



Mariawici (Polish translation/polskie tłumaczenie)

Author: Damian Cyrocki

Published: 16th August 2023

Damian Cyrocki. "Mariawici." w James Crossley i Alastair Lockhart (red.) Krytyczny słownik ruchów apokaliptycznych i millenarystycznych (Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements). Uzyskane z www.cdamm.org/articles/mariawici-polski

Wstęp

Prześladowania polityczne wywołujące nastroje eschatologiczne nie są niczym niezwykłym w historii chrześcijaństwa. W Królestwie Kongresowym (część Polski znajdująca się pod okupacją Imperium Rosyjskiego w XIX wieku) wiele instytucji religijnych zostało zlikwidowanych po powstaniu Polaków przeciwko rosyjskiemu zaborcy zwanym powstaniem styczniowym (1863–1864). Wiele klasztorów zostało zamkniętych, a zgromadzeniom zakonnym uniemożliwiono rekrutację nowicjuszy. Sytuacja ta dotknęła także duchowieństwo świeckie (czyli niemonastyczne), które w dużej mierze zostało pozbawione wyższego wykształcenia, a intronizacja biskupów wymagała zgody władz rosyjskich (Mazur 1991, 9). Doprowadziło to do sytuacji, w której niektóre diecezje przez lata pozostawały bez „pasterza”. Aby wypełnić tę lukę, powstały skryte zgromadzenia zakonne, przede wszystkim dzięki działalności kapucyna Honorata Koźmińskiego (1829–1916). Te prywatne próby wskrzeszenia praktyk i idei religijnych musiały jednak pozostać bez formalnego nadzoru.

To właśnie w takim kontekście politycznym doszło do powstania mariawityzmu, który można sklasyfikować jako ruch apokaliptyczny odwołujący się do „czasów ostatecznych” i opierający się na Księdze Apokalipsy w celu wyjaśnienia wydarzeń współczesnych. Uważna lektura najwcześniejszych publikacji mariawickich pokazuje, że nie spodziewali się oni dosłownego końca świata, lecz raczej nadejścia nowej epoki cywilizacyjnej, którą charakteryzowałoby działanie Ducha Świętego. Pomysł ten nie był całkowicie obcy polskiej myśli teologicznej. Po powstaniu listopadowym (1831) grupa polskich poetów i myślicieli zaczęła głosić nadejście nowego porządku społecznego, religijnego oraz politycznego, w którym zasadniczą rolę odgrywałaby Polska. Obraz cierpiącego narodu polskiego porównano do ofiary Jezusa. Narodowa ofiara miała przynieść ostateczne odkupienie i zapoczątkować nową erę w dziejach ludzkości. Idee te zostały przejęte przez mariawitów, którzy zbudowali wokół nich swoją tożsamość.

Jako ruch katolicki, mariawici nie mieli na celu utworzenia niezależnego Kościoła. Przeciwnie, ich działalność miała na celu reformę Kościoła od wewnątrz (Górecki 2011: 25). W kontekście objawień Feliksy Kozłowskiej (1862–1921) mariawici postrzegali siebie samych jako nowych franciszkanów wezwanych do powstrzymania rozkładu Kościoła katolickiego, do czego wcześniej został wezwany św. Franciszek z Asyżu (1181–1226). Główna różnica polegała na tym, że Franciszek wierzył, że został powołany do naśladowania Jezusa, podczas gdy Kozłowska – założycielka ruchu mariawickiego znana również pod zakonnymi

imionami Maria Franciszka – wierzyła, że została powołana do naśladowania Maryi, matki Jezusa. Zgodnie ze swymi objawieniami z 1893 r. Kozłowska utrzymywała, że została wyznaczona przez Jezusa do zorganizowania Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów. Określenie „mariawici” oznaczało naśladowców „życia Marii (Maria vitae)”. Choć z pochodzenia byli oni Polakami, nie twierdzili, że ich misja dotyczy wyłącznie jednego narodu – byłoby zatem błędem postrzeganie mariawityzmu w kategoriach nacjonalistycznego ruchu religijnego. Mariawici, podobnie jak polscy myśliciele epoki romantyzmu, utrzymywali, że pewne idee narodowe należy propagować na całym świecie i dostosowywać je do lokalnego kontekstu.

Zaskakującym jest fakt, iż mariawicka apokaliptyczna orientacja nie wywołała na początku większego sprzeciwu. Znacznie bardziej kontrowersyjne było to, że kobieta odważyła się wejść w rolę duchowej przewodniczki księży. Ignorowanie wątków apokaliptycznych widoczne jest w reakcji na objawienia pierwszego księdza mariawity, Felicjana M. Franciszka Strumiłło (1861-1895). Ani słowem nie wspomina on o „czasach ostatecznych”, ale dziwi się, że kobieta ma sprawować religijną kontrolę nad księdzem. Koźmiński zdawał się podzielać te obawy. Inne problemy związane były z chęcią ujawnienia grzechów księży czy akcentowaniem podobieństwa Kozłowskiej do Maryi. Kwestia „czasów ostatecznych” najczęściej była marginalizowana lub zupełnie pomijana.

Osoba badająca mariawitów przy użyciu metod historyczno-krytycznych konfrontuje się z problemem analizy najwcześniejszych lat ruchu poprzez pryzmat reform, które nastąpiły po śmierci Kozłowskiej w 1921 roku. Przykładowo wprowadzenie kapłaństwa kobiet w 1929 roku było ściśle związane z rolą jaką Maria Franciszka odgrywała w ruchu, ale temat ten nie był w ogóle dyskutowany za jej życia. Można tylko domniemywać, jak zareagowałyby na tę zmianę. Jeżeli jednak chodzi o znaczenie terminu „czasy ostateczne”, to funkcjonowało ono w przestrzeni publicznej co najmniej od 1907 roku i nigdy nie spotkało się z krytyką Kozłowskiej, co wskazuje na jego szeroką akceptację w ruchu.

Krótką biografia „Mateczki”

Życie Feliksy Kozłowskiej nie należało do łatwych. Jej ojciec zginął w powstaniu styczniowym w 1863 r., kiedy miała zaledwie osiem miesięcy. Już w dzieciństwie rzekomo komunikowała się z Jezusem poprzez wewnętrzne objawienia, choć nie uważała tego za przywilej dany jej na wyłączność. Po przyjęciu pierwszej komunii św. rozwinęła szczególną cześć do eucharystii, przyjmując ją tak często, jak było to możliwe, chociaż zawsze za zgodą swojego spowiednika. Kozłowska była stosunkowo dobrze wykształcona. Ukończyła IV Gimnazjum Żeńskie w Warszawie ze znajomością języków obcych – francuskiego, rosyjskiego, angielskiego oraz niemieckiego. Znała także podstawy łaciny, choć był to język, którego uczyli się tylko chłopcy (Gołębiewski 2002:21-22). Zamiast jednak skupić się na świeckiej edukacji, wolała spędzać czas na lekturze żywotów chrześcijańskich świętych oraz praktykowaniu niektórych form umartwiania, np. noszeniu włosienicy w celu wywołania dyskomfortu dla ciała, czy regularnych postach.

Sytuacja polityczna poważnie utrudniła jej rozwój duchowy. Pragnęła wstąpić do klasztoru żeńskiego, ale nie było to możliwe ze względu na ograniczenia wprowadzone przez władze rosyjskie. Wstąpienie do skrytego zgromadzenia wydawało się jedynym możliwym rozwiązaniem. Niestety skryte siostry zakonne zajmowały się głównie pracą socjalną, a Kozłowska szukała życia kontemplacyjnego. Początkowo – w roku 1883 lub 1884 – została przydzielona przez Koźmińskiego do Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od

Cierpiących, ale po dwóch latach otrzymała pozwolenie na opuszczenie tej placówki. Następnie w 1887 roku zorganizowała w Płocku Zgromadzenie Sióstr Ubogich św. Matki Klary za zgodą swojego duchowego przełożonego (Mames 2016: 22). Wkrótce zaczęto nazywać ją Mateczką. Był to tytuł używany w żeńskich klasztorach w odniesieniu do Matki Przełożonej. Warto zaznaczyć, że aż do dnia dzisiejszego wszyscy mariawici tytułują ją w ten sposób.

Klaryski prowadziły bardzo surowy styl życia, co spotkało się z szacunkiem nawet ze strony ich późniejszych przeciwników. Do trzech tradycyjnych ślubów, czyli ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, dodały czwarty, a mianowicie adorację Najświętszego Sakramentu. W celu utrzymania tajnego charakteru zgromadzenia, Kozłowska oficjalnie założyła pracownię robót kościelnych. Początkowo miejscowe duchowieństwo płockie było pozytywnie ustosunkowane do sióstr, pomagając im materialnie oraz wysłuchując ich spowiedzi, wkrótce jednak sytuacja uległa zmianie, głównie za sprawą wydarzeń z 1893 roku.

Objawienia oraz historia Zgromadzenia

2 sierpnia 1893 r. podczas święta Matki Bożej Anielskiej, Maria Franciszka po wzięciu udziału we mszy świętej w płockim kościele seminaryjnym pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela miała otrzymać objawienie od Boga. Została w nim wezwana do utworzenia Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów, którzy to mieli zająć się promowaniem inicjatywy znanej jako „Dzieło Wielkiego Miłosierdzia”. Ich rola polegała głównie na szerzeniu adoracji Najświętszego Sakramentu oraz szukaniu opieki u Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Te nabożne praktyki stanowiły ostateczny środek, za pomocą którego można było uzyskać Boże miłosierdzie (Mames 2016: 23-24).

Czołowym misjonarzem dla Dzieła stał się Kazimierz M. Jan Przyjemski (1868–1920), chronologicznie drugi mariawita, który przyjął posłannictwo Kozłowskiej. Zwerbował on wielu nowych członków, także spoza diecezji płockiej. Nie wszyscy nowi rekruci byli świadomi istnienia Mateczki i jej roli w Zgromadzeniu. Wymagano od nich przede wszystkim zreformowania swojego prywatnego życia zgodnie ze zmodyfikowaną regułą św. Franciszka. Najprawdopodobniej wszyscy księża zwerbowani do ruchu bezpośrednio przez Marię Franciszkę zostali poinformowani o objawieniach, jednakże trudno ocenić stopień wiedzy pozostałych. Przyjemski z pewnością poinformował biskupa Michała Nowodworskiego (1831–1896) o inicjatywie oraz objawieniach, ale zrobił to raczej wyłącznie w ogólnych zarysach (Mames 2009: 142).

Niektórzy od samego początku byli wrogo nastawieni do mariawitów, jednak pierwsze lata egzystencji nowego zgromadzenia były względnie spokojne. Zmiana nastąpiła w roku 1897, kiedy proboszcz Kazimierz Weloński (1831–1915) – wcześniej pomagający Mateczce i jej siostrom – zaczął publicznie krytykować z ambony Kozłowską i odwiedzających ją księży (Mames 2009: 24). Trudno ustalić powody, którymi się kierował, jednakże z pewnością nie był zadowolony z faktu, iż bez jego zgody powstawała tajna organizacja religijna. W konsekwencji jego działań, wiele osób zaczęło wyśmiewać księży mariawitów, głównie dlatego, że słuchali się oni kobiety.

W grudniu 1902 r. Mateczka spisała otrzymane objawienia, w wyniku czego powstał tekst zatytułowany „Początek Związku Zgromadzenia Mariawitów”. W późniejszym okresie wszedł on do „Dzieła Wielkiego Miłosierdzia”, czyli książki wydanej w roku 1922. Nie był to pierwszy raz, gdy objawienia Kozłowskiej

zostały spisane, ale to właśnie ta wersja stała się autorytatywna. Biskupi Franciszek Jaczewski (1832–1914) z Lublina oraz Wincenty Teofil Popiel (1825–1912) z Warszawy odmówili przyjęcia dokumentu obawiając się konsekwencji ze strony władz rosyjskich. Pismo z objawieniami zostało jednak przyjęte przez biskupa Jerzego Szembeka (1851–1905) z Płocka.

Pierwszy oficjalny list przeciwko mariawitom wystosował na terenie diecezji płockiej dnia 13 lutego 1903 r. ksiądz katolicki i profesor seminarium duchownego Piotr Borniński (1862–1936). Autor stwierdził bardzo ogólnie, że objawienia zawierały pewne elementy sprzeczne z ortodoksją Kościoła katolickiego (Górecki 2011: 68). Mariawitów krytykowano za uznanie Mateczki jako nauczycielki i matki duchowej oraz oskarżano o pychę, gdyż uważali siebie za jedynych zdolnych do wprowadzenia niezbędnych zmian w Kościele. Biskup Szembek zorganizował proces religijny dla Mateczki i czołowego mariawity w diecezji płockiej – Leona M. Gołębiowskiego (1867–1933) – w celu zebrania ich zeznań przed wystaniem odpowiedniej dokumentacji do Rzymu.

Decyzja z Rzymu

Encyklika papieża Leona XIII „*Mirae caritatis*” (1902) dotycząca kultu Najświętszego Sakramentu została przetłumaczona przez Gołębiowskiego i była wykorzystywana do uprawomocnienia praktyk mariawickich. W lipcu 1903 r. mariawici udali się do Rzymu, aby osobiście zapoznać papieża Leona (pontyfikat 1878–1903) ze swoją działalnością. W drodze dowiedzieli się jednak o śmierci biskupa Rzymu, więc 13 sierpnia spotkali się z nowo wybranym Piusem X (pontyfikat 1903–1914). Nastąpiło to tydzień po wyborze na pierwszego Ministra Generalnego Zgromadzenia księdza Jana M. Michała Kowalskiego (1871–1942) (Mames 2009: 25). Podczas audiencji przekazano papieżowi rękopis objawień i historię Zgromadzenia. Po otrzymaniu błogosławieństwa, a później także zgody na kontynuowanie życia zakonnego, mariawici powrócili do Polski oczekując rychłego oficjalnego uznania. Wizyta w Rzymie spotkała się z wrogością ze strony polskiej hierarchii kościelnej, która poczuła się pominięta w całym procesie.

4 września 1904 r. inkwizycja Kościoła katolickiego wydała dekret znoszący Zgromadzenie Mariawitów i nazywający objawienia halucynacjami (Gołębiowski 2002: 51). Mateczka oraz księża mariawici zostali zmuszeni do złożenia trydenckiego wyznania wiary – czego wymagano od osób podejrzanych o herezję – choć dekret nigdzie nie wspominał o naruszeniu doktryny. Mariawici zaakceptowali werdykt, jednak w prywatnych rozmowach zostali poinformowani przez rzymskich hierarchów, że ta decyzja może ulec zmianie w przyszłości.

Mariawici prywatnie, ale już nie jako członkowie Zgromadzenia, wciąż promowali adorację Najświętszego Sakramentu, częste przyjmowanie Komunii oraz modlitwę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Spowodowało to oskarżenia o nieposłuszeństwo. Próbując się bronić mariawici – za aprobatą niektórych hierarchów – zaczęli zbierać przykłady niemoralnego postępowania ich współbraci w kapłaństwie. W czerwcu 1905 r. delegacja chłopów związanych z mariawitami udała się do Rzymu, by przekazać papieżowi skargę z powodu szykanowania „ich” (tj. mariawickiego) duchowieństwa (Górecki 2011: 110). W rezultacie mariawiccy księża zostali suspendowani przez polskich biskupów.

W dniach 1 i 8 lutego 1906 r. księża mariawici oficjalnie wypowiedzieli posłuszeństwo biskupom Popielowi i Apolinaremu Wnukowskiemu (1848–1909), następcy Szembeka w Płocku. Do połowy marca 1906 r.

szesnaście parafii liczących około sześćdziesięciu tysięcy osób zdecydowało się pójść za mariawitami (Górecki 2011: 124). Kowalski i Roman M. Jakub Próchniewski (1872–1954) udali się do Rzymu żądając od papieża cofnięcia suspens wymierzonych w mariawitów oraz zezwolenia na niczym nieskrępowaną adorację Najświętszego Sakramentu oraz szerzenie kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Chcieli także, aby uznano autentyczność objawień i ogłoszono Mateczkę matką Miłosierdzia. Uważano, że spełnienie tych próśb będzie jedyną gwarancją wolności religijnej dla mariawitów w ramach katolickiej ortodoksji. Argumentowali, że tytuł nadano Mateczce w objawieniach, dlatego też nie można przyjąć autentyczności objawień, jednocześnie odrzucając jej autorytetu: „Jeżeli każdy kto zechce, dostąpi Mego Miłosierdzia, to ty dostąpiłaś go w stopniu najwyższym, – ty będziesz matką Miłosierdzia” (Uzupełnienia Objawień Mateczki, Dzieło Wielkiego Miłosierdzia 1927, s. 57). Podczas audiencji Kowalski – w imieniu członków Zgromadzenia – przysiągł posłuszeństwo katolickim hierarchom pod warunkiem, że prośby mariawitów zostaną zrealizowane.

Po powrocie do Polski Kowalski próbował porozumieć się z arcybiskupem warszawskim, jednak hierarcha zdecydował się poczekać na werdykt z Rzymu. Od czasu zerwania z biskupami mariawici byli publicznie oskarżani o herezję i fizycznie atakowani. W obliczu milczenia ze strony Rzymu, Kowalski postanowił poinformować wiernych o Mateczce i jej objawieniach. Parafianie zostali powiadomieni, że Mateczka jest oblubienicą Jezusa, podobną w świętości do Maryi, a także zostali zachęcani do modlitwy do niej o miłosierdzie Boże. Należy podkreślić, że taki język może zostać źle zrozumiany poza kręgami teologicznymi, choć niekoniecznie zawiera kontrowersyjne treści. Przykładowo, Ojciec Kościoła Cezary z Arles (468/470-542 n. e.) napisał, że „dusze nie tylko zakonnic, ale także wszystkich mężczyzn i kobiet, jeśli będą strzec czystości ciała i dziewictwa serca... nie powinny wątpić, że są małżonkami Chrystusa” (cyt. za McGinn 1996: 31, moje tłumaczenie). Co więcej, znane są przypadki, w których chrześcijanie spontanicznie modlili się do tych, których uznawali za świętych już za ich życia, nawet jeżeli nigdy nie zostało to oficjalnie zaaprobowane przez Kościół. Dobrego przykładu dostarcza sytuacja z ojcem Pio (1887-1968).

5 kwietnia 1906 r. ukazała się encyklika „Tribus circiter”. Dokument wspominał o eschatologicznej orientacji mariawitów, choć nie precyzował w jaki sposób rozumieją oni „czasy ostateczne”. Autorzy uznali, że metody, które mariawici zalecali, aby oddalić zbliżający się sąd Boży – a więc adorację Najświętszego Sakramentu i szukanie pomocy u Maryi – były słuszne, jednak praktykowano je bez uzyskania odpowiedniego pozwolenia ze strony hierarchów. Encyklika powtarzała (najprawdopodobniej fałszywy) zarzut, że mariawici zachęcają ludzi do zaniedbywania pracy i długiej modlitwy przed przyjęciem eucharystii. Zarzucano im bezkrytyczne przyjmowanie poleceń Mateczki i podążanie za jej „urojonymi objawieniami”. Wskazywano również na nieposłuszeństwo wobec prawidłowo wybranych przełożonych. Dekret z roku 1904 o zawieszeniu Zgromadzenia został utrzymany (Warchoł 1997: 25 – 26). Dnia 5 grudnia 1906 r. Mateczkę i Kowalskiego oficjalnie ekskomunikowano, a pozostałym księżom oraz wiernym dano dwadzieścia dni na przemyślenie swoich decyzji (Rybak 1992: 34). W konsekwencji mariawici znaleźli się poza Kościołem rzymskokatolickim, ale nie powołali od razu do życia nowego Kościoła. Przez pewien czas działali jako niezależne zgromadzenie katolickie.

Założenie niezależnego Kościoła katolickiego i jego działalność do roku

W 1909 r. mariawici zostali przyjęci jako członkowie wspólnoty Kościołów Starokatolickich, czyli tych, które odrzuciły decyzje Soboru Watykańskiego I, a w szczególności ideę nieomylności papieża (Mames 2009: 31). Kowalski przyjął święcenia biskupie 5 października 1909 r. w Utrechcie z rąk Gerardusa Gula, arcybiskupa Utrechtu w latach 1892–1920. Rok później w Kościele mariawitów było już trzech biskupów, 30 księży i 120 zakonnic. Relacje dotyczące liczby wierzących są nieprecyzyjne, ponieważ różne źródła podają, że liczba ta wynosiła od 50 000 do 200 000 wiernych. Rosyjskie władze świeckie zdecydowały, że wszystkie kościoły i obiekty sakralne, pomimo religijnych przekonań parafian, muszą powrócić do Kościoła katolickiego. Do końca 1908 r. mariawici ukończyli budowę 54 nowych kościołów i 166 kaplic. Ponadto powstało wiele schronisk, szkół, warsztatów rzemieślniczych oraz innych obiektów socjalnych. Największa budowla architektoniczna – Świątynia Miłosierdzia i Miłości – powstała w Płocku obok klasztoru w latach 1911-1914.

Od 1906 r. mariawici byli uznawani przez rosyjskie władze jedynie jako stowarzyszenie niezależnych parafii z duchowieństwem, zatwierdzone indywidualnie przez każde zgromadzenie parafialne. Po wprowadzeniu struktury episkopalnej władze powoli zaczęły uznawać Kowalskiego za administratora wszystkich parafii mariawickich. 11 marca 1912 r. mariawici zostali ostatecznie uznani za Kościół, a nie tylko za tolerowaną sektę, choć status autonomicznych parafii pozostał niezmienny (Mazur 1991: 49). Kiedy w czasie I wojny światowej tereny Królestwa Kongresowego znalazły się pod panowaniem niemieckim i austro-węgierskim, kościoły mariawitów zostały zamknięte, a działalność ich księży ograniczona poza terenami wcześniej zajmowanymi przez Rosjan (Rybak 1992: 48-49).

Od 1917 roku parafianie mariawicy zostali poproszeni przez swoich duszpasterzy o wpisywanie się do „księgi żywota”, co było nawiązaniem do księgi pojawiającej się w Księdze Apokalipsy (3:5, 13:8, 17:8, 20:12, 20:15 i 21:27). Dostęp do niej mieli wszyscy ludzie, włączając w to niechrześcijan, pod warunkiem, że chcieli oni przemienić swoje życie i oddać cześć Przenajświętszemu Sakramentowi (Warchoł 1997: 51). Około trzech tysięcy osób niebędących mariawitami zdecydowało się zapisać do owej księgi. W 1918 r. Mateczka ogłosiła, zgodnie z nowymi objawieniami, że Ofiara w Kościele rzymskokatolickim ustanie, a Jezus pozbawi wszystkich księży, w tym także mariawickich, zdolności duchowego kierowania duszami. Nie oznaczało to jednak natychmiastowego zniesienia kapłaństwa hierarchicznego.

Mateczka zmarła 23 sierpnia 1921 r. Był to moment nieporównywalnego z niczym bólu i zamieszania w ruchu, który dał jednak początek pewnej istotnej teologicznej innowacji. Mateczka słynęła z tego, że zaciekle sprzeciwiała się wszelkiemu wynoszeniu swojej osoby. Jednak w chwili śmierci wierzone, że doskonale połączyła swoją wolę z wolą Bożą i dlatego uważano, że trzeba uznać ją za świętą. Jej sprzeciw wobec tego tytułu miał tylko dowodzić pokory, która cechowała autentycznych wirtuozów wiary. W ramach ruchu zaczęto przywoływać w Liturgii jej imię zaraz po Maryi, aby podkreślić ich podobieństwo. Wkrótce Kowalski zaczął natrafiać w literaturze chrześcijańskiej na tajemnicze fragmenty, które jego zdaniem pomogły mu lepiej zrozumieć tożsamość Mateczki. Był on odpowiedzialny za przekład Biblii na język polski, a około 1930 zauważył, że określenie mastoi z Objawienia 1:13 („i pośród świeczników [ujrzałem] kogoś podobnego do Syna Człowieczego, obleczonego [w szatę] do stóp i przepasanego na piersiach [z greckiego: mastois] złotym pasem”) może odnosić się do kobiecych piersi, potencjalnie czyniąc kobietę „podobnym do Syna Człowieczego”. Ponadto mariawici wierzyli, że Jezus jest stale obecny w Eucharystii i nigdy nie opuścił Ziemi, należy więc oczekiwać kolejnego Pośląca od Boga – tym razem w postaci kobiety,

która zostanie całkowicie napełniona Duchem Świętym. Fakt, że słowo ruah, oznaczające Ducha Świętego w języku hebrajskim, mogło być rodzaju żeńskiego, tylko potęgowało przypuszczenia Kowalskiego (Tempczyk 2011: 99-105). Mateczkę zaczęto uważać za drugą Ewę i „niewiastę obleczoną w słońce” z Objawienia 12:1. Tradycyjnie oba przydomki zostały nadane Maryi, ale mariawici mocno wierzyli, że Mateczka doskonale ją naśladowuje, a swoją ofiarną śmiercią umożliwiła stworzenie królestwa Bożego na ziemi.

Po śmierci Kozłowskiej w 1921 r., biskup Kowalski przyjął tytuł arcybiskupa z nie do końca wyjaśnionych powodów. W 1922 r. wprowadzono małżeństwa między księżmi a zakonnicami (Mames 2009: 39). List pasterski Kowalskiego z 1924 r. wyjaśniał, że małżeństwa te miały różnić się od ich świeckich odpowiedników. Małżonkowie mieli naśladować związek Adama i Ewy zawarty w ogrodzie Eden przede wszystkim dla podtrzymywania rozwoju duchowego. Według Ireneusza z Lyonu (130-202 n.e.) pierwotni rodzice zostali stworzeni w postaci niemowląt zdolnych do duchowego rozwoju. Mariawici uważali, że rozwój ten jest możliwy tylko dzięki „małżeństwu dziewiczemu”, w którym reprodukcja nie jest motywowana pożądaniem seksualnym, ale wolą Bożą. Chociaż takie teorie mogą wydawać się kontrowersyjne, warto podkreślić, że prawosławny teolog Siergiej Bułgakow (1871-1944) również napisał, że nie ma sprzeczności między małżeństwem a dziewictwem i podał pierwszych rodziców jako przykład par excellence. Co więcej, Kowalski żywił nadzieję, podążając za polskimi myślicielami romantycznymi, że wkrótce na ziemi zamieszka nowe pokolenie ludzi. Doszedł do wniosku, że takie małżeństwa zostały ustanowione po to, by rodzić dzieci bez grzechu pierworodnego, co oznaczało, że będą one pełne łaski już w łonie matki, przypominając pod tym względem Marię czy Jana Chrzciciela. Miały jednak zostać ochrzczone i przyjmować wszystkie sakramenty, aby pomnażać dary boże, a nie na odpuszczenie grzechów. Choć małżeństwa zostały zawarte po śmierci Mateczki, arcybiskup był pewien, że ona by je zatwierdziła, gdyż od czasu do czasu przekazywała mu swoją wolę poprzez sny i wizje. Reformę uznano za zgodną z ideą ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi.

Na mariawitów silny wpływ wywarł św. Augustyn (354-430) i jego apokaliptyczne idee wyrażone zwłaszcza w Kazaniu 259, w którym stwierdził, że przed sądem ostatecznym nastąpi ziemski okres pokoju dla sprawiedliwych. Z tego też powodu Kowalski usilnie zachęcał do zapisywania się do księgi żywota, gdyż wierzył, że wkrótce nadejdzie oczyszczający ogień, po którym na ziemi pozostaną tylko pobożni. Wiara ta opierała się przede wszystkim na Objawieniu 20:15, które mówi, że „jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia, został wrzucony do jeziora ognia”. Mariawici nie twierdzili jednak, że ludzie, którzy zostaną wrzuceni do „jeziora ognia” zostaną bezpowrotnie potępieni – utrzymywali, że jest to wyłącznie autonomiczna decyzja Boga. Wierzono, że dni ostateczne już nadeszły, ale mogą one trwać nawet setki lat po tym, jak ogień zniszczy grzeszników. Oczyszczenie miało nadeść wkrótce, a było to potęgowane przez przekonanie, że ważna Eucharystia w Rzymie ustała, przez co wypełniły się prorocтва z Księgi Daniela 9:27 („ustanie ofiara krwawa i ofiara z pokarmów”). Te poglądy pogorszyły stosunki z innymi Kościołami starokatolickimi, ale mariawici nie mieli zamiaru rezygnować ze swoich ekumenicznych przedsięwzięć, odwiedzając w 1926 r. starożytne patriarchaty prawosławne z misją zjednoczenia Kościołów (Rybak 1992: 54).

Rok 1929 przyniósł kolejne zmiany. Dwanaście zakonnic mariawickich zostało wyświęconych na kapłanki, a Antonina M. Wiłucka-Kowalska (1890-1946), żona arcybiskupa, została konsekrowana na biskupkę (Mames 2009: 39). Kowalski wiedział, że w starożytnym Kościele istniała ugruntowana tradycja wyświęcania diakonis, choć otwarcie przyznawał, że do tej pory kobiety nie były wyświęcane na kapłanki. Zmiana

wydawała się logiczną konsekwencją reformy z 1922 roku. Jeśli małżonkowie mieli reprezentować jedno ciało i pomagać sobie wzajemnie w rozwoju duchowym, to musieli być doskonale równi. Dodatkowo uznano, że wielu księży odprawiało Mszę niegodnie, a kapłanki miały zadośćuczynić Bogu za grzeszność swoich męskich odpowiedników. Liczba wyświęconych kobiet szybko rosła. Pod koniec 1932 r. w Kościele mariawickim było już dwanaście biskupek, a w styczniu 1935 r. 150 kapłanek i diakonis. Z nie do końca wyjaśnionych przyczyn Wiłucka otrzymała tytuł „arcykapłanki” zamiast „arcybiskupki”.

Inne mniej kontrowersyjne zmiany obejmowały:

- 1) Wprowadzenie dla wiernych Komunii pod obiema postaciami, tj. pod postacią chleba i wina (1922);
- 2) Zniesienie obowiązkowych spowiedzi usznych oraz tytułów duchownych (1930);
- 3) Rozdawanie Świętej Krwi (wino eucharystyczne) nowo ochrzczonej niemowlętom (1930);
- 4) Zniesienie używania wody święconej, namaszczenia chorych i postów (1933).

Wszystkie te zmiany były ze sobą powiązane i miały jeden cel – wprowadzenie Królestwa Bożego na ziemi.

Wielu przeciwników mariawitów uważało, że kompromitują oni wiarę chrześcijańską i naród polski. Oprócz małżeństw duchownych i wyświęcania kobiet, mariawici byli głównie krytykowani za rzekomą rozwiązłość i ataki na papieża. W 1928 r. wszczęto proces przeciwko Kowalskiemu (Warchoł 1997: 78). Naruszono przy tym wiele procedur sądowych (np. proces był nagrywany dla publiczności), a prasa nie przywiązywała dużej wagi do zasady domniemanej niewinności. Niektóre grupy społeczne otwarcie domagały się od władz cywilnych likwidacji Kościoła mariawitów. Ostatecznie Kowalski został skazany na trzy lata więzienia, ale wyroku nie wykonano od razu.

Okolo 1935 r. niektórzy niezadowoleni z rządów Kowalskiego biskupi i księża mariawicy postanowili usunąć go – w nie do końca legalny sposób – z urzędu (Mames 2009: 41). To wydarzenie podzieliło mariawitów na dwa odrębne Kościoły: Starokatolicki Kościół Mariawitów oraz Katolicki Kościół Mariawitów, na którego czele stanął Kowalski. Arcybiskup kontynuował swoje reformy promując kapłaństwo ludowe i rozwijając nowe rozumienie Trójcy, w której Mateczka stała się wcieleniem Ducha Świętego. Ta ostatnia kwestia wymaga jednak dalszej krytycznej analizy ze względu na wieloznaczność polskiego terminu wcielenia. Kościół Starokatolicki Mariawitów szybko zorientował się, że powrót do czasów sprzed odejścia Mateczki jest niemożliwy i postanowił zachować część zmian, choć w nowej formie (np. księża żenili się ze świeckimi kobietami, a nie z zakonnice). Utrzymano kapłaństwo żeńskie, ale tłumaczono je osobistym charyzmatem wyświęconych do tej pory siostr zakonnych. Ostatnie święcenia kapłańskie kobiet w Starokatolickim Kościele Mariawitów miały miejsce w 1937 r. Kolejne święcenia zostały zawieszane i nie są praktykowane, aż po dzień dzisiejszy.

Po rozłamie

Schizma doprowadziła do opuszczenia Kościoła przez około 30% świeckich mariawitów. Kowalski i jego zwolennicy przenieśli się do wsi Felicjanów, a starokatolicy mariawicy na czele z biskupem Klemensem M.

Feldmanem (1885–1971) przejęli Świątynię Miłosierdzia i Miłości w Płocku. Pomimo wprowadzenia kapłaństwa ludowego przez Kościół Katolicki Mariawitów, duchowieństwo hierarchiczne zostało zachowane, przede wszystkim po to, aby uczyć ludzi sprawowania Eucharystii we własnych domach i reprezentować Kościół w dialogu z władzami świeckimi. W Płocku, Feldman został wybrany na nowego Ministra generalnego, ale Kościół został zreorganizowany i w miejsce struktury monastycznej przyjął synodalny sposób rządzenia (Rybak 1992: 63). Oba Kościoły mariawickie twierdziły, że są jedynym prawowitym spadkobiercą spuścizny po Mateczce i nie stroniły od wzajemnych ataków werbalnych na siebie.

9 lipca 1936 r. wykonano odroczone wyrok sądu w sprawie Kowalskiego i arcybiskup przebywał w więzieniu do 9 stycznia 1938 r. W tym czasie wypracował on swoje interesujące rozumienie Trójcy Świętej i wcielenia Ducha Świętego. Jego zdolność do nawiązywania kontaktów z parafianami po raz kolejny ograniczono, gdy został on ponownie umieszczony w więzieniu – tym razem przez niemieckich okupantów w styczniu 1940 r. – za obronę integralności ziem polskich oraz porównywanie Hitlera do Stalina. Pod jego nieobecność kierownictwo nad Kościołem Katolickim Mariawitów zostało przekazane Wiłuckiej-Kowalskiej. Arcybiskup został ostatecznie zagazowany 26 maja 1942 r. w Alkoven w Austrii. Według relacji współwięźniów nigdy nie zwątpił on w swoje przekonania religijne. Druga wojna światowa nie oszczędziła żadnego z mariawitów – zostali oni eksmitowani ze swoich posiadłości, a Świątynia w Płocku o mały włos nie została przekształcona w kino garnizonowe (Mazur 1991: 112). Feldman, zadenuncjowany jako Żyd, okazał się mieć niemieckie pochodzenie i został deportowany do Blumbergu, gdzie służył w miejscowej parafii starokatolickiej. Jego zarządzanie Starokatolickim Kościołem Mariawitów zostało poważnie utrudnione. Nawet po wojnie, ze względu na nową sytuację polityczną, nie mógł powrócić do Polski aż do 1957 roku, więc do tego czasu kierownictwo zostało przeniesione na Próchniewskiego.

W czasach komunizmu, oba Kościoły mariawickie musiały ponownie uregulować swój prawny status w Polsce (Mazur 1991: 117). Polski mesjanizm wydawał się przestarzały, choć Kościół Katolicki Mariawitów starał się kontynuować naukę o Królestwie Bożym i kontynuował spuściznę teologiczną Kowalskiego. Tymczasem w Kościele Starokatolickim Mariawitów tytuł Ministra generalnego został zastąpiony tytułem Naczelnego Biskupa. Jan M. Sitek (1906–1970) zajmował to stanowisko od 1957 r., a jego następcą został Wacław M. Przysiecki (1878–1961). Liczba siostr mariawickich zaczęła systematycznie spadać i dziś w obu Kościołach, włączając w to organy poza granicami Polski, pozostało ich tylko kilka. W Felicjanowie po śmierci Wiłuckiej-Kowalskiej nie wybrano jej następcy od razu, a władzę kościelną powierzono ciału kościelnemu zwanemu Tymczasową Radą Przełożonych. W 1950 r. Józef M. Wojciechowski (1917–2005) został wybrany ministrem generalnym i pełnił funkcję arcybiskupa Kościoła Katolickiego Mariawitów aż do śmierci w 2005 r. (Rybak 1992: 74-79).

Mariawici prowadzili także misję na terytoriach brytyjskich, ale dziś nie ma tam po nich śladów. W 1936 r. święcenia kapłańskie przyjął w Płocku Anglik Neville M. Francis, ale po jego śmierci ok. 1987 r. wygasła obecność mariawitów w Anglii. Inne przedsięwzięcia misyjne doprowadziły albo do wchłonięcia mariawitów przez różne jednostki kościelne (np. Kościół Episkopalny w Stanach Zjednoczonych), albo przybrały formę synkretyczną i niekontrolowaną (np. w Argentynie). Jedyny Kościół mariawicki poza granicami Polski, który został w pełni uznany za kanoniczny przez Kościół Starokatolicki Mariawitów znajduje się we Francji. Posiada on francuskiego biskupa Arsene M. André Le Bec, a kongregacja jest zróżnicowana etnicznie (Mames 2009: 59).

Sytuacja obecna

Obecna liczba mariawitów jest trudna do oszacowania. Katolicki Kościół Mariawitów, kierowany od 2005 roku przez biskupkę Damianę M. Szulgowicz, może mieć w Polsce około dwóch tysięcy wyznawców. Kościół Starokatolicki Mariawitów, którego naczelnym biskupem od 2015 roku jest Marek M. Babi, może liczyć w Polsce od 20 do 23 tysięcy wiernych. Statystyki dotyczące Francji są jeszcze trudniejsze do uchwycenia ze względu na ciągłe zmiany. Istnieją także niekanoniczne Kościoły Mariawitów (np. w Kamerunie), ale ich wierzenia pozostają ogólnie nieznane. Rok 2019 przyniósł nowe święcenia kapłańskie w Płocku i liczba duchownych wydaje się być tam stabilna. Felicjanów sporadycznie przyjmuje nowych konwertytów i jest bardzo prawdopodobne, że w niedalekiej przyszłości kapłaństwo ludowe całkowicie zastąpi duchowieństwo hierarchiczne, co z pewnością otworzy nowy rozdział w mariawityzmie.

Bibliografia

Podstawowym dziełem dla zrozumienia historii oraz teologii mariawitów jest „Dzieło Wielkiego Miłosierdzia”, które zawiera wszystkie objawienia Mateczki oraz historię ruchu przedstawioną z perspektywy mariawitów. Bezspornie jest to najważniejsza mariawicka publikacja, wydana po raz pierwszy języku polskim w roku 1922 roku. Publikacji na temat mariawitów w języku angielskim jest niewiele. W 1975 roku Oxford University Press wydał książkę Jerzego Peterkiewicza zatytułowaną „The Third Adam” (Trzeci Adam) – praca ta opiera się jednak głównie na wrogich mariawitom materiałach i w wielu miejscach jest niewiarygodna. Literaturę wydaną przed latami 90. charakteryzował przede wszystkim ton polemiczny. Od tego czasu zaczęły się jednak pojawiać publikacje rzetelne i wyważone. W szczególności trzy z nich zasługują na wyróżnienie:

Górecki, Artur. 2011. *Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia*. Warszawa: DiG.

Mames, Tomasz Dariusz. 2009. *Mysteria Mysticorum*. Kraków: NOMOS.

Mazur, Krzysztof. 1991. *Mariawityzm w Polsce*. Kraków: NOMOS.

Inne książki, które warto skonsultować to:

Beatrycze, M. and M. Rafaela, eds. 2009. *Ku Królestwu Bożemu*. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.

Beatrycze, M. and M. Rafaela, eds. 2012–2013. *Mistrzynie Ducha Tom 1 i Tom 2*. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.

Gołębiewski, S. 2002. *Maria Franciszka Feliksa Kozłowska 1862-1921: życie i dzieło*. Płock: Kościół Starokatolicki Mariawitów.

McGinn, Bernard. 1996. *The Growth of Mysticism Vol. II*. New York: Crossroad.

Mames, T. D. 2016. *Oświata mariawitów w latach 1906–1935*. Warszawa: DiG.

Różyk, W. 2006. „Objawienia” Marii Franciszki Kozłowskiej według rękopisu z Archiwum Watykańskiego. Studium Teologiczne. Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia.

Rybak S. 1992. Mariawityzm. Studium historyczne. Warszawa: Lege.

Seweryniak H. 2014. Święte Oficjum a Mariawici. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.

Tempczyk, K. 2011. „Nowe Przymierze uczynił Pan z Nami.” Teologia Kościoła Katolickiego Mariawitów. Warszawa: Semper.

Warchoń E. 1997. Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.

Wojciechowski, J. M. R. 2003. Pisma wybrane. Dzieło Bożego ratunku. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.

Wojciechowski, R., M. Beatrycze, and M. Rafaela, eds. 1972. Z dziejów Królestwa. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.

Informacje o artykule

Damian Cyrocki. "Mariavites." In James Crossley and Alastair Lockhart (eds.) Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements. 15 January 2021. Retrieved from www.cdamm.org/articles/mariavites.

Article information

Damian Cyrocki. "Mariawici." w James Crossley i Alastair Lockhart (red.) Krytyczny słownik ruchów apokaliptycznych i millenarystycznych (Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements). Uzyskane z www.cdamm.org/articles/mariawici-polski

Downloaded: 2023-08-16

Provided under Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0