oławy) nie wpłynęło na zachowania wiernych, bowiem ciągle licznie pielgrzymowali oni do Oławy, wspierając Domańskiego, któremu udało zbudować się kościół i centrum pielgrzymkowe zdolne pomieścić jednorazowo około 3000 osób.

W celu uregulowania sytuacji prawnej nieruchomości zbudowanych przez Domańskiego, w 1999 r. zostało zarejestrowane we wrocławskim sądzie „Stowarzyszenie Ducha Świętego”, które formalnie przyjęło działkę i wybudowane nań budynki. Fakt rejestracji stowarzyszenia i podkreślanie przez członków jego katolickości sprawiło, iż Kuria Metropolitalna we Wrocławiu, 14 grudnia 1999 r. wydała komunikat *W sprawie rzekomych objawień w Oławie*, podpisany przez Kardynała Henryka Gulbinowicza.

²⁰ Informacja Biura Prasowego Episkopatu Polski z 17 stycznia 1986 r. Cyt. za: R. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*, Kraków 1998, s. 160-161.

Można w nim przeczytać, iż kapłani sprawujący sakramenty święte w ramach Stowarzyszenia Ducha Świętego w Oławie, a także w miejscu rzekomych objawień w Oławie czynią to świętokradzko i niegodziwie, podpadając jednocześnie pod stosowne kary. Wierni świeccy natomiast, uczestnicząc i przyjmując te sakramenty w podanych okolicznościach, czynią to również niegodziwie i świętokradzko oraz ściągają na siebie karę interdiktu, czyli nie mogą w swoich parafiach otrzymać rozgrzeszenia, godziwie przystępować do Komunii św., być rodzicem chrzestnym lub świadkiem bierzmowania, otrzymać pogrzebu katolickiego. Każdy wierny, który ściągnął na siebie taką karę, może zostać od niej uwolniony tylko przez biskupa diecezjalnego lub przez wyznaczonego przez niego kapłana²¹.

W ocenie badaczy działania te przyniosły skutek. Od tego momentu popularność Oławy wśród polskich katolików zaczęła wyraźnie maleć. Zagrożenie karami kościelnymi, które mogłyby dotknąć oławskich pielgrzymów okazało się skuteczne. Religijne koszty organizowania pielgrzymek do Oławy czy działań na rzecz wizjonera znacząco wzrosły. Nie był to już wyjazd do miejsca neutralnego. Także od tego momentu kler parafialny, który był różnie nastawiony do objawień (prawdopodobnie en masse bardziej pozytywnie niż biskupi), nie mógł już przemykać oczu na pielgrzymki do Oławy, organizowane przez parafian.

Bez wątplenia działania Kościoła w sprawie Oławy nie musiały przełożyć się na wszystkich wiernych. Już Stefan Czarnowski zauważył, wspominając chłopów spod Zakroczymia, którzy na wezwanie żebraka-wizjonera, postanowili odkopać zaginiony kościół, iż działania duchowieństwa wzywające ludzi do opamiętania, nie zawsze przynoszą pożądany efekt. W przypadku Zakroczymia dopiero jesienne deszcze, które wypełniły ogromny dół, przyniosły otrzeźwienie i powrót włościan do swoich gospodarstw²². Osoby, dla których Domański stał się autorytetem religijnym, jak żebrak-wizjoner dla chłopów Czarnowskiego, mogły przejść do porządku dziennego nad komunikatem kardynała Gulbinowicza.

Także osoby przewlekle chore, kalekie czy dotknięte przez typowo ludzkie nieszczęścia (np. odejście ukochanej osoby, alkoholizm w rodzinie itd.) i nie mogące się pogodzić z tą sytuacją, szukające

²¹ Komunikat Kurii Metropolitalnej we Wrocławiu z 14 grudnia 1999 r. Cyt. za: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/gulbinowicz/olawa1999.html> stan z 20 kwietnia 2008 r.

²² S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: tenże, *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa 1982, s. 385-386.

gdziekolwiek nadziei, na pewno ciągle przybywały do Oławy, słynącej m.in. z cudownych uzdrowień. W tym przypadku potencjalne uzyskane nagrody (np. odzyskanie zdrowia) byłyby o wiele bardziej cenne niż koszty nałożone przez Kościół.

3. Ruchy charakteryzujące się średnim napięciem

Do tej kategorii zaliczyłbym ruchy, które nie spotkały się z żadnymi represjami, jak było to w przypadku wizjonerów w Hiszpanii, czy też karami kościelnymi, jak w przypadku Oławy, a jedynie ostrzegawczymi komunikatami, wydanymi najczęściej przez lokalnych biskupów. Ostrzegają one jedynie wiernych na przykład przed odwiedzaniem miejsca, gdzie doszło do zdarzenia cudownego, czy też angażowaniem się w działalność kształtującego się ruchu mirakularnego. Uważam, że w przypadku tych ruchów Kościół bardziej odmawia potencjalnych nagród, niż nakłada konkretne koszty.

Przykładem może być działalność Kościoła w stosunku do Zabłudowskiego Ruchu Mirakularnego, który ukształtował się w czerwcu 1965 r., po objawieniach jakie miała 13-letnia dziewczynka Jadwiga Jakubowska. Miejscowa kuria arcybiskupia w Białymstoku wydała 25 czerwca 1965 r. komunikat, który został odczytany we wszystkich kościołach diecezji. Nie groził on wiernym żadnymi karami, a jedynie deklaratywnie przypominał naukę Kościoła w kwestii objawienia publicznego i objawień prywatnych, w tym niektóre kryteria ich uznawania.

Ponadto *Komunikat* odnosił się do różnych aspektów związanych z wydarzeniami w Zabłudowie i poddał je wyraźnej krytyce, wzywając wiernych do opanowania i spokoju. Podkreślono sprzeczność między objawieniem Bożym a tym, co głoszone w Zabłudowie (na przykład, że osoby, które przeszkadzają w objawieniu, jak milicjanci, będą za życia ukarani, a po śmierci potępieni). Wyraźnie stwierdzono, iż: *prywatne objawienia nie mogą prowadzić do niezachowania przykazań Bożych, włożonych w nas prawem naturalnym, a więc nie powinny np. przyczyniać się do picia czy postugiwania się brudną wodą, czy błotem, które są szkodliwe dla zdrowia i sprzeciwiają się przykazaniu Boskiemu*²³. Podkreślono, że do władzy kościelnej nikt nie zgłaszał przypadków cudownych uzdrowień, a te, na temat których krążyły różne opowiadania okazały się nieprawdziwe; tak jak i najprawdopo-

²³ *Komunikat Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku nr 1542/65, z 25 czerwca 1965 r.*

dobniej całe objawienie, albowiem *opowiadane rzeczy dadzą się bodaj wszystkie wytłumaczyć w sposób naturalny: bujną i żywą wyobraźnią, która w niektórych okresach wieku, a bardziej przy zachwianej nieco równowadze systemu nerwowego łatwo ulegać może przewidzieniom, złudzeniom a szczególnie zbiorowej sugestii, gdy ludzie czymś się żywo przejmą w gromadzie*²⁴. W zakończeniu listu wezwano wiernych do zachowania spokoju i poinformowania władz kościelnych, gdyby naprawdę wydarzyło się coś niezwykłego.

Można powiedzieć, że w przypadku ruchów charakteryzujących się średnim napięciem, koszty uczestnictwa mają w dużym stopniu charakter potencjalny, zależny od dalszego ciągu wydarzeń. Kościół w tym przypadku nie nakłada żadnych kar, nie grozi wiernym ekskomuniką, ale daje do zrozumienia, że angażowanie się w dalszą działalność nie ma sensu i może być z różnych powodów niebezpieczne. Stwierdza po prostu, że o żadnym cudzie mowy być nie może, a więc angażowanie się weń nie przyniesienie oczekiwanych nagród. Osoby, które mimo to zechcą podjąć aktywną działalność w ruchu mirakularnym, powinny liczyć się z negatywnymi sankcjami. W przypadku cudu zabludowskiego, mimo *Komunikatu* Kurii, który wpłynął negatywnie na popularność zabludowskiego objawienia (tj. zmniejszył ilość osób przybywających do miasteczka), część osób ciągle je propagowała i próbowała wywołać nowe. Spotkało się to z różnymi działaniami Kościoła, ale już na poziomie parafii. Na przykład wizjonerka otrzymała ocenę niedostateczną z religii, inne osoby oskarżono z ambony o niszczenie Kościoła, co oczywiście prowadziło do spadku autorytetu w lokalnym środowisku²⁵.

4. Ruchy charakteryzujące się małym napięciem

Działania w tego typu ruchach nie spotykają się właściwie z żadną większą reakcją ze strony Kościoła instytucjonalnego. Nie zabierają głosu w jego sprawie Komisje Episkopatu czy też miejscowi biskupi. Krytyka, które je spotyka, jest skutkiem działań lokalnych proboszczy. Nie walczą oni z działaniami „swoich” wizjonerów poprzez jakieś sankcje, np. odmowę sakramentów, a raczej przez wezwanie do opamiętania czy przestanie ośmieszania się.

Przykładem takiego ruchu może być aktywność środowiska skupionego wokół Stefana Gwiazdy z Wykrotu, koło Szczytna, na Kur-

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. M. Krzywosz, *Mariofanie w PRL...*, s. 235-247.

piach²⁶. W 1990 r. ukazała mu się Matka Boska i kazała wybudować klasztor Miłosierdzia Bożego, w którym miałyby odbywać się kult cudownego obrazu. Stefan Gwiazda postanowił spełnić życzenie Maryi, lecz jego działania spotkały się z nieufnością Kościoła. Miejscowy proboszcz Zdzisław Mikołajczyk tak przedstawił swoje relacje z wizjonerem: *Powiedziano mi, że coś tam jest, więc spotkałem się z Gwiazdą. »Chyba u ciebie troszeczkę nie w porządku z głową. Daj spokój, rodzinę masz, ośmieszysz się«. Zawsze był posłuszny księdzu, ale nie wtedy. Sześć lat więc tam nie jeździłem. Biskup też sugerował, żeby dać spokój. Przeszkadzałem w budowie kościoła, który Gwiazda stawiał²⁷.*

Pomocny za to Gwieździe był emerytowany ksiądz z Kanady – Roman Hoppe, który pojawił się w Wykrocie w 1995 r. Rozpoczął on wydawanie orędzi wizjonera, przyczyniając się do rozpropagowania miejsca i na pewno legitymizacji Gwiazdy w oczach przybywających pielgrzymów. W 1996 r. w wybudowanym klasztorze, który znajduje się obok Wykrotu, we wsi Gadomskie, pojawił się ksiądz i rozpoczął odprawianie nabożeństw, a uroczysta konsekracja dokonana przez miejscowego ordynariusza miała miejsce w 1999 r. Stefan Gwiazda zmarł w 2002 r. Dziś w wybudowanym przez niego klasztorze mieszkają zakonnice ze zgromadzenia klarysek kapucynek. Trzeba dodać, iż kapucynem był św. o. Pio., postać ze zrozumiałych względów niezwykle ważna dla ruchów mirakularnych.

O tym, że miejscowy Kościół do dziś właściwie nie wie, jak do końca zinterpretować działania Gwiazdy, może świadczyć znaczący brak informacji o działalności wizjonera na stronie internetowej parafii Myszyniec, w diecezji łomżyńskiej, w skład której wchodzi Wykrot i Gadomskie. Można tam obejrzeć zdjęcie wybudowanego kościoła i klasztoru oraz przeczytać, iż *Na terenie parafii w miejscowości Gadomskie (Wykrot) w roku 1993 staraniem ks. Zdzisława Mikołajczyka przy pomocy finansowej ks. Romana Hoppe z Kanady wybudowano klasztor i kościół pw. Miłosierdzia Bożego. Kościół konsekrowany 11.07.1999 r. przez Biskupa łomżyńskiego S. Stefanka²⁸.* Nie ma ani słowa o stygmatyku Stefanie Gwieździe, licznych pątnikach, „stópkach Maryi” i orędziach wydawanych przez ks. Romana Hoppe.

Tak więc w przypadku ruchów charakteryzujących się małym napięciem koszty, które nań spadają, to wyraźny dystans ze strony Ko-

²⁶ Zob. E. Szczesiak, *Oni uzdrawiają...*, s. 48-57.

²⁷ <http://www.sm.fki.pl/SMN.php?nr=stygmatycy> stan z 20 kwietnia 2008 r.

²⁸ <http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=206> stan z 20 kwietnia 2008 r.

ścioła na poziomie lokalnym. Wizjoner i osoby skupione wokół niego nie mogą oczywiście liczyć na pomoc miejscowego kleru, ale publicznie też nie są potępiane.

5. Ruchy charakteryzujące się brakiem napięcia

Bez wątplenia takimi ruchami są ruchy popularyzujące zaakceptowane przez Kościół objawienia. Można tu wymienić „Błękitną Armie Maryi”, obecnie funkcjonującą pod nazwą „Światowy Apostolat Fatimski”, która będąc ogólnoswiatowym światowym ruchem maryjnym, stawia sobie za cel m.in. propagowanie tychże objawień²⁹.

O wiele jednak ciekawsze są objawienia, które ciągle trwają, a więc Kościół nie może jeszcze ostatecznie wypowiedzieć się, co do ich charakteru. Przykładem takich objawień mogą być właściwie nie znane szerzej w Polsce objawienia, których doznaje od roku 1984 Czesława Marianna Polak, we małej wsi Ostróżne, leżącej tuż przy trasie Białystok-Warszawa. Z wydanej publikacji dewocyjnej³⁰ wynika, iż cieszyły się one poparciem misjonarza o. Piotra Zabielskiego, który na przykład zebrał do metalowej skrzynki ziemię ze śladami stóp Jezusa Chrystusa, objawiającego się Czesławie Polak. Warto przy okazji zaznaczyć, iż objawienia te są ewenementem na polskiej mapie zjawisk mirakularnych, bowiem mają charakter wyraźnie chrystocentryczny, co w kraju zdominowanym przez kult maryjny, tym bardziej powinno budzić zainteresowanie.

Także miejscowe duchowieństwo diecezjalne, na przykład miejscowy proboszcz z Szumowa – ks. Marian Czerwieński, wspierał swoją parafiankę, poświęcając 21 września 1985 r. figurę Chrystusa, która została wyrzeźbiona według wskazań wizjonerki³¹. Miejsce objawień i rodzącego się kultu było też odwiedzane prywatnie przez biskupa łomżyńskiego Edwarda Samsela, a także rektora łomżyńskiego seminarium duchownego. Dowodem braku napięć może być też fakt, że Czesława Marianna Polak w 2000 r. złożyła śluby wieczyste w Zgromadzeniu Zakonnym Córek Bożej Miłości.

* * *

²⁹ Zob. hasło: „Błękitna Armia Maryi”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, wersja 1.0, wydanie na CD-ROM-ie, Wydawnictwo Naukowe PWN 2003.

³⁰ Zob. M. Polak, *Chrystus idący do ludzi*, [b.m.r.w.].

³¹ Choć i w tym przypadku doszło do napięć, bowiem w 1988 r. proboszcz wypowiedział się krytycznie na temat objawienia oraz w samej parafii doszło do podziałów. Zob. M. Polak, *Chrystus...*, s. 26-27.

Celem artykułu było zarysowanie typologii ruchów mirakularnych, odwołujące się do kryterium stopnia napięcia między ruchem a Kościołem instytucjonalnym (hierarchicznym). Wykorzystane w pracy pojęcie napięcia zostało zdefiniowane jako koszty realnie i potencjalnie ponoszone przez uczestników tychże ruchów. Zaproponowana typologia dzieli ruchy na charakteryzujące się napięciem maksymalnym, dużym, średnim, małym i te, które charakteryzują się brakiem napięcia.

Nieliczne badania na historią tego typu ruchów wyraźnie pokazują, iż dynamika napięcia może ulegać transformacji w różnych kierunkach, tj. ruchy mogą zmniejszać lub je zwiększać, co niewątpliwie zależy od wielu czynników. Wątek ten wymaga jednak rozwinięcia w postaci podjęcia dodatkowych badań o charakterze socjologicznym i historycznym.