

# STUDIA EŁCKIE

27 (2025) nr 3

Relacyjność Eucharystii

*The Relationality of the Eucharist*



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

## **„Studia Elckie” 27(2025), nr 3**

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2025

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/27-2025-nr-3>)

UIC: 484807



## **RADA NAUKOWA**

---

- Delfo C. **Canceran** OP – De La Salle University, Manila, Filipiny
- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- Ana Thea **Filipović** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Curtis L. **Hancock** – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Algimantas **Katilius** – Instytut Historii Litwy, Wilno, Litwa
- Tadeusz **Lewicki** SDB – Università Pontificia Salesiana, Rzym, Włochy
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Pontifex University Graduate Faculty, USA
- Tibor **Reimer** – Comenius University Bratislava, Słowacja
- Carl-Mario **Sultana** – Uniwersytet Maltański, Msida, Malta
- Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Danilo **Zardin** – Università Cattolica del Sacro Cuore, Mediolan, Włochy
- Beata **Zarzycka** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

### Redaktor naczelny

- Marcin **Sieńkowski** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

### Zastępca redaktora naczelnego

- Tomasz **Kopiczko** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

### Sekretarz redakcji

- Ryszard **Sawicki** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

### Redaktorzy tematyczni

- Filozofia** ▪ Antoni **Skowroński** – Państwowa Uczelnia Zawodowa, Suwałki
- Historia Kościoła** ▪ Stanisław **Adamiak** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
- Nauki biblijne** ▪ Andrzej **Toczyski** SDB – Papieski Uniwersytet Salesjański, Salesjańskie Studium Teologiczne, Jerozolima, Izrael
- Nauki o komunikacji społecznej i mediach** ▪ Jerzy **Sikora** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- Nauki o kulturze i religii** ▪ Sławomir **Cimochowski** – Boliwijski Uniwersytet Katolicki, Santa Cruz de la Sierra, Boliwia
- Nauki o rodzinie** ▪ Olga Anna **Kotowska-Wójcik** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- Nauki teologiczne** ▪ Ružica **Razum** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Pedagogika** ▪ Arleta **Suwalska** – Uniwersytet Łódzki
- Prawo kanoniczne** ▪ Roman **Szewczyk** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

### Redaktorzy językowi

- Język angielski** ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA
- Język hiszpański** ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Fulgencio, Murcia, España
- Język włoski** ▪ Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale, Firenze, Italia
- Język niemiecki** ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University of Steubenville, Gaming, Austria
- Język polski** ▪ Ryszard **Skawiński** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

### Redaktor statystyczny

- Dariusz **Konopko** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

## Spis treści

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| <i>Od Redakcji / Editorial</i> ..... | 297 |
|--------------------------------------|-----|

### Philosophy

|                                                                                                                       |         |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Marek <b>Piowarczyk</b> , <i>Eucharystia a istota przypadłości / The Eucharist and the Essence of Accidents</i> ..... | 299-314 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

### History

|                                                                                                 |         |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Kęstutis <b>Žemaitis</b> , <i>Preparing Children for First Communion in Soviet Lithuania</i> .. | 315-323 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

### Culture and Religion Studies

|                                                                                                                                  |         |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Monika <b>Dacka</b> , <i>Wdzięczność kluczem do zadowolenia z życia człowieka / Gratitude: A Key to Human Satisfaction</i> ..... | 325-342 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

### Communication and Media Studies

|                                                                                                                                                                                                            |         |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Michał <b>Legan</b> , <i>Przemieniająca moc Eucharystii w filmie Gabrieli Axela „Uczta Babette” (1987) / The Transforming Power of the Eucharist in Gabriel Axel’s Film “Babette’s Feast” (1987)</i> ..... | 343-352 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

### Theology

|                                                                                                                                    |         |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Daniel <b>Brzeziński</b> , <i>Dziękczynienie w celebracji Eucharystii / Thanksgiving in the Celebration of the Eucharist</i> ..... | 353-362 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

|                                                                                                        |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Katharina <b>Westerhorstmann</b> , <i>Arise and Eat: The Eucharist as a Sacrament of Healing</i> ..... | 363-379 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

|                                                                                                                                                                                                                                                                                  |         |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Szczepan T. <b>Praškiewicz</b> , <i>La Beata Vergine Maria e l’Eucaristia. Rassegna delle iniziative del ventennio passato e proposte pratiche / The Blessed Virgin Mary and the Eucharist. Review of the Initiatives of the Past Twenty Years and Practical Proposals</i> ..... | 381-393 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

## Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 25) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 25)* ..... 395-405

## Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: Ks. Stanisław Strękowski, *Formacja chrześcijańska we wspólnotach kościelnych w świetle pism Ojców Kapadockich*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2024, ss. 329. .... 407-408

## Reports

- Marcin **Sieńkowski**, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Wdzięczność i Eucharystia”, WSD w Elku, 22 lutego 2025 r.* ..... 409-411

## Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Trzeci numer czasopisma z 2025 r. koncentruje się na jednym temacie i nosi tytuł *Relacyjność Eucharystii*. W dużej mierze jest on pokłosiem sympozjum naukowego nt. *Wdzięczność i Eucharystia*, które zostało zorganizowane 22 lutego 2025 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku. Tematy podejmowane przez Autorów trzech artykułów (M. Dacka, M. Legan, D. Brzeziński) były wygłoszone podczas seminaryjnej konferencji naukowej. Autorzy tych i pozostałych tekstów bieżącego numeru podejmują refleksję nad Eucharystią z różnych perspektyw (filozofii, historii, teologii, nauk o kulturze i religii, nauki o komunikacji społecznej i mediach).

Pośród siedmiu artykułów trzy zostały napisane w językach obcych (angielski i włoski), a ich Autorzy posiadają zagraniczną afiliację (Austria, Litwa, Włochy).

W tym miejscu należy odnotować, że przy wielu pozytywnie ocenionych aspektach 10 sierpnia 2025 r. baza Scopus odmówiła przyjęcia czasopisma „Studia Elckie”. Kryterium, które będzie istotne przy następnej ocenie to przede wszystkim większa cytowalność periodyku. Zdajemy sobie sprawę, że spełnienie tego wymogu tylko w niewielkim stopniu zależy od redakcji czasopisma. Mimo to będziemy dokładać starań i szukać rozwiązań, aby artykuły publikowane na łamach naszego pisma były częściej cytowane.

Z drugiej strony bardzo cieszy fakt, że na skutek złożonej ankiety w ICI Journals Master List 2024 czasopismo „Studia Elckie” uzyskało 100 punktów. Wynik ogłoszony 3 września 2025 r. świadczy o tym, że zwiększa się wartość siły parametrycznej (wskaźnik ICV) naszego kwartalnika. Dotychczas równie wysoki wynik w Index Copernicus uzyskano za rok 2021<sup>1</sup>.

Pełne treści artykułów i pozostałych materiałów publikujemy na stronie internetowej, którą polecamy naszym Czytelnikom: <https://www.studielckie.pl>

ks. Marcin Sieńkowski  
Redaktor naczelny

---

<sup>1</sup> W tegorocznej ocenie 100 punktów otrzymały np. czasopisma: „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, „Forum Teologiczne”, „Seminare. Poszukiwania naukowe”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio”, „Roczniki Kulturoznawcze”.



MAREK PIWOWARCZYK\*

## Eucharystia a istota przypadłości

**Streszczenie:** Tomasz z Akwinu głosi tezę, że przypadłości chleba i wina istnieją po przemianie eucharystycznej bez substancji. Tezie tej zarzuca się, że prowadzi do sprzeczności, bowiem do istoty przypadłości należy istnienie w podmiocie (inesse). Tomasz odpowiada na ten zarzut odwołując się do centralnej tezy swej metafizyki, czyli tezy, że istota bytu przygodnego nie jest jego istnieniem. Zakłada przy tym implícite, że inesse jest jakąś odmianą aktu istnienia. Wynika stąd, że inesse nie stanowi istoty przypadłości, co oddala zarzut sprzeczności. Będę argumentował, że obrona Tomasza jest niesprawa, ponieważ inesse nie jest odmianą aktu istnienia, a jest jedynie związkiem między przypadłością a substancją, bądź sposobem istnienia wynikającym z tego związku. Przez sposób istnienia należy rozumieć nie odmianę aktu istnienia, a sposób posiadania aktu istnienia. Tak pojęte inesse należy do istoty przypadłości, stąd kontrargument Tomasza jest niepoprawny.

**Słowa kluczowe:** przypadłość, inesse, realna różnica między istotą a istnieniem.

## The Eucharist and the Essence of Accidents

**Abstract:** Saint Thomas Aquinas claims that accidents of bread and wine exist after the Eucharistic conversion without a substance. This thesis allegedly leads to a contradiction, because the essence of accidents includes existence in a subject (inesse). Thomas responds to this objection by referring to the central thesis of his metaphysics, that the essence of a contingent being is not its existence. He implicitly assumes that inesse is a variety of the act of existence. In consequence, inesse does not constitute the essence of accidents, which dismisses the charge. I will argue that Thomas's defense is invalid, because inesse is not a variety of the act of existence, and is merely a relationship between an accident and a substance, or a mode of existence resulting from this relationship. However, by mode of existence we should understand not a variety of the act of existence, but a way of possessing the act of existence. Understood in this way, inesse belongs to the essence of accidents, hence Thomas's counterargument is incorrect.

\* Marek Piwowarczyk – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0112-8738>; e-mail: [marek.piwowarczyk@kul.pl](mailto:marek.piwowarczyk@kul.pl)



**Keywords:** Eucharist, accidents, inesse, real distinction between essence and existence.

## 1. Uwagi wstępne

W niniejszej pracy chciałbym rozważyć pewien fragment Tomasza z Akwinu metafizyki Eucharystii<sup>1</sup>. Tomasz głosi tezę, że przypadłości chleba i wina istnieją po przemianie eucharystycznej bez podmiotu substancjalnego. Przeciwno tej tezie formułowano w jego czasach wiele zarzutów. Odpowiedź Akwinaty na jeden z nich jest głównym przedmiotem analiz zawartych w artykule. Chodzi o zarzut sprzeczności, głoszący, że do definicji (a więc również do istoty) przypadłości należy istnienie w podmiocie (inesse). Istnienie przypadłości bez podmiotu prowadziłoby do sprzeczności, bowiem wówczas bez podmiotu istniałyby byty, które z istoty swej istnieją w podmiocie. Inaczej: istniałyby przypadłości, które nie są przypadłościami. Tomasz odpowiada na ten zarzut, odwołując się do centralnej tezy swej metafizyki, czyli tezy, że istota bytu przygodnego nie jest jego istnieniem. Zakłada przy tym *implicite*, że inesse jest jakąś odmianą aktu istnienia. Wynika stąd, że inesse nie stanowi istoty przypadłości, co oddala zarzut sprzeczności.

Będę argumentował, że obrona Tomasza jest niesprawna, ponieważ inesse nie jest odmianą aktu istnienia, a jest jedynie związkiem między przypadłością a substancją, bądź sposobem istnienia wynikającym z tego związku. Przez sposób istnienia należy jednak rozumieć nie odmianę aktu istnienia, a sposób posiadania aktu istnienia. Tak pojęte inesse należy do istoty przypadłości (a przynajmniej nie jest wykluczone, że musi należeć), stąd kontrargument Tomasza jest niepoprawny.

Zanim przedstawię obronę Tomasza i moją krytykę, postaram się zarysować jego metafizykę Eucharystii, aby moje analizy umieścić w odpowiednim kontekście.

## 2. Istota przemiany eucharystycznej

Przeistoczenie jest wedle Tomasza szczególnego rodzaju przemianą<sup>2</sup>. Polega na całkowitym zniszczeniu substancji chleba i wina, i zastąpieniu ich przez Ciało i Krew Chrystusa. Przemiana to szczególna z tej racji, że różni się zarówno od stworzenia substancji z nicości, jak i od naturalnej zmiany substancjalnej. Przeistoczenie różni się od stworzenia tym, że nie dokonuje się *ex nihilo*, lecz

<sup>1</sup> Ściśle rzecz biorąc, chodzi raczej o zastosowanie metafizyki.

<sup>2</sup> Sekcje 2 i 3 zawierają streszczenie głównych tez Tomaszowej metafizyki Eucharystii przedstawionej w *Sumie teologii* III, q. 75-77; polskie wydanie: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28: *Eucharystia*, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974, s. 38-103. Bardzo dobre przedstawienie tej metafizyki stanowi: U. Hannon, *Real Presence, Ergo Transubstantiation: St. Thomas Aquinas on the Eucharistic Conversion*, w: *The Metaphysics and Theology of the Eucharist. A Historical-Analytical Survey of the Problems of the Sacrament*, red. G. Klima, Cham 2023, s. 225-263.

jest przemianą uprzednio istniejącego chleba. Jest to jednak przemiana całkowita: zniszczeniu ulegają nie tylko formy substancjalne chleba i wina, ale również materia stanowiąca ich podłoże. Nie ma więc czegoś, co przechodzi z substancji chleba i wina do substancji Ciała i Krwi Chrystusa. Tym różni się przeistoczenie od zmiany substancjalnej. Brak ciągłości materii oznacza, że mamy do czynienia z przemianą nadprzyrodzoną, tj. taką, której kres (efekt) nie jest w możliwości uprzednio istniejącego świata i potrzebne jest specjalne działanie Boga. Oczywiście od przemiany naturalnej przeistoczenie różni się również tym, że Ciała i Krew Chrystusa nie powstają dopiero dzięki przemianie chleba i wina, ale istniały już wcześniej.

W jakim znaczeniu używa się słowa „substancja” w kontekście problemu przeistoczenia? Nie wchodząc w szczegóły, trzeba powiedzieć, że przez substancję można rozumieć albo sam podmiot substancjalny ujęty w abstrakcji od cechujących go przypadłości, albo o podmiot ujęty wraz z jego przypadłościami. Gdy wskazuję palcem Jana i mówię, że to, co pokazuję, jest substancją, to używam tego słowa w drugim z wymienionych znaczeń. Palcem mogę pokazać tylko pełną substancję a więc podmiot w pełni określony przypadłościami. Nie mogę wskazać samego podmiotu, bo on nie istnieje bez przypadłości. Czasem jednak substancją nazywa się właśnie sam podmiot i tak właśnie jest w doktrynie przeistoczenia. Zniszczeniu ulega sam podmiot substancjalny chleba (czasami dla wygody będę mówił tylko o chlebie i Ciele Chrystusa). To, co jest obecne zamiast niego, to Ciała Chrystusa, czyli substancjalny podmiot Chrystusa, ale uwaga: wraz z nim współobecne są również wszystkie przypadłości Chrystusa i Jego Bóstwo. W Eucharystii przypadłości Ciała Pańskiego obecne są jednak nie na sposób właściwy przypadłościom, tylko na sposób właściwy substancji. Chodzi jedynie o współobecność. Cały Chrystus, Jego Bóstwo, wszystkie jego ludzkie cechy (a więc również Jego rozciągłość, wielkość, ludzki kształt itd.), stają się obecne w Sakramencie Ołtarza, dlatego, że podmiot, który wyróżniamy w Chrystusie, jest obecny pod postaciami chleba i wina, nie tracąc przecież swych właściwych cech.

W przemianie eucharystycznej zostają jednak zachowane owe postacie, czyli przypadłości chleba i wina. Tomasz rozumie przez nie przypadłości jednostkowe, czyli te, które chleb i wino miały przed przemianą. Po przemianie przypadłości te zachowują swoją numeryczną tożsamość, tzn. przypadłości chleba nie zostają wymienione na inne, dokładnie tak samo wyglądające, ale trwają, pomimo że nie ma już ich wcześniejszego podmiotu. Transsubstancjacja nie jest zatem zastąpieniem pełnej substancji chleba Ciałem Chrystusa. Rozciągłość chleba, jego barwa, masa, gęstość, zapach, kształt, szorstkość, suchość, ewentualne zabrudzenia i skażenia, pozostają po przemianie.

### 3. Istnienie przypadłości chleba i wina po przemianie

Dlaczego Tomasz postuluje zachowanie przypadłości chleba i wina? Argumenty, które podaje Akwinata w *Sumie teologii* wydają się być argumentami ze

stosowności. Wydaje się, że wedle Tomasza Chrystus mógłby być obecny pod postacią ludzkiego ciała, ale nie jest, ponieważ spożywanie ludzkiego ciała jest czymś niepraktykowanym i uważanym za potworność. Poza tym, byłoby to narażeniem sakramentu na drwiny niewierzących. Ukrycie się Pana pod postaciami chleba i wina pozwala nam też wzbudzić postawę wiary w Jego realną obecność, a z wiary tej płyną zbawcze zasługi. Bardziej metafizyczny argument odnajdujemy w *Sumie przeciw poganom*: w przemianie eucharystycznej potrzebna jest pewna ciągłość między chlebem i winem a Ciałem i Krwią Chrystusa. Nie może to być ciągłość materii, więc zastąpiona zostaje ona przez ciągłość istnienia przypadłości chleba i wina<sup>3</sup>.

Najciekawszą tezę dotyczącą postaci eucharystycznych jest to, że istnieją one po przemianie bez żadnego podmiotu. Ciało Chrystusa nie staje się podmiotem przypadłości chleba: rozciągłości, bieli, suchości, szorstkości, kruchości, masy itd. Jest obecne pod tymi postaciami, ale nie jest nimi modyfikowane, określone. Nie staje się białe, okrągłe, płaskie, szorstkie itd. Płynie stąd ważny wniosek co do sposobu obecności Ciała Chrystusa w Sakramencie Ołtarza. Otóż nie posiada Ono lokalizacji. Choć Ciało Pańskie jest obecne w Sakramencie pod postacią chleba, to jednak nie jest obecne na sposób obecności w miejscu. Taka obecność zakłada posiadanie rozciągłości wypełniającej dane miejsce, a Ciało Chrystusa jej właśnie nie posiada. Warto przypomnieć, że wedle filozofii arystotelesowskiej, miejsce zajmuje bezpośrednio pewna ilość (*quantitas dimensiva*; rozciągłość) a podmiot substancjalny zajmuje miejsce tylko dlatego, że jest określony ową ilością.

Mówiąc, że postacie eucharystyczne istnieją po przemianie bez podmiotu, ma Tomasz na myśli to, że nie istnieją one w żadnym podmiocie substancjalnym. Niemniej, absolutnie bez żadnego podmiotu istnieje tylko rozciągłość chleba i wina. Pozostałe przypadłości mają za podmiot właśnie tę rozciągłość. Rozciągłość jest taką przypadłością substancji, która warunkuje posiadanie innych przypadłości (np. barwy muszą rozpościerać się na jakiejś powierzchni). O tyle, o ile stanowi taki warunek, rozciągłość może być uznana za podmiot. Trzeba przy tym pamiętać, że nie jest podmiotem sama z siebie, lecz tylko dlatego, że sama określa jakiś podmiot we właściwym znaczeniu, i to on ostatecznie jest podmiotem wszystkich cech substancji. Jednak po przeistoczeniu rozciągłość staje się jedynym podmiotem cech, które uprzednio charakteryzowały substancję. Czyni to nie mocą substancji, którą określa (tak było przed przemianą), ale mocą Boga, który utrzymuje przypadłości w istnieniu bez podmiotu substancjalnego.

Po przemianie pozostają również możliwości czynne i bierne chleba. Zatem postacie eucharystyczne mogą być złamane, zniszczone, przetworzone w coś innego, mają wartość odżywczą, oddziałują na otoczenie, przenoszą choroby itd. Przypadłości te są realne, nie są jakimś złudzeniem czy halucynacją. Dla

<sup>3</sup> CG IV 63. Tekst polski: Tomasz z Akwinu, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2011, s. 250.

arystotelików prawa przyrody, tak jak je rozumie nowożytna fizyka, dotyczą ilościowych aspektów rzeczy, zatem przeistoczenie nie narusza tych praw, właśnie dlatego, że zachowana zostaje ilość.

#### 4. Argumenty Tomasza za istnieniem przypadłości chleba i wina bez podmiotu substancjalnego

Zarysowana tutaj Tomaszowa metafizyka przeistoczenia jest rzecz jasna bardzo kontrowersyjna. Z wieloma jej tezami wiążą się poważne problemy, począwszy od tego, czy chleb i wino są w ogóle substancjami<sup>4</sup> (są artefaktami a substancjalność artefaktów jest w arystotelizmie podejrzana), poprzez dziwny sposób obecności Chrystusa w tym sakramencie<sup>5</sup>, a zwłaszcza obecności Jego ludzkich przypadłości (Tomasz mówi, że są one obecne na sposób substancji), a skończywszy właśnie na istnieniu przypadłości chleba i wina bez podmiotu.

Niezwykłości tej ostatniej tezy Tomasz jest świadomy i poświęca sporo miejsca na jej uzasadnienie, objaśnienie i odparcie zarzutów wobec niej.

Argumenty Tomasza na rzecz omawianej tezy są następujące<sup>6</sup>: Po pierwsze, przypadłości chleba nie mogą z oczywistych powodów tkwić w samym chlebie. Z takich samych powodów nie mogą cechować formy substancjalnej chleba.

Po drugie, przypadłości chleba nie mogą być przypadłościami Ciała Chrystusa, bo ludzkie ciała nie mają takich cech (nie są płaskie, okrągłe, śnieżnobiałe itd.). Poza tym uwielbione Ciało Chrystusa jest niecierpiętliwe i nie może podlegać zmianom, jakim podlegają postacie eucharystyczne.

Po trzecie, podmiotem tych przypadłości nie może być powietrze, bo ono nie może mieć takich cech, a poza tym w miejscu zajmowanym przez postacie nie ma powietrza (zostaje przez nie wyparte). Powietrze podczas konsekracji nie traci swych cech i nie wymienia ich na cechy chleba. Przede wszystkim jednak, aby powietrze mogło stać się podmiotem przypadłości chleba, przypadłości musiałyby wędrować od podmiotu do podmiotu, a to jest dla Tomasza niemożliwe. Jak mówi Akwinata, przypadłość otrzymuje od podmiotu liczbę (numerus), i dlatego nie może zmienić podmiotu, zachowując swą tożsamość. Owo otrzymywanie liczby polega, jak się zdaje, na tym, że indywidualna tożsamość przypadłości zależy od substancji, którą przypadłość określa. Przypadłość jest tą oto przypadłością, dzięki odniesieniu do tej oto substancji. Choć argument ten został użyty, aby pokazać, że powietrze nie może być podmiotem przypadłości chleba, to oczywiście jest ogólniejszy w swym zasięgu. Co ciekawe, Tomasz zdaje się być przekonany, że owo odniesienie do konkretnej substancji zostaje zachowane nawet wtedy, gdy mocą boską przypadłości istnieją bez żadnego podmiotu, choć byłoby utracone (a tym samym przypadłość by zginęła), gdyby przypadłość

<sup>4</sup> Zob. R. Hütter, *Aquinas on Transubstantiation. The Real Presence of Christ in the Eucharist*, Washington 2019, s. 33-37.

<sup>5</sup> Zob. M. McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford 2010, s. 85-97.

<sup>6</sup> STh III, q. 77, a. 1. c; Tomasz z Akiwnu, *Suma teologiczna*, dz. cyt., s. 82-83.

miała cechować inny podmiot. Jest to bardzo problematyczne, ale akurat tej kwestii nie będę poruszał – wymaga to skomplikowanych analiz zagadnienia jednostkownienia.

Tomasz twierdzi, że pozostaje tylko jedna możliwość: że przypadłości istnieją bez podmiotu. Możliwość ta nie jest możliwością naturalną, lecz jest zrealizowana poprzez cud. Bóg jako przyczyna pierwsza może przejąć rolę każdej z przyczyn wtórych i sprawić cały skutek, które one wywołują. Skoro więc w naturalnym porządku substancje utrzymują przypadłości w istnieniu, ale nie są ostatecznym źródłem tego istnienia, to po ich zniszczeniu Bóg może sam istnienie przypadłości podtrzymywać. Teza, że Bóg może wywołać cały skutek bez udziału przyczyn wtórych jest też kontrowersyjna. Załóżmy, że Jan morduje Piotra. Bóg może doprowadzić do śmierci Piotra bez udziału Jana, ale czy będzie to nadal morderstwo Piotra przez Jana? Zdaje się, że niektórych aspektów skutku Bóg sprawić nie może bez udziału przyczyn wtórych<sup>7</sup>. Znow jednak muszę powstrzymać się od dalszych analiz tego problemu.

## 5. Obrona przed zarzutem sprzeczności

Akwinata rozważa kilka zarzutów wobec tezy, że przypadłości chleba i wina mogą istnieć bez podmiotu, ja jednak skupię się tylko na najpoważniejszym z nich, dotyczącym samej istoty przypadłości. Chodzi o zarzut, że przypadłości nie mogą istnieć bez podmiotu substancjalnego, ponieważ do ich istoty należy tzw. *in esse* a więc istnienie w czymś innym. W *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* Tomasz przytacza taką jego postać:

Kto oddziela definicję od tego, co zdefiniowane, ten utrzymuje, że dwa sprzeczne zdania są jednocześnie prawdziwe. [Dla przykładu:] to, co jest człowiekiem, jest rozumnym, śmiertelnym zwierzęciem, a zatem, jeśli przyjmiemy, że istnieje człowiek i że nie istnieje rozumne, śmiertelne zwierzę, przyjmiemy, że istnieje człowiek i że go nie ma. Ale definicja przypadłości brzmi: to, co istnieje w substancji. Stąd też do definicji poszczególnych przypadłości należy także substancja. Skoro zatem Bóg nie może sprawić, by zdania sprzeczne były jednocześnie prawdziwe, to nie może też sprawić, by przypadłość istniała bez substancji<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Zob. A. Cote, *Siger of Brabant and Thomas Aquinas on Divine Power and the Separability of Accidents*, „British Journal for the History of Philosophy” 16(2008), nr 4, s. 681-700.

<sup>8</sup> InSent. IV, d. 12, q. 1, a. 1, qa. 1, 2. Tłumaczenie własne, robocze. A oto oryginał: „quicumque separat definitionem a definito, ponit duo contradictoria esse simul vera: quia hoc ipsum quod est homo, est animal rationale mortale; et ita si ponatur esse homo et non esse animal rationale mortale, ponitur esse homo et non esse. Sed definitio accidentis est quod inest substantiae; unde etiam in definitione singulorum accidentium oportet quod ponatur substantia. Ergo cum Deus non possit facere contradictoria simul esse vera, neque facere poterit quod accidens sit sine substantia”. Teksty łacińskie podaję według internetowego wydania dzieł wszystkich Tomasza: *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 17.04.2025).

Choć w zarzucie jest mowa o definicji, to wiadomo, że chodzi też o istotę przypadłości, skoro definicja ją wyraża. Zarzut ten można zatem sparafrazować tak: nie jest nawet w mocy Boga, aby przypadłość istniała bez substancji, bowiem istota przypadłości polega na istnieniu w substancji, a nawet Bóg nie może zmienić istoty rzeczy, zachowując jednocześnie tę rzecz w istnieniu. Na omawianą trudność Tomasz udziela następującej odpowiedzi:

Jak dowodzi Awicenna w swojej *Metafizyce*, „istnieć w sobie” nie jest definicją substancji, gdyż [formuła ta] nie wyraża jej istoty, lecz jej istnienie, a istnienie substancji nie jest jej istotą. Gdyby tak było, [w definicji] nie mielibyśmy rodzaju, byt bowiem nie może być wspólny na sposób rodzaju, gdyż poszczególne rzeczy zawarte w rodzaju różnią się ze względu na jakąś bytowość. Natomiast definicja, albo quasi-definicja, substancji brzmi: rzecz mająca taką istotę, że [rzecz ta] nabywa lub należy jej się istnienie nie w czymś innym. Podobnie, definicją przypadłości nie jest istnienie w podmiocie, lecz przeciwnie, [definicja ta brzmi:] rzecz, której należy się istnienie w czymś innym. A to nigdy nie jest oddzielone od żadnej przypadłości, ani też nie może być oddzielone: albowiem temu, co jest przypadłością, z racji jej istoty zawsze należy się istnienie w czymś innym. Może się jednak zdarzyć, że to, co należy się czemuś z racji jego istoty, nie przysługuje mu ze względu na działającą na niego moc boską. Zatem jest jasne, że sprawienie, aby przypadłość istniała bez substancji nie oznacza oddzielenia definicji od rzeczy zdefiniowanej. A jeśli [krytykowaną formułę] nazywa się niekiedy definicją przypadłości, to definicję tę należy rozumieć w sposób wyżej wymieniony. Czasami bowiem autorzy dla zwięzłości nie podają definicji w należyтым porządku, lecz dotyczą tych spraw, z których można wyprowadzić definicję<sup>9</sup>.

Ten argument Akwinaty został w zmodyfikowanej i skróconej wersji powtórzony w III części *Sumy teologii*. Przytoczony tekst *Komentarza* zawiera kilka ciekawych tez Tomasza, ważnych dla całej jego metafizyki. Przede wszystkim, podstawą rozumowania jest teza, że nie ma rodzaju *byt*, zatem nie można zdefiniować kategorii bytu, umieszczając *byt* w ich definicji. Teza, że *byt* nie jest rodzajem jest przyjmowana bodaj przez wszystkich arystotelików (i samego

<sup>9</sup> InSent. IV, d. 12, q. 1, a. 1, qa. 1, ad 2. Tłumaczenie własne, robocze. A oto oryginał: „sicut probat Avicenna in sua Metaphysica, per se existere non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse; et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse; sed definitio, vel quasi definitio, substantiae est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur, non in alio; et similiter esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest: quia illi rei quae est accidens, secundum rationem suae quidditatis semper debetur esse in alio. Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suae quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat; et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare definitionem a definito; et si aliquando hoc dicatur definitio accidentis, praedicto modo intelligenda est definitio dicta: quia aliquando ab auctoribus definitiones ponuntur causa brevittatis non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi definitio”.

Arystotelesa), choć siłą rzeczy musiała być rozumiana różnie w zależności od różnych koncepcji bytu. Tezę tę uważam za słuszną. Arystotelicy uzasadniali ją mniej więcej tak: aby *byt* był rodzajem, wszystkie rzeczy pod niego podpadające byłyby bytami w takim samym sensie, a to jest niezgodne z tezą o analogiczności bytu (nawet jeśli ograniczamy się tylko do analogii atrybucji). Poza tym, gatunki otrzymujemy, dodając do rodzaju różnicę gatunkową. Różnica taka jest czymś, czego rodzaj już nie obejmuje (jest właśnie czymś dodanym), a przecież nie ma niczego, czego nie obejmowałby *byt*. Byt zatem nie może być rodzajem. Przyznaję, że ten drugi argument uważam za trafny, natomiast pierwszy wymaga wielu dopowiedzeń (myślę, że w jednym ze swych sensów słowo „byt” jest jednoznaczne). Zgadzam się z Tomaszem, że możemy mieć jedynie quasi-definicję każdej z kategorii bytu, ale nieco inaczej tę tezę rozumiem. W normalnej definicji podaje się rodzaj i różnicę gatunkową, i obydwa te elementy mają charakter jakościowy (zwierzęcość, rozumność). Natomiast określenia kategorialne, takie jak *substancja* czy *przypadłość* albo *relacja*, nie mają już jakościowego charakteru i są definiowane przez wskazanie sposobu istnienia i funkcji, jakie pełnią byty do nich należące. Doprecyzuję to później.

W cytowanym fragmencie mamy również argument (bądź co najmniej jego zarys) na rzecz bodaj najważniejszej tezy Tomaszowej metafizyki: tezy o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Jest to tzw. argument z rodzaju: gdyby istota była istnieniem, albo gdyby przynajmniej zawierała istnienie, to *byt* byłby rodzajem, a to jest niemożliwe. Niektórzy uważają ten argument za poprawny, inni widzą w nim „logiczną sztuczkę”, lub dyskredytują go za powiązania z Awicenniańską koncepcją bytu (Etienne Gilson)<sup>10</sup>. Problem realnej różnicy między istotą a istnieniem uważam za źle postawiony, niemniej nie jest on przedmiotem niniejszych rozważań. Nie analizuję i nie oceniam argumentu z rodzaju. Chcę tylko pokazać, że nawet jeżeli przyjmiemy tezę o realnej różnicy między istotą a istnieniem, czy to substancji czy przypadłości, to nie wynika z niej, że istnienie w sobie, bądź istnienie w czymś innym, nie należą do istoty substancji czy przypadłości.

Tomasz bowiem tak właśnie rozumuje: skoro istnienie nie jest istotą ani częścią istoty bytu stworzonego, obojętnie czy jest on substancją, czy przypadłością, również istnienie w sobie i istnienie w czymś innym (podmiocie) nie stanowią istoty, ani części istoty, odpowiednio, substancji i przypadłości. Zatem istnienie w sobie i istnienie w podmiocie są poza istotą, i dlatego istnienie bez podmiotu, dokonujące się na mocy cudu, nie jest sprzeczne z istotą przypadłości<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Zob. D. Twetten, N. Taylor, *Do Accidents Contain Inhering in a Substance in Their Definition? Aquinas vs the Arts Masters and the Background in Avicenna*, w: *The Metaphysics and Theology of the Eucharist*, dz. cyt., s. 153-197, tu: s. 154-156.

<sup>11</sup> Gyula Klima szczególnie mocno podkreśla wagę tezy o realnej różnicy między istotą a istnieniem dla Tomaszowej metafizyki Eucharystii. Zob. G. Klima, *Aquinas' Solution of the Problem of the Persistence of Accidents in the Eucharist and Its Impact on Later Developments in the European History of Ideas*, w: *The Metaphysics and Theology of the Eucharist*, dz. cyt., s. 199-212, tu: s. 203; tenże, *Substance, Accident and Modes*, w: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, red. H. Lagerlund, Dordrecht 2011, s. 1219-1227, tu: s. 1221.

Argument Tomasza można próbować kwestionować na wiele sposobów. Przede wszystkim niejasne jest dlaczego, jeśli coś nie jest istotą rzeczy bądź jej częścią, to rzecz może się bez tego obyć (choćby w nadprzyrodzony sposób). Tomasz w wielu miejscach mówi o tzw. przypadłościach właściwych rzeczy, które nie stanowią jej istoty, ani części istoty, a jednak są konieczne, ponieważ „naturalnie” z tej istoty wynikają bądź „emanują”. Takimi przypadłościami właściwymi są np. władze duszy<sup>12</sup>. Czy Bóg mógłby stworzyć duszę ludzką bez, dajmy na to, władz umysłowych (mowa o władzach a nie ich czynnościach)? Być może jednak w przypadku istnienia w ogóle nie może być tak, aby było ono przypadłością właściwą wynikającą z istoty rzeczy. Istnienie wedle Tomasza jest aktualnością formy, a więc jest czymś pierwotniejszym od istoty. Aby przypadłości właściwe mogły z istoty wynikać naturalnie, ta musi istnieć, jej istnienie jest warunkiem owej emanacji a nie efektem. Poza tym Tomasz wciąż mógłby twierdzić, że nawet jeśli bycie w podmiocie naturalnie wynika z istoty przypadłości, to w przypadku przeistoczenia wykraczamy poza porządek natury, a więc również poza porządek owego naturalnego wynikania. Oczywiście każdy z tych kontrargumentów można kwestionować, ja jednak nie będę szedł tą drogą, ponieważ skądinąd sądzę, że istnienie w podmiocie nie jest przypadłością właściwą posiadaną przez przypadłości.

Tomasz mówi, że istota przypadłości jest taka, że przypadłości należy się istnienie w podmiocie. Niemniej tego „należy się” (debere) nie można rozumieć jako oznaczającego związek absolutnie konieczny między przypadłością a jej istnieniem w podmiocie, bo wtedy cały argument na nic. Związek ten jest konieczny jedynie w porządku naturalnym. Zazwyczaj Tomasza interpretuje się tak, że owo debere wyraża coś analogicznego do naturalnej tendencji. Do istoty przypadłości należy (quasi-)tendencja do istnienia w podmiocie, ale nie samo aktualne istnienie w podmiocie. Gdy przypadłość istnieje w naturalnych warunkach, wtedy ta jej (quasi-)tendencja jest zaktualizowana i przypadłość ma swój podmiot. Kiedy natomiast jest utrzymywana w istnieniu mocą boską, wówczas owa moc stanowi coś w rodzaju przeszkody dla aktualizacji naturalnej (quasi-)tendencji przypadłości i istnieje ona bez podmiotu. Analogicznie jest w przykładzie wziętym ze średnio-wiecznej fizyki. Częścią istoty kamienia jest tendencja do spadania. Naturalnym miejscem kamienia jest miejsce dolne, więc gdy mu nic nie przeszkadza, porusza się on w dół. Gdy jednak podtrzymuję kamień, to blokuję jego aktualny ruch, ale nie usuwam przecież jego istotnej tendencji do wykonywania tego ruchu. Podobnie Bóg, podtrzymując istnienie przypadłości bez podmiotu, nie usuwa ich istotnej (quasi-)tendencji do istnienia w podmiocie<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Zob. np. STh I, q. 77, a. 1, ad 5. Tekst polski: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 176-177.

<sup>13</sup> Zob. G. Klima, *Aquinas' Solution of the Problem of the Persistence of Accidents in the Eucharist and Its Impact on Later Developments in the European History of Ideas*, dz. cyt., s. 204-205.

## 6. Czy inesse to odmiana aktu istnienia?

Niestety, trzeba przyznać, że Tomasz zmienia rozumienie przypadłości w stosunku do odziedziczonych po Arystotelesie, który mówił po prostu o istnieniu w podmiocie a nie jedynie o (quasi-)tendencji do istnienia w podmiocie. Sam Tomasz tej zmiany nie wprowadził jako pierwszy, a tylko przejął od kogoś tezę zaproponowaną po raz pierwszy prawdopodobnie przez Bonawenturę<sup>14</sup>. Zwróćmy jednak uwagę, że Tomaszowa metafizyka egzystencjalna oferuje zasoby pojęciowe pomocne w uzasadnieniu tej tezy. Można by przecież rozumować tak: skoro istnienie w podmiocie jest różne od istoty przypadłości, a istota ma się do istnienia jak możność do aktu, to istota przypadłości jest możliwością do przyjęcia istnienia w podmiocie. Ową możność da się zinterpretować jako coś analogicznego do tendencji. Nie znalazłem u Tomasza wprost takiego rozumowania, niemniej przyjrzyjmy mu się jako jednemu z możliwych argumentów na rzecz tezy, że do istoty przypadłości należy jedynie (quasi-)tendencja do istnienia w podmiocie.

Otóż wiadomo powszechnie, że rzeczywiście dla Tomasza istnienie jest aktem a istota możliwością. Nie sądzę, aby należało rozumieć przez tę ostatnią możność czynną. Istnienie nie jest działaniem, a istota nie jest możliwością do działania, więc analogia z tendencją, jako pewną możliwością czynną, jest o tyle nieadekwatna. Istnienie jest aktem w innym sensie: jest specyficzną doskonałością, jest mianowicie czymś, co czyni rzecz realną. Istota zaś jest możliwością w tym sensie, że jest aktualizowana, że jest doskonała przez istnienie, przyjmuje istnienie. Istnienie aktualizuje istotę, czyni ją różną od nicości. Taki jest egzystencjalny sens Tomaszowego esse i na rzecz realnej różnicy między istotą a tak rozumianym esse Tomasz w wielu miejscach argumentuje, i to jest uważane za nowość jaką niesie jego metafizyka. Ale czy wyrażenia „istnienie przez się” (esse per se) i „istnienie w czymś innym” (esse in alio bądź inesse) również oznaczają esse rozumiane w taki podstawowy, egzystencjalny sposób? Tomasz wydaje się zakładać pozytywną odpowiedź. Jeśli mówi się, że inesse nie stanowi istoty przypadłości, i nie jest jej częścią, dlatego, że za Awicenną przyjmuje się, że w ogóle esse jest różne od istoty, to inesse uznaje się za odmianę esse w sensie egzystencjalnym. Inesse musi być rozumiane jako odmiana aktu istnienia. Otóż to jest moim zdaniem kontrowersyjne. Inesse, o jakie chodzi w problemie istoty przypadłości, nie wydaje się być esse w sensie egzystencjalnym, a więc argumentacja Tomasza opiera się na ekwiwokacji.

Tomasz wielokrotnie twierdził, że *accidentis esse est inesse* – istnienie przypadłości to istnienie-w-(czymś innym). Na czym jednak polega inesse i czy ma ono egzystencjalny sens? Biorąc pod uwagę inne teksty Tomasza, można w to wątpić. Przypatrzmy się następującej wypowiedzi:

<sup>14</sup> Zob. R. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford 2011, s. 186.

Bycie orzeka się w dwóch znaczeniach, jak widać u Filozofa w V księdze *Metafizyki*, i pewnej glosie Orygenesza do prologu Jana. Po pierwsze, zgodnie z tym, że jest spójką czasownikową oznaczającą złożenie w każdej wypowiedzi, którą tworzy dusza. Toteż to bycie nie jest czymś w rzeczach natury, lecz tylko w akcie duszy budującej sądy twierdzące i przeczące. W ten sposób bycie jest przypisywane wszelkiemu temu, o czym można utworzyć twierdzenie, niezależnie od tego, czy jest to byt, czy brak bytu – mówimy bowiem, że ślepotą jest. Po drugie, bycie nazywa akt bytu jako bytu, to znaczy to, dzięki czemu nazywamy coś bytem w akcie w rzeczach natury. I tak bycie przypisuje się wyłącznie rzeczom, które mieszczą się w dziesięciu kategoriach. Toteż byt nazwany od takiego bycia dzieli się na dziesięć kategorii. Jednakże to bycie przypisywane jest jakiejś rzeczy dwojako. Po pierwsze, jako temu, co ściśle i prawdziwie ma bycie albo jest – i w ten sposób przypisywane jest tylko samoistnej substancji. Toteż to, co prawdziwie jest, nazywa się substancją w I księdze *Fizyki*. Wszystko zaś, co nie istnieje samoistnie, ale w czymś innym i z innym, niezależnie od tego, czy są to przypadłości, czy formy substancjalne, czy jakieś części, nie ma bycia tak, że prawdziwie jest, lecz przypisuje się mu bycie w drugim znaczeniu, jako to, dzięki czemu coś jest – tak jak o bieli mówimy, że jest nie dlatego, że bytuje sama w sobie samoistnie, ale dlatego, że dzięki niej coś ma bycie białym. Bycie zaś ściśle i prawdziwie jest przypisywane tylko rzeczy samoistnej przez się, której przypisuje się dwojakie bycie. Jedno wynikające z tego, co składa się na jedność rzeczy, co jest właściwym byciem substancjalnym podłoża. Drugie bycie jest przypisane podłożu poza tym, co składa się na nie: to jest bycie dodane, mianowicie przypadłościowe – tak jak bycie białym przypisujemy Sokratesowi, gdy mówimy: „Sokrates jest biały”<sup>15</sup>.

Fragment ten jest często przywoływany w kontekście problemu przypadłości pozostających po przemianie eucharystycznej, wyraża on bowiem deflacyjną

<sup>15</sup> Quodlibet IX, q. 2, a. 2, c. Tekst polski: Tomasz z Akwinu, *Kwestie quodlibetalne*, tłum. M. Olszewski, Toruń-Warszawa-Poznań 2023, s. 173-174. A oto oryginał: „Dicendum quod esse dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in V Metaphysicae et in quadam Glossa Origenis super principium Iohannis. Uno modo secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enunciationis quam anima facit, unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividētis; et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens sive privatio entis: dicimus enim caecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur, unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui rei dupliciter. Uno modo, sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est; et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti, unde quod vere est dicitur substantia in I Physicorum. Omnibus vero quae non per se subsistunt sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita quod ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, id est ut quo aliquid est, sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in esse subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse quod resultat ex his ex quibus eius unitas integratur, quod est proprium esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale, ut esse album attribuitur Socrati cum dicimus: Socrates est albus”.

koncepcję przypadłości, której konsekwencją wydaje się być niemożliwość istnienia przypadłości bez podmiotu<sup>16</sup>. Zaczniemy jednak od początku.

Tomasz zaczyna od kwestii zdań prawdziwych. Mówi się np. że ślepotą istnieje, dlatego, że prawdziwe jest zdanie „Ślepotą istnieje”. Ślepotą jest jednak brakiem, nie ma takiego bytu w świecie. Przytoczone zdanie musi więc być prawdziwe dzięki czemuś innemu, co już rzeczywiście istnieje, co naprawdę ma istnienie. Owo rzeczywiste istnienie to akt bytu jako bytu, a więc taki akt, który czyni byt właśnie bytem. Jednak tylko substancje mają prawdziwe istnienie, jedynie one taki akt bytu posiadają. Z przypadłościami jest inaczej. One nie mają esse, ale dzięki nim substancja ma pewne esse. Jest to jednak esse przypadłościowe. Sokrates jest tym, co istnieje, tym co ma istnienie. Natomiast biel Sokratesa ma esse tylko w tym sensie, że dzięki niej Sokrates jest biały. Innymi słowy, istnienie bieli Sokratesa to Sokratesa bycie białym.

Biorąc pod uwagę tylko cytowany fragment, można byłoby wręcz widzieć w Tomaszu reistę, czyli filozofa głoszącego, że istnieją tylko rzeczy. Reista twierdzi, że istnieją czerwone, soczyste, okrągłe jabłka, ale nie istnieje czerwień, soczystość i okrągłość. Tomasz też mówi, że „prawdziwie” istnieją tylko substancje, a przypadłości istnieją w tym sensie, że substancje są jakieś (czerwone, soczyste, okrągłe). Wiadomo jednak, że interpretacja reistyczna byłaby zbyt mocna. Wszyscy arystotelicy uważali przypadłości za formy, za coś, co czyni substancję jakąś. Przypadłości są realnie różne od substancji (podmiotów substancjalnych). Niemniej, istnieją tylko dlatego, że substancje są jakieś, że substancje mają przypadłościowe określenia. Są to jednak określenia właśnie substancji, choć nie stanowią o tym, czym substancja jest, nie determinują tożsamości substancji. I tylko w tym sensie przypadłości są realnie różne od substancji. Pozostają jednak czymś z niej samej (*accidentia non sunt entia sed entis*), nie są czymś samym dla siebie. Czerwień nie jest czerwona sama dla siebie – to jabłko jest czerwone, czerwień jest treścią samego jabłka. Bytowość przypadłości nie polega na tym, że ma ona swój akt istnienia, ale na tym, że określa coś, co ma swój akt istnienia.

Jeśli jednak tak jest, to *in esse* nie ma egzystencjalnego sensu, a oznacza jedynie owo określanie, ową funkcję, którą przypadłość pełni względem substancji. Oznacza związek przypadłości z substancją. Używając metafory: *in esse* to samo „tkwienie” (inherencja) w substancji, a owo „tkwienie” jest przecież jakąś relacją, a nie odmianą aktu istnienia. Jest to tzw. relacja transcendentalna a więc przeciwstawiona relacji w sensie kategoryalnym (takiej, jak np. bycie mężem, bycie siostrą). Relacja transcendentalna nie jest jakimś dodatkowym bytem dodanym do swego nosiciela, ale stanowi o istocie tego nosiciela (tutaj: przypadłości). Zwodzą nas jedynie słowa, gdy mówimy o *istnieniu* w czymś innym. Zwróćmy uwagę, że zdanie „Biel istnieje w Sokratesie” sprowadza się do

<sup>16</sup> Zob. R. Cross, *Inherence and the Eucharist in Medieval Theology*, w: *The Metaphysics and Theology of the Eucharist*, dz. cyt., s. 265-280, tu: s. 266-267.

koniunkcji zdań „Sokrates istnieje” i „Sokrates jest biały”. Inesse bieli odpowiada słowu „jest” z drugiego zdania. Biel ma jakieś bycie, bo Sokrates ma bycie białym, ale przecież nie idzie tu o egzystencjalny sens słowa „być”. Jedyne pierwsze zdanie jest zdaniem egzystencjalnym. Jak przed chwilą wspomniałem, inesse, jako relacja transcendentna, należy do istoty przypadłości, ale wcale nie sprzeciwia się to tezie, że istota przypadłości nie jest jej istnieniem, bo inesse nie ma egzystencjalnego sensu.

Być może dla wielu zaskakujące będzie twierdzenie Tomasza, że to substancja ma pewne esse accidentale. Słyszac wyrażenie „esse accidentale” skłonni byłibyśmy rozumieć je jako nazwę sposobu istnienia: jako istnienie akcydentalne odróżnione od istnienia substancjalnego. Jeśli z kolei rozumiemy sposób istnienia jako odmianę aktu istnienia, to przez esse accidentale będziemy rozumieć akt istnienia właściwy dla przypadłości. Tymczasem okazuje się, że esse accidentale to coś, co przysługuje substancji, to pewne bycie, które ona ma i nie jest to bycie w sensie egzystencjalnym. Tomasz utrzymuje taką koncepcję esse accidentale w wielu miejscach, np. w *O zasadach natury* pisze: „bycie jest dwojakiego rodzaju: mianowicie bycie istotowe, czyli substancjalne rzeczy i jest to bycie po prostu, np. bycie człowiekiem; drugi rodzaj to bycie przypadłościowe, czyli np. to, że człowiek jest biały – to jest bycie jakimś”<sup>17</sup>.

Jeśli bycie bieli sprowadza się do Sokratesa bycia białym, i analogicznie jest w przypadku innych przypadłości, to rzecz jasna przypadłości nie mogą istnieć, jeśli nie istnieją substancje jako określone.

Przyznaję jednak, że inesse można pojąć nie jako związek przypadłości z substancją, ale jako sposób istnienia, jeśli przez sposób istnienia będziemy rozumieć nie odmianę aktu istnienia, ale sposób, w jaki posiada się istnienie. Inesse byłoby wówczas pewnym sposobem posiadania istnienia, ale nie istnieniem samym. Cytowany tekst z IX *Quodlibetu* sugeruje (i za tą sugestią podążałem), że to akt istnienia przynależny substancji aktualizuje również przypadłość (czyni ją realną, „sprawia”, że ona jest). Nie czyni tego jednak bezpośrednio. Przypadłości uczestniczą w istnieniu substancji za pośrednictwem relacji określania. Samo określanie byłoby wtedy, tak jak powiedziałem, pewną funkcją jaką przypadłość pełni, ale z pełnienia tej funkcji wynikałoby zapośredniczenie posiadania istnienia przez przypadłość. Esse substantiale byłoby wówczas również sposobem istnienia – sposobem, w jaki substancja ma swoje esse, a mianowicie byłoby

<sup>17</sup> De Principiis Naturae I. Tekst polski: Tomasz z Akwinu, *O zasadach natury*, tłum. D. Gwis, M. Gensler, E. Jung-Palczewska, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, red. K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 188-203., tu: 188-189. Tłumaczenie zmienione. Oryginał brzmi tak: „duplex est esse, scilicet esse essentiale rei sive substantiale, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter; est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid.” Przytoczony fragment wprowadza dodatkową komplikację, ponieważ zgodnie z nim esse simpliciter, a więc coś, co skłonni byśmy byli uważać za esse w sensie egzystencjalnym, zostaje sprowadzone do bycia czymś (np. bycia człowiekiem), co by sugerowało, że Tomasz nie wychodzi tu poza czysto arystotelesowską koncepcję bytu.

bezpośrednim posiadaniem istnienia. Istnienie absolutne, właściwe Bogu, to też jest sposób posiadania istnienia, polegający tym razem na identyczności z istnieniem. Jeśli jednak *in esse* jest sposobem posiadania istnienia a nie samym istnieniem, to nie jest wykluczone, że musi należeć do istoty przypadłości. Realna różnica między *esse* a *essentia* polega bowiem jedynie na tym, że istota nie jest tym, co urealnia rzecz. Samo zapośredniczenie istnienia nie urealnia przypadłości, a jedynie stanowi sposób, w jaki rzecz ma się do tego, co ją urealnia.

Substancję odróżnia od przypadłości właśnie tak rozumiany sposób istnienia i funkcja, którą pełni. Substancja ma istnienie bezpośrednio i pełni funkcję podmiotu, a przypadłości mają istnienie pośrednio i pełnią funkcję określania.

Są tomiści, którzy twierdzą, że istnienie substancji nie może urealniać przypadłości, bo np. wówczas przypadłości byłyby substancjami (skoro mają substancjalne istnienie)<sup>18</sup>. Myślę, że takie rozumowanie opiera się na nieporozumieniu, tzn. właśnie na pomieszczeniu *esse* substancji rozumianym jako akt z *esse* *substantiale* rozumianym jako sposób istnienia – sposób posiadania tego aktu. Nawet jednak jeśli przypadłości mają własne akty istnienia odrębne od aktu istnienia substancji, to niewiele to zmienia w kwestii statusu *in esse*. Przypadłość miałaby wówczas swoje istnienie, ale posiadałaby je tylko dlatego, że określa substancję. I tak *in esse*, „tkwienie” w substancji, byłoby warunkiem posiadania swojego istnienia przez przypadłość, a nie samym istnieniem.

Możliwe jest jednak, że ktoś powie tak: nawet jeśli uznamy *in esse* za związek z substancją, albo za sposób istnienia wynikający z pełnienia funkcji określania, to jeszcze nie przesądza to sprawy możliwości istnienia przypadłości bez substancji, a tylko przesuwają problem. Można bowiem nadal pytać, czy funkcja określania albo wynikający z niej sposób istnienia stanowią istotę przypadłości. Wyżej przyjąłem, że stanowią, ponieważ teza taka nasuwa się samorzutnie, choćby na podstawie analizy przytoczonego fragmentu IX *Quodlibetu*. Niemniej nie jest to teza absolutnie oczywista, ale nie będę w tym miejscu jej uzasadniał. Moim celem było coś innego: pokazać, że wyłączenie *in esse* poza obręb istoty, nie może się odbyć na mocy argumentu przedstawionego przez Tomasza. Nie można twierdzić, że *in esse* nie należy do istoty przypadłości, ponieważ *in esse* jest odmianą aktu istnienia, a istota przypadłości musi być od niego różna, dlatego, że przypadłość jest przygodna.

Zwróćmy uwagę, że jeśli *in esse*, jako sposób istnienia bądź jako związek z substancją, stanowią istotę przypadłości, to i tak przypadłość jest przygodna, bo *in esse* nie urealnia jej, tylko stanowi sposób posiadania różnego od niej istnienia. Nawet jeśli nie możemy pojąć danej przypadłości jako nietkwiącej w żadnej substancji, to możemy ją pojąć jako nieistniejącą, ponieważ ową substancję można pojąć jako nieistniejącą.

<sup>18</sup> Zob. na temat sporu o *esse accidentale*: B.F. Brown, *Accidental Being. A Study in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Lanham-Nowy York-Londyn 1985. Książka ta jest najobszerniejszym i najlepiej udokumentowanym studium Tomaszowej metafizyki przypadłości.

## 7. Uwagi końcowe

Jak widać Tomaszowa koncepcja przeistoczenia może być ciekawa nie tylko dla teologów, ale również dla metafizyków, czy ontologów. Aby ją dobrze zrozumieć, i rozważyć jej słabe i mocne strony, potrzebujemy znać jej metafizyczne zaplecze. Mało tego, analizując tę koncepcję, zmuszeni jesteśmy zbadać centralną tezę Akwinaty, tj. tezę o realnej różnicy między istotą a istnieniem bytu przygodnego. Tomasz wykorzystuje ją, aby odeprzeć argumenty przeciwko twierdzeniu, że przypadłości mogą mocą boską istnieć bez podmiotu substancjalnego. Starałem się pokazać, że Tomaszowa obrona zawodzi, dlatego, że traktuje on inesse jako odmianę aktu istnienia, podczas gdy powinno ono być interpretowane jako związek między przypadłością a substancją, bądź sposób istnienia wynikający z tego związku – sposób istnienia pojęty jako sposób posiadania istnienia. Takie inesse nie ma egzystencjalnego sensu i należy, a przynajmniej nie jest wykluczone, że musi należeć, do istoty przypadłości, pomimo tego, że jest ona przygodna.

\* \* \*

## Bibliografia

- Adams M. McCord, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford 2010.
- Brown B.F., *Accidental Being. A Study in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Lanham-Nowy York-Londyn 1985.
- Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (dostęp: 17.04.2025).
- Cross R., *Inherence and the Eucharist in Medieval Theology*, w: *The Metaphysics and Theology of the Eucharist. A Historical-Analytical Survey of the Problems of the Sacrament*, red. G. Klima, Cham 2023, s. 265-280.
- Cote A., *Siger of Brabant and Thomas Aquinas on Divine Power and the Separability of Accidents*, „British Journal for the History of Philosophy” 16(2008), nr 4, s. 681-700.
- Klima G., *Aquinas' Solution of the Problem of the Persistence of Accidents in the Eucharist and Its Impact on Later Developments in the European History of Ideas*, w: *The Metaphysics and Theology of the Eucharist. A Historical-Analytical Survey of the Problems of the Sacrament*, red. tenże, Cham 2023, s. 199-212.
- Klima G., *Substance, Accident and Modes*, w: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, red. H. Lagerlund, Dordrecht 2011, s. 1219-1227.
- Hannon U., *Real Presence, Ergo Transubstantiation: St. Thomas Aquinas on the Eucharistic Conversion*, w: *The Metaphysics and Theology of the Eucharist. A Historical-Analytical Survey of the Problems of the Sacrament*, red. G. Klima, Cham 2023, s. 225-263.
- Hütter R., *Aquinas on Transubstantiation. The Real Presence of Christ in the Eucharist*, Washington 2019.
- Pasnau R., *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford 2011.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie quodlibetalne*, tłum. M. Olszewski, Toruń-Warszawa-Poznań 2023.
- Tomasz z Akwinu, *O zasadach natury*, tłum. D. Gwis, M. Gensler, E. Jung-Palczewska, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, red. K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 188-203.
- Tomasz z Akwinu, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2011.

- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum*, red. P. Mandonnet, M.F. Moos, Paryż 1929-1956.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28: *Eucharystia*, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- Twetten D., Taylor N., *Do Accidents Contain Inhering in a Substance in Their Definition? Aquinas vs the Arts Masters and the Background in Avicenna*, w: *The Metaphysics and Theology of the Eucharist. A Historical-Analytical Survey of the Problems of the Sacrament*, red. G. Klima, Cham 2023, s. 153-197.

KĘSTUTIS ŽEMAITIS\*

## Preparing Children for First Communion in Soviet Lithuania

**Abstract:** The Soviet constitution discriminated against religious believers by not allowing any religious propaganda, while atheist propaganda was enshrined in law. Catechisation of children was forbidden and persecuted during the Soviet era. Religious classes were not allowed, and the organisation of such classes in the Catholic Church was forbidden. However, catechesis did take place: parents, priests, nuns, but it was not only the adults who taught the children who were persecuted, but also the children themselves. However, this persecution had little effect because the government's anti-religious activities were perceived as the workings of a government that was so disliked, ridiculed and embraced. Religious awareness was often linked to national identity and resistance. Of course, the religiousness of the people and the authority of the church and the priest, which was still quite high at that time, played a very important role in the attitudes of children and young people. It is important to mention that many priests, nuns and lay people were punished with imprisonment and other punishments for catechising children.

**Keywords:** Mary, Lithuania, Soviet era, children's catechesis, persecution.

The years of Soviet occupation in Lithuania can be divided into two periods. The first covers the period from the beginning of the occupation on 15 June 1940 until the beginning of the war on 22 June 1941, when the Red Army began to retreat and Lithuania was occupied by the Germans. The second period is the return of the Russian (Soviet) army in the summer of 1944. It lasted a long time – until 1990 when Lithuania's independence was declared. However, even after that, special squads were still on the rampage for some time, and it was not until 31 August 1993 (a few days before the arrival of Pope John Paul) that the entire Soviet army left Lithuania.

---

\* Kęstutis Žemaitis – Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5022-3243>; e-mail: [kestutis.zemaitis@gmail.com](mailto:kestutis.zemaitis@gmail.com)



This article will focus on this second period – the return of the Russian (Soviet) troops in the summer of 1944. This is not an easy task, as there are very few archival sources. Many of the facts related to this topic are recorded in the underground press of the time, specifically in the publication *Chronicle of the Catholic Church in Lithuania*, or in eyewitness recollections. Therefore, the method of analysis will attempt to describe and evaluate the unique ways in which children and young people were prepared for First Communion (and confession), the responsibility of the people who prepared them, and the administrative and criminal proceedings carried out by the Soviet authorities. This is all the more so since the Soviet Constitution itself discriminated against believers by not allowing any religious propaganda, while atheist propaganda was enshrined in law. This is all the more so since the Russian Criminal Code was introduced in Lithuania as early as 1940, during the first Soviet occupation, and remained in force until 1961. Thus, people were tried and punished under Russian law.

### **Catechists are a family and religious sisters**

Soon after the reoccupation of Lithuania, crosses were removed from schools and religious lessons were banned. Families still had old pre-war religious books and catechisms. The main catechism in Lithuania before the Second World War was the „Catechism of the Catholic Faith” by Bishop Kazimieras Paltarokas of Panevėžys<sup>1</sup>. It was then published for the eighth time with a print run of more than 100,000 copies. This was quite a large quantity for Lithuania. Quite a number of booklets of this catechism remained undestroyed during the war and were used by people. Religious literature and catechisms were printed in a very simple way underground. Such literature was taken care of by the nuns<sup>2</sup> and priests<sup>3</sup> and diocesan priests, as many of them had a library of religious books in the underground. This underground literature reached primarily young people<sup>4</sup>.

Although the active Catholic part of society was scattered, some in Siberia, others in prisons, it was still faithful, aware of the truths of the faith. And the education of children was very often carried out at home by parents and grandparents. However, if the parents were teachers or other civil servants, their preparation of the children for First Communion sometimes resulted in repression. For example, a teacher in Vilkaviskis, Ona Brilienė, was dismissed from her job in 1970 because one of her co-workers complained that she had seen a picture of Brilienė's children's First Communion<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> K. Paltarokas, *Katalikų tikybos katekizmas (The Catechism of the Catholic Faith)*, approved for the dioceses of Lithuania, eighth edition, Kaunas 1933.

<sup>2</sup> A. Streikus, D.K. Kuzmickaitė, V. Šimkūnas, *Iš sovietinės patirties į laisvės erdvę: vienuolijos Lietuvoje XX a. Antroje pusėje*, Vilnius 2015, p. 106.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>5</sup> *The Persecution of the Teacher O. Briliene*, LKBK („Lietuvos Katalikų Bažnyčios Kronika”), no. 3, 1972.

Thus, catechesis for children usually began at home. Many recall their preparation for First Communion in a similar way: „I was maybe in the fifth grade. My mother was very hard-working and devoted. She taught me the truths of the faith, the potions”<sup>6</sup>. „She taught me many things about the faith, how to make confession, how to receive Holy Communion and how to make the first sacrament. She taught me how to make confession, taught me how to take communion, took me to the parish priest. He asked questions, taught me more, and so I received the sacraments without much ceremony, in the presence of my mother. But it was a great event in my life”<sup>7</sup>. And so it was in many families.

Sometimes parents would ask more prepared people to teach their children. These were both nuns and lay people, but these people were really risking their personal lives. The Chronicle of the Catholic Church in Lithuania, secretly published by Fr Sigitas Tamkevičius<sup>8</sup> in 1971, informed both Lithuanian and foreign publics: „On 13 January 1972, the People’s Court of Naujoji Akmenė heard the case of the seventy-year-old woman Kleopa Bičiūcaitė from Žagar. She had committed an offence against Soviet law by preparing children for First Communion. Twenty-seven witnesses, mostly children aged 7-14, were called to confirm her guilt. When, K. Bičiūcaitė herself confessed that she had taught the children potheria in 6 days in July 1971, these witnesses were not even necessary – they only hindered the smooth running of the trial, as they gave very contradictory testimony. Seeing that some of the children denied what the others said, the judge began to check the political awareness of the children: how many of them belonged to the Pioneer organisation. Only four said they were pioneers<sup>9</sup>. In his speech, the prosecutor recalled that the Constitution allows all citizens to freely practise any religion they wish or to be atheists. No one can restrict this freedom and no coercion is involved. But the Soviet system fights against religion and deception because it cannot tolerate religion deceiving its citizens<sup>10</sup>. According to the Constitution, the Church is separated from the State and the school from the Church. The defendant Biciucciate taught children in an organised way such poetry as Our Father, Hail Mary, I believe in God, Angel of the Lord, Ten Commandments. The Soviet system cannot allow this. It cannot allow anyone to teach children differently than they are taught in school”<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> K. Žemaitis, *Praeities įvykių fiksavimas*, Marijampolė 2024, p. 2 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

<sup>7</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>8</sup> Tamkevičius Sigitas (1938 November 7 Gudonyse, Lazdijai District). Ordained a priest in 1962, consecrated a bishop in 1991, Archbishop of Kaunas 1996-2015, editor of the Chronicle of the LCWR, member of the Committee of the TGC, persecuted, imprisoned. Cardinal since 2019.

<sup>9</sup> This fact shows that at that time, a large number of young people resisted and did not join communist organisations.

<sup>10</sup> This clearly reveals the true Soviet freedom, the text of which was interpreted in the Constitution in a completely opposite way.

<sup>11</sup> *The trial of Kleopa Bičiūcaitė, from Akmenė, concerning the preparation of children for First Communion*, LKBK, no. 1, 1972.

In the first post-war decades, there was a rather religious generation. And it was forced to take care of the catechisation of young people, because it was considered a crime for a priest even to communicate with people, especially young people. The Chronicle of the Catholic Church in Lithuania recorded the following case: „On 3 December 1971 the pastor of Margininkai, Fr. Petras Orlickas was punished for violating Article 143 of the Criminal Code of Soviet Lithuania<sup>12</sup> – playing volleyball with children!”<sup>13</sup>. This is ridiculous nowadays, but in the Soviet era it was reality. So, we can see that the legal framework back then also created conditions where anyone could be punished just for speaking in public about religious issues. It was also written in the Soviet Constitution that a citizen has the right to believe, and only an atheist can spread his ideology<sup>14</sup>. On this basis, even parents could only teach their children about the faith in very private.

However, parents, grandparents and aunts were able to prepare children and young people for the sacraments. Sometimes strangers were approached who had the knowledge, the ability and the courage to take the risk of taking on the secret work of a catechist. Here the nuns helped. They were very important helpers since the beginning of the reoccupation, when it was forbidden for priests to teach religious subjects to children not only in schools but also in churches<sup>15</sup>. In 1969, on the initiative of Sister Gemma Jadwiga Stadalyte<sup>16</sup> (Congregation of the Servants of Jesus in the Eucharist (Pontifical Rights)), the Movement of the Friends of the Eucharist<sup>17</sup> was formed. This movement has touched thousands and educated young people. Its significance is described in more detail by Bishop Jonas Kauneckas, who was active in the Friends of the Eucharist at that time. The Movement became a very interesting and attractive not only for the worship of the Eucharist, but also a form of catechesis<sup>18</sup>. It was easier for the Sisters to find official employment in pre-

<sup>12</sup> Article 143. Violation of the Laws on the Separation of the Church from the State and the School – from the Church Violation of the Laws on the Separation of the Church from the State and the School – shall be punishable by deprivation of liberty for up to one year, or by correctional labour for the same period, or by a fine of up to one hundred roubles. Criminal Code of the Lithuanian Soviet Socialist Republic, adopted on 26 June 1961.

<sup>13</sup> *Punishment of Margininkai pastor Petras Orlickas for playing volleyball with children*, LK BK, no. 1, 1972.

<sup>14</sup> Citizens of the Lithuanian SSR are guaranteed freedom of conscience, i.e. the right to profess any religion or none at all, to practise religious cults or to conduct atheist propaganda. Incitement to discord and hatred in connection with religious beliefs is prohibited. The Church in the Lithuanian SSR shall be separated from the State, and the school from the church. (Constitution of the Lithuanian Soviet Socialist Republic. Article 50 Basic Law) Adopted at the extraordinary ninth session of the ninth convocation of the Supreme Soviet of the Lithuanian SSR on April 20, 1978 (Official Gazette of the Supreme Soviet and the Government of the Lithuanian SSR, 1978, no. 11-130).

<sup>15</sup> R. Laukaitytė, *Lietuvos vienuolijos*, Vilnius 1997, p. 153.

<sup>16</sup> Congregation of the Sisters of the Handmaids of Jesus in the Eucharist (papal rights).

<sup>17</sup> A. Streikus, D.K. Kuzmickaitė, V. Šimkūnas, *Iš sovietinės patirties į laisvės erdvę...*, op. cit., p. 45.

<sup>18</sup> J. Kauneckas, *Prieš visus vėjus*, Vilnius 1922, p. 191.

school institutions, as the Sisters of the Sorrowful ones did in Utena<sup>19</sup>, influencing the children in their care, while at the same time laying at least some foundations for the reception of the sacraments.

### Punishments of priests for teaching children

There were many brave priests in Lithuania. Many of them were already hardened by imprisonment, exile and persecution. „During the 50 years of Soviet occupation, the people of Lithuania suffered a great deal: they were intimidated, interrogated, imprisoned, deported and killed, and their consciences broken. The physical genocide of the people was particularly brutal during the post-war years of Stalin's rule (1944-1953). It did not bypass the clergy of the Lithuanian Catholic Church. According to MGB<sup>20</sup> documents, 270 priests were convicted for anti-Soviet activities in Lithuania during this period. „MVD documents state that in 1952 a total of 364 priests were repressed in Lithuania. In the spring of 1953, 754 priests lived and worked in Lithuania. Thus, in the post-war years, 33% of Lithuanian priests were repressed, i.e. every third clergyman. The Episcopate of Lithuania was hit even harder. In the post-war years, Bishop Antanas Karosas of Vilkaviškis died, and Bishops Vincentas Borisevičius, Teofilius Matulionis, Pranas Ramanauskas and Archbishop Mečislovas Reinys were all subject to repression. In 1947, only one bishop remained in Lithuania – Kazimieras Paltarokas. (...) Vincentas Borisevičius was shot in 1946, Archbishop Mečislovas Reinys died in prison”<sup>21</sup>. After such repressions, there was not much left to be frightened of. Therefore, priests quietly, secretly or openly took up catechesis for children. Those who taught the faith publicly in churches and prepared for First Confession and First Communion were punished. This clash between the courage of the priests and the arbitrariness of the Soviets was especially evident around 1972<sup>22</sup> when the nation as a whole began to see bolder protests against the government and the rise of the underground press. But then the terror against the Catholic Church began again and priests were punished with imprisonment. And now priests find themselves in prison for teaching children the truths of the faith. The underground press announced: „In the large parish of Prienai, about 300 children are prepared for First Communion every year. On July 16, 1971, the children and their mothers gathered in the Prienai church for catechisation. Fr. While Zdebskis was explaining and questioning the children, a group of officials broke into the church. They took photographs of the children, asked for their names and staged the act. There was a commotion in the church”<sup>23</sup>. Fr Zdebski did not

<sup>19</sup> St. Congregation of the Sisters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (papal rights).

<sup>20</sup> MGB – Ministry of State Security (Russian: Ministerstvo gosudarstvennoj bezopasnosti).

<sup>21</sup> V. Spengla, *Atlikę pareigą*, Vilnius. 1997, p. 9-10.

<sup>22</sup> V. Spengla, *Bažnyčia, „Kronika” ir KGB voratinklis*, Vilnius 2001.

<sup>23</sup> *Juozas Zdebskis, priest of Prienai, case in 1971 on catechisation of children*, LKKB, no.1, p. 1, 1972.

escape jail<sup>24</sup>. Other priests also tasted prison bread. Here, „P. Bubnys, the parish priest of Girkalnis, told the congregation that parents should bring their children to the church for inspection. The parents did so, until one day a group of representatives of the Raseiniai District Executive Committee broke into the church. When the representatives found the children waiting for the priest in the church, they began to capture them and drag them through the town to the firemen's headquarters, where they forced them, by threats and intimidation, to write declarations stating that the priest, Bubnys, had taught them the truths of faith. The children were so frightened that they even cried, and some of them even fell ill afterwards”<sup>25</sup>. Already in 1945, priest Bubnys was arrested and imprisoned in Siberian camps. After his return to Lithuania, he continued to be brave and zealous. In 1971-72 he was again imprisoned for catechising children.

There were other punishments for priests: „Fr. A. Šeškevičius was sentenced by the Molėtai District People's Court to one year's imprisonment in a harsh regime camp for religious teaching of children on 9 September 1970. On 9th of September, 1971, after finishing his sentence, he appealed to the governor of the Kaišiadorys diocese, asking to be appointed to a parish. The representative of the RRT<sup>26</sup> refused to give him a registration certificate<sup>27</sup> and ordered him to work in a different specialty on the grounds that he had not complied with the Soviet laws”<sup>28</sup>. This often happened to priests.

Priests were often punished by being transferred to another parish. It was not on the initiative of the bishop or the diocesan governor that such a priest was transferred to some small and distant parish, but at the request of the Soviet authorities to the curia. Of course, this was done unofficially, simply by forcing the bishop or governor to act against his will. Disobedient bishops were expelled from the diocese, and physical and psychological terror was used against them<sup>29</sup>. The Seleucid priest Dumbliauskas Petras is an example of such a crackdown. He was pastor of Šunskiai in 1972. He describes his efforts to prepare children for First Communion: „When the preparation of children for First Communion began, at the same time new troubles and hardships began,

<sup>24</sup> The priest Juozas Zdebskis was arrested in 1964 and 1971 for catechising children and imprisoned both times for one year each.

<sup>25</sup> The case of Fr Prosper Bubnis, pastor of Girkalnis, 1971, concerning the catechisation of children.

<sup>26</sup> The RRT, the Council for Religious Affairs, has not only controlled but also obstructed priests in the performance of their duties. Once a priest's work certificate was taken from him, he could not carry out his priestly ministry in his place of assignment and had to look for work elsewhere. Here are priests Juozas Zdebskis and Sigitas Tamkevičius (bishop since 1991, cardinal since 1919).

<sup>27</sup> A bishop could not appoint a priest without the permission of individual officials of the Soviet government.

<sup>28</sup> Rev. The persecution of Antanas Šeškevičius, from Molėtai, in 1970-1971 after he had already served his sentence.

<sup>29</sup> S. Kiškis, *Archbishop Teofilius Matulionis*, Vilnius 2008, p. 142; K. Žemaitis, *Blessed Teofilius Matulionis – A Witness to the Faith of Modern Times*, „Studia Elckie” 23(2021), no. 1, p. 89-96.

because the catechising of children was strictly forbidden. When I was teaching the children the truths of the faith, a trustworthy woman would stand guard outside and, if she saw anything suspicious, she would give a sign, and I would kneel before the altar and say the Rosary, and the children and their parents would speak with me. When the authorities came to the church, they would stand and look at me and there was nothing to do but leave the church. Of course, they knew that I was teaching, but when they saw such a sight, there was nothing they could do, but you can't outsmart the Chekists"<sup>30</sup>. However, the enemy forces of the church were greater and the priest fell for it. He remembers: „They set up an ambush, somehow they arrived unnoticed, hid somewhere and when the children came to the church, suddenly they appeared. Then they found about 45 children, parents and of course me. Six of them came in. (...) They wrote a report, counted the children and noted that there were catechisms on the pews. Clear proof that children were being taught religious subjects before Soviet law. Again I was dragged around the government offices with warnings and threats. Rumours were started that if it was the day of First Communion, a festival, trucks would come and take away both the children and the priest, but they didn't say where they would take them... The celebration of First Communion was beautiful, harmonious, without any disturbances or any unpleasantness"<sup>31</sup>. However, Pastor Dumbliauskas was moved to a small parish in Liubavas, in the border area, where people were not allowed to enter without special permission. He was thus isolated from the wider society for an extended period of time<sup>32</sup>.

However, many priests have done their duty at risk. In his diary in 1970, Cardinal Sigitas Tamkevičius (then Vicar of Simnas) wrote: „After the votive Mass, I prepare the children for their first confession and Holy Communion"<sup>33</sup>. S. Tamkevičius took a long risk. The authorities took their revenge. The Cardinal was interrogated for half a year in Vilnius Prison, and then, from 1983 to 1988, he was imprisoned in the Soviet camps of Perm and Mordovia.

Soviet officials did not shy away from attacking even bishops. For example, Bishop Vincentas Sladkevičius of Kaišiadorys<sup>34</sup>, who was exiled by the Soviet authorities to a completely different diocese, settled in the parish of Nemunelis Radviliškis near Latvia, was performing the duties of a parish priest. He was catechising children and was attacked. A district prosecutor, a policeman, a correspondent and other officials came to the church. The bishop was

<sup>30</sup> *Memories of Fr Petras Dumbliauskas SDB from Šunskiai parish*, Marijampolė 2008, p. 2 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> K. Žemaitis, *Praeities įvykių fiksavimas*, op. cit., p. 3.

<sup>33</sup> S. Tamkevičius, *Priespaudos, kovos ir nelaisvės metai 1968-1988*, Vilnius 1992, p. 33.

<sup>34</sup> Vincent Sladkevičius (1920 August 20 – 2000 May 28 Kaunas), 25 December 1957. Secretly consecrated bishop, exiled by the Soviet authorities, allowed to return to Kaišėdoris in 1982 to govern the diocese. In 1988, Pope John Paul II appointed the new Bishop of Lithuania. In 1989 he was appointed Archbishop of Kaunas.

examining the children. Although the parents of the children were also present in the church. The bishop was interrogated in the prosecutor's office<sup>35</sup>.

### Children's posture

Not only the adults who taught the children, but also the children themselves were harassed: called names, had their behaviour evaluated less and were posted on „shame” boards<sup>36</sup>. However, such persecution had little impact, as the anti-religious activities of the authorities were perceived as the workings of a government that was so disliked, ridiculed and embraced. In this case, the pupils were more respectful of their (more or less) religious parents than of the leaders of the pioneer organisation or other functionaries. Here in the parish of Lukšių (perhaps three thousand Catholics) in 1982, the pupils gathered bravely and solemnly for the celebration of First Communion. And these were mass events in many parishes, people were becoming more courageous and the authorities were already „tired”. The Brezhnev era was „coming to an end”<sup>37</sup>. Even the children, when interrogated, stood firm and wise and did not betray their catechists. Sister Elzbieta in Marijampolė used to teach the children, preparing them for their first confession and First Communion. A group would gather in the homes of some parents and then others. Sister Elzbieta was arrested, interrogated, and the children were also interrogated, but she did not betray her teacher, and defended<sup>38</sup>. Cardinal Sigitas Tamkevičius also testifies to the consciousness of the youth of that time<sup>39</sup>.

What has driven this awareness and sometimes militancy among young people? In the Soviet era, there were still very vivid memories of the post-war period, of the partisans who fought, of the crimes of the Soviet government. Many families were involved in the Siberian deportation, the expropriation of private property without compensation and other injustices. Patriotic feelings contributed to the resistance against the occupying power and its brutal ideology. The Church was the main resistance institution at that time. Religiousness, the authority of the church and the priest, which was still quite weak at that time, played a very important role in the attitude of children and young people. These factors educated and hardened interwar society.

### Conclusions

During the Soviet occupation, the Catholic Church was persecuted and it was difficult to keep archives of various events. Today, we can find information

<sup>35</sup> S. Tamkevičius, *Priespaudos...*, op. cit., p. 57.

<sup>36</sup> K. Žemaitis, *Praeities įvykių fiksavimas*, op. cit., p. 2.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>38</sup> *The Monastery of the Poor Sisters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary*, Kaunas 2012, p. 196-197 (compiled by A. Pajarskaitė).

<sup>39</sup> S. Tamkevičius, *Priespaudos...*, op. cit., p. 107.

about the crimes of the authorities of that time in the underground press or in the literature that is currently appearing, mostly in memoirs. In the Soviet era, the catechisation of children was forbidden and persecuted. There were no religious classes, and it was not allowed to organise such classes in churches, so the truths of the faith were usually passed on to children in the family by their parents or other close relatives. The preparation of children for the sacraments of Confession and First Communion was done by people who were more prepared for it, especially nuns. A number of nuns were persecuted and punished for catechising children. The priests did most of the work in catechising children. Most of them were sentenced to prison terms. However, the believing people resisted atheisation.

\* \* \*

### Bibliography

- Juozas Zdebskis, *priest of Prienai, case in 1971 on catechisation of children*, LKBB, no.1, p. 1, 1972.
- Kauneckas J., *Prieš visus vėjus*, Vilnius 1922.
- Kiškis S., *Archbishop Teofilius Matulionis*, Vilnius 2008.
- Laukaitytė R., *Lietuvos vienuolijos*, Vilnius 1997.
- Memories of Fr Petras Dumbliuskas SDB from Šunskiai parish*, Marijampolė 2008 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).
- Paltarokas K., *Katalikų tikybos katekizmas (The Catechism of the Catholic Faith)*, approved for the dioceses of Lithuania, eighth edition, Kaunas 1933.
- Punishment of Margininkai pastor Petras Orlickas for playing volleyball with children*, LKBB, no. 1, 1972.
- Spengla V., *Atlikę pareigą*, Vilnius. 1997.
- Spengla V., *Bažnyčia, „Kronika“ ir KGB voratinklis*, Vilnius 2001.
- Streikus A., Kuzmickaitė D.K., Šimkūnas V., *Iš sovietinės patirties į laisvės erdvę: vienuolijos Lietuvoje XX a. Antroje pusėje*, Vilnius 2015.
- Tamkevičius S., *Priespaudos, kovos ir nelaisvės metai 1968-1988*, Vilnius 1922.
- The Monastery of the Poor Sisters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary*, Kaunas 2012 (compiled by A. Pajarskaitė).
- The Persecution of the Teacher O. Briliene*, LKBB, no. 3, 1972.
- The trial of Kleopa Bičiūčaitė, from Akmenė, concerning the preparation of children for First Communion*, LKBB, no. 1, 1972.
- Žemaitis K., *Blessed Teofilius Matulionis – A Witness to the Faith of Modern Times*, „Studia Elckie“ 23(2021), no. 1, p. 89-96.
- Žemaitis K., *Praeities įvykių fiksavimas*, Marijampolė 2024 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).



MONIKA DACKA\*

## Wdzięczność kluczem do zadowolenia z życia człowieka

**Streszczenie:** Wdzięczność pełni ważną rolę w kształtowaniu dobrostanu psychicznego człowieka i stanowi jeden z kluczowych czynników wpływających na zadowolenie z życia. Zmienia również sposób patrzenia na życie, pozwalając odkrywać ukryte dary i możliwości wzrostu w pozornie zwyczajnej i szarej codzienności. Coraz częściej wdzięczność postrzegana jest nie tylko jako pozytywna emocja, pewien sposób myślenia, ale również styl życia pozwalający doświadczać pozytywnych emocji. Praktykowanie wdzięczności może przyczynić się do poprawy samopoczucia i jakości dotychczasowego życia. W świecie naznaczonym ciągłym pośpiechem, codziennym stresem, wielu osobom trudno jest dostrzec i docenić to, co już posiadają. Dotychczas prowadzone badania na płaszczyźnie psychologicznej wykazały silną zależność między wdzięcznością a zadowoleniem z życia człowieka. Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób wdzięczność może przyczyniać się do kształtowania pozytywnego obrazu siebie i świata, wzmacniania relacji z innymi, odkrywania poczucia sensu życia oraz rozwijania odporności psychicznej. Przedstawienie definicji wdzięczności, wybranych koncepcji oraz analiza badań może przyczynić się do lepszego zrozumienia roli wdzięczności w podnoszeniu jakości życia człowieka.

**Słowa kluczowe:** wdzięczność, orientacja życiowa, zadowolenie, pozytywne emocje.

### Gratitude: A Key to Human Satisfaction

**Abstract:** Gratitude plays an important role in shaping a person's psychological well-being and is one of the key factors in life satisfaction. It also changes the way we look at life, allowing us to discover hidden gifts and opportunities for growth in the seemingly ordinary and grey everyday life. Increasingly, gratitude is seen not only as a positive emotion, a certain way of thinking, but also a lifestyle to experience positive emotions. Practising gratitude can contribute to improving one's well-being, the quality of life so far. In today's world marked by constant rush, daily stress, many people find it difficult to notice and appreciate what they already have. Numerous studies to date on a psychological level have shown a strong correlation between gratitude and human life

\* Monika Dacka – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7029-7696>; e-mail: [monika.dacka@kul.pl](mailto:monika.dacka@kul.pl)



satisfaction. The aim of this article is to show how gratitude can contribute to forming a positive self- and world-image, strengthening relationships with others, discovering a sense of meaning in life and developing psychological resilience. Presenting definitions of gratitude, selected concepts and an analysis of research can contribute to a better understanding of the role of gratitude in enhancing a person's quality of life.

**Keywords:** gratitude, life orientation, contentment, positive emotions.

## Wprowadzenie

W historii ludzkości i przez większość kultur wdzięczność postrzegana bywa jako normatywny aspekt osobowości oraz życia społecznego<sup>1</sup>. Wdzięczność została zidentyfikowana jako „jedna z najbardziej zaniedbanych emocji i jedna z najbardziej niedocenianych cnót”<sup>2</sup>. Prowadzone w ostatnim czasie badania psychologiczne Aftab<sup>3</sup>, Chauhan i współpracowników<sup>4</sup>, Dickens<sup>5</sup>, Diniz i współpracowników<sup>6</sup> ukazały ważną rolę wdzięczności w rozwijaniu zadowolenia i satysfakcji z życia. Ludzie wyrażający wdzięczność są bardziej zadowoleni ze swojego życia<sup>7</sup>, doświadczają mniejszego poziomu lęku i stresu<sup>8</sup>. Wood i współpracownicy<sup>9</sup> wykazali, że „wdzięczność jest silnie związana z dobrym samopoczuciem, niezależnie od tego, jak jest definiowana...”, a dokonane przez nich analizy obejmowały „psychopatologię, osobowość, relacje, zdrowie, subiektywne i eudajmoniczne dobre samopoczucie oraz humanistycznie zorientowane funkcjonowanie”. Wdzięczność jest powiązana z dobrostanem eudajmo-

- <sup>1</sup> M.E. McCullough, S.D. Kilpatrick, R.A. Emmons, D.B. Larson, *Is gratitude a moral affect?*, „Psychological Bulletin” 127(2001), nr 2, s. 249-266.
- <sup>2</sup> R.C. Solomon, *On Grief and Gratitude*, w: *In Defense of Sentimentality*, red. R.C. Solomon, New York 2004, s. 5.
- <sup>3</sup> J. Aftab, *Gratitude Unveiled: Exploring Its Impact on Life Satisfaction*, „Archives of Management and Social Sciences” 1(2024), nr 2, s. 63-69.
- <sup>4</sup> A.S. Chauhan, G. Mathur, C. Gulati, A. Sharma, *The relationship between gratitude and life satisfaction: The mediating effect of mental well-being*, „Social Sciences & Humanities Open” 11(2025), s. 101-224.
- <sup>5</sup> L.R. Dickens, *Using Gratitude to Promote Positive Change: A Series of Meta-Analyses Investigating the Effectiveness of Gratitude Interventions*, „Basic and Applied Social Psychology” 39(2017), nr 4, s. 193-208.
- <sup>6</sup> G. Diniz, L. Korkes, L.S. Tristão, R. Pelegrini, P.L. Bellodi, W.M. Bernardo, *The effects of gratitude interventions: a systematic review and meta-analysis*, „Einstein (Sao Paulo, Brazil)” 21(2023), eRW0371.
- <sup>7</sup> D. Jiang, *Feeling gratitude is associated with better well-being across the life span: A daily diary study during the COVID-19 outbreak*, „The Journals of Gerontology: Series B” 77(2022), nr 4, s. 36-45.
- <sup>8</sup> A.R. Shaleh, A. Rahayu, A. Zubeir, A. Istiqlal, *Gratitude and social support as predictors for fishermen's subjective well-being*, „Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi” 5(2020), nr 1, s. 75-88.
- <sup>9</sup> A.M. Wood, J.J. Froh, A.W. Geraghty, *Gratitude and well-being: A review and theoretical integration*, „Clinical Psychology Review” 30(2010), nr 7, s. 890-905.

nistycznym (rozwój osobisty, poczucie celu, samoakceptacji) oraz hedonistycznym (szczęście, poczucie spełnienia)<sup>10</sup>. Niewątpliwie sprzyja ona lepszemu do-  
brostanowi człowieka wzmacniając jego odporność psychiczną, zasoby poznaw-  
cze, społeczne i psychologiczne.

W powszechnym rozumieniu wdzięczność uważana bywa za konstruktywne  
uczucie doświadczane podczas otrzymywania przysługi, korzyści od innych  
osób<sup>11</sup>. Może być rozpatrywana jako osobowa lub bezosobowa. Pierwsza z nich  
odnosi się do wdzięczności komuś za coś, co zrobił dla nas. Druga odnosi się do  
wdzięczności za coś, na przykład za daną okazję.

Człowiek w swoim życiu może doświadczać wdzięczności za różne dobra,  
w tym zdrowie, relacje, posiadane umiejętności czy otrzymywane wsparcie.  
Wdzięczność często bywa ukierunkowana na inne osoby, ale czasami analizo-  
wana jest jako wdzięczność sobie. Pierwszym rodzaj rozpatrywania wdzięczno-  
ści powiązany jest z pozytywnymi emocjami odczuwanymi wobec osób udzie-  
lających pomocy czy dostrzeżeniu sprzyjających okoliczności zewnętrznych.  
Druga z perspektyw wiąże się z docenianiem siebie (określana bywa jako samo-  
wdzięczność). Człowiek zaczyna dostrzegać własne wysiłki, swoje mocne  
strony czy pozytywne aktywności. Wdzięczność postrzegana z własnej perspek-  
tywy oznacza świadomość doceniania tego, co jest znaczące i wartościowe dla  
danej osoby. Dostrzeganie własnych działań może wzmacniać korzyści emocjo-  
nalnej i psychologiczne osoby w budowaniu pozytywnego obrazu siebie, poczu-  
cia własnej wartości i skuteczności.

Wdzięczność może stanowić zatem pewnego rodzaju orientację życiową  
związaną z zauważaniem i docenianiem pewnych pozytywnych aspektów życia.  
Bywa również bardzo mocno związana z czynnikami dobrostanu, relacjami oraz  
zachowaniami prospołecznymi. Celem tego artykułu jest przedstawienie w jaki spo-  
sób wdzięczność może przyczyniać się do rozwijania pozytywnego obrazu siebie  
i świata, umacniania relacji z innymi oraz poszukiwania i odkrywania sensu życia  
oraz wzmacniania odporności psychicznej. Ukazanie definicji odporności psy-  
chicznej, wybranych koncepcji oraz badań może przyczynić się do lepszego zro-  
zumienia roli wdzięczności w kształtowaniu zadowolenia z życia człowieka.

### Sposoby definiowania wdzięczności w literaturze przedmiotu

Wdzięczność jest popularnym zagadnieniem badawczym w literaturze filo-  
zoficznej, teologicznej oraz psychologicznej. Słowo wdzięczny wywodzi się od  
łacińskiego słowa *gratus* i ma „bliskie związki z niezasłużoną przysługą”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> A. Hartanto, W.X. Toh, H. Yang, *Bilingualism narrows socioeconomic disparities in executive functions and self-regulatory behaviors during early childhood: Evidence from the early childhood longitudinal study*, „Child Development” 90(2019), nr 4, s. 1215-1235.

<sup>11</sup> L.E. Van Zyl, S. Rothmann, *Grand challenges for positive psychology: future perspectives and opportunities*, „Frontiers in Psychology” 13(2022), s. 1-7.

<sup>12</sup> P.C. Watkins, M. Van Gelder, A. Frias, *Furthering the science of gratitude*, w: *Oxford handbook of positive psychology*, red. S.J. Lopez, C.R. Snyder, New York 2009, s. 437-445.

Starożytni filozofowie dostrzegali rolę wdzięczności w życiu jednostki, jak i w strukturze społecznej. W starożytności wdzięczność utożsamiana była szczególnie z cnotą czy pewnym moralnym obowiązkiem. Najczęściej wskazywano na jej powiązania ze sprawiedliwością, dobrą wolą, wzajemnością, dobroczynnością, okazywaniem szacunku oraz miłości<sup>13</sup>. W ujęciu Arystotelesa wdzięczność powiązana jest ze sprawiedliwością wzajemną oraz relacjami społecznymi. Stanowi ona niewątpliwie moralny obowiązek i pewien warunek utrzymania harmonii społecznej<sup>14</sup>. Według rzymskiego filozofa Cyserona wdzięczność nazywana bywa szlachetną cechą, którą może posiadać człowiek „Jest nie tylko największą z cnót, ale także rodzicem innych”<sup>15</sup>. Zdaniem filozofa wdzięczność jest niezbędna by być dobrym dzieckiem, obywatelem, przyjacielem i wyznawcą religii. Seneka postrzegał wdzięczność jako rdzeń życia społecznego, umożliwiającą budowanie relacji międzyludzkich opartych na dawaniu i rekompensacie otrzymanych przysług. Wdzięczność stanowi zatem moralny obowiązek oraz świadomy akt woli. Według Huma<sup>16</sup>, wdzięczność jest naturalną emocją społeczną, która wzmacnia więzi z innymi oraz sprzyja wzajemności i zaufaniu. Motywuje człowieka do czynienia dobra na rzecz innych i rekompensaty za otrzymane dobro. Kant<sup>17</sup> uznawał wdzięczność za obowiązek moralny, w pewien sposób postępowanie zgodne z rozumem i przyjętymi standardami postępowania.

W teologii chrześcijańskiej wdzięczność analizowana bywa jako jedna z zasadniczych cnót dobrego chrześcijanina i stanowiła jednocześnie wyznacznik jego sposobu życia<sup>18</sup>. Święty Tomasz z Akwinu postrzegał wdzięczność w kategoriach zobowiązań moralnych. Zdaniem Akwinaty, wdzięczność wynika z porządku naturalnego rzeczy. Osoba obdarowana zwraca się w kierunku swojego dobroczyńcy. Wdzięczność w ujęciu świętego Tomasza z Akwinu jest wynikiem naturalnego porządku życia i jest powiązana ze sprawiedliwością i przyjaźnią. Akwinata wyróżnił wdzięczność wobec Boga, rodziców, innych ludzi. Im człowiek otrzymuje większe dobrodziejstwo, tym bardziej powinien być za nie wdzięczny. W XIX wieku Prümmer opisał wdzięczność jako cnotę skłaniającą człowieka do dostrzeżenia otrzymanego dobra umysłem i mową oraz do jego odwzajemnienia. Wskazał on kolejne stopnie wyrażania wdzięczności: uznanie i zapamiętanie, werbalne jej wyrażenie, wychwalanie dobroczyńcy oraz odwzięczenie się. Zdaniem Prümmera<sup>19</sup> wdzięczność powinna być wewnętrzna, natychmiastowa, pokorna i wolna od chciwości.

<sup>13</sup> F. Niemczyk, *Wdzięczność jako źródło obowiązków moralnych*, „Etyka” 40(2007), s. 93-114.

<sup>14</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.

<sup>15</sup> M.T. Cicero, *Pro Plancio*, tłum. H.W. Auden, England 2018.

<sup>16</sup> D. Hume, *O pisanii esejów*, tłum. T.K. Sieczkowski, Łódź 2002; tenże, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013.

<sup>17</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. M. Schlott, Warszawa 1998.

<sup>18</sup> P.F. Camenisch, *Gift and gratitude in ethics*, „The Journal of Religious Ethics” 9(1981), nr 1, s. 1-34.

<sup>19</sup> D.M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis: in usum scholarum*, Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae 1958.

Woroniecki<sup>20</sup> uważał, że wdzięczność jest ozdobą relacji międzyludzkich, powiązaną ze szlachetnymi uczuciami, brakiem pychy i egoizmu. Wdzięczność zawiera trzy elementy: dostrzeżenie dobrodziejstwa, podziękowanie oraz odwzajemnienie. Według Woronieckiego<sup>21</sup> prawdziwa wdzięczność powiązana jest z pokorą, czcią i miłością. W ujęciu Olejnika<sup>22</sup> wdzięczność stanowi pewną reakcję duszy na zewnętrzne dobro i może wynikać zarówno z woli, jak i z uczucia. Wdzięczność znajduje się na pograniczu miłości i sprawiedliwości. Wiąże się z potrójnym obowiązkiem: uznaniem otrzymanego dobra, wyrażeniem wdzięczności na zewnątrz oraz próbą odwzajemnienia go.

Na płaszczyźnie psychologicznej wdzięczność określana bywa jako: dar<sup>23</sup>, emocja<sup>24</sup>, moralna pamięć ludzkości<sup>25</sup>, uczucie skłaniające do nagradzania innych<sup>26</sup>, pamięć serca<sup>27</sup> czy bodziec<sup>28</sup>. Wdzięczność postrzegana bywa jako dar pod warunkiem, że spełnione zostaną dwa kryteria: dostrzeżony zostanie autentyczny wysiłek ze strony darczyńcy oraz zaspokojone będą ważne potrzeby odbiorcy<sup>29</sup>. Uznawana bywa za emocję społeczną sygnalizującą uznanie dla rzeczy, które ktoś zrobił dla nas. Wzmacnia ona nasze relacje z innymi ludźmi<sup>30</sup>, sygnalizuje innym, że jesteśmy uczciwymi partnerami<sup>31</sup>. Wdzięczność bywa opisywana jako konstruktywne uczucie doświadczane w czasie otrzymywania przysługi lub jakiejś korzyści od innych osób<sup>32</sup>. Stanowi ona reakcję okazaną na czyjąś wyjątkowość, łaskawość<sup>33</sup>. Zdaniem Weinera i Grahama<sup>34</sup> wdzięczność to „bodziec do odwzajemnienia się komuś innemu i w ten sposób przywrócenia równowagi”. Na płaszczyźnie psychologii wdzięczność bywa najczęściej rozpatry-

<sup>20</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1-2, Lublin 1986.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> S. Olejnik, *Dar, wezwanie, odpowiedź. Teologia moralna*, t. 7, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993.

<sup>23</sup> A. Tesser, R. Gatewood, M. Driver, *Some determinants of gratitude*, „Journal of Personality and Social Psychology” 9(1968), nr 3, s. 233-236.

<sup>24</sup> R.A. Emmons, C.A. Crumpler, *Gratitude as a human strength: Appraising the evidence*, „Journal of Social and Clinical Psychology” 19(2000), nr 1, s. 56-69.

<sup>25</sup> G. Simmel, *Faithfulness and gratitude*, w: *The gift: An interdisciplinary perspective*, red. A.E. Komter, Amsterdam 1996, s. 39-48.

<sup>26</sup> P. Ekman, *Telling lies: Clues to deceit in the marketplace, politics, and marriage*, New York 2001; A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976.

<sup>27</sup> W. Mühs, *Pamięć serca: 365 myśli o wdzięczności*, Warszawa 2002.

<sup>28</sup> B. Weiner, S. Graham, *Understanding the motivational role of affect: Lifespan research from an attributional perspective*, „Cognition and Emotion” 3(1989), nr 4, s. 401-419.

<sup>29</sup> A. Tesser, R. Gatewood, M. Driver, *Some determinants of gratitude*, dz. cyt., s. 233-236.

<sup>30</sup> S.B. Algoe, J. Haidt, S.L. Gable, *Beyond reciprocity: Gratitude and relationships in everyday life*, „Emotion” 8(2008), s. 425-429.

<sup>31</sup> K. Sigmund, *Punish or perish? Retaliation and collaboration among humans*, „Trends in Ecology & Evolution” 22(2007), nr 11, s. 593-600.

<sup>32</sup> L.E. Van Zyl, S. Rothmann, *Grand challenges for positive psychology...*, dz. cyt., s. 1-7.

<sup>33</sup> J. Bohdziewicz, *Chwała i dziękczynienie – o myśleniu jako wdzięczności*, „Konteksty” 1-2(2023), s. 340-341.

<sup>34</sup> B. Weiner, S. Graham, *Understanding the motivational role of affect...*, dz. cyt., s. 401-419.

wana jako emocja, postawa i zjawisko kulturowe<sup>35</sup>. Zdaniem Smitha<sup>36</sup> wdzięczność to „sentyment, który najbardziej natychmiast i bezpośrednio skłania nas do nagradzania”. Emmons i McCullough<sup>37</sup> definiują wdzięczność jako „postrzeganie pozytywnego wyniku osobistego, niekoniecznie zasłużonego lub wypracowanego, który wynika z działań innej osoby”. Według Petersona i Seligmana: „wdzięczność to poczucie wdzięczności i radości w odpowiedzi na otrzymanie prezentu, niezależnie od tego, czy jest to namacalna korzyść od konkretnego czy chwila spokojnej błogości wywołana przez naturalne piękno. Prototypowo, wdzięczność wynika z postrzegania, że ktoś skorzystał z działań innej osoby”<sup>38</sup>.

### Wdzięczność jako cnota i postawa

Wdzięczność coraz częściej rozpatrywana bywa jako cnota mająca znaczenie rozwojowe, etyczne i kulturowe. Ujęcie wdzięczności jako cnoty powiązane jest z dostrzeganiem jej trwałej cechy a nie tylko źródła obowiązków moralnych. Wdzięczność uznawana jest za cnotę moralną przez część filozofów (Annas<sup>39</sup>, Berger<sup>40</sup>, Comte-Sponville<sup>41</sup>), teologów (św. Tomasz z Akwinu<sup>42</sup>, Prümmer<sup>43</sup>) oraz psychologów (Emmons<sup>44</sup>, Freitas i in.<sup>45</sup>, Piaget<sup>46</sup>). Cnota od starożytności definiowana była jako „nabyta dyspozycja do czynienia dobra”<sup>47</sup>. Zdaniem Annas<sup>48</sup> cnota jest trwałą i niezawodną dyspozycją do działania w cnotliwy sposób, rozwiniętym w trakcie myślenia, czucia i działania cnotliwego. Ujęcie wdzięczności jako cnoty wiąże się z pewnymi cechami: dobroczyńca celowo i swobodnie pomógł lub zapewnił korzyść beneficjentowi, osoba obdarowana uznała intencje

<sup>35</sup> A.B. Cohen, *On gratitude [Review of the book Psychology of gratitude, by R. Emmons & M. McCullough]*, „Social Justice Research” 19(2006), nr 2, s. 254-276.

<sup>36</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, dz. cyt.

<sup>37</sup> R.A. Emmons, M.E. McCullough, *Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life*, „Journal of Personality and Social Psychology” 84(2003), s. 377-389.

<sup>38</sup> C. Peterson, M.E.P. Seligman, *Character strengths and virtues: A handbook and classification*, New York 2004.

<sup>39</sup> J. Annas, *Intelligent virtue*, Oxford 2011.

<sup>40</sup> F.R. Berger, *Gratitude*, „Ethos” 85(1975), s. 298-309.

<sup>41</sup> A. Comte-Sponville, *A small treatise on the great virtues: The uses of philosophy in everyday life*, New York 2001.

<sup>42</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, t. 20, Londyn 1972.

<sup>43</sup> D.M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis...*, dz. cyt.

<sup>44</sup> R.A. Emmons, *Greatest of the virtues? Gratitude and the grateful personality*, w: *Personality, identity, and character: Explorations in moral psychology*, red. D. Narvaez, D. Lapsley, Cambridge 2009, s. 256-270.

<sup>45</sup> L.B.L. Freitas, M. O'Brien, J.A. Nelson, S. Marcovitch, *A compreensão da gratidão e teoria da mente em crianças de 5 anos [The understanding of gratitude and theory of mind in 5-year-olds]*, „Psicologia: Reflexão e Crítica” 25(2012), s. 330-338.

<sup>46</sup> J. Piaget, *Sociological studies*, New York 1995.

<sup>47</sup> A. Comte-Sponville, *A small treatise on the great virtues...*, dz. cyt., s. 1.

<sup>48</sup> J. Annas, *Intelligent virtue*, dz. cyt.

dobroczynicy oraz dobrowolne decyduje się odwdzińczyć<sup>49</sup>. Według Comte-Sponville<sup>50</sup>: „Wdzięczność jest najprzyjemniejszą z cnót, choć nie najłatwiejszą”.

Wdzięczność jako cnota moralna wzmacnia relacje międzyludzkie ponieważ przyczynia się do wzmocnienia więzi między ludźmi oraz sprzyja zaufaniu i wzajemności. Ponadto rozwija pokorę, kształtuje pozytywne ustosunkowanie do życia (człowiek koncentruje się na tym co ma a nie tylko na brakach), ogranicza egocentryzm i egoizm. Wdzięczność na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej była przeważnie utożsamiana ze sprawiedliwością.

W psychologii wdzięczność bywa czasami utożsamiana z postawą sprzyjającą dobremu samopoczuciu oraz zdrowiu psychicznemu<sup>51</sup>. Postawę określa się jako „wyuczoną predyspozycją do reagowania w stały korzystny lub niekorzystny sposób na dany obiekt”<sup>52</sup>. Składa się ona z trzech komponentów: afektywnego, behawioralnego i poznawczego. Pierwszy z nich związany jest z odczuciami wobec konkretnego przedmiotu. Wymiar behawioralny wiąże się z chęcią podjęcia określonych działań i zachowań, natomiast poznawczy z myślami o tym przedmiocie<sup>53</sup>.

Wdzięczność uznawana bywa za złożony stan, który bywa rozpatrywany w kategoriach afektywno-poznawczych<sup>54</sup>. Według Chestertona<sup>55</sup> wdzięczność „wywołuje ...najbardziej czysto radosne chwile, jakie są znane człowiekowi”. Badania wykazują, że wdzięczność zaliczana jest do przyjemnych, aktywizujących emocji, powiązanych z zadowoleniem, szczęściem, nadzieją i dumą<sup>56</sup>. Wdzięczność zawiera w sobie również komponent behawioralny inspiruje i zachęca do prosocjalności i budowania relacji z innymi<sup>57</sup>.

Przyczynia się również do poszerzenia zakresu poznania, umożliwia kreatywne i elastyczne myślenie oraz wspiera radzenie sobie ze stresem i przeciwnościami losu<sup>58</sup>. Dotychczas prowadzone badania wykazały, że wdzięczność przyczynia się do wzrostu pozytywnych emocji, zmiany zachowania oraz sposobu

<sup>49</sup> J.R. Tudge, L.B. Freitas, L.T. O'Brien, *The virtue of gratitude: A developmental and cultural approach*, „Human Development” 58(2015), nr 4-5, s. 281-300.

<sup>50</sup> A. Comte-Sponville, *A small treatise on the great virtues...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>51</sup> R.A. Emmons, M.E. McCullough, *Counting blessings versus burdens...*, dz. cyt., s. 377-389.

<sup>52</sup> M. Fishbein, I. Ajzen, *Attitudes toward objects as predictors of single and multiple behavioral criteria*, „Psychological Review” 81(1974), nr 1, s. 59-74.

<sup>53</sup> E. Nęcka, *Psychologia*, Warszawa 2024.

<sup>54</sup> G.L. Clore, A. Ortony, M.A. Foss, *The psychological foundations of the affective lexicon*, „Journal of Personality and Social Psychology” 53(1987), s. 751-766.

<sup>55</sup> G.K. Chesterton, *St. Francis of Assisi*, New York 1924, s. 114.

<sup>56</sup> L.J. Walker, R.C. Pitts, *Naturalistic conceptions of moral maturity*, „Developmental Psychology” 34(1998), s. 403-419; F.V. Overwalle, I. Mervielde, J. De Schuyter, *Structural modeling of the relationships between attributional dimensions, emotions, and performance of college freshmen*, „Cognition & Emotion” 9(1995), s. 59-85.

<sup>57</sup> M.E. McCullough, R.A. Emmons, J. Tsang, *The grateful disposition: A conceptual and empirical topography*, „Journal of Personality and Social Psychology” 82(2002), s. 112-127.

<sup>58</sup> S. Folkman, J.T. Moskowitz, *Positive affect and the other side of coping*, „American Psychologist” 55(2000), s. 647-654.

myślenia<sup>59</sup>. Człowiek wdzięczny łatwiej buduje zasoby społeczne, poszerza swój repertuar myśli oraz działań<sup>60</sup>.

### Badania nad wdzięcznością

Od lat 30 XX wieku badacze społeczni koncentrowali się na wdzięczności<sup>61</sup>. Wdzięczność uznawana była za fundament podtrzymujący zobowiązania międzyludzkie<sup>62</sup> oraz ewolucyjne przystosowanie do promowania zachowań altruistycznych<sup>63</sup>. Z czasem wdzięczność zaczęto utożsamiać z orientacją życiową i pozytywnymi aspektami życia<sup>64</sup> oraz uprzejmością<sup>65</sup> i zdolnościami adaptacyjnymi<sup>66</sup>. Wdzięczność w dotychczasowych badaniach analizowana była również w podejściu wąskim i szerokim. Spojrzenie wąskie zawęża wdzięczność do relacji interpersonalnych (człowiek obdarowany doświadcza pewnych określonych korzyści). Perspektywa szeroka związana jest z rozpatrywaniem wdzięczności z perspektywy wykraczającej poza to co związane jest z byciem obdarowanym przez kogoś, wiąże się z docenieniem przez coś innego np. dobre słowo, wsparcie, pomoc<sup>67</sup>.

Wdzięczność przyczynia się do zwiększenia zaangażowania człowieka na rzecz osoby, która udzieliła jej wsparcia<sup>68</sup>. Osoby wdzięczne postrzegane bywają przez innych jako pomocne, optymistyczne, otwarte, godne zaufania. Ludzie przejawiający wysoki poziom wdzięczności są opisywani przez innych jako

<sup>59</sup> R.A. Emmons, M.E. McCullough, *Counting blessings versus burdens...*, dz. cyt., s. 377-389; J.J. Froh, L. Wajsblat, L. Ubertini, *Gratitude's role in promoting flourishing and inhibiting languishing: Using positive psychology to complement clinical practice*, poster session presented at the Association for Behavioral and Cognitive Therapies Annual Convention, Orlando 2008.

<sup>60</sup> B.L. Fredrickson, *Gratitude like other positive emotions, broaden and builds*, w: *The psychology of gratitude*, red. R.A. Emmons, M.E. McCullough, Oxford 2004, s. 145-166.

<sup>61</sup> F. Baumgarten-Tramer, „*Gratefulness*” in children and young people, „The Pedagogical Seminary and Journal of Genetic Psychology” 53(1938), nr 1, 53-66; E. Bergler, *Does „writer's block” exist?*, „American Imago” 7(1950), nr 1, s. 43-54; A.W. Gouldner, *The norm of reciprocity: A preliminary statement*, „American Sociological Review” 25(1960), nr 2, s. 161-178; F. Heider, *The psychology of interpersonal relations*, London 1958; B. Schwartz, *The social psychology of the gift*, „American Journal of Sociology” 73(1967), nr 1, s. 1-11.

<sup>62</sup> A.W. Gouldner, *The norm of reciprocity...*, dz. cyt., s. 161-178; G. Simmel, *The sociology of Georg Simmel*, Ontario 1950.

<sup>63</sup> R.L. Trivers, *The evolution of reciprocal altruism*, „The Quarterly Review of Biology” 46(1971), nr 1, s. 35-57.

<sup>64</sup> A.M. Wood, J.J. Froh, A.W. Geraghty, *Gratitude and well-being...*, dz. cyt., s. 890-905.

<sup>65</sup> P. Brown, S.C. Levinson, *Politeness: Some universals in language Usage*, New York 1987.

<sup>66</sup> G.G. Jr. Gallup, *Self-awareness and the evolution of social intelligence*, „Behavioural Processes” 42(1998), nr 2-3, s. 239-247.

<sup>67</sup> S. Tucholska, *Wdzięczność: jej natura i rodzaje*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 22(2016), nr 2, s. 75-99.

<sup>68</sup> J.A. Tsang, *BRIEF REPORT Gratitude and prosocial behaviour: An experimental test of gratitude*, „Cognition & Emotion” 20(2006), nr 1, s. 138-148.

szczęśliwsi, bardziej optymistyczni, mający wyższą samoocenę<sup>69</sup>. Wdzięczne jednostki wykazują większą ugodowość, są bardziej ekstrawertywne, sumienne, otwarte oraz mniej neurotyczne<sup>70</sup>. Wdzięczność, jak wskazują badania, wzmacnia zachowania prospołeczne i altruistyczne oraz wykazuje ujemne związki ze skłonnością do zemsty<sup>71</sup>.

Od 2018 r. wdzięczność jest tematem coraz bardziej popularnym, o czym świadczy postępujący wzrost publikacji poświęconych temu zagadnieniu. Aktualnie, jak wskazują dane z APA PsycNet, dostępne są 362 artykuły oraz 135 książek dotyczących problematyki wdzięczności. Ponadto zauważa się, że w ostatnim czasie prowadzone są badania nad wdzięcznością w powiązaniu ze współczuciem do samego siebie, uważnością, dobrostanem, zdrowiem psychicznym, stresem, religijnością, wsparciem.

W ostatnich latach szczególną uwagę zwrócono na rolę wdzięczności w psychoterapii. Wdzięczność jako pozytywna, konstruktywna emocja może przyczyniać się do budowania zasobów psychicznych sprzyjających lepszemu radzeniu sobie z trudnymi sytuacjami życiowymi. Praktykowanie wdzięczności sprzyja pokonywaniu niekorzystnych emocji i myśli. Rozwijanie wdzięczności wspiera budowanie relacji społecznych i kształtuje prospołeczne zachowania. Badania prowadzone przez Wonga i współpracowników<sup>72</sup> wykazały, że pisanie listów wdzięczności może stanowić ważny element wspomagania psychoterapii. Osoby mogą doświadczyć względnie trwałych korzyści dla zdrowia psychicznego, zmniejszenia negatywnych odczuć oraz zmniejszyć negatywny język. Metaanaliza wykonana przez Davisa i zespół<sup>73</sup> wskazuje, że krótkie działania w zakresie wdzięczności mogą nieść za sobą umiarkowane korzyści dla dobrostanu psychicznego danej osoby. Mogą one stanowić uzupełnienie prowadzonej terapii. Dickens<sup>74</sup> w przeprowadzonej metaanalizie zauważyła, że techniki wdzięczności mogą stanowić proste i niedrogie uzupełnienie psychoterapii, przyczyniając się do poprawy dobrostanu pacjentów.

<sup>69</sup> F. Kong, K. Ding, J. Zhao, *The relationships among gratitude, self-esteem, social support and life satisfaction among undergraduate students*, „Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being” 16(2015), nr 2, s. 477-489.

<sup>70</sup> A.M. Wood, S. Joseph, J. Maltby, *Gratitude uniquely predicts satisfaction with life: Incremental validity above the domains and facets of the five factor model*, „Personality and Individual Differences” 45(2008), nr 1, s. 49-54.

<sup>71</sup> M. Szcześniak, E. Soares, *Are proneness to forgive, optimism and gratitude associated with life satisfaction?*, „Polish Psychological Bulletin” 42(2011), nr 1, s. 20-23.

<sup>72</sup> Y.J. Wong, J. Owen, N.T. Gabana, J.W. Brown, S. McInnis, P. Toth, L. Gilman, *Does gratitude writing improve the mental health of psychotherapy clients? Evidence from a randomized controlled trial*, „Psychotherapy Research: Journal of the Society for Psychotherapy Research” 28(2018), nr 2, s. 192-202.

<sup>73</sup> D.E. Davis, E. Choe, J. Meyers, N. Wade, K. Varjas, A. Gifford, A. Quinn, J.N. Hook, D.R. Van Tongeren, B.J. Griffin, E.L. Worthington, *Thankful for the little things: A meta-analysis of gratitude interventions*, „Journal of Counseling Psychology” 63(2016), nr 1, s. 20-31.

<sup>74</sup> L.R. Dickens, *Using Gratitude to Promote Positive Change...*, dz. cyt., s. 193-208.

Wdzięczność stanowi ważny element terapii wspomagania leczenia zaburzeń związanych z niezadowolaniem z obrazu własnego ciała<sup>75</sup>, radzeniem sobie z uogólnionym lękiem<sup>76</sup>. Badania ukazują, że wdzięczność może być terapeutycznie przydatna dla osób w różnych traumatycznych sytuacjach życiowych na przykład Algoe i Stanton<sup>77</sup> odkryli, że doświadczenie i wyrażanie wdzięczności może pomóc pacjentom z przerzutowym rakiem piersi znaleźć lepszą jakość życia poprzez korzystanie ze źródeł wsparcia społecznego. Inne badanie wykazało, że wdzięczność była silną emocją w radzeniu sobie z tragicznymi wydarzeniami z 11 września 2001 r.<sup>78</sup>

### Wybrane teorie i koncepcje wdzięczności

W literaturze przedmiotu występuje wiele teorii dotyczących wdzięczności. W artykule zostaną zaprezentowane wybrane teorie m.in. uczuć moralnych, poszerzania i budowania pozytywnych emocji, teoria wdzięczności oraz inne koncepcje wdzięczności.

Teoria uczuć moralnych (*The Theory of Moral Sentiments*) autorstwa Smitha<sup>79</sup> opisuje moralność opartą na współczuciu, empatii oraz umiejętności utożsamiania się z innymi ludźmi. Uczucia moralne skłaniają ludzi do dokonywania osądów moralnych. Wdzięczność stanowi jeden z powodów do bycia życzliwym dla darczyńcy. Stanowi naturalną reakcję moralną na otrzymane dobro, zachęca tym samym odbiorców do uznania daru od dobroczyńcy. Celem wdzięczności jest również wzmocnienie obowiązku wzajemności dla obu stron. Kluczowe zasady umożliwiające rozwijanie wdzięczności to: altruistyczne zamierzenia dobroczyńców, wdzięczność wobec darczyńcy oraz szczerza wdzięczność osoby obdarowanej. Pierwsza z zasad, wiąże się z tym, że odbiorcy są skłonni do wyrażania wdzięczności, wówczas gdy wyczuwali altruistyczne zamierzenia dobroczyńców. Po drugie, im bardziej wspierający pomógł w rozwiązywaniu konkretnego problemu, tym bardziej osoba obdarowana będzie wdzięczna darczyńcy. Po trzecie, odbiorcy doświadczali wdzięczności szczerze. Dobroczyńcy byli w stanie zrozumieć ich wdzięczność. Wdzięczność jest w pewien sposób fundament sprawiedliwości i nagrody. Stanowi istotny czynnik przyczyniający się do wzmocnienia relacji międzyludzkich.

<sup>75</sup> A.W.A. Geraghty, A.M. Wood, M.E. Hyland, *Attrition from self-directed interventions: Investigating the relationship between psychological predictors, technique and dropout from a body image intervention*, „Social Science & Medicine” 71(2010), nr 1, s. 30-37.

<sup>76</sup> A.W.A. Geraghty, A.M. Wood, M.E. Hyland, *Dissociating the facets of hope: Agency and pathways predict dropout from unguided self-help therapy in opposite directions*, „Journal of Research in Personality” 44(2010), nr 1, s. 155-158.

<sup>77</sup> S.B. Algoe, J. Haidt, S.L. Gable, *Beyond reciprocity...*, dz. cyt., s. 425-429.

<sup>78</sup> B.L. Fredrickson, M.M. Tugade, C.E. Waugh, G.R. Larkin, *What good are positive emotions in crises? A prospective study of resilience and emotions following the terrorist attacks on the United States on September 11th, 2001*, „Journal of Personality & Social Psychology” 84(2003), s. 365-376.

<sup>79</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, dz. cyt.

Inną teorią nawiązującą do wdzięczności jest teoria poszerzania i budowania pozytywnych emocji (*Broaden-and-build theory of positive emotions*)<sup>80</sup>. Zdaniem autorki pozytywne emocje są przyjemne oraz spełniają ważną funkcję adaptacyjną. Pozwalają bowiem poszerzać zasoby fizyczne, poznawcze, społeczne oraz stanowią ważny element trwałych zasobów służący osiągnięciu dobrostanu. Trzy kluczowe elementy w teorii to: poszerzanie, budowanie oraz efekt spirali wzrostu. Poszerzanie związane jest z eksploracją działania wynikającą z odczuwania pozytywnych emocji, które oddziałują na sposób myślenia i działania osoby (np. pojawiająca się radość wywołuje chęć zabawy, zainteresowania, pragnienie eksploracji). Drugi element to budowanie nowych zasobów fizycznych, intelektualnych, społecznych, psychicznych przez podejmowane nowe działania, tworzone relacje. Ostatnim istotnym elementem jest efekt spirali wzrostu przejawiający się zwiększaniem przez emocje pozytywne dobrostanu osoby. Autorka wskazuje, że doświadczanie i odczuwanie wdzięczności przyczynia się do poprawy szczęścia i samopoczucia. Przyjemne emocje przyczyniają się do poszerzania horyzontów myślowych, rozwijania aktywności. Wdzięczność sprzyja dostrzeganiu dobra w otoczeniu. Przyczynia się do zmniejszenia koncentracji na sobie i swoich trudnościach. Umożliwia budowanie zasób społecznych przez wzmacnianie relacji z innymi ludźmi, zwiększanie do nich zaufania, budowanie sieci wsparcia. Wdzięczność sprzyja uruchamianiu spirali wzrostu. Odczuwając wdzięczność staramy się ją okazać, wzmacniamy relacje z innymi ludźmi, doświadczamy więcej szczęścia i zadowolenia. Doświadczenie wdzięczności wyzwała pozytywne emocje, sprzyjające ich odczuwaniu w kolejnych sytuacjach.

Inną teorią wdzięczności jest teoria McCullough, Emmons, Tsang<sup>81</sup>, w której wdzięczność jest opisywana jako trwała cecha oraz emocja moralna. W modelu badawczy wdzięczność analizowana cecha osobowości oraz emocja sytuacyjna pełniącą ważne funkcje psychologiczne i społeczne. McCullough, Emmons, Tsang<sup>82</sup> wyróżnili cztery istotne elementy dyspozycyjnej wdzięczności, do których zaliczone zostały: intensywność, częstotliwość, zakres i nasycenie. Intensywność wiąże się ze zwiększą tendencją do wdzięczności. Człowiek o wyższej skłonności do wdzięczności doświadcza bardziej intensywnie tej emocji. Częstość powiązana jest ze zwiększą skłonnością do odczuwania wdzięczności. Dostrzeganie jej w różnych wydarzeniach codziennego dnia, nawet tych najbardziej prostych. Zakres wdzięczności wiąże się z liczbą okoliczności przyczyniających się do liczby okoliczności życiowych, za które osoba w danym momencie swojego życia jest wdzięczna. Ludzie z natury wdzięczni odczuwają wdzięczność za różne obszary swojego życia m.in. rodzinę, pracę, zdrowie i samo życie. Ostatni element nasycenie wiąże się z liczbą osób, wobec których czuje wdzięczności za pojedyncze pozytywne wyniki. Większe nasilenie tendencji do odczuwania wdzięczności może sprzyjać większej liczbie doświadczeń,

<sup>80</sup> B.L. Fredrickson, *Gratitude like other positive emotions...*, dz. cyt., s. 145-166.

<sup>81</sup> M.E. McCullough, R.A. Emmons, J. Tsang, *The grateful disposition...*, dz. cyt., s. 112-127.

<sup>82</sup> Tamże.

okoliczności do odczuwania wdzięczności. Został dostrzeżony również pozytywny związek między wdzięcznością a dobrostanem psychicznym, przejawiający się w lepszym zdrowiu psychicznym i fizycznym, radzeniu sobie z depresją i lękiem, doświadczaniu pozytywnych emocjach oraz zadowolenia z życia.

Koncepcja Watkinsa, Woodwarda, Stone'a i Koltsa<sup>83</sup> ujmują wdzięczność jako dyspozycję mającą trzy wymiary: docenianie ludzi, życia oraz nieobecność poczucia braku. Docenienia ludzi wiąże się z okazywaniem wdzięczności np. rodzinie, przyjaciołom. Docenienie życia związane jest z okazywaniem wdzięczności wobec zasobów pozaspołecznych, np. piękna przyrody oraz poczucie dostatku powiązane jest z zaspokojeniem potrzeby braku. Wdzięczność zwiększa skłonność do doświadczania pozytywnych wydarzeń, ułatwia dostrzeganie korzystnych sytuacji w otoczeniu. Przyczynia się do zwiększania adaptacyjnych strategii radzenia sobie z trudnościami. Wdzięczność ujmowana bywa w tej koncepcji jako postawa i emocje. Uznawana bywa ona za stan (chwilową emocję) oraz jak i trwałą cechę osobowości (dyspozycja). Wdzięczność ma znaczenie dla dobrostanu psychicznego osoby ponieważ pozytywnie oddziałuje na zdrowia psychiczne, przyczyniając się do obniżenia poziomu lęku, czy depresji. Wpływa również na relacje interpersonalne przez wzbudzanie pozytywnych emocji względem innych.

Wdzięczność ujmowana jako orientacja życiowa stanowi ważny element koncepcji Wood, Froh, Geraghty<sup>84</sup>. Wdzięczność stanowi orientację życiową w kierunku zauważania i doceniania pozytywów w życiu. Zdaniem badaczy orientacja życiowa powinna różnić się od takich emocji, jak optymizm, nadzieja czy zaufanie. Ludzie mogą okazywać wdzięczność za to, że żyją, podejmują codzienne aktywności czy dostrzegają swoje umiejętności. Wdzięczność wiąże się z docenianiem dobra w różnych aspektach życia, nawet w tych bardzo drobnych. Źródła dobra znajdują się często poza własnym Ja. Człowiek zaczyna sobie uświadamiać jak wiele zawdzięcza Bogu, innym ludziom, społeczności, naturze. Wdzięczność wiąże się ze spontaniczności, dostrzeganiem pozytywnych elementów życia. Powiązana jest ze zdrowiem psychicznym, osoby wdzięczne są szczęśliwe, doświadczają niższego poziomu lęku, mniejszej skłonności do zachorowania na depresję.

### **Wdzięczność jako element życia moralnego i religijnego człowieka**

Wdzięczność postrzegana bywa jako afekt moralny ponieważ stymuluje zachowania człowieka, które są motywowane troską o dobro innych ludzi. Zdaniem McCullougha i współpracowników<sup>85</sup> wskazywane są trzy moralne funkcje

<sup>83</sup> P.C. Watkins, K. Woodward, T. Stone, R.L. Kolts, *Gratitude and happiness: Development of a measure of gratitude, and relationships with subjective well-being*, „Social Behavior and Personality” 31(2003), s. 431-451.

<sup>84</sup> A.M. Wood, J.J. Froh, A.W. Geraghty, *Gratitude and well-being*..., dz. cyt., s. 890-905.

<sup>85</sup> M.E. McCullough, S.D. Kilpatrick, R.A. Emmons, D.B. Larson, *Is gratitude a moral affect?*, dz. cyt., s. 249-266.

wdzięczności tj. moralnego barometru, wzmocnienia i motywu w funkcjonowaniu społecznym człowieka. Moralny barometr umożliwia w relacjach społecznych dostrzeżenie zmiany. Odbiorcy postrzegają dobroczyńców jako osoby przyczyniające się do zwiększania ich dobrobytu oraz doceniają tworzoną relację z nimi. Moralne wzmocnienie przyczynia się do zwiększenia prawdopodobieństwa życzliwej reakcji dobroczyńcy w przyszłości. Motyw moralny wiąże się z motywacyjną rolą wdzięczności do angażowania się w podejmowanie zachowań prospołecznych. Może stanowić reakcję na zachowanie moralne, jak i być motywatorem działania moralnego. Wdzięczność jak wskazują liczne badania pełni rolę motywatora moralnego motywującego ludzi do zachowań prospołecznych, działań moralnych wzmacniających dobroczyńców. Ludzie wdzięczni przejawiają wzmożoną troskę o innych, są bardziej wrażliwi na krzywdy jakie doznają inni ludzie. Wdzięczność wzmacnia inne cnoty moralne takie jak: przebaczenie współczucie, empatię, odpowiedzialność. Według Simmela<sup>86</sup>, wdzięczność jest siłą umożliwiającą ludziom dotrzymywanie zobowiązań wzajemności. Zdaniem Bucka<sup>87</sup> wdzięczność zaliczana jest do emocji moralnych. Badacz podzielił wdzięczność na wdzięczność wymiany i troski. Pierwsza z nich wiąże się z wymianą dóbr między dawcą a biorcą jest oparta na zasadach sprawiedliwości, równości, wzajemności i zobowiązania. Wdzięczność troski oparta nie na zasadzie sprawiedliwej wymiany, ale jako związek w którym znaczenie ma więź i miłość. Ważną rolę pełni tutaj dynamika wzajemnego wspierania im więcej dajesz tym więcej otrzymujesz; nie ma ludzi tracących coś, są Ci co otrzymują.

Religijność i wdzięczność jak wskazują dotychczas prowadzone badania są ze sobą ściśle powiązane. Osoby religijne przejawiają wyższy poziom wdzięczności niż osoby nie religijne. Wdzięczność stanowi jeden z częstszych tematów modlitw ludzi, ich charakterystyk życia religijnego, doświadczanych emocji. Wpisana jest ona w naturalny sposób w życie człowieka. „Jeśli istotą Boga jako Boga człowieka jest Jego łaska, to istotą ludzi jako jego ludu, tym, co jest dla nich właściwe i czego się od nich wymaga w przymierzu z Bogiem, jest po prostu ich dziękczynienie”<sup>88</sup>. W podobny sposób na temat wdzięczności wypowiadał się Keller<sup>89</sup>, który pisał, że „To jest podsumowanie całego życia chrześcijańskiego. Życie wierzącego powinno być przeżywane z wdzięczności”. Wdzięczność stanowi niewątpliwie ważny element relacji z Bogiem i z innymi doświadczaniami religijnymi. Zaangażowanie religijne i wiara w potężnego, kochającego Boga są silnymi predyktorami wdzięczności. Badania prowadzone przez

<sup>86</sup> G. Simmel, *The sociology of Georg Simmel*, dz. cyt.

<sup>87</sup> R. Buck, *The gratitude of exchange and the gratitude of caring: A developmental-interactionist perspective of moral emotion*, w: *The psychology of gratitude*, red. R.A. Emmons, M.E. McCullough, Oxford 2004, s. 100-122.

<sup>88</sup> K. Barth, *Church Dogmatics*, t. 4, *The Doctrine of Reconciliation: Part One*, Edinburgh 1961, s. 42.

<sup>89</sup> T. Keller, *Romans 8-15 for You*, Purcellville 2015.

Sacco i współpracowników<sup>90</sup> wskazują, że ludzie, którzy przetrwali trudne sytuacje życiowe wykazują większą wdzięczność wobec Boga. Bardzo często w przypadku człowieka wierzącego poważna choroba przyczynia się do głębszego doświadczania wdzięczności i pogłębionej relacji z Bogiem. Osoby o przynależności religijnej wykazują zaangażowanie religijne, są szczęśliwsze niż osoby mniej zaangażowane religijnie.

Skłonność do wdzięczności stanowi ważny składnik struktury systemu religijnego. Człowiek religijny może łatwiej być wdzięcznym za to co ma, czego doświadcza, kim jest. Odnajduje cel i sens życia z perspektywy planu bożego. Wdzięczność wobec Boga wiąże się z odczuwaniem Jego dobroci i poczucia wzmocnienia relacji z Nim. Człowiek wdzięczny Bogu zyskuje nadzieję, że Bóg w przyszłości okaże mu błogosławieństwo.

### Podsumowanie

Celem artykułu było ukazanie, w jaki sposób wdzięczność może przyczyniać się do kształtowania pozytywnego obrazu siebie i świata, wzmocnienia relacji z innymi, odkrywania poczucia sensu życia oraz rozwijania odporności psychicznej. Zakładany cel został częściowo zrealizowany przez prezentację definicji, wybranych koncepcji oraz wyników badań nad wdzięcznością. Zabrakło natomiast pogłębionej analizy znaczenia wdzięczności w budowaniu obrazu siebie oraz w rozwijaniu odporności psychicznej. Wdzięczność niewątpliwie stanowi istotny czynnik sprzyjający zadowoleniu z życia, co potwierdzają przywołane w artykule definicje, teorie oraz wyniki badań. Coraz częściej psychologowie wykorzystują treningi wdzięczności, aby uczyć ludzi świadomego dostrzegania i doceniania pozytywnych aspektów codziennego doświadczenia. Przykładem popularnej formy treningu wdzięczności są dzienniki wdzięczności, polegające na codziennym zapisywaniu kilku rzeczy, za które dana osoba jest wdzięczna. Inną metodą jest pisanie listów lub wiadomości e-mail do ludzi, którym chcemy wyrazić wdzięczność. Tego typu działania przyczyniają się do wzmocnienia relacji z tymi osobami oraz pozwalają doświadczyć większego poczucia bezpieczeństwa i sensu życia. Niewątpliwie codzienne relacje z innymi stwarzają wiele okazji do praktykowania wdzięczności. Kiedy dziękujemy innym, okazujemy im szacunek i uznanie. Proste słowo „dziękuję” może przyczynić się do poprawy kontaktów międzyludzkich, a także sprawić, że dana osoba poczuje się ważna, potrzebna i zauważona. Wdzięczność można praktykować na różne sposoby, na przykład poprzez modlitwę wdzięczności, np. podczas posiłku. Istotne znaczenie ma także bycie uważnym, czyli koncentracja na chwili obecnej oraz poszukiwanie form wdzięczności w najbliższym otoczeniu, bez oceniania własnej sytuacji.

<sup>90</sup> S.J. Sacco, C.L. Park, D.P. Suresh, D. Bliss, *Living with heart failure: psychosocial resources, meaning, gratitude and well-being*, „Heart & Lung: The Journal of Critical Care” 43(2014), nr 3, s. 213-218.

Szczególnie we współczesnym tempie życia, odczuwanej ciągłej presji otoczenia, wdzięczność może okazać się czynnikiem pozwalającym osiągnąć stan względnej równowagi funkcjonowania w codziennym życiu. Wdzięczność jest zarazem bardzo prostą, a zarazem złożoną postawą. Pozwala zatrzymać się na chwilę i docenić to co się ma. Wdzięczność pomaga człowiekowi koncentrować się na pozytywnych aspektach życia a nie na brakach, niedoborach. Człowiek, który dostrzega wdzięczność za zdrowie, rodzinę, przyjaciół oraz dobre warunki bytowe, jest bardziej świadomy, że życie może być wartościowe i piękne, mimo pojawiających się trudności. Wdzięczność stanowi niewątpliwie znaczący czynnik sprzyjający zadowoleniu z życia, ponieważ umożliwia dostrzeżenie i docenienie pozytywnych aspektów codziennego życia nawet w obliczu występujących trudności. Praktykowanie wdzięczności na poziomie behawioralnym, emocjonalnym czy poznawczym może sprzyjać lepszej jakości życia. Wiele badań i teorii wskazuje, że wdzięczność może stanowić kluczowy element poprawy jakości życia oraz zapewniać trwałe zadowolenie z życia.

\* \* \*

### Bibliografia

- Aftab J., *Gratitude Unveiled: Exploring Its Impact on Life Satisfaction*, „Archives of Management and Social Sciences” 1(2024), nr 2, s. 63-69.
- Algoe S.B., Haidt J., Gable S.L., *Beyond reciprocity: Gratitude and relationships in everyday life*, „Emotion” 8(2008), s. 425-429.
- Annas J., *Intelligent virtue*, Oxford 2011.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Barth K., *Church Dogmatics*, t. 4, *The Doctrine of Reconciliation: Part One*, Edinburgh 1961.
- Baumgarten-Tramer F., „Gratefulness” in children and young people, „The Pedagogical Seminary and Journal of Genetic Psychology” 53(1938), nr 1, 53-66.
- Berger F.R., *Gratitude*, „Ethos” 85(1975), s. 298-309.
- Bergler E., *Does „writer’s block” exist?*, „American Imago” 7(1950), nr 1, s. 43-54.
- Bohdziewicz J., *Chwała i dziękczynienie – o myśleniu jako wdzięczności*, „Konteksty” 1-2(2023), s. 340-341.
- Brown P., Levinson S.C., *Politeness: Some universals in language Usage*, New York 1987.
- Buck R., *The gratitude of exchange and the gratitude of caring: A developmental-interactionist perspective of moral emotion*, w: *The psychology of gratitude*, red. R.A. Emmons, M.E. McCullough, Oxford 2004, s. 100-122.
- Camenisch P.F., *Gift and gratitude in ethics*, „The Journal of Religious Ethics” 9(1981), nr 1, s. 1-34.
- Chauhan A.S., Mathur G., Gulati C., Sharma A., *The relationship between gratitude and life satisfaction: The mediating effect of mental well-being*, „Social Sciences & Humanities Open” 11(2025), s. 101-224.
- Chesterton G.K., *St. Francis of Assisi*, New York 1924.
- Cicero M.T., *Pro Plancio*, tłum. H.W. Auden, England 2018.
- Clare G.L., Ortony A., Foss M.A., *The psychological foundations of the affective lexicon*, „Journal of Personality and Social Psychology” 53(1987), s. 751-766.
- Cohen A.B., *On gratitude [Review of the book Psychology of gratitude, by R. Emmons & M. McCullough]*, „Social Justice Research” 19(2006), nr 2, s. 254-276.

- Comte-Sponville A., *A small treatise on the great virtues: The uses of philosophy in everyday life*, New York 2001.
- Davis D.E., Choe E., Meyers J., Wade N., Varjas K., Gifford A., Quinn A., Hook J.N., Tongeren D.R. Van, Griffin B.J., Worthington E.L., *Thankful for the little things: A meta-analysis of gratitude interventions*, „Journal of Counseling Psychology” 63(2016), nr 1, s. 20-31.
- Dickens L.R., *Using Gratitude to Promote Positive Change: A Series of Meta-Analyses Investigating the Effectiveness of Gratitude Interventions*, „Basic and Applied Social Psychology” 39(2017), nr 4, s. 193-208.
- Diniz G., Korkes L., Tristão L.S., Pelegrini R., Bellodi P.L., Bernardo W.M., *The effects of gratitude interventions: a systematic review and meta-analysis*, „Einstein (Sao Paulo, Brazil)” 21(2023), eRW0371.
- Ekman P., *Telling lies: Clues to deceit in the marketplace, politics, and marriage*, New York 2001.
- Emmons R.A., Crumpler C.A., *Gratitude as a human strength: Appraising the evidence*, „Journal of Social and Clinical Psychology” 19(2000), nr 1, s. 56-69.
- Emmons R.A., *Greatest of the virtues? Gratitude and the grateful personality*, w: *Personality, identity, and character: Explorations in moral psychology*, red. D. Narvaez, D. Lapsley, Cambridge 2009, s. 256-270.
- Emmons R.A., McCullough M.E., *Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life*, „Journal of Personality and Social Psychology” 84(2003), s. 377-389.
- Fishbein M., Ajzen I., *Attitudes toward objects as predictors of single and multiple behavioral criteria*, „Psychological Review” 81(1974), nr 1, s. 59-74.
- Folkman S., Moskowitz J.T., *Positive affect and the other side of coping*, „American Psychologist” 55(2000), s. 647-654.
- Fredrickson B.L., *Gratitude like other positive emotions, broaden and builds*, w: *The psychology of gratitude*, red. R.A. Emmons, M.E. McCullough, Oxford 2004, s. 145-166.
- Fredrickson B.L., Tugade M.M., Waugh C.E., Larkin G.R., *What good are positive emotions in crises? A prospective study of resilience and emotions following the terrorist attacks on the United States on September 11th, 2001*, „Journal of Personality & Social Psychology” 84(2003), s. 365-376.
- Freitas L.B.L., O'Brien M., Nelson J.A., Marcovitch S., *A compreensão da gratidão e teoria da mente em crianças de 5 anos [The understanding of gratitude and theory of mind in 5-year-olds]*, „Psicologia: Reflexão e Crítica” 25(2012), s. 330-338.
- Froh J.J., Wajsblat L., Ubertini L., *Gratitude's role in promoting flourishing and inhibiting languishing: Using positive psychology to complement clinical practice*, poster session presented at the Association for Behavioral and Cognitive Therapies Annual Convention, Orlando 2008.
- Gallup G.G. Jr., *Self-awareness and the evolution of social intelligence*, „Behavioural Processes” 42(1998), nr 2-3, s. 239-247.
- Geraghty A.W.A., Wood A.M., Hyland M.E., *Attrition from self-directed interventions: Investigating the relationship between psychological predictors, technique and dropout from a body image intervention*, „Social Science & Medicine” 71(2010), nr 1, s. 30-37.
- Geraghty A.W.A., Wood A.M., Hyland M.E., *Dissociating the facets of hope: Agency and pathways predict dropout from unguided self-help therapy in opposite directions*, „Journal of Research in Personality” 44(2010), nr 1, s. 155-158.
- Gouldner A.W., *The norm of reciprocity: A preliminary statement*, „American Sociological Review” 25(1960), nr 2, s. 161-178.
- Hartanto A., Toh W.X., Yang H., *Bilingualism narrows socioeconomic disparities in executive functions and self-regulatory behaviors during early childhood: Evidence from the early childhood longitudinal study*, „Child Development” 90(2019), nr 4, s. 1215-1235.
- Heider F., *The psychology of interpersonal relations*, London 1958.
- Hume D., *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013.
- Hume D., *O pisaniu esejów*, tłum. T.K. Siczkowski, Łódź 2002.

- Jiang D., *Feeling gratitude is associated with better well-being across the life span: A daily diary study during the COVID-19 outbreak*, „The Journals of Gerontology: Series B” 77(2022), nr 4, s. 36-45.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. M. Schlott, Warszawa 1998.
- Keller T., *Romans 8-15 for You*, Purcellville 2015.
- Kong F., Ding K., Zhao J., *The relationships among gratitude, self-esteem, social support and life satisfaction among undergraduate students*, „Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being” 16(2015), nr 2, s. 477-489.
- McCullough M.E., Emmons R.A., Tsang J., *The grateful disposition: A conceptual and empirical topography*, „Journal of Personality and Social Psychology” 82(2002), s. 112-127.
- McCullough M.E., Kilpatrick S.D., Emmons R.A., Larson D.B., *Is gratitude a moral affect?*, „Psychological Bulletin” 127(2001), nr 2, s. 249-266.
- Mühs W., *Pamięć serca: 365 myśli o wdzięczności*, Warszawa 2002.
- Nęcka E., *Psychologia*, Warszawa 2024.
- Niemczyk F., *Wdzięczność jako źródło obowiązków moralnych*, „Etyka” 40(2007), s. 93-114.
- Olejnik S., *Dar, wezwanie, odpowiedź. Teologia moralna*, t. 7, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993.
- Overwalle F.V., Mervielde I., Schuyter J. De, *Structural modeling of the relationships between attributional dimensions, emotions, and performance of college freshmen*, „Cognition & Emotion” 9(1995), s. 59-85.
- Peterson C., Seligman M.E.P., *Character strengths and virtues: A handbook and classification*, New York 2004.
- Piaget J., *Sociological studies*, New York 1995.
- Prümmer D.M., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis: in usum scholarum*, Barcinone-Friburgi Brig.-Romae 1958.
- Sacco S.J., Park C.L., Suresh D.P., Bliss D., *Living with heart failure: psychosocial resources, meaning, gratitude and well-being*, „Heart & Lung: The Journal of Critical Care” 43(2014), nr 3, s. 213-218.
- Schwartz B., *The social psychology of the gift*, „American Journal of Sociology” 73(1967), nr 1, s. 1-11.
- Shaleh A.R., Rahayu A., Zubeir A., Istiqlal A., *Gratitude and social support as predictors for fishermen's subjective well-being*, „Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi” 5(2020), nr 1, s. 75-88.
- Sigmund K., *Punish or perish? Retaliation and collaboration among humans*, „Trends in Ecology & Evolution” 22(2007), nr 11, s. 593-600.
- Simmel G., *Faithfulness and gratitude*, w: *The gift: An interdisciplinary perspective*, red. A.E. Komter, Amsterdam 1996, s. 39-48.
- Simmel G., *The sociology of Georg Simmel*, Ontario 1950.
- Smith A., *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976.
- Solomon R.C., *On Grief and Gratitude*, w: *In Defense of Sentimentality*, red. R.C. Solomon, New York 2004.
- Szcześniak M., Soares E., *Are proneness to forgive, optimism and gratitude associated with life satisfaction?*, „Polish Psychological Bulletin” 42(2011), nr 1, s. 20-23.
- Tesser A., Gatewood R., Driver M., *Some determinants of gratitude*, „Journal of Personality and Social Psychology” 9(1968), nr 3, s. 233-236.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, t. 20, Londyn 1972.
- Trivers R.L., *The evolution of reciprocal altruism*, „The Quarterly Review of Biology” 46(1971), nr 1, s. 35-57.
- Tsang J.A., *BRIEF REPORT Gratitude and prosocial behaviour: An experimental test of gratitude*, „Cognition & Emotion” 20(2006), nr 1, s. 138-148.
- Tucholska S., *Wdzięczność: jej natura i rodzaje*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 22(2016), nr 2, s. 75-99.

- Tudge J.R., Freitas L.B., O'Brien L.T., *The virtue of gratitude: A developmental and cultural approach*, „Human Development” 58(2015), nr 4-5, s. 281-300.
- Walker L.J., Pitts R.C., *Naturalistic conceptions of moral maturity*, „Developmental Psychology” 34(1998), s. 403-419.
- Watkins P.C., Gelder M. Van, Frias A., *Furthering the science of gratitude*, w: *Oxford handbook of positive psychology*, red. S.J. Lopez, C.R. Snyder, New York 2009, s. 437-445.
- Watkins P.C., Woodward K., Stone T., Kolts R.L., *Gratitude and happiness: Development of a measure of gratitude, and relationships with subjective well-being*, „Social Behavior and Personality” 31(2003), s. 431-451.
- Weiner B., Graham S., *Understanding the motivational role of affect: Lifespan research from an attributional perspective*, „Cognition and Emotion” 3(1989), nr 4, s. 401-419.
- Wong Y.J., Owen J., Gabana N.T., Brown J.W., McInnis S., Toth P., Gilman L., *Does gratitude writing improve the mental health of psychotherapy clients? Evidence from a randomized controlled trial*, „Psychotherapy Research: Journal of the Society for Psychotherapy Research” 28(2018), nr 2, s. 192-202.
- Wood A.M., Froh J.J., Geraghty A.W., *Gratitude and well-being: A review and theoretical integration*, „Clinical Psychology Review” 30(2010), nr 7, s. 890-905.
- Wood A.M., Joseph S., Maltby J., *Gratitude uniquely predicts satisfaction with life: Incremental validity above the domains and facets of the five factor model*, „Personality and Individual Differences” 45(2008), nr 1, s. 49-54.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1-2, Lublin 1986.
- Zyl L.E. Van, Rothmann S., *Grand challenges for positive psychology: future perspectives and opportunities*, „Frontiers in Psychology” 13(2022), s. 1-7.

MICHAŁ LEGAN\*

## Przemieniająca mocy Eucharystii w filmie Gabriela Axela „Uczta Babette” (1987)

**Streszczenie:** Eucharystia to nie tylko fizyczny posiłek, ale duchowy pokarm, który przemienia życie wiernych. Chociaż „Uczta Babette” Gabriela Axela nie jest filmem religijnym w dosłownym sensie, jego tematyka poświęcenia, gościnności i duchowej przemiany zachęca do metaforycznej interpretacji w kontekście Eucharystii. Sama bohaterka nosi wyraźne cechy mesjańskie. Tym samym film – niczym traktat teologiczny – może stanowić inspirację do refleksji i dyskusji nad naturą sakramentu Eucharystii i jego przemieniającą mocą w życiu zarówno jednostki, jak i wspólnoty. W badaniu wykorzystano metodę hermeneutyczną, zorientowaną na interpretację symbolicznych znaczeń obecnych w narracji filmowej, z jednoczesnym odniesieniem do wybranych tekstów biblijnych, refleksji patrologicznej oraz współczesnej teologii sakramentalnej.

**Słowa kluczowe:** Eucharystia, wspólnota, film religijny, Uczta Babette, Gabriel Axel.

## The Transforming Power of the Eucharist in Gabriel Axel’s Film “Babette’s Feast” (1987)

**Abstract:** The Eucharist is not merely a physical meal, but a spiritual nourishment that transforms the lives of the faithful. Although Gabriel Axel’s “Babette’s Feast” is not a religious film in the literal sense, its themes of sacrifice, hospitality, and spiritual transformation invite a metaphorical interpretation in the context of the Eucharist. The protagonist herself bears clear messianic traits. Thus, the film—much like a theological treatise—can serve as an inspiration for reflection and discussion about the nature of the Eucharistic sacrament and its transformative power in the life of both the individual and the community. The study used a hermeneutic method, oriented towards the interpretation of symbolic meanings present in the film narrative, with simultaneous reference to selected biblical texts, patristical reflection and contemporary sacramental theology.

**Keywords:** Eucharist, community, religious film, Babette’s Feast, Gabriel Axel.

\* o. dr hab. Michał Legan OSPPE – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3479-3702>; e-mail: [michallegan@gmail.com](mailto:michallegan@gmail.com)



Celem niniejszego artykułu jest ukazanie sposobu, w jaki film „Uczta Babette” (reż. Gabriel Axel, 1987) podejmuje i interpretuje motywy eucharystyczne w perspektywie teologii chrześcijańskiej. Analiza ma na celu ukazanie, w jaki sposób obraz filmowy może pełnić funkcję traktatu teologicznego, przekazując sensy związane z sakramentem Eucharystii, takie jak ofiara, łaska, wspólnota i przemiana duchowa. W badaniu zastosowano metodę hermeneutyczną, zorientowaną na interpretację znaczeń symbolicznych obecnych w narracji filmowej, przy jednoczesnym odniesieniu do wybranych tekstów biblijnych, refleksji patologicznej oraz współczesnej teologii sakramentalnej. Stawiam więc następujące pytania badawcze: W jaki sposób uczta przedstawiona w filmie może być interpretowana jako figura Eucharystii? Jakie elementy narracyjne i symboliczne filmu odpowiadają klasycznym elementom liturgii eucharystycznej? W jaki sposób doświadczenie wspólnoty i przemiany bohaterów odzwierciedla duchowy wymiar sakramentu ołtarza? Odpowiedzi na powyższe pytania mają służyć pogłębieniu rozumienia filmowego medium jako przestrzeni potencjalnego wyrazu i recepcji treści teologicznych.

Film „Uczta Babette”, oparty na opowiadaniu Karen Blixen, stanowi wyjątkową opowieść o przemieniającej mocy łaski, miłości i ofiary, która może być interpretowana w świetle teologii Eucharystii. Choć sam film nie przedstawia Eucharystii wprost, to jednak zawiera liczne symboliczne odniesienia, które pozwalają dostrzec analogie do tajemnicy eucharystycznej: dwunastu uczniów, wspomnienie mistrza podczas niebiańskiej wieczerzy, ofiara z życia i inne. Babette, francuska kucharka i artystka, która przybywa do surowej, protestanckiej wspólnoty w Danii, staje się symbolem bezinteresownej miłości i ofiary. Przeznacza wygraną na loterii (10 000 franków) na przygotowanie dla mieszkańców wioski wspaniałej uczy – uczy nie z tego świata, która ma charakter głęboko duchowy. W tym goście widoczna jest analogia do Chrystusa, który ofiaruje samego siebie w Eucharystii, nie oczekując niczego w zamian. „Uczta Babette” – choć nie jest Mszą świętą – przyjmuje kształt liturgii przemieniającej ludzkie serca. Wspólnota, która przez lata żyła w chłódzie emocjonalnym, zamknięciu i wzajemnych urazach, podczas wieczerzy doświadcza pojednania, przebaczenia i radości. Tak jak Eucharystia przemienia wspólnotę wiernych w Ciało Chrystusa, tak przygotowane przez Babette wieczerza przemienia rozbitą społeczność w braterską wspólnotę miłości. Babette, nie mówiąc o tym nikomu, poświęca cały swój majątek na przygotowanie posiłku – jej umiejętności kulinarne (jej „talent”) zostają oddane innym. W ten sposób przypomina Chrystusa, który w Eucharystii oddaje się całkowicie: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane” (Łk 22,19). Jej ofiara jest nieodwracalna i całkowita – podobnie jak ofiara krzyżowa, uobecniata w każdej Mszy świętej.

W filmie wyraźnie ukazany jest wpływ wieczerzy nie tylko na ciało, ale przede wszystkim na ducha. Bohaterowie doświadczenia łaski – choć nie używają tego słowa. Ich wzajemne relacje ulegają odnowieniu, pojawia się pokój, pojednanie i wdzięczność. W ten sposób uczta staje się znakiem sakramentalnego

działania Boga, który w Eucharystii przemienia ludzkie życie – nie tylko jednostkowo, ale wspólnotowo. Wreszcie, wieczerza Babette – pełna estetyki, harmonii, sztuki – przypomina, że piękno ma moc prowadzenia do Boga: „Dzisiejszy człowiek potrzebuje piękna, rozumianego jako kategoria duchowa, która jest niezniszczalna i nie zależy od zmiennych czynników zewnętrznych. Bóg jest Pięknością, jest Dobrem, jest Prawdą. Jeżeli człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, to jego powołaniem jest stawanie się coraz wyraźniejszym obrazem Boga, a więc m.in. odkrywanie piękna w sobie i wokół siebie, a także na miarę swoich możliwości urzeczywistnianie go na zewnątrz”<sup>1</sup>.

Film, niczym traktat teologiczny, ujawnia głęboką prawdę o duchowo-cielesnej jedności doświadczenia wiary: „W związku z tym rodzi się pytanie: na ile niezbędny jest realizm ciała w duchowości chrześcijańskiej? Czy chrześcijańskie życie duchowe wymaga udziału ciała jedynie z tego powodu, że winno się ono wyrazić w postawie ludzkiej, czy też z jakichś innych, może bardziej podstawowych względów? A jeśli tak to z jakich? Objaśnienie tego zagadnienia nie jest możliwe bez odwołania się do pewnych przesłanek antropologicznych, do pojęcia natury ludzkiej, cielesności będącej darem Bożym od momentu stworzenia. Badając realizm ciała w duchowości chrześcijańskiej objaśniającej postawę człowieka w jego dążeniu do pełni życia Bożego w Chrystusie mocą Ducha Świętego, należy najpierw zapytać o realizm ciała w duchowości na płaszczyźnie stworzenia, gdyż łaska Boża nie niszczy natury ludzkiej, lecz ją zakłada i udoskonala. Jeśli więc w tym pierwszym wymiarze ujawnia się ów realizm, powinien się on ujawnić i w tym drugim, nadprzyrodzonym”<sup>2</sup>. Tak jak liturgia eucharystyczna angażuje zmysły – poprzez muzykę, słowo, gesty, zapachy – tak uczta w filmie staje się doświadczeniem *sacrum*, gdzie przez rzeczy ziemskie człowiek może dotknąć tajemnicy nieba: „Najbardziej charakterystyczną cechą filmowej opowieści o *Uczcie Babette*, jest moim zdaniem to, że w swej strukturze i klimacie przypomina ona ewangeliczną przypowieść (...). Jest *przypowieścią, która objaśnia prawdę światłem codzienności*. Zanim zapytamy, jaką prawdę (czy może raczej – jakie prawdy, bo jak w każdej ewangelicznej przypowieści jest tu ich wiele) warto zwrócić uwagę, że upatrywanie podobieństwa i porównanie tego filmowego opowiadania do przypowieści ewangelicznej nie wydaje mi się jakimś nadużyciem. Zarówno oba człony *ewangeliczna* jak i *przypowieść* są głęboko obecne w tym utworze. W filmie *Uczta Babette* możemy odnaleźć wszystkie warstwy znaczeniowe, łącznie z najstarszymi, najbardziej pierwotnymi, słowa Ewangelia”<sup>3</sup>. „Uczta Babette” jest przypowieścią o Eucharystii ukrytą w obrazie codzienności. Poprzez postać Babette i jej ofiarę, film

<sup>1</sup> W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013, s. 53.

<sup>2</sup> S.T. Zarzycki, *Realizm ciała niezbędny w duchowości chrześcijańskiej*, „Communio” 32(2012), nr 1, s. 103-127.

<sup>3</sup> Z. Benedyktowicz, *Maria i Marta (Uwagi o Uczcie Babette)*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1992, z. 3-4, s. 81-82.

ukazuje, jak miłość, ofiara i wspólnota przy stole mogą przemieniać ludzkie serca – tak jak czyni to Eucharystia. W świecie często zamkniętym na łaskę, film przypomina o mocy daru, który – jak Chleb eucharystyczny – daje nowe życie.

Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* uczy, że Eucharystia nie jest tylko symbolem czy rytuałem, lecz prawdziwym spotkaniem z żywym Bogiem, który ofiaruje się człowiekowi w Ciele i Krwi Chrystusa. Eucharystia dotyka wnętrza człowieka – tak jak chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, tak człowiek przyjmujący ten sakrament zostaje przemieniony „od wewnątrz”. Prorok Ezechiel zapowiadał: „Dam wam serce nowe i ducha nowego włożę w was” (Ez 36,26). To właśnie dzieje się w Eucharystii – człowiek staje się bardziej miłosierny, pokorny, wolny, zdolny do przebaczenia i ofiary. Kto naprawdę uczestniczy w Eucharystii, nie może wyjść z niej taki sam: „Idźcie w pokoju Chrystusa” – co oznacza: zanieście Jego pokój, miłość, światło, miłosierdzie tam, gdzie ich brak. Chrystus w Eucharystii oddaje siebie aż do końca – „To jest Ciało moje za was wydane... Krew moja za was wylana” (por Łk 22). Przyjęcie tej Ofiary to nie tylko duchowe zjednoczenie, ale też wezwanie, by żyć – jak pokorna kobieta przygotowująca posiłek w niewielkim jutlandzkim domu – w duchu ofiary i służby. Eucharystia – widzimy to w filmie Gabriela Axela – przemienia egoizm w bezinteresowność, pychę w pokorę, lęk w zaufanie. W każdej Mszy świętej jesteśmy zaproszeni do osobistego udziału w Misterium Paschalnym: śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Gdy otwieramy serca, On przemienia nas – tak jak chleb w swoje Ciało – byśmy stali się, niczym filmowa Babette, *żywą Hostią* dla świata. Tak właśnie tworzy się filmowa przypowieść, z zastrzeżeniem jednak, iż: „umysł semicki bardzo daleki od naszego sposobu myślenia pochodzącego od Greków, nie żądał od tego rodzaju opowiadań ani takiej logicznej dokładności, ani też dydaktycznej ścisłości, jakiej my żądamy. Bez względu na to, gdzie te przypowieści zaliczyć, są one wspaniałymi utworami literackimi. Renan ma rację, gdy doszukuje się w nich czegoś podobnego do rzeźby greckiej, gdzie ideału można dotknąć i pokochać go. Przypowieści znajdować będziemy na całej przestrzeni Ewangelii aż po ostatnie dni Jezusowego życia, a niektóre z nich – jak na przykład przypowieść o siewcy, o dobrym ziarnie i kłokolu, o pannach mądrych i pannach nierozsądnych, o synu marnotrawnym, o dobrym Samarytaninie – tak głęboko zapuściły w nas korzenie, że stały się nieodłączne od samej istoty naszej kultury i myśli. Wszystkie cechuje ta sama prostota wyrazu, ten sam zdrowy realizm, a równocześnie najprawdziwsza poezja, ta poezja, która płynie jedynie i wyłącznie z serca”<sup>4</sup>.

W filmie Gabriela Axela obserwujemy erozję wspólnoty chrześcijańskiej, popadanie wierzących w grzech nienawiści, plotki, osądu i duchowego marazmu. Tymczasem uczta przygotowana przez Babette, niczym Eucharystia, ma moc zjednoczenia wrogów – to jedna z jej najgłębszych i najbardziej przemieniających cech. Jest sakramentem jedności i pojednania, który nie tylko łączy

<sup>4</sup> H.D. Rops, *Dzieje Chrystusa*, przeł. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1972, s. 241.

człowieka z Bogiem, ale również czyni możliwym pojednanie z drugim człowiekiem, nawet z tym, który był wrogiem. Św. Paweł pisze: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, jesteśmy jednym ciałem, bo wszyscy bierzemy z jednego chleba” (1 Kor 10,17). To oznacza, że przyjmując Eucharystię, wchodzimy w głęboką jedność nie tylko z Chrystusem, ale również ze wszystkimi, którzy przy tym stole zasiadają – nawet jeśli są naszymi nieprzyjaciółmi. Eucharystia burzy mury wrogości, bo uczy widzieć drugiego nie jako przeciwnika, lecz jako brata. Eucharystia domaga się pojednania, ponieważ nie można w sposób prawdziwy uczestniczyć w Ofierze Miłości, żywiąc w sercu nienawiść czy żal. Ale właśnie przez to sama Eucharystia uzdalnia do przebaczenia – nawet wtedy, gdy po ludzku jest to niemożliwe: „Jeśli przynosisz dar swój do ołtarza, a tam przypomnisz sobie, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim” (Mt 5,23-24). Chrystus w Eucharystii nie tylko przypomina, ale uobecnia swoją Ofiarę – złożoną również za naszych wrogów. Film pokazuje, że tytułowa uczta, przygotowana przez Babette, jest jak Msza święta, daje bowiem przedsmak Królestwa Bożego, gdzie „nie będzie już ani żalu, ani gniewu, ani nienawiści”. Przy ołtarzu ziemskim zbieramy się jak przy stole niebieskim – i już teraz uczymy się żyć jak bracia i siostry, bez względu na przeszłość, krzywdy czy różnice. W filmie, który można czytać w kluczu eucharystycznym, uczują razem ludzie poróżnieni, skłócenii, zamknięci. W czasie uczty – która staje się obrazem Eucharystii – dochodzi do pojednania, przebaczenia i uzdrowienia relacji. To pokazuje, że dzielenie się jednym stołem – szczególnie stołem ofiary – ma moc skruszyć serca i połączyć nawet wrogów. Eucharystia jest sakramentem miłości, jedności i pokoju. W niej sam Chrystus, który przebaczył swoim oprawcom na krzyżu, działa w naszych sercach, abyśmy potrafili uczynić to samo. Tylko On może pojednać wrogów, uzdrowić podziały i przywrócić braterstwo tam, gdzie panowała wrogość: „*Uczta Babette* jest nasycona Biblią i wzywa nas do tego typu egzegezy i interpretacji wypracowanej w kręgu kultury protestanckiej, do szczególnego rodzaju – nazwałbym to – „protestanckiej medytacji”, do spojrzenia łączącego perspektywę „wieczności i aktualność i zarazem”, do spojrzenia z perspektywy „wiecznego teraz” (które też i nie traci z oczu wymiaru egzystencjalnego). Wzywa do tego typu medytacji, jakiej właśnie szczytowym przykładem może być *Pochwałą Abrahama* daną przez Sorena Kierkegaarda w *Bojaźni i drżeniu*. Opowiadanie Karen Blixen i film *Axela* – wyrosłe w kręgu ducha tej samej protestanckiej kultury – zbliżają się nie tylko do tego czym jest ewangeliczna przypowieść, ale i są zarazem taką medytacją nad nią”<sup>5</sup>.

Babette może być odczytywana jako postać mesjańska – figura Chrystusa, który przychodzi, aby służyć, ofiarować siebie i przemieniać świat miłością. Choć nie wypowiada wielkich słów, to jej działania, postawa i ofiara mają głęboko chrystologiczny charakter. Nie pochodzi ona z surowej, religijnej

<sup>5</sup> Z. Benedyktowicz, *Maria i Marta (Uwagi o Uczcie Babette)*, dz. cyt., s. 83.

wspólnoty duńskiej. Pojawia się z *innego świata* jako uchodźczyni z Francji, nieoczekiwanie, bezinteresownie i z przeszłością, która pozostaje tajemnicą. Tak jak Chrystus przychodzi z zewnątrz – z Nieba – by wejść w ludzką historię, tak Babette przychodzi do zamkniętej społeczności, by ją przemienić. Przez wiele lat nie narzuca się, pracuje w milczeniu, przyjmuje codzienność bez skargi – prowadzi *życie ukryte*. Jest pokorna, jak Jezus w Nazarecie – Mesjasz, który nie domaga się uznania, lecz działa cicho i skutecznie. W duchu Chrystusa: „nie przyszedłem, aby mi służyli, lecz aby służyć” (Mt 20,28), Babette przyjmuje rolę służącej. Gdy wygrywa na loterii 10 000 franków, nie zachowuje pieniędzy dla siebie, lecz wydaje wszystko, by przygotować wspaniałą ucztę. To dobrowolna, całkowita ofiara, w której oddaje nie tylko pieniądze, ale również swoje serce, talent i tożsamość artystki – przypomina to Chrystusa, który „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2,8). Tak jak Jezus ofiarowuje swoje Ciało i Krew w Eucharystii, tak Babette ofiarowuje cały swój talent i dorobek, by nakarmić i pojednać ludzi. Uczta staje się momentem przebaczenia, uzdrowienia, wspólnoty, choć nikt tego nie nazywa „cudem”. Ludzie, którzy byli podzieleni, zamknięci i zgorzkniali, otwierają serca, godzą się i zachodzą od nowa – to znak działania łaski. Babette działa jak Chrystus, który karmi tłumy, przebacza grzesznikom, gromadzi rozproszonych i uzdrawia rany. Na końcu filmu nikt nie wie, że ta umęczona Babette, która dla nich (profanów i prostaczków) gotowała, była wielką szefową kuchni z Paryża, i że wydała na nich cały majątek. Ona nie szuka chwały ani wdzięczności – jej zwycięstwo jest pokorne i ukryte, jak zwycięstwo krzyża. Podobnie Chrystus nie objawił się światu z mocą, lecz z miłością i służbą, a Jego Królestwo przyszło nie z tego świata. Babette jako postać mesjańska ukazuje, że zbawienie przychodzi przez cichą miłość, pokorną ofiarę i bezinteresowny dar z siebie. W jej uczcie, tak jak w Eucharystii, karmi się nie tylko ciało, lecz dusza – i to właśnie czyni z niej figurę Chrystusa: ukrytego, cierpliwego, ofiarnego i przemieniającego serca miłością.

W kinie postaci kobiece rzadko przedstawiane są wprost jako mesjańskie, ale wiele z nich pełni funkcję mesjańską: przynoszą zbawienie, uzdrowienie, ofiarują siebie, jednoczą, przemieniają świat miłością, często w sposób cichy, ukryty i ofiarny – bardzo zgodny z chrześcijańską wizją Mesjasza. Podać można kilka przykładów:

Bohaterka filmu „Bagdad Cafe” (1987, reż. Percy Adlon), czyli Jasmin Münchgstettner, może być interpretowana jako postać mesjańska – choć subtelna, nienarzucająca się, to jednak o ogromnym potencjale przemieniającym. Jej obecność w zapomnianym zakątku pustyni staje się iskrą odrodzenia, pojednania i nadziei, dokładnie tak, jak postać Chrystusa w Ewangeliach. Jasmin pojawia się niespodziewanie, porzucona na pustyni po kłótni z mężem. Wkroczenie do Bagdad Cafe jest jak przybycie do *Galilei pogan* – miejsca zagubionego, pozornie martwego, gdzie życie toczy się w monotonii i frustracji. Podobnie Chrystus przychodzi niepozornie, nie w potęgę, ale z pokorą i cichością, do ludzi zapomnianych przez świat. W efekcie dochodzi do uzdrowienia relacji między

ludźmi, co jest najgłębszym znakiem działania Mesjasza. Mesjańska moc Jasmin tkwi w jej bezinteresownej miłości, akceptacji i słuchaniu. Ona widzi ludzi – dokładnie tak, jak Jezus potrafił spojrzeć w serce i nadać godność nawet tym, którzy zostali odrzuceni (celnikom, grzesznikom, trędowatym). Choć Jasmin przemienia otoczenie, sama przez większość filmu pozostaje samotna i nierozumiana. Jest „obca”, jak Jezus, którego „swoi nie przyjęli” (J 1,11). Jej cicha ofiara – wytrwałość, pokora, cierpliwość – jest drogą przemiany innych, co wpisuje się w chrześcijański wzór mesjański.

Bohaterka filmu „Rok zachodzącego słońca” (1984, reż. Krzysztof Zanussi), czyli Emilia, również może być odczytywana jako postać mesjańska – choć nie w sposób bezpośredni czy spektakularny, lecz symboliczny i głęboko egzystencjalny. Jej postawa, cicha obecność i gotowość do miłości w zrujnowanym świecie przypominają cechy mesjańskie rozumiane w duchu chrześcijańskim – zbawienie przez cichość, cierpienie i miłość. Film rozgrywa się tuż po II wojnie światowej na „ziemiach odzyskanych” – peryferiach zrujnowanej Polski. W tym świecie zgłiszczy, cierpienia, traumy i zagubienia, pojawia się Emilia – kobieta żyjąca wśród ruin, opiekująca się chorą matką, wciąż niosąca brzemień przeszłości. W tym kontekście każdy gest nadziei, czułości i miłości nabiera zbawczego charakteru. Emilia staje się figurą tego, co ocala, nawet jeśli nie potrafi całkowicie uleczyć świata. To właśnie taka cicha miłość ma w Biblii wymiar mesjański: „Nie złamie trzciny nadłamanej, nie zgasi knotka o nikłym płomyku” (Iz 42,3) – to obraz Sługi Pańskiego, mesjańskiej figury pełnej łagodności. W relacji z amerykańskim żołnierzem Emilią kieruje nie potrzeba ucieczki, ale autentyczne pragnienie relacji, dawania i dzielenia się sobą. Emilia nie „zbawia” świata w dosłownym sensie – nie naprawia rzeczywistości, nie rozwiązuje wszystkich problemów. Ale jej obecność pozwala innym doświadczyć nadziei – tak jak Jezus, który nie zmienia imperium rzymskiego, lecz zmienia serca i daje nowe życie od środka.

Bohaterka filmu „Wybór Zofii” (1982, reż. Alan J. Pakula) – Zofia Zawistowski – jest jedną z najbardziej tragicznych, ale również symbolicznie mesjańskich postaci kobiecych w historii kina. Choć jej historia to dramat bez *katharsis*, w sensie duchowym można ją odczytać jako figurę mesjańską, zwłaszcza w kontekście chrześcijańskim – jako cierpiącą, ofiarną i niewinną kobietę, której ból niesie wymiar uniwersalny. Zofia zostaje podczas II wojny światowej zmuszona do wyboru które z jej dzieci ma zostać zabite. Wybór ten łamie jej duszę, ale nie jest jej winą – to zło systemowe i diabelska logika nazizmu. Zofia żyje w cieniu Golgoty – jej życie po wojnie to wegetacja z traumą, wstydem i winą, których nie da się zmazać. Jest ucieleśnieniem cierpienia niewinnych, podobnie jak biblijny Sługa Jahwe („Spadły na niego nasze winy...”, Iz 53). Choć nie ratuje świata, jej los pokazuje prawdę o złu, które świat wypełnia. Jej cierpienie otwiera oczy innym – jak Mesjasz, który przez własny krzyż objawia prawdę o grzechu świata. Zofia nie głosi idei, nie walczy – jest wewnętrznie rozbita, zagubiona, ale nieskończenie ludzka i cicha. To nie „wybór życia”, ale ostatni akt tra-

gicznego buntu, który można też odczytać jako ofiarę totalną – wejście w śmierć razem z tym, kogo się kocha, bez nadziei na odkupienie. To antypascha: głęboko ludzkie odzwierciedlenie faktu, że zbawienie to przejście przez śmierć.

Zestawienie Zofii, Emilii, Jasmin i Babette jako kobiecych postaci mesjańskich w filmie ukazuje pryzmat cierpienia, ofiary, obecności oraz duchowej przemiany, jaką wnoszą do świata wokół siebie. Każda z nich niesie inny wymiar „kobiecego mesjanizmu” – od radości i wspólnoty, po cichą ofiarę i tragizm bez wyjścia. Każda z nich zwiastuje inny wymiar zbawienia – poprzez ofiarę, piękno, obecność lub czułość. To obraz kobiecego doświadczenia zbawiania świata – nie przez potęgę, ale przez miłość i cichą siłę.

Termin „Mesjasz” (hebr. māšîaḥ) oznacza „namaszczonego”, czyli wybranego i posłanego przez Boga. Stary Testament zapowiada Mesjasza jako Zbawiciela i Odkupiciela Izraela, który przyniesie nowe przymierze i wypełni Boży plan zbawienia (Iz 42,1-4; 53; Jr 31,31-34). Misja ta realizuje się w osobie Jezusa Chrystusa, który w Nowym Testamencie ukazany jest jako Mesjasz, Syn Boży, dokonujący dzieła zbawienia poprzez swoje życie, nauczanie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie (Mk 10,45; J 1,41; Mt 16,16). Jezus wypełnia misję Mesjasza nie tylko jako Król i Sędzia, ale przede wszystkim jako Sługa cierpiący, który ofiarą z siebie samego przynosi odkupienie (Iz 53). Jego misja ma charakter zbawczy i odkupienczy, a także służebny, który zaprasza ludzi do nawrócenia i wejścia w nowe przymierze z Bogiem. Eucharystia – ustanowiona przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy – jest sakramentalnym uobecnieniem Jego ofiary krzyżowej. W rozmowie z uczniami Jezus mówił o swoim Ciele i Krwi, które będą „wydane i wylane za wielu na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,26-28). Sakrament ten, zgodnie z nauczaniem Kościoła (KKK 1323-1327), nie jest jedynie symboliczną pamiątką, lecz rzeczywistą, pełną i trwałą obecnością Chrystusa i Jego ofiary. Eucharystia jest najpełniejszą realizacją misji Mesjasza, która została zapowiedziana przez proroków i wypełniona w osobie Jezusa Chrystusa. Poprzez uobecnienie Jego ofiary, ustanowienie Nowego Przymierza oraz zjednoczenie wiernych z Chrystusem, Eucharystia staje się sakramentalnym środkiem kontynuacji i przedłużenia zbawczego dzieła Mesjasza. Dzięki niej Kościół może realizować swoje powołanie misyjne, prowadząc ludzi ku jedności z Bogiem i wzajemnej miłości. Eucharystia jest więc nie tylko aktem liturgicznym, ale także fundamentalnym elementem misji Chrystusa w świecie.

Mistyka jedzenia to fascynujący temat na styku teologii, duchowości, antropologii i kultury. Choć na pierwszy rzut oka jedzenie wydaje się czynnością biologiczną i codzienną, w tradycjach religijnych – zwłaszcza w chrześcijaństwie – zyskuje głęboki wymiar symboliczny, sakralny i mistyczny: „Jest rzeczą piękną, że materia tak przyziemna, jak pożywienie, może służyć do wyrażania spraw i uczuć najbardziej wzniosłych, stając się pokarmem dla duszy. Jeśli wierzyć współczesnej nauce (zgodnej pod tym względem z wieloma religiami), materia jest tylko konkretnym upostaciowaniem energii. Nie ma antynomii ciała i duszy; mówiąc – w najważniejszej w naszej kulturze modlitwie – *Chleba naszego*

*powszedniego daj nam dzisiaj*, prosimy zarazem o pieczywo, którym zaspokajamy głód, i o Hostię. I tak jak pokarm zastaliśmy na tym świecie (niczym ewangeliczne niebieskie ptaki) z góry dla nas przygotowany, tak też miłość dana nam jest z góry (w tym potocznym wyrażeniu kryje się jednak sugestia Absolutu)”<sup>6</sup>. Jedzenie to akt głęboko ludzki – zaspokajający potrzeby fizyczne, ale również niosący znaczenia kulturowe, społeczne i duchowe. Mistyka jedzenia polega na postrzeganiu aktu spożywania jako uczestnictwa w rzeczywistości większej niż tylko materialna – jako gestu spotkania, daru, wspólnoty i zjednoczenia z sacrum. W Nowym Testamencie Jezus często naucza przy stole (np. u celników, Łk 5,29), dzieli się chlebem z tłumem (Mk 6) i w końcu ustanawia Eucharystię – mistyczne spożywanie Jego Ciała i Krwi. Eucharystia to najbardziej mistyczne doświadczenie jedzenia w chrześcijaństwie. To nie tylko symboliczny posiłek, ale sakramentalne zjednoczenie z Chrystusem: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne” (J 6,54).

Należy więc w podsumowaniu zapytać, czy film jako taki oraz konkretnie dzieło Gabriela Axela „Uczta Babette” może pogłębić rozumienie Eucharystii. Na pewno pozwala zobaczyć i przeżyć sceny biblijne, takie jak Ostatnia Wieczerza, męka Chrystusa czy jego zmartwychwstanie, w sposób bardziej namacalny i angażujący emocjonalnie niż tylko tekst czy wykład: „Opatrzność, ujawnia tu swą władzę poprzez nieprawdopodobną symetrię zdarzeń. Wszystkie ich sekwencje biegną do jednego punktu, jaki wyznacza kolacja wydana przez Babette. Niespełnione uczucia i pokrzyżowane plany spełniają się, ukazując swój ukryty ład i sens, będąc ostatecznie powodem i wytłumaczeniem owego wydarzenia centralnego, i w nim zarazem swoje wytłumaczenie znajdując. Tym sposobem despotyzm pastora, jego egocentryzm tylko pozornie usprawiedliwiany szlachetnym powołaniem, teraz zostaje niby pokonany, przewyciężony, ale równocześnie objawia się też w niespodziewanej prawdzie swoich istotnych skutków. Miłość Lorensa do Marciny i Achille’a do Filipy, odwzajemniana nieśmiało lecz natychmiast udaremniwana i tłumiona, tryumfuje teraz w zupełnie innym niejako rejestrze. Dzięki śpiewakowi Babette trafia do domu córek pastora. Dzięki z pozoru przypadkowej, a koniecznej obecności generała na przyjęciu, i dzięki jego doświadczeniom, w które się rzucił za sprawą doznanego zawodu, poznana w pełni i oceniona właściwie może być wielkość dzieła Babette – bo kolacja jest wielkim dziełem sztuki, a Babette – wielką artystką. I tym samym odkryte też zostają karty losu. Nagle odczytujemy zatajony dotąd plan. Dowiadujemy się na czym polegała gra. Poprzez dzieło, w miejscu przez dzieło stworzonym, objawić się wreszcie może działanie łaski”<sup>7</sup>. To pomaga widzowi lepiej zrozumieć znaczenie Eucharystii jako uobecnienia ofiary Chrystusa. Filmy mogą wprowadzać symboliczne obrazy (światło, chleb, wino, gesty), które

<sup>6</sup> Ł. Demby, *Wielkie żarcie i Uczta Babette – dwa warianty kondycji ludzkiej*, „Kultura Współczesna” 2000, nr 1-2, s. 117.

<sup>7</sup> W. Juszczak, *Dzieło a „granica sensu”*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1992, nr 3-4, s. 73.

pogłębiają duchowe znaczenie Eucharystii. To może ułatwić odbiór abstrakcyjnych czy teologicznych pojęć przez wywołanie skojarzeń i refleksji. Dobre filmy często pokazują szerszy kontekst historyczny, społeczny i teologiczny, w którym Jezus ustanowił Eucharystię. Poznanie tego kontekstu pomaga zrozumieć, dlaczego Eucharystia jest tak ważna dla Kościoła i jak wpisuje się w misję Mesjasza. „Uczta Babette” może być ciekawym i głębokim punktem wyjścia do refleksji nad Eucharystią i jej duchowym znaczeniem, choć nie jest to film bezpośrednio o Eucharystii.

„Najważniejsze może przesłanie *Ucztę Babette* zawiera się w odkrywaniu i uzmysławianiu nam tego, że dzieło sztuki, zarazem jako skupienie i wyzwolenie pewnej siły, energii, którą tu najwłaściwiej wypada określić jako siłę prawdy – że więc dzieło takie bierze nas w posiadanie, ogarnia nas sobą, zmusza do uczestniczenia w nim. Nie sposób zatem mówić tutaj o odbiorze i odbiorcach tego, co dokonało się, co powstało w akcie tworzenia. *Uczta Babette* pokazuje jak, bez względu na *kompetencje*, a nawet niezależnie od woli, wbrew chęciom i postanowieniom dzieło zniewala tych, którzy zostają wciągnięci w jego orbitę. I jak, bez względu na doświadczenie, wiedzę, stan świadomości nawet, pozwala ono i każe ujrzyć to, na co nawet pośrednio może nie wskazywać, albo nie wskazuje z pozoru: ujrzyć rzeczywistość totalną, sens całości. Dotrzeć do granicy sensu. Gdy bowiem Lorens Loewenhielm mówi o łasce, i gdy Babette wyznaje, że jeśli dawała z siebie wszystko, potrafiła dać innym szczęście doskonałe – oboje mówią o tym samym: o doznaniu nieskończonej, bezgranicznej pełni”<sup>8</sup>. Jedzenie staje się doświadczeniem duchowym, które odmienia serca bohaterów. Podobnie Eucharystia nie jest tylko posiłkiem fizycznym, lecz duchowym pokarmem przemieniającym życie wiernych. Choć dzieło Gabriela Axela nie jest filmem religijnym w dosłownym sensie, jego tematyka ofiary, gościnności i przemiany duchowej pozwala na metaforyczne odczytanie filmu w kontekście Eucharystii. Może więc stanowić inspirację do refleksji i dyskusji o tym, czym jest sakrament eucharystyczny i jak przemieniającą ma moc w życiu człowieka i wspólnoty.

\* \* \*

## Bibliografia

- Benedyktowicz Z., *Maria i Marta (Uwagi o Uczcie Babette)*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1992, z. 3-4, s. 81-84.
- Demby Ł., *Wielkie żarcie i Uczta Babette – dwa warianty kondycji ludzkiej*, „Kultura Współczesna” 2000, nr 1-2, s. 110-117.
- Juszczak W., *Dzieło a „granica sensu”*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1992, nr 3-4.
- Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.
- Rops H.D., *Dzieje Chrystusa*, przeł. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1972.
- Zarzycki S.T., *Realizm ciała niezbędny w duchowości chrześcijańskiej*, „Communio” 32(2012), nr 1, s. 103-127.

<sup>8</sup> Tamże, s. 75.

DANIEL BRZEZIŃSKI\*

## Dziękczynienie w celebracji Eucharystii

**Streszczenie:** Celem opracowania jest wyjaśnienie teologiczno-liturgicznego sensu dziękczynienia w celebracji Eucharystii. Motyw dziękczynienia – obok wymiaru anamnetycznego, czyli wiecznotrwałej pamiętki Uczty i Ofiary Chrystusa oraz celebrowania sakramentalnej obecności Chrystusa w Jego słowie i przede wszystkim pod postaciami chleba i wina – jest podstawowym elementem i celem każdej Mszy świętej. Eucharystia jest Ofiarą i Ucztą dziękczynienia. Jednak rozumienie owego dziękczynienia, w tym jego relacyjnego wymiaru, może nastręczać pewne trudności, które niejednokrotnie wynikają ze zredukowanego czy niedostatecznego, a czasem wręcz błędnego pojmowania istoty całej liturgii chrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** Eucharystia, dziękczynienie, błogosławieństwo, liturgia chrześcijańska.

## Thanksgiving in the Celebration of the Eucharist

**Abstract:** The aim of this study is to explain the theological and liturgical significance of thanksgiving in the celebration of the Eucharist. Alongside the anamnetic dimension, that is, the everlasting memorial of the Lord's Supper and Sacrifice and the celebration of Christ's sacramental presence in His word and, above all, under the species of bread and wine, the theme of thanksgiving is the fundamental element and purpose of every Mass. The Eucharist is both a Sacrifice and a Feast of thanksgiving. However, the understanding of this thanksgiving—including its relational dimension—may pose certain challenges that often stem from a reduced, insufficient, or even erroneous conception of the essence of the Christian liturgy as a whole.

**Keywords:** Eucharist, thanksgiving, blessing, Christian liturgy.

---

\* ks. Daniel Brzeziński – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4680-3055>; e-mail: [danbr@op.pl](mailto:danbr@op.pl)

## 1. Wprowadzenie

„Eucharystia”, czyli „dziękczynienie”, ale też „uwielbienie”, to jedno z najstarszych określeń sprawowania Pamiątki Pana. Nazwy „Eucharystia” na oznaczenie całego obrzędu owej Pamiątki używali chrześcijanie już od przełomu I i II wieku po Chrystusie. Występuje ona zarówno w liturgicznych świadectwach celebracji Mszy Świętej, jak i w pismach Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich<sup>1</sup>.

„Łamaniu chleba”, o którym wspominają „Dzieje Apostolskie” (Dz 2, 42. 46; 20, 7), od samego początku chrześcijaństwa towarzyszyła modlitwa dziękczynna, tak, jak w Wieczerniku, gdy – według relacji św. Pawła – „Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: *To jest Ciało moje za was [wydane]*”. I dodał: „*Czyńcie to na moją pamiątkę!*” (1 Kor 11, 23-24). Czy też – jak to ujął św. Mateusz – „wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: *Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje*. Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: *Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów*” (Mt 26, 26-28; por. Mk 14, 22-24; Łk 22, 19-20).

Pan Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy „czyni dzięki”, „odmawia dziękczynienie”, „wygłasza błogosławieństwo”. Również chrześcijańska celebracja, podczas której „łamie się chleb”, by sprawować Pamiątkę Pana, nie może nie stać się dziękczynieniem i błogosławieniem Boga. W pełni uzasadnione jest łączenie terminu „Eucharystia”, podobnie jak „eulogia”, z hebrajskim „berakàh”, którego ta ostatnia jest greckim tłumaczeniem i które w swej istocie nie oznacza jakiegokolwiek dziękczynienia w rozumieniu jakiegoś wyrazu wdzięczności. Słowo to, zarówno w tradycji biblijnej jak i w liturgii żydowskiej, na długo przed Chrystusem oznaczało pewien rodzaj modlitwy uwielbienia o dokładnie określonej i ustalonej treści, choć stosowanej w różnych okolicznościach i występującej w licznych sformułowaniach<sup>2</sup>.

Truizmem wydaje się przypomnienie, że Eucharystia jest dziękczynieniem; że jest okazywaniem wdzięczności wobec Pana Boga. Motyw dziękczynienia bowiem – obok wymiaru anamnetycznego, czyli wiecznotrwałej pamiątki Ucztę i Ofiary Chrystusa oraz celebrowania sakramentalnej obecności Chrystusa w Jego słowie i przede wszystkim pod postaciami chleba i wina – jest podsta-

<sup>1</sup> Zob. S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, w: *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, red. tenże, t. 3/2: *La liturgia, Eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato 1989, s. 24-32; por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 410.

<sup>2</sup> Zob. L. Bouyer, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, tłum. A. Janik, w: *Eucharystia* (=Kolekcja „Communio”, t. 1), red. L. Balter i in., Poznań-Warszawa 1986, s. 128-134; L. Bouyer, *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*, tłum. L. Rutowska, Lublin 2015, s. 89-128; C. Giraudo, *Traktat o Eucharystii. Wprowadzenie w misterium*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019, s. 154-159. 179-180.

wowym elementem i celem każdej Mszy świętej. Eucharystia jest Ofiarą i Ucztą dziękczynienia. Jednak rozumienie owego dziękczynienia, w tym jego relacyjnego wymiaru, może nastrożać pewne trudności, które niejednokrotnie wynikają ze zredukowanego czy niedostatecznego, a czasem wręcz błędnego pojmowania istoty całej liturgii chrześcijańskiej, będącej przede wszystkim anamnezą Misterium Paschalnego Chrystusa i Jego zbawczym działaniem<sup>3</sup>. W niniejszym opracowaniu postaramy się wyjaśnić teologiczno-liturgiczny sens dziękczynienia w celebracji Eucharystii.

## 2. Z dziejów zbawienia i historii pierwotnego Kościoła

Ostatnia Wieczerza – niezależnie od problemów związanych z chronologią wydarzeń opisanych w Ewangeliach synoptycznych i w Ewangelii św. Jana – była Ucztą paschalną Chrystusa z Jego uczniami<sup>4</sup>. Zresztą sam Zbawiciel wyznał, że „gorąco pragnął spożyć z nimi tę Paschę, zanim będzie cierpiał” (por. Łk 22, 15) i tak się stało: uczniowie Paschę przygotowali (por. Mt 26, 17-19; Mk 14, 12-16; Łk 22, 7-13). Była to żydowska Uczta paschalna, której Chrystus nadał nowe znaczenie. Pozostała ona jednak wciąż Ucztą dziękczynienia i uwielbienia Boga; tak samo Eucharystia, stając się Nową Paschą, zachowała ów charakter obrzędu dziękczynienia i uwielbienia<sup>5</sup>.

Dziękczynienie Pana Jezusa w Wieczerniku nad chlebem i kielichem nawiązywało do paschalnej wieczerzy obchodzonej co roku przez Izraelitów, którzy składali Bogu dzięki za wyzwolenie z niewoli egipskiej. To dziękczynienie Chrystus wzbogacił o nowe treści i nadał mu nowe znaczenie. Dziękczynienie nowej Wieczerzy Paschalnej to uwielbienie Boga nie tylko za *mirabilia Dei* dokonane w historii Narodu Wybranego, za jego wybranie, za dane przez Boga obietnice i za wszelkie dobrodziejstwa wobec Izraela, ale przede wszystkim za zbawienie ludzkości, jakie stało się udziałem nowego Ludu Bożego dzięki Misterium Paschalnemu Chrystusa, za Nowe i Wieczne Przymierze, za wielkość powołania synów Bożych i dziedzictwo Królestwa Bożego w Nowym Jeruzalem<sup>6</sup>.

Dla pełniejszego spojrzenia na genezę dziękczynienia w celebracji Eucharystii warto w tym miejscu przywołać – skądinąd dobrze znaną – tezę wysuniętą

<sup>3</sup> Zob. D. Brzeziński, „Liturgia” i „nie-liturgia”: w poszukiwaniu kryteriów klasyfikacji, „Liturgia Sacra” 31(2008), nr 1, s. 69-82; tenże, *Wokół teologicznego sensu liturgii: przełamywanie stereotypów*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12(2015), s. 267-280.

<sup>4</sup> Zob. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1997, s. 89-93; D. Brzeziński, *Paschalne tradycje pierwotnego Kościoła. Geneza, chronologia, kontrowersje, sens teologiczny*, w: *In fide et dilectione. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Andrzejowi Wojciechowi Suskiemu, Pierwszemu Biskupowi Toruńskiemu w dwudziestą rocznicę przyjęcia sakry biskupiej i sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Nowicki, Toruń 2006, s. 23-24.

<sup>5</sup> Zob. A. Jankowski, *Eucharystia Nową Paschą*, w: *Mysterium Christi*, t. 3: *Msza święta*, red. W. Świerżawski, Kraków 1993, s. 10-24; R. Bartnicki, „To czyńcie na moją pamiątkę”. *Eucharystia w świetle Biblii*, Warszawa 2020, s. 7-19.

<sup>6</sup> Por. J. Grześkowiak, *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987, s. 118-120.

przed laty między innymi przez J. A. Jungmanna, który zauważył, że „zarówno rytuał łamania chleba na rozpoczęcie uczty, jak i kielich błogosławieństwa po niej, były elementami nie tylko paschalnego, lecz także szabatowego posiłku. Tym samym jest co najmniej bardzo prawdopodobne, że apostołowie łączyli wspomnienie Pana (...) z ucztą szabatową – na rozpoczęcie konsekracja i rozdawanie chleba, a na zakończenie konsekracja i rozdawanie kielicha”<sup>7</sup>.

Centralny motyw dziękczynienia Nowego Testamentu został wyeksponowany w eulogii stanowiącej prolog Listu do Efezjan (Ef 1, 3-14), przejętej – jak się przyjmuje i co dla nas ważne – z wcześniejszego źródła liturgicznego i zawierającej istotne elementy hymnu starotestamentowego: formułę uwielbienia, zapowiedź tematyczną i rozwinięcie hymniczne, czyli podanie motywów dziękczynienia<sup>8</sup>. W tekście tym bardziej, niż gdziekolwiek indziej – zauważa L. Bouyer – „pocuczenia i napomnienia, które zaraz się pojawiają, do tego stopnia utożsamiają się z *berakàh*, że ich rezonans przedłuża się praktycznie aż do końca listu. Wywód o tajemnicy Chrystusa ukazuje się niejako niesiony nurtem Eucharystii, który rozlewa się jakby tylko po to, by za chwile znów wrócić do punktu wyjścia”<sup>9</sup>.

O konieczności chrześcijańskiej postawy dziękczynienia i uwielbienia wobec Boga Ojca, ale także uwielbienia Chrystusa Pana przypomina św. Paweł w Liście do Rzymian (Rz 1,8-10), w Pierwszym i w Drugim Liście do Koryntian (1Kor 1, 4-9; 2Kor 1, 3-4), w Liście do Filipian (Flp 1, 3-6. 9-11), w Liście do Kolosan (Kol 1, 3-14), a także w Pierwszym i Drugim Liście do Tesaloniczan (1Tes 1, 2; 5, 18; 2Tes 1, 3. 11-12)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> J. A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka (=Modlitwa Kościoła, t. 16), Kraków 2013, s. 59-60.

<sup>8</sup> Przytaczamy hymn w pełnym brzmieniu: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, On napelił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski. Szczodrze ją na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia, przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi. W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli, po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu – my, którzyśmy już przedtem nadzieję złożyli w Chrystusie. W Nim także i wy usłyszawszy słowo prawdy, Dobrą Nowinę waszego zbawienia, w Nim również uwierzyliście i zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego, który był obiecany. On jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością [Boga], ku chwale Jego majestatu”. Dodajmy, że prawdopodobnie wspólne tradycje liturgiczne łączą tekst Ef 1,3-14 z eulogijnym prologiem 1 P 1,3-12, który uchodzi, za cytat hymnu chrzcielnego; zob. A. Suski, *Eulogia w Liście do Efezjan, (Ef 1, 3-14)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16(1978), nr 1, s. 19-48.

<sup>9</sup> L. Bouyer, *Eucharystia...*, s. 106.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 101-109.

Dziękczynienie nad kielichem i nad chlebem jest obecne w formułach modlitewnych zawartych w pochodzącym ze środowiska judeochrześcijańskiego i sięgającym początków chrześcijaństwa dziele powszechnie znanym pod nazwą „Didachè”. Wciąż otwarte pozostaje pytanie, czy uprawnione jest traktowanie formuł z 9 rozdziału „Didachè” jako pierwowzoru chrześcijańskiej modlitwy eucharystycznej. Rodzi się tutaj wiele uzasadnionych wątpliwości. Być może modlitwy te są dziękczynieniem wypowiedzianym w czasie agapy poza Eucharystią. W dziękczynieniu zamieszczonym w 10 rozdziale „Didachè” wielu badaczy dostrzega błogosławieństwo *Birkat ha-mazon*, zmodyfikowane i wzbogacone o chrześcijańskie elementy chrystologiczne, eklezjologiczne i eschatologiczne, zatem dostosowane do użytku Żydów, którzy stali się chrześcijanami<sup>11</sup>.

Najstarsze zachowane opisy sprawowania Eucharystii, ale także starożytne traktaty napisane w obronie misterium Eucharystii, począwszy od „Apologii” i „Dialogu z Żydem Tryfonem” św. Justyna, „Traditio Apostolica”, „Konstytucji Apostolskich” czy „Euchologionu” Serapiona z Thmuis nie pozostawiają wątpliwości, że aspekt dziękczynienia i uwielbienia jest kluczowym wymiarem celebracji Eucharystii. Wdzięczność to dominujący element chrześcijańskiej eucharologii, zarówno w anaforach wschodnich, jak i w zachodnich prefacjach rzymskich, ambrożyjskich, gallańskich czy hiszpańsko-mozarabskich<sup>12</sup>. Eucharystia to dziękczynna Uczta pamięci i dziękczynna Ofiara składana Bogu przez Chrystusa i Jego Kościół<sup>13</sup>.

### 3. Z teologii liturgii

Uwielbienie i dziękczynienie dokonują się w liturgii przez to, że Kościół przywołuje i głosi wielkie dzieła Boga. Uwielbienie i dziękczynienie w liturgii skierowane są przede wszystkim ku Bogu Ojcu. Nie może być inaczej. Wszak cała liturgia chrześcijańska w swym wymiarze anabatycznym kieruje się do Boga Ojca.

<sup>11</sup> Zob. E. Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini* (=Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae. Subsidia”, t. 62), Roma 1992, s. 19-50; tenże, *Dall'Ultima Cena all'Eucaristia della Chiesa*, Bologna 2014, s. 108-119; A. Catella, G. Cavagnoli, *Le preghiere eucaristiche. Analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*, Cinisello Balsamo 1989, s. 11-28; *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998<sup>2</sup>, s. 25-44.

<sup>12</sup> Wystarczy choćby tylko pobieżnie przejrzeć klasyczną już antologię modlitw eucharystycznych: *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Editio secunda* (=Spicilegium Friburgense. Textus historiam vitae christianae illustrantes, t. 12), red. A. Hänggi, I. Pahl, Fribourg Suisse 1968; zob. także: *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, red. i tłum. H. Paprocki, Warszawa 1988.

<sup>13</sup> Zob. J.J. Kopeć, *Eucharystia w życiu Kościoła pierwszych wieków*, w: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult. Materiały z sympozjów: sekcji wykładowców liturgiki (Wrocław 11-12.09.1996 r.) i Instytutu Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL (Lublin, KUL, 10.04.1997 r.) z okazji 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, red. tenże, Lublin 1997, s. 52-55; tenże, *Eucharystia w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 29-32.

Nawet jeśli wspólnota Kościoła kieruje modlitwy do Chrystusa, ich ostatecznym Adresatem jest Bóg Ojciec. Trafnie ujął to Pius XII w encyklice „*Mediator Dei*”, pierwszym oficjalnym dokumencie Kościoła w całości poświęconym świętej liturgii, gdy przedstawił próbę jej definicji. „Liturgia – stwierdza Pius XII – stanowi (...) część publiczną, którą Zbawiciel nasz, Głowa Kościoła, żywi dla Ojca Niebieskiego, [i] którą społeczność wiernych oddaje Założycielowi swojemu, a przezeń Ojcu Przedwiecznemu. Krótko mówiąc, liturgia obejmuje całkowity kult publiczny Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków”<sup>14</sup>.

Podobnie, w Konstytucji o Liturgii „*Sacrosanctum Concilium*” II Soboru Watykańskiego czytamy: „Słusznie (...) uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki dostrzegalne wyraża się, i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny”<sup>15</sup>.

Do Boga Ojca zazwyczaj skierowane są klasyczne rzymskie oracje, w tym te z rozbudowaną anaklezą, którą spotykamy w kolektach rzymsko-germańskich i gallikańskich. W modlitwach eucharystycznych zgromadzenie liturgiczne poprzez swojego przewodniczącego uwielbia Boga Ojca za wielkie czyny, których dokonał On – i nadal dokonuje – przez Chrystusa. Ta zasada – co oczywiste – znajduje potwierdzenie w formułach żydowskich dziękczynień i w przykładzie samego Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>16</sup>.

Tę regułę wyraźnie podkreślały synody wczesnego chrześcijaństwa, jak choćby Synod w Hipponie z 393 roku, którego skorygowany i uzupełniony zbiór norm i przepisów przyjęto na Synodzie w Kartaginie w 397 roku. W kanonie 21 tegoż synodu zarządzono, „aby nikt nie wymieniał w modlitwach Ojca zamiast Syna ani Syna zamiast Ojca; gdy stoi się przy ołtarzu modlitwa ma być zawsze kierowana do Ojca. Gdyby ktoś ustalił sobie modlitwę w inny sposób, niech jej nie używa nie przedstawiawszy jej uprzednio braciom, wraz z wyjaśnieniami”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Pius XII, *Encyklika o Liturgii „Mediator Dei”*, tłum. i oprac. J. Wierusz-Kowalski, Kielce 1948, s. 36.

<sup>15</sup> *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”*, nr 7, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 51 (=KL); *Katechizm Kościoła Katolickiego*, II wydanie poprawione, Poznań 2002, nr 1070, s. 270 (=KKK).

<sup>16</sup> Zob. D. Brzeziński, *Liturgical Anamnesis as an Element of the Eucharology of the Mass*, „Teologia i Człowiek” 55(2021), nr 3, s. 23-36.

<sup>17</sup> *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. Z. Olejniczak (=Synody i kolekcje praw, t. 4), Kraków 2010, s. 77; zob. J. Mieczkowski, *Wpływ synodów w pierwszych pięciu wiekach chrześcijaństwa na obrzędy Eucharystii*, „Teologia i Człowiek” 61(2023), nr 1, s. 67-69. „Wszelki splendor modlitwy eucharystycznej – wyjaśnia R. Berger – w tym także przyklęknięcie i chwile ciszy, należy się Ojcu; dopiero przy udzielaniu komunii uwaga wspólnoty kieruje się bezpośrednio na Chrystusa. Natomiast w pobożności ludowej serce wielu uczestników zwraca się już od przeistoczenia ku Chrystusowi, przez co przymiona zostaje zasadniczą strukturą Eucharystii, taka jaka On sam nam pozostawił”; R. Berger, *Eucharystia – święto wspólnoty. Wprowadzenie do Mszy świętej*, tłum. J. Serafin, Kraków 2011, s. 44.

„Eucharystię powinniśmy więc pojmować – jak podkreśla Katechizm Kościoła Katolickiego – jako dziękczynienie i uwielbienie Ojca; jako pamiątkę ofiary Chrystusa i Jego Ciała; jako obecność Chrystusa dzięki mocy Jego słowa i Jego Ducha”<sup>18</sup>.

Odnosząc się do tego pierwszego aspektu, Katechizm jednoznacznie stwierdza: „Eucharystia, sakrament naszego zbawienia dokonanego przez Chrystusa na krzyżu, jest (...) ofiarą uwielbienia i dziękczynienia za dzieło stworzenia. W Ofierze eucharystycznej całe stworzenie umiłowane przez Boga zostaje przedstawione Ojcu przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Kościół może przez Chrystusa składać ofiarę uwielbienia i dziękczynienia za wszystko, co Bóg uczynił, a co jest dobre, piękne i sprawiedliwe w stworzeniu i w ludzkości”<sup>19</sup>.

I dalej czytamy: „Eucharystia jest ofiarą dziękczynienia składaną Ojcu, uwielbieniem, przez które Kościół wyraża Bogu swoją wdzięczność za wszystkie Jego dobrodziejstwa, za wszystko, czego On dokonał przez stworzenie, odkupienie i uświęcenie. Dlatego Eucharystia oznacza przede wszystkim *dziękczynienie*”<sup>20</sup>.

„Eucharystia – konkluduje Katechizm – jest także ofiarą uwielbienia, przez którą Kościół głosi chwałę Boga w imieniu całego stworzenia. Ofiara uwielbienia jest możliwa jedynie przez Chrystusa, który jednoczy wiernych ze swą osobą oraz ze swoim uwielbieniem i wstawiennictwem. W ten sposób ofiara uwielbienia jest składana Ojcu przez Chrystusa i z Chrystusem, by mogła być w Nim przyjęta”<sup>21</sup>.

Tak więc, Ojca Niebieskiego uwielbia przede wszystkim Syn, oczywiście wraz z całym swoim Mistycznym Ciałem, czyli Kościołem, który „używa” Zbawicielowi serc i ust członków konkretnego zgromadzenia liturgicznego z jego przewodniczącym na czele. Anamnetyczny wymiar świętej liturgii sprawia, że

<sup>18</sup> KKK 1358.

<sup>19</sup> KKK 1359.

<sup>20</sup> KKK 1360.

<sup>21</sup> KKK 1361. Jest rzeczą zmienną, że Katechizm traktuje błogosławieństwa – zarówno w ich aspekcie wstępującym (anabatycznym: człowiek błogosławi i wielbi Boga), jak i zstępującym (katabatycznym: Bóg błogosławi człowiekowi) – jako pełny wyraz i przejaw liturgii Kościoła. Podobnie jak cała święta liturgia, tak każde błogosławieństwo posiada zarówno wymiar kultyczny, jak i uświęcający. Bóg Ojciec jest Źródłem i Celem błogosławieństw tak, jak jest Źródłem i Celem całej liturgii Mistycznego Ciała Chrystusa: Głowy i członków. Uświęcający wymiar liturgii chrześcijańskiej jest synonimem Bożego błogosławieństwa w Chrystusie. Wymiar kultyczny chrześcijańskiej liturgii jest tożsamy z odpowiedzią Kościoła na dar Bożego błogosławieństwa i odwiecznego planu zbawienia. Liturgia święta jest dziełem Trzech Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Bóg Ojciec odbiera cześć i chwałę od Syna i Jego Kościoła, i jednocześnie temu Kościołowi błogosławi oraz go uświęca. Natomiast Duch Święty jednoczy modlący się Kościół i sprawia, iż zbawcze wydarzenia sprzed 2000 lat, za każdym razem gdy sprawowana jest liturgia, są realnie i obiektywnie obecne; por. KKK 1084-1109; KL 5-7; A.M. Triacca, *Le benedizioni „invocative” in genere e su „persone”*, w: *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, red. I. Scicolone, t. 7: *I sacramentali e le benedizioni*, Genova 1989, s. 131; D. Brzeziński, *Błogosławieństwa w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Aspekt teologiczno-liturgiczny*, „Ateneum Kapłańskie” 152(2008), nr 3, s. 446-456.

dziękczynienie i uwielbienie Ojca to działanie Chrystusa, choć uczestniczą w nim także ludzie i to oni wypowiadają treść eucharystii<sup>22</sup>. Zanoszą modlitwy „przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twój Syna, który z Tobą [Ojcem] żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków” lub – po prostu – „przez naszego Pana Jezusa Chrystusa” bądź „przez Chrystusa, Pana naszego”<sup>23</sup>.

Cała celebracja Eucharystii przeniknięta jest duchem dziękczynienia i uwielbienia. Są one obecne w hymnie „Chwała na wysokości Bogu”, w którym z mocą śpiewamy: „Dzięki Ci składamy, bo wielka jest chwała Twoja” Wyraz wdzięczności za usłyszane słowo Boże stanowią aklamacje: „Bogu niech będą dzięki”, „Chwała Tobie, Panie” i „Chwała Tobie, Chryste”. Błogosławieniem Boga są w aktualnej liturgii rzymskiej modlitwy przewodniczącego wypowiadane podczas mszalnych obrzędów przygotowania darów, wzorowane na formułach typowych *berakot*: „Błogosławiony jesteś Panie, Boże wszechświata”, wraz z dziękczynną aklamacją wiernych „Błogosławiony jesteś Boże teraz i na wieki”.

Punktem kulminacyjnym dziękczynienia w Eucharystii jest modlitwa eucharystyczna, wraz z jej prefacją. Dziękczynny ton nadaje prefacji już dialog wstępny, w którym przewodniczący zgromadzenia wzywa: „Dzięki składamy Panu, Bogu naszemu”, a całe zgromadzenie odpowiada: „Godne to i sprawiedliwe”. Przewodniczący potwierdza tę odpowiedź, zwracając się bezpośrednio do Boga Ojca: „Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy Tobie, Ojczy Świąty, zawsze i wszędzie składali dziękczynienie” („abyśmy zawsze Cię sławili”, „abyśmy głosili Twoją chwałę”). Następnie, w embolizmie prefacyjnym podaje motyw dziękczynienia w sprawowanej *hic et nunc* liturgii. W prefacjach skomponowanych na konkretne obchody liturgiczne, zwłaszcza uroczystości i wiele świąt, jest on ściśle skorelowany z kolektą. Można powiedzieć, że w embolizmie zawarta jest cała treść teologiczna danego obchodu.

Uwielbienie Boga wyraża wołanie: „Święty, Święty, Święty Pan Bóg Zastępów. Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej”, nawiązujące do wizji liturgii niebiańskiej i wyśpiewujących Bożą chwałę Serafinów z Księgi Izajasza (por. Iz 6, 3).

<sup>22</sup> Zob. D. Brzeziński, *Human Dimension of the Christian Liturgy*, „Teologia i Człowiek” 48(2019), nr 4, s. 71-89.

<sup>23</sup> Pewną trudność we właściwym zrozumieniu owej istoty liturgii może powodować fakt, że w prefacji – co prawda – zwracamy się do Boga Ojca, ale jednocześnie w embolizmie prefacyjnym wspominamy zasługi Chrystusa z perspektywy modlącego się człowieka. Przytoczmy dla przykładu fragment Prefacji o Najświętszym Sercu Pana Jezusa: „Zaprawdę, godne to jest, abyśmy Tobie, Ojczy święty, składali dziękczynienie, i sprawiedliwe, abyśmy Ciebie wychwalali przez naszego Pana Jezusa Chrystusa. On wywyższony na krzyżu, w swojej nieskończonej miłości ofiarował za nas samego siebie”; *Mszal Rzymski dla Diecezji Polskich*, wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 65\*. Wypada też dodać, że niektóre anafory wschodnie są niekiedy skierowane wprost do Chrystusa; zob. M. Olszewski, *Anamneza w liturgii bizantyjskiej*, w: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 393.

I wreszcie, dochodzimy do doksologii: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie Boże Ojcie wszechmogący, w jedności Ducha Świętego wszelka cześć i chwała przez wszystkie wieki wieków. Amen”. Streszcza ona istotę dziękczynienia w liturgii chrześcijańskiej<sup>24</sup>.

#### 4. Zamiast zakończenia

W wydanej przed kilku laty książce zatytułowanej „Msza święta jako ofiara” J. Grzeškowiak – wyjaśniając istotę i skuteczność dziękczynienia – przypomniał przywołaną już wcześniej w jednej ze swoich publikacji modlitwę Psujaczka, rezolutnego sześciolatniego chłopca z powieści „Faraon” Bolesława Prusa:

„Mnóstwo ludzi zanosi błagalne modły do boga Amona, ale żadna z tych prośb do boga nie dociera, bo po drodze spotyka prośbę przeciwną, zderza się z nią i obie spadają z powrotem na ziemię. I tylko ta jedna modlitwa osiąga cel, modlitwa psotnego chłopca, który dziękuje Amonowi za słońce, za kwiaty, za śpiew ptaków, za radość pogody... Tylko ta jedna modlitwa nie natrafia w locie do bóstwa na sobie przeciwną, dociera do ucha Amona, który przyjmuje ją z uśmiechem, a ten uśmiech boga rozradowuje cały świat”<sup>25</sup>.

\* \* \*

#### Bibliografia

- Bartnicki R., „*To czyńcie na moją pamiątkę*”. *Eucharystia w świetle Biblii*, Warszawa 2020.
- Berger R., *Eucharystia – święto wspólnoty. Wprowadzenie do Mszy świętej*, tłum. J. Serafin, Kraków 2011.
- Bouyer L., *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*, tłum. L. Rutowska, Lublin 2015.
- Bouyer L., *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, tłum. A. Janik, w: *Eucharystia* (=Kolekcja „Communio”, t. 1), red. L. Balter i in., Poznań-Warszawa 1986, s. 127-139.
- Brzeziński D., „*Liturgia*” i „*nie-liturgia*”: w poszukiwaniu kryteriów klasyfikacji, „*Liturgia Sacra*” 31(2008), nr 1, s. 69-82.
- Brzeziński D., *Błogosławieństwa w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Aspekt teologiczno-liturgiczny*, „*Ateneum Kapłańskie*” 152(2008), nr 3, s. 446-456.
- Brzeziński D., *Human Dimension of the Christian Liturgy*, „*Teologia i Człowiek*” 48(2019), nr 4, s. 71-89.
- Brzeziński D., *Liturgical Anamnesis as an Element of the Eucharology of the Mass*, „*Teologia i Człowiek*” 55(2021), nr 3, s. 23-36.
- Brzeziński D., *Paschalne tradycje pierwotnego Kościoła. Geneza, chronologia, kontrowersje, sens teologiczny*, w: *In fide et dilectione. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Andrzejowi Wojciechowi Suskiemu, Pierwszemu Biskupowi Toruńskiemu w dwudziestą rocznicę przyjęcia sakry biskupiej i sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Nowicki, Toruń 2006, s. 21-38.

<sup>24</sup> Por. J. Grzeškowiak, *Oto wielka tajemnica...*, s. 121; tenże, *Msza święta jako ofiara*, Monachium-Kraków 2018, s. 180-181.

<sup>25</sup> Tenże, *Msza święta jako ofiara...*, s. 180; por. tenże, *Oto wielka tajemnica...*, s. 124.

- Brzeziński D., *Wokół teologicznego sensu liturgii: przełamywanie stereotypów*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12(2015), s. 267-280.
- Cantalamessa R., *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1997.
- Catella A., Cavagnoli G., *Le preghiere eucaristiche. Analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*, Cinisello Balsamo 1989.
- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras (=Synody i kolekcje praw, t. 4), Kraków 2010.
- Giraud C., *Traktat o Eucharystii. Wprowadzenie w misterium*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019.
- Grześkowiak J., *Msza święta jako ofiara*, Monachium-Kraków 2018.
- Grześkowiak J., *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987.
- Jankowski A., *Eucharystia Nową Paschą*, w: *Mysterium Christi*, t. 3: *Msza święta*, red. W. Świerżawski, Kraków 1993, s. 10-24.
- Jungmann J.A., *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka (=Modlitwa Kościoła, t. 16), Kraków 2013.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, II wydanie poprawione, Poznań 2002.
- Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 48-78.
- Kopeć J.J., *Eucharystia w życiu Kościoła pierwszych wieków*, w: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult. Materiały z sympozjów: sekcji wykładawców liturgiki (Włocławek 11-12. 09. 1996 r.) i Instytutu Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL (Lublin, KUL, 10. 04. 1997 r.) z okazji 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, red. tenże, Lublin 1997, s. 51-67.
- Kopeć J.J., *Eucharystia w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 28-44.
- Marsili S., *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, w: *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, red. tenże, t. 3/2: *La liturgia, Eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato 1989, s. 9-186.
- Mazza E., *Dall'Ultima Cena all'Eucaristia della Chiesa*, Bologna 2014.
- Mazza E., *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini* (=Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae. Subsidia”, t. 62), Roma 1992.
- Mieczkowski J., *Wpływ synodów w pierwszych pięciu wiekach chrześcijaństwa na obrzędy Eucharystii*, „Teologia i Człowiek” 61(2023), nr 1, s. 65-80.
- Mszal Rzymski dla Diecezji Polskich*, wydanie pierwsze, Poznań 1986.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Olszewski M., *Anamneza w liturgii bizantyjskiej*, w: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 391-411.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998<sup>2</sup>.
- Pius XII, *Encyklika o Liturgii „Mediator Dei”*, tłum. i oprac. J. Wierusz-Kowalski, Kielce 1948.
- Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Editio secunda* (=Spicilegium Friburgense. Textus historiam vitae christianae illustrantes, t. 12), red. A. Hänggi, I. Pahl, Fribourg Suisse 1968.
- Suski A., *Eulogia w Liście do Efezjan, (Ef 1, 3-14)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16(1978), nr 1, s. 19-48.
- Triacca A.M., *Le benedizioni „invocate” in genere e su „persone”*, w: *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, red. I. Scicolone, t. 7: *I sacramentali e le benedizioni*, Genova 1989, s. 111-152.
- Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, red. i tłum. H. Paprocki, Warszawa 1988.

KATHARINA WESTERHORSTMANN\*

## Arise and Eat: The Eucharist as a Sacrament of Healing

**Abstract:** This article explores the Eucharist as a sacrament of healing, offering profound insights into how Christ’s real presence in the Blessed Sacrament strengthens, restores, and sustains the faithful amid suffering, brokenness, and the trials of life. Drawing from Sacred Scripture, the Church Fathers, and the lived tradition of the Church, the author reflects on how the Eucharist is not only the memorial of Christ’s sacrifice but also His enduring remedy for the wounded soul. The Eucharist—prefigured in Elijah’s journey, revealed in the Last Supper, and extended to us daily—offers divine consolation and strength, especially for those weary from life’s burdens. This sacrament is shown to be both viaticum and “medicine of immortality”, healing through communion with Christ, the Wounded Healer, who enters our suffering with redemptive love. The article addresses today’s growing despair, including the crisis of meaning in suffering and the temptation to despair of life itself. Rooted in a Eucharistic spirituality, it calls the Church to accompany all those who are spiritually or physically ailing, and affirms the Eucharist’s power to bring peace, reconciliation, and hope, even unto death. It is an invitation to rediscover the healing grace of Holy Communion and to approach the altar not merely as a ritual, but as a transformative encounter with the Divine Physician.

**Keywords:** Eucharist, Healing, Wounds, Catholic Church, Communion, Spirituality, Assisted Suicide, Suffering, Sacrament, Accompaniment, Viaticum, Soul, Bible, Church Fathers.

From the depths of man’s heart, emerges the cry: Why? Where do I find meaning in my misery? In one of his letters from prison, the German Jesuit Fr. Alfred Delp, who was imprisoned by the Nazis because of his opposition against the regime, describes the hopelessness of human life. “Life is both

---

\* Katharina Westerhorstmann – Franciscan University of Steubenville, Gaming, Austria  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-6829-7276>; e-mail: [KWesterhorstmann@franciscan.edu](mailto:KWesterhorstmann@franciscan.edu)



powerless and futile as it has neither purpose nor fulfillment”<sup>1</sup>. In itself, and “as a consequence of sin”<sup>2</sup> life leaves us without future or hope or ultimate meaning. This is why John Paul II described “Suffering” as “a situation in which man experiences evil”<sup>3</sup>. This reality can easily be forgotten if one finds himself in the company of some Catholics. People can be very quick with comments that seem to be the result of a careless indifference which does not take personal suffering seriously enough. Too quick, the words are spoken: “This will all be for the good”. Or the advice “You can offer it up” can come from a lack of empathy rather than from an attitude of love. Suffering is real, it is hard, often ugly, and painful.

The quote from John Paul II on the reality of evil we experience in suffering is taken from his Apostolic Letter “On the Christian meaning of human suffering”, *Salvifici Doloris* from 1984. Back then, the Pope knew what he was talking about. Only three years after he had survived the assassination attempt, he still suffered from severe pain and complicated health issues.

The desire for healing, wholeness, meaning, and inner peace requires the acknowledgment of hardship as a pathway towards the healing longed for.

Countless philosophical approaches have tried to give a satisfying answer to the question of evil, but the answers given remain provisional. One answer given by Plato is that the good person can never experience true evil: “No evil can happen to a good man”<sup>4</sup>. He is right in so far as evil is really an evil only if it is “my evil”, the evil I have done, and which therefore, affects and harms my soul. Only my own deviation from human dignity in committing something evil can actually do harm to who I am as a person. Although people can act on someone in a cruel and atrocious way, ultimately, they cannot reach to the essence of another’s being, they are unable to destroy a person’s dignity and who she is as a person. Harm can be inflicted on someone by other people, but they can never harm the soul, and the person herself as much as she could by her own evil acts. This concept undoubtedly provides some comfort and hope, especially for those who are victims of torture and violence.

Another approach would be to find meaning in suffering, if one is suffering for defending justice, truth, or the dignity of other human beings. It is easier to bear an evil if it is *for* something good.

Unfortunately, not only is the answer that is given just a mere immanent consolation and ends within the realm of a life lived here on earth, but it also fails to provide an answer to the question of meaning and purpose of the suffering yet.

The Christian answer is a message of hope and healing. This is what this paper is about.

<sup>1</sup> *The Prison Meditations of Father Delp. With an Introduction by Thomas Merton*, Martino Fine Books, 2021, p. 29.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> John Paul II, *Salvifici doloris*, Rome, February 11, 1984, no. 7.

<sup>4</sup> P. Kreeft, *Making Sense Out Of Suffering*, St Anthony Messenger Press, 1986, p. 60f.

### Prefiguration of the Eucharist

Christians, from the time of the early Church on, have tried to unveil the mystery of the Eucharist, God's presence among us in his body and blood. The Gospel of Luke points us to this reality even before Jesus explained this reality during the Last Supper when He instituted the Eucharist. It is mentioned three times in the Bible that Jesus was laid by his mother into a manger. The one who is to become food himself, the bread from heaven, laying in a trough from which usually cattle or horses feed. At the last supper he will make an offering of himself, anticipating his ultimate gift of himself on the cross: "This is my body, which will be given up for you" (Luke 22:19) so that all may be nourished. It is this sacrifice that makes the Eucharist a sacrament of healing. Overflowing self-sacrificial love will bring healing to all wounds and suffering (cf. Is 53:5). Even the ultimate wound of death is healed when the giver of life as the incarnated Son of God died on the cross.

As Christ's coming as the Messiah was foreshadowed in the Old Testament, so was His Eucharistic presence. Raniero Cantalamessa, former preacher of the Papal household, by referring to insights of the Church Fathers, explains the reality of the Passover in Egypt before the Exodus of the Israelites as a prefiguration of the sacrifice of the Eucharist. "At this point, the Fathers of the Church wondered, what the Lord saw over the Jews' houses that was so precious to make him 'pass over' and tell His angel not to destroy them, and their answer was: he saw the Blood of Christ, he saw the Eucharist"<sup>5</sup>. Another prefiguration of the Eucharist in the OT is the manna (cf. Ex 16:4) when the Lord "rained down" bread from heaven that fed the Israelites when they were grumbling against God about lack of food in the desert.

Another Old Testament narrative from the First Book of Kings about the prophet Elijah deserves our attention as a prefigurement of the nourishing bread of life, the Eucharist. Elijah, a true warrior for the Lord, obedient and pleasing to God, experiences that his life is threatened, and he flees into "wilderness" (cf. 1 Kings 19:4). According to the First Book of Kings, he was tired and sat down under a "solitary broom tree" (1 Kings 19:4). This points to a deeper meaning. The broom in the Bible is often seen as a symbol of rest, refuge, shelter, and healing since it has the shape of an umbrella and provides much shade<sup>6</sup>. Elijah seeks refuge with the Lord: "Enough, LORD! Take my life, for I am no better than my ancestors" (1 Kings 19:5). The Prophet is worn out, exhausted and tired of life. He has served faithfully and now he has had enough, even "too much". He is too overwhelmed and discouraged to carry on. In this situation it is the

---

<sup>5</sup> R. Cantalamessa, *The Eucharist. Our Sanctification*, The Liturgical Press, 1995, p. 7.

<sup>6</sup> Cf. *The Symbolic Meaning of Seven Trees in the Bible*, <https://steppesoffaith-56895.medium.com/the-symbolic-meanings-of-7-trees-in-the-bible-64adcd4b2e5#:~:text=Primarily%2C%20the%20broom%20tree%20reminds,offers%20us%20protection%20and%20rest> (access: May 10, 2025).

Lord who will provide what is needed, that is, food which will not just nourish, but by its very essence, will bring comfort, new strength, and purpose.

More and more people seem to find themselves in similar situations today either when they are burnt out or, in times of suffering or loneliness. They feel overwhelmed, frustrated, abandoned, and the burden has become too heavy; they lack the strength to continue. John Paul II sees the Old Testament story pointing to the Eucharistic bread: “The path itself is long and strewn with obstacles greater than our human resources alone can overcome, yet we have the Eucharist, and in its presence we can hear in the depths of our hearts, as if they were addressed to us, the same words heard by the Prophet Elijah: “Arise and eat, else the journey will be too great for you” (1 Kg 19:7)<sup>7</sup>.

### Tired of Life

The case of two sisters, Dr. Lila Ammouri and Susan Frazier, from Arizona, aged 54 and 49, gained international attention in 2021. In the midst of the Covid pandemic, they reached out to a group in Switzerland that offers assistance with suicide free of charge. Assisted suicide has been permitted in Switzerland already since 1942 (article 115 of the Swiss Criminal Code)<sup>8</sup>—different from euthanasia that has been legal only since 2002. Since then, the cases of application have been extended more and more so that not only those suffering from unbearable pain in the last phase of life and the terminally ill, but also prisoners, for instance, can now make use of the “service” to end their lives deliberately as happened in 2023 in Switzerland for the first time<sup>9</sup>. In the meantime, depression and other mental illnesses are no longer regarded as grounds for exclusion from assisted suicide but have rather become sufficient justification for it.

The two ladies from Arizona claimed to suffer from “medical ‘frustrations’ such as chronic insomnia, vertigo and back pain”<sup>10</sup>. They described that they were “tired of life” and wished to depart together.

On February 11, 2022, with a delay because of Covid travel restrictions, they died together by suicide which was facilitated by a Swiss organization. Their colleagues raised alarm when they failed to show up for work on February 15 as no one had heard from them for more than a week. The organization called “Exit” on its website, justifies its so-called “help” or “support” with the informed decision of a rational adult. “Capable of judgement [they] can exercise their right to a self-determined, humane death”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Cf. John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, Rome, April 17, 2003, no. 61.

<sup>8</sup> Cf. Ch. Bartsch et al., “Deutsches Ärzteblatt International” 116(2019), p. 545-552.

<sup>9</sup> Cf. <https://www.barrons.com/news/first-assisted-suicide-in-swiss-prison-6d0d0572> (access: May 8, 2025).

<sup>10</sup> Cf. <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/arizona-sisters-assisted-suicide-switzerland-nitschke-b2045015.html> (access: May 8, 2025).

<sup>11</sup> Ibid.

The case of the sisters mentioned is not rare. In 2022—in the middle of the pandemic—the number of cases of assisted suicide in Canada rose by 30%<sup>12</sup>. 86% of the individuals surveyed felt a “loss of ability to engage in meaningful life activities” and around 50% experienced a “loss of dignity”<sup>13</sup>. Lacking purpose and self-esteem therefore, became legitimate reasons to receive assistance in killing oneself.

Turning back to Elijah we see that he was “weary of his life”, just as the ladies from Arizona expressed it too. However, the decisive difference in his story is that he found true help. “Why spend your money for what is not bread?” the prophet Isaiah asks, “your wages for what does not satisfy? Only listen to me, and you shall eat well, you shall delight in rich fare” (Is 55:2). “Enough, Lord” were the words Elijah spoke in despair. In the original Hebrew it does not read, Isaiah said, but explicitly “he prayed that he might die”: “Enough, LORD” (1 Kings 19:5). In pronouncing the name of YHWH, he turns to God and asks him to take back his life, to accept it. He is disappointed in himself and disillusioned. “Take my life now”, he begs the Lord. A more accurate translation would be: “Take my soul now, Lord”. In Judaism, *nefesh*, the soul is the epitome of the breath of life and of life in general. The story could end here as God could have listened to Elijah’s plea and out of mercy allowing him to die. But God had a different plan, he intervened.

### Arise and eat!

God sends his angel who touches Elijah: “Arise, eat”. Elijah was discouraged, exhausted and weary. But encouraged by the angel’s word, he raised his eyes. In turning his gaze away from himself and looking at what is right in front of him, he finds bread cake and water: “he eats and drinks and lays down again” (1Kings 19:6). Having tasted it once was apparently not yet sufficient. It was a start, but the strength he receives is not yet enough to rise. In the original text it sounds like “he turns back, he returns to his former condition”.

When the angel comes the second time, he touches him and says, “Get up and eat. Otherwise, the journey is too much for you” (19:6). In direct translation, it even reads: *Because the journey is too great for you*. Elijah eats and drinks and then—here the Book of Kings is very sparing with words: “And strengthened by this bread, he walked 40 days and forty nights to Mount Horeb, God’s mountain.” (19:8)

Many references are given to the reality of the Lord’s self-gift in the bread of life in the story of Elijah. It is the Eucharist that is prefigured in this story. “*Panis angelicus*”, the angelic bread, is how St. Thomas calls the Eucharist in his hymn “*Sacris solemnibus*”. Bread of angels that strengthens and gives (new)

---

<sup>12</sup> *Health Canada report*, <https://www.canada.ca/en/health-canada/services/publications/health-system-services/annual-report-medical-assistance-dying-2022.html> (access: May 8, 2025).

<sup>13</sup> *Ibid.*

life. It pulls people out of the hole of their own frustration and depression, exhaustion, and loneliness. It helps them to look up, and to receive the help (and therein grace) that is offered in this living bread. Loneliness is often a side effect of deep suffering or is in itself the source of serious suffering. The communion with the Lord through his body, is supposed to be the most intimate encounter one can ever long for here on earth. In a spiritual dialogue with St. Catherine of Siena the Lord himself explained to her how in communion there is a mutual indwelling: “I dwell in the soul, and the soul in Me—the Sea Pacific”<sup>14</sup>.

Like resting in an Ocean of love, enjoying the embrace of the soul’s beloved, Eucharistic communion with the Lord foreshadows the eternal resting in God’s presence<sup>15</sup>. About the effects of the Eucharist given to the faithful as “pilgrims and travelers” in this world, Jesus explains: “My grace remains in her [the soul], after the accidents of bread have been consumed. I leave you the imprint of grace, as does a seal, which, when lifted from the hot wax upon which it has been impressed, leaves behind its imprint, so the virtue of this Sacrament remains in the soul”<sup>16</sup>. He then elaborates further that it is “the heat of My Divine charity, and the clemency of the Holy Spirit... also... the wisdom of My only-begotten Son... and, together with this wisdom, you participate in My strength and power which strengthens the soul against her sensual self-love, against the Devil, and against the world”. The Eucharist provides the divine power of resilience, and “refreshment” to continue the journey, nourished by food from heaven<sup>17</sup>. This all happens, if the soul receives the Eucharistic Lord in the state of grace, prepared and purified to encounter her All in all.

The two Arizona ladies who were tired of life, didn’t find a way to survive with their experience of despair. A different story of someone in a similar situation was reported in 2023. A news article describes a scene that happened in the Bronx. A man standing on the roof of a high-rise building wants to jump down, with one foot already over the edge. It is serious, the police arrive, a net is stretched out underneath him. A missionary of charity sees the scene from the garden and calls the sisters to gather on the sidewalk: “Sisters! We must pray! A man is thinking about jumping from the roof!”<sup>18</sup>. It is reported that one of the

<sup>14</sup> *The Dialogue of St. Catherine of Siena. Modern English Edition*, Lighthouse Publishing, 2011, p. 128f.

<sup>15</sup> Benedict XVI points out that the Hebrew word *habhura* which translates to family, or communion, in the Old Testament was never used for the relationship between God and man to safeguard “God’s sublime majesty”. What makes the New Testament “new” opposed to the Old Testament is that it knows of a deep personal communion between the Lord and his creature in the Eucharistic communion. Cf. J. Ratzinger/Benedict XVI, *Behold The Pierced One. An approach to a Spiritual Christology*, Ignatius Press, 1986, p. 84f.

<sup>16</sup> *The Dialogue of St. Catherine of Siena*, p. 129.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Cf. <https://catholicreview.org/the-eucharist-is-the-cure-for-our-loneliness/> (access: May 12, 2025).

sisters, Sr. Clare, “has a moment of inspiration”<sup>19</sup> as the author of the article puts it: “We must get Jesus!” The sisters bring the monstrance with the Lord and, a priest who had joined the sisters for prayers on the sidewalk runs up to the man on the roof, carrying the Lord in the Eucharist. The priest “got the man’s attention. Softly, gently but with conviction he said, ‘You are loved. Jesus is here. Do not be afraid. Jesus is here’. His words thankfully penetrated the man’s awareness. He slowly moved from the edge and made his way toward Father, then he collapsed and sobbed into his arms”<sup>20</sup>. In this story, the person was not defeated by thoughts of self-destruction or self-elimination as the only possible solution. It was Jesus in the Eucharist present who made the man wanting to live, wanting to continue. We can only wonder whether Lila Ammouri and Susan Frazier would have chosen life as well if someone would have brought them Jesus in the Eucharist.

There has been a long tradition of accompanying those in need, and offering the sacraments in the Church, responding to the fact that: “The journey is too great for us”. As humans, we are not self-sufficient on the life journey. The Lord in the Eucharist is the reality of Jesus offering himself for us and dying out of love on the cross. That’s the reason why Elijah, strengthened by the bread the angel had brought him, is able to walk to Mount Horeb: He is able to reach his destination where the Lord will reveal himself to him. As the book of Kings describes—God is neither in a powerful wind that moved even rocks, neither in the earthquake, nor in fire. God came in a gentle blowing, and Elijah covered his face in God’s presence. The bread God provided through the angel has led him to an encounter with the living God.

### **Jesus in the Eucharist as physician, healer, and medicine**

“I am the Lord, your healer”. These words from Exodus 15:26 have been applied to the incarnated God: Jesus as a true healer. Despite the fact that Jesus healed so many, the New Testament does not directly refer to Jesus as physician. However, already the Church Fathers drew this connection. Among them, St. Irenaeus seemed to be the first one who was convinced that “the Lord came as the physician of the sick” and “made the first-time reference to Lk 5:31 thereby establishing that verse... as the cardinal reference for the *Christus medical trope*”<sup>21</sup>. When Jesus said: “Those who are healthy do not need a physician, but the sick do”, he revealed himself as healer.

The Middle Ages thus already knew the “*Christus Medicus*”, Christ the physician, and it became a popular motif of paintings depicting Jesus as healer. The Church has been convinced that “Jesus Christ is the same yesterday, today, and forever” (Hebr 13:8), and therefore believes in him as the one who is and will

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ch.H. Grundmann, *Christ as Physician: The ancient Christus medicus trope and Christian medical missions as imitation of Christ*, “Christian Journal for Global Health” 5(2018), p. 4.

always be one who heals, through all generations. As the Mystical Body of Christ, the Church shares in the mission of her head as the Catechism states:

“The Lord Jesus Christ, physician of our souls and bodies, who forgave the sins of the paralytic and restored him to bodily health, has willed that his Church continue, in the power of the Holy Spirit, his work of healing and salvation, even among her own members. Especially through and in the sacraments of healing: the sacrament of reconciliation and the anointing of the sick” (ccc 1421).

The Church has kept the understanding that stems from the Gospel, that forgiveness and healing are deeply intertwined. In the Eucharist both aspects are prevalent as well: to “be freed from daily faults”<sup>22</sup> and the strengthening and healing power of receiving Holy Communion<sup>23</sup>. It is for this reason that the prayer of the centurion of Capernaum is prayed at mass right before receiving the Eucharistic Lord by the priest and the faithful: “*Lord, I am not worthy that you should enter under my roof, but only say the word and my soul shall be healed*”.

Although, in his bread, it “is his body in its glorious state after the resurrection”<sup>24</sup>, Jesus does not come as the exalted and glorious physician. He is rather the “wounded healer”, he who himself has already suffered everything in his body and whose sacrifice produces the fruit of the bread of life. That’s why Isaiah prophesies about the suffering servant: “By his wounds we are healed” (Is 53:5).

Christ is not only the doctor, he is also the treatment, heavenly medicine himself. Or, as Aquinas phrased it: “food is required for the preservation of life. Consequently, just as for the spiritual life there had to be Baptism, which is spiritual generation; ... so there needed to be the sacrament of the Eucharist, which is spiritual food”<sup>25</sup>. Just as the body needs food and medicine, so does the soul as the journey will always be too great, too difficult. In the spiritual tradition of the Church, Jesus in the Eucharist is called the *pharmakon athanasias*, the “medicine of immortality”. Already early Church Fathers as Ignatius from Antioch and St. Ephrem emphasized this reality. In his Letter to the Ephesians (no. 20), St. Ignatius exhorts the Christians “to break the same Bread, which is the medicine of immortality, the antidote against death, and everlasting life in Jesus Christ”. The Eucharist becomes “spiritual food and spiritual medicine” which nourishes, sustains and heals. The sacrament of the altar gushed forth from the heart of Jesus on the cross as the fruit of his suffering out of love for us. As the antidote to death the Eucharist heals the deathly wound of sin in the heart of man

<sup>22</sup> Council of Trent, Session 13: Decree Concerning The Most Holy Sacrament Of The Eucharist, ch. 2, <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/thirteenth-session.htm> (access: May 10, 2025).

<sup>23</sup> Cf. John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, no. 18.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Thomas Aquinas, STh III, q. 73, a. 1.

so that divine life can grow again in man's heart. Life itself overcomes death and therefore opens heaven and eternal life for us.

Ephrem the Syrian, writes in a hymn on the mystery of holy communion:

Let us consume in holy fashion that Body which the People pierced with their nails; let us drink, as the Medicine of Life, the Blood which flows from His side<sup>26</sup>.

Similarly, St. Augustine in his confessions, addresses a prayer to the Heavenly Father who sent his son to become our heavenly food, the divine medicine and the mode of God's indwelling in us:

"Rightly, then, is my hope strongly fixed on Him, that You will heal all my diseases by Him who sits at Your right hand and makes intercession for us; (Romans 8:34) else should I utterly despair. For numerous and great are my infirmities, yea, numerous and great are they; but Your medicine is greater"<sup>27</sup>. Receiving this healing, the soul expands and receives divine life. The medicine we receive is to prepare us ultimately for our final journey. That's why the medicine of immortality has always been so significant in the last rites the Church offers to the dying.

If the Eucharist is the medicine of life, and a person is already in her final stage of life, what kind of healing or treatment is it, the Lord grants? In most cases, it is not physical healing that occurs. It is rather *spiritual healing* which will be elaborated on further down.

### **God's presence grants peace and reconciliation**

An important pastoral act in which the Eucharist as heavenly food becomes eminently meaningful are the Last Rites the Church offers for those who are dying. Jesus in the Eucharist becomes the *viaticum*, Latin for "Provision for the journey." It is the final sacrament the Church offers, usually ministered after the anointing of the sick and confession. These are acts of mercy when the pilgrimage of our life is brought to an end. The *viaticum* can be ministered by a priest, or a deacon, or even by Extraordinary Eucharistic ministers. However, if the priest brings the viaticum, hears the confession and ministers the anointing of the sick, the person dying is offered a plenary indulgence at the end of their life which will open the path to heaven in an incomparable way.

In the story of Elija, the heavenly bread was the adequate preparation for his journey. Applied to the soul at the end of life, the viaticum firstly prepares the soul for the final journey from this life to the next. Surveys show that many people fear dying more than death. For this path, the transition from this world to the next, the soul is prepared by the intimacy with the Lord's presence in one's heart and body and by the intercession of the virgin Mary whom we ask in every

---

<sup>26</sup> St Ephrem, *Armenian Hymns*, in: *The Harp of the Spirit*, trans. S. Brock, Institute for Orthodox Christian Studies, 2013, p. 49.

<sup>27</sup> Augustine, *Confessions*, Book 10, ch. 43, no. 69; CSES 33, p. 278-279.

Hail Mary that she may pray for us—at the hour of our death. Secondly, the angelic bread represents divine sustenance: it sustains him on his journey without the need for more food. If the Lord is brought to those who die, he will lead them through the wilderness all the way to Mount Horeb, to the final destination: eternal life. Even if it takes 40 days and 40 nights. 40 for the Bible is the number that symbolizes a period of testing, trial or probation. We can compare it to the final journey, when the last moments have come and the person is about to leave this world, all necessary strength is provided. And, thirdly, God comforts the soul through his indwelling presence. Christ went through death for us and knows what it means to die. God accompanies the dying with his gentle comfort and his merciful love.

The prayer of the Agnus Dei implies the petition for mercy, but it also leads to the final prayer for peace. This is the peace “not as the world gives” (Jn 14:27) as it is a fruit of forgiveness, a taste of redemption. Joseph Ratzinger explained that the early Church used the word “Peace” as “one of the names for the eucharistic sacrament”:

“For it is there that God does in fact come to meet us, that he sets us free, that, although we are debtors, guilty in His sight, He takes us in His arms, gives Himself to us. And by leading us to Himself, introducing us into the communion of His Body, by introducing us into the same sphere of His love, by feeding us with the same Bread, He also gives us to one another as brothers and sisters. The Eucharist is peace from the Lord”<sup>28</sup>.

In the most intimate communion with the Lord, the soul receives a share in supernatural peace, which, at the same time consists in the sense of belonging. Belonging to him, being in close communion with the Eucharistic Lord, has a transformative impact on the soul. The Prince of peace himself brings peace with him when he enters into the human heart. There is one condition for receiving the peace that is offered: reconciliation with God, with oneself and with others. Besides the sacrament of confession, the Eucharist is the main source of receiving reconciliation with God as John Paul II explains “The Eucharist thus applies to men and women today the reconciliation won once for all by Christ for mankind in every age”<sup>29</sup>.

When we turn back to Elijah, Scripture describes that it took Elijah 40 days to Mount Horeb. According to Jewish Tradition, from Beersheba to Mount Horeb it was an eleven days’ journey. Why did it take him so long? One milestone on someone’s life journey is the purification (or healing) of memories as one aspect one’s reconciliation. Often the past has an impact on the present life, on perceptions, experiences, and relationships. As expressed aptly in a poem:

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *God is near us. The Eucharist – The Heart of Life*, ed. S.O. Hahn, V. Pfnuer, Ignatius Press, 2003, p. 117.

<sup>29</sup> John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, no. 12.

“MEMORY is not just a then, recalled in a now, the past is never just the past”<sup>30</sup>. The past is often present as wounds of the past which can easily reopen through a careless word or an action of a person, through an image or a song. If there is lack of healing, of reconciliation, an unrest, a noticeable uneasiness often remains, and the person is not at peace with herself and others. However, there is hope in our spiritual life. Despite the fact that we cannot change the reality of the past, to a certain degree, “we... have power over our past”<sup>31</sup>. If we invite the Lord into traumatic experiences, healing of memories can occur. The moment of Holy Communion allows the Lord to enter into every aspect of a person’s life. And, since the Lord is not bound by time, “the best moment for this transformation of our past is, of course, at the Eucharist. Do we really mean it when we say: “Say but the word and I shall be healed?”<sup>32</sup>. He comes to heal all wounds. Healed memories can reconcile the person with his own history and might pave the way towards forgiveness and reconciliation.

Granting forgiveness at the end of life, often seems to be difficult. Holding a grudge against others at the final stages of one’s life however, might prevent someone from entering into and receiving the gift of peace. After the experience of serious violence, if there is at least acknowledgment, “constructive forgiveness, ... may help all parties heal”<sup>33</sup>. Through forgiveness, not only the other is set free, but also the one who forgives sets himself free as well, because he is letting go of the past<sup>34</sup>. Forgiving oneself is sometimes the first step and equally necessary as forgiving others for memories to be healed<sup>35</sup>.

### Befriending death: The Ars moriendi

In the story of the prophet Elijah, we were able to observe how the bread of the angel nourished him, raised him up again and carried him through his journey to his final destination. We also saw how the bread of life becomes the viaticum, the food on the final journey that prepares for us the path to heaven, which grants peace and the grace to forgive. Throughout our lives we are constantly on the

<sup>30</sup> Memory, in: D. Whyte, *Consolations. The Solace, Nourishment and Underlying Meaning of Everyday Words*, David Whyte and Many Rivers Press, 2015, p. 143.

<sup>31</sup> W. Stinissen, *Into Your Hands, Father: Abandoning Ourselves to the God Who Loves Us*, Ignatius Press, 2011, p. 40.

<sup>32</sup> Ibid., p. 41.

<sup>33</sup> E. Staub et al., *Healing, Reconciliation, Forgiving and the Prevention of Violence after Genocide or Mass Killing: An Intervention and its Experimental Evaluation in RWANDA*, “Journal of Social and Clinical Psychology” 24(2005), no. 3, p. 301.

<sup>34</sup> G. Höver, K. Westerhorstmann, *Menschliche Würde und Spiritualität: Wege zu einer Ethik der Mitmenschlichkeit*, in: N. Feinendegen, G. Höver, A. Schaeffer, K. Westerhorstmann, *Menschliche Würde und Spiritualität in der Begleitung am Lebensende, Impulse aus Theorie und Praxis*, Würzburg 2014, p. 519.

<sup>35</sup> Cf. <https://catholicstand.com/the-healing-of-memories/#:~:text=The%20healing%20of%20memories%20is,deep%20within%20our%20unconscious%20mind> (access: May 9, 2025).

road, on a pilgrimage to our eternal home as “pilgrims of hope”<sup>36</sup>. Sufferings along the way are challenges that can take on new meaning and significance in and through our relationship with Jesus. It means trustingly surrendering ourselves to the One who has suffered and, moreover, uniting our own suffering with his suffering. All of this reminds us that ultimately, we have no permanent home here, but are called to continually prepare for our death and the life to come. The Eucharist can serve as nourishment, healing, consolation, and growth in the relationship with the Lord.

“For whoever wishes to save his life will lose it, but whoever loses his life for my sake will find it” (Matt 16:25). This enigmatic word of Jesus from the Gospel finds its application right here: Whoever tries to gain (i.e. hold on to) *his own life* cannot attain the new life given to him, eternal life. Only those who are willing to let go of their own small, limited life can receive the divine life that is offered. As dying is rather passive than active, “learning to receive” is an important lesson to learn in this life: receiving the Lord, receiving his merciful gaze, his life. In Christian spirituality, this attitude implies an “ars moriendi”, the art of dying. It means a fundamental habit, an art, that is practiced during life in order to continually prepare for the final encounter with the living God.

St. Ephrem describes this in his hymn on the Unleavened bread using the metaphor of the eagle, who, through divine food, does not become heavy but rather light and can rise to fly.

“The flesh from the earth weighed them down,  
and their mind lowered to greedy desire...  
The spiritual bread flies and makes [everything] light  
so the peoples flew up to dwell in paradise.  
Through that one who enters [paradise], everyone enters it;  
through Adam, the one who departed [from paradise], all departed.  
Since the body is there—the second Adam—  
the hungry eagles gathered together before him.  
Through the spiritual bread everyone becomes  
an eagle that reaches up to paradise<sup>37</sup>.

The *ars moriendi* means letting go of things in life and making sure having the right priorities. Being constantly aware that this life is finite and that, “the last shirt has no pockets” leads to a healthy indifference which helps to deny oneself. To use Ephrem’s image, only those who learn to fly already in this world, will be able to rise and to run freely into the arms of the Father, who will already be waiting for them at the very moment of their last breath. Learning to fly means expecting and experiencing the eternal in the finite and cultivating it

<sup>36</sup> The title of the Official Hymn for the Holy Year 2025, <https://www.iubilaeum2025.va/en/giubileo-2025/inno-giubileo-2025.html> (access: May 8, 2025).

<sup>37</sup> *Ephrem the Syrian’s Hymns on the Unleavened Bread*, in: *Texts from Christian Late Antiquity*, transl. J.E. Walters, Gorgias Press, 2012, p. 78.

within oneself. This is precisely what the Eucharist is: receiving the heavenly bread of life and giving Him, the Living One, more and more space in one's own heart and life. It is not us who consume him and transform the bread of the Eucharist into our own body, but it is also, and even more so, him who receives us during communion so that we may live in him. Only then will we be prepared for the day when he will be All in All for us. Befriending death is a decision, a spiritual resolution<sup>38</sup>. It gives testimony of our faith that death is a gift, and it becomes the gate that leads to a new life. We can summarize: dying to ourselves helps us to make room for the Lord who wants to be our All in All in eternity.

A Catholic woman received a cancer diagnosis a few years ago. She was desperate, afraid, and felt abandoned. In a moment of grace, a word from Sacred Scripture came to mind: "It is not I who lives. It is Christ in me" (Gal 2:20). A sudden peace filled her heart accompanied by a silent joy, and she was certain: everything will go well. During her time of treatment, she learned to suffer with Jesus and for him. Suffering has meaning as it is transforming and makes us more Christ-like. Moreover, as Christians we can participate in Christ's sacrifice not only by receiving Holy Communion. Rather, we participate in the Lord's sacrifice even more deeply when we join our own suffering to His on the altar.

### **Does the Eucharist heal from sins?**

The Eucharist is a sacrament of healing, in which the faithful receive an abundance of love, mercy, and healing presence of the Lord. At the same time, it is the foretaste of heaven, as it is communion and union with the Lord in the most intimate way that is possible in this world. We already saw how the power of grace given in the Eucharist can only unleash, if obstacles like unforgiveness have been removed. Otherwise, the recipient of God's gift of himself, cannot fully receive the gift, or he will not receive the gift in a fruitful way. One effect of the sacrament is strength in being able to grant forgiveness although it is already a prerequisite of receiving the Eucharist adequately. The one who believes, and is firm in his decision to forgive, and is just feeling unable yet to live true forgiveness, can receive the gift of an inner renewal, the softening of one's own heart. The Eucharist can transform the heart and can make it inclined to forgive not just by will, but from the heart.

Another fruit of the Eucharist is the forgiveness of sins. Taking the cup at the Last Supper Jesus said, "This is my blood of the covenant which will be shed on behalf of many for the forgiveness of sins" (Mt 26:28). The early Church was convinced the gift of forgiveness is given in the Eucharist as we are justified in "Christ Jesus, whom God set forth as an expiation, ... by his blood, ... because of the forgiveness of sins previously committed" (Rom 3:25)<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> H. Nouwen, *Die Gabe der Vollendung. Mit dem Sterben leben*, Freiburg 1994, p. 62.

<sup>39</sup> Similar on the cleansing power of the blood of Jesus: 1 Jn 1:7; Rv 1:5.

Thus, it made deep sense when late Pope Francis in his first Apostolic Exhortation described receiving communion as “the fullness of sacramental life” which, at the same time, “is not a prize for the perfect but a powerful medicine and nourishment for the weak”<sup>40</sup>. The Eucharist is a medicine for the sick (and not for the healthy) and it implies that all humans are in need of healing, healing from resentment, hatred, hypocrisy, hardness of heart, of self-pity and of self-centeredness. The Lord heals us from our fragilities, like

“that of feeling resentment toward those who have done us harm—we cannot heal from this on our own; that of distancing ourselves from others and closing off within ourselves—we cannot heal from that on our own; that of feeling sorry for ourselves and complaining without finding peace; from this too, we cannot heal on our own. It is He who heals us with his presence, with his bread, with the Eucharist. The Eucharist is an effective medicine for these closures”<sup>41</sup>.

This does not just mean that we can learn from Christ and hope to imitate him. The reality of the Eucharist, his presence and the intimacy we experience in holy communion, rather truly transforms us so that the deformation of the heart can be healed. “The Eucharist heals because it unites with Jesus”<sup>42</sup>. Through his sacrifice, his wounds, and his surrender, he takes up our weakness, and our sinfulness, to heal it.

“Jesus becomes fragile like the bread that is broken and crumbled. But his strength lies precisely therein, in his fragility. In the Eucharist fragility is strength: the strength of the love that becomes small so it can be welcomed and not feared; the strength of the love that is broken and shared so as to nourish and give life”<sup>43</sup>.

We are not self-sufficient, and we need the Eucharist to heal. Or, as it can be read in St. Thomas Aquinas’, from the Office of Readings on the Solemnity of Corpus Christi, “No other sacrament has greater healing power; through it sins are purged away”<sup>44</sup>. This is what Bishop Robert Barron emphasizes that the Eucharist is not just for everyone, but it is “the sacred meal for the sin-sick soul”<sup>45</sup>, therefore inclusive in the best sense of the word, even to the point “that the inclusion of sinners is the very heart and *raison d’être* of the meal that he [Jesus] hosts”<sup>46</sup>.

However, the legitimacy of receiving communion as a sinner depends on how grave the actual sin is. Although healing can free us from sin and help us in weakness and the fragility and brokenness of our lives, according to Thomas Aquin mortal sin cannot be healed by the Eucharist. The related problem is

<sup>40</sup> Francis, *Evangelii Gaudium*, Rome, November 24, 2013, no. 47.

<sup>41</sup> Francis, *Angelus*, Sunday, June 6, 2021.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Thomas Aquinas, *Opusculum 57, in festo Corporis Christi*, lectures 1-4.

<sup>45</sup> R. Barron, *This is my Body. A call to Eucharistic revival*, Word on Fire, 2023, p. 15.

<sup>46</sup> Ibid.

discussed under the term “Eucharistic coherence” or “Eucharistic consistency”. The argument has to do with the sign-character of the Eucharist. Despite the fact that it is the reality of the Lord’s presence in this bread (and therefore much more than a mere symbol), the bread of the Eucharist is also a sign in a twofold way, as Thomas explains the “twofold reality of this sacrament...: one which is signified and contained, namely, Christ Himself; while the other is signified but not contained, namely, Christ’s mystical body, which is the fellowship of the saints”<sup>47</sup>. Therefore, the faithful receive the reality of Christ himself as sign and truly himself who is present in the species. Receiving the sacrament is furthermore a sign of the ecclesial union, a sign of the reality of the mystical body of Christ. This is the reference point, but not a reality that is contained in communion. Therefore, to be in union with the mystical body of Christ, the Church, is a prerequisite and not an effect of the Eucharist.

The communicant is not incorporated into the communion of saints by means of the Eucharist, rather is his communion with the Eucharistic Lord a sign of the reality of his vivid membership in the Church. For this reason, someone in mortal sin, who is not in the state of living union with the Church, cannot receive the sign of this union fruitfully. This is crucial to not undermine the true healing impact of the Eucharist, as St John Paul II stated with clarity: “The Eucharist is too great a gift to tolerate ambiguity and depreciation”<sup>48</sup>. It is therefore important to defend the truth of the healing that occurs in the Eucharistic union with the Lord, without darkening the truth that the Eucharist is a sign for the union of the mystical body of Christ. If mortal sin is found in the heart, it creates an obstacle that prevents the person from benefitting from receiving the body of the Lord. In holy communion venial sins are forgiven whereas for mortal sin, confession prior to receiving the Eucharistic Lord would be consistent with the doctrine of the Eucharist gift. Union with the Lord cannot be pretended, it needs to be a reality first before it can be celebrated and expressed in the sacramental union. This is still a message of mercy, as confession is another sacrament of healing, the Church offers, so that the grace of God can be received in abundance.

### Conclusion

Christians should look more redeemed, the German nihilist Friedrich Nietzsche famously wrote in a text titled “On Priests”<sup>49</sup>. Whereas Nietzsche is emphasizing the “will to power”, Christians receive their hope, and joy from the life, death, and resurrection of the Lord Jesus Christ. It is not power and might, self-sufficiency, and independence that characterizes the life of those following

---

<sup>47</sup> Thomas Aquinas, *STh III*, q. 80, a. 4.

<sup>48</sup> John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, no. 10.

<sup>49</sup> “His disciples should have to look more redeemed”. F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, pt. 2, “On priests”.

in the footsteps of the Lord<sup>50</sup>. He himself admonished his disciples that no one can follow him unless he denies himself and takes up his cross daily (cf. Matt 16:24). St. Paul praises his weakness as an opportunity for God to reveal himself and his grace in an even more powerful way (cf. 2 Cor 12:9).

Times of darkness and depression, burn out and weariness, can be particularly challenging. The Christian message therefore needs to consider brokenness rather as an invitation to a deeper intimacy with the Lord than an obstacle to being a good follower of Jesus—as he came for the sick, not the healthy. “We need a faith that makes room for suffering, that refuses to deny the brokenness of this sin-sick world and our place in it. We need theology that honors the ache while clasping tightly to the hand of God who refuses to abandon us”<sup>51</sup>.

Furthermore, in the encounter with the Eucharistic Lord, the Church offers us the chance to find in him consolation, rest, and peace. Suffering does not disappear, but can become, if lived in union with Jesus crucified, even a way to experience an incomparable closeness to the Lord. A silent joy can enter the human heart in the midst of hardship when holy communion is what it is supposed to be: In the depth of the heart, the person can encounter God. Receiving the medicine of immortality frequently and living according to the received grace, becomes a way to experience even a foretaste of the heavenly banquet already in this world. It has the power to grant relief and comfort and prevent us from falling into despair so that in the final moment of life, all could say what is known to be last words of Benedict XVI: Lord, I love you.

\* \* \*

### Bibliography

- Augustine, *Confessions*, Book 10, ch. 43, no. 69; CSES 33.  
 Barron R., *This is my Body. A call to Eucharistic revival*, Word on Fire, 2023.  
 Bartsch Ch. et al., “Deutsches Ärzteblatt International” 116(2019), p. 545-552.  
 Bauerschmidt F., *Nietzsche's Will to Power and the Christian Will to Weakness*, “Church Life Journal” February 27, 2025, <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/will-to-power-and-will-to-weakness/> (access: May 8, 2025).  
 Cantalamessa R., *The Eucharist. Our Sanctification*, The Liturgical Press, 1995.  
 Council of Trent, Session 13: Decree Concerning The Most Holy Sacrament Of The Eucharist, ch. 2, <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/thirteenth-session.htm> (access: May 9, 2025).  
 Ephrem the Syrian's *Hymns on the Unleavened Bread*, in: *Texts from Christian Late Antiquity*, transl. J.E. Walters, Gorgias Press, 2012.  
 Francis, *Angelus*, Sunday, June 6, 2021.  
 Francis, *Evangelii Gaudium*, Rome, November 24, 2013.

<sup>50</sup> F. Bauerschmidt, *Nietzsche's Will to Power and the Christian Will to Weakness*, “Church Life Journal” February 27, 2025, <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/will-to-power-and-will-to-weakness/> (access: May 8, 2025).

<sup>51</sup> S.J. Robinson, *I love Jesus, but I want to die: Finding Hope in the Darkness of Depression*, Waterbrook 2021, p. 11.

- Grundmann Ch.H., *Christ as Physician: The ancient Christus medicus trope and Christian medical missions as imitation of Christ*, "Christian Journal for Global Health" 5(2018), p. 3-11.
- Health Canada report, <https://www.canada.ca/en/health-canada/services/publications/health-system-services/annual-report-medical-assistance-dying-2022.html> (access: May 8, 2025).
- Höver G., Westerhorstmann K., *Menschliche Würde und Spiritualität: Wege zu einer Ethik der Mitmenschlichkeit*, in: N. Feinendegen, G. Höver, A. Schaeffer, K. Westerhorstmann, *Menschliche Würde und Spiritualität in der Begleitung am Lebensende, Impulse aus Theorie und Praxis*, Würzburg 2014, p. 507-523.
- John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, Rome, April 17, 2003.
- John Paul II, *Salvifici doloris*, Rome, February 11, 1984.
- Kreeft P., *Making Sense Out Of Suffering*, St Anthony Messenger Press, 1986.
- Memory, in: D. Whyte, *Consolations. The Solace, Nourishment and Underlying Meaning of Everyday Words*, David Whyte and Many Rivers Press, 2015.
- Nietzsche F., *Thus Spoke Zarathustra*, pt. 2, "On priests".
- Nouwen H., *Die Gabe der Vollendung. Mit dem Sterben leben*, Freiburg 1994.
- Ratzinger J., *God is near us. The Eucharist – The Heart of Life*, ed. S.O. Hahn, V. Pfnuer, Ignatius Press, 2003.
- Ratzinger J./Benedict XVI, *Behold The Pierced One. An approach to a Spiritual Christology*, Ignatius Press, 1986.
- Robinson S.J., *I love Jesus, but I want to die: Finding Hope in the Darkness of Depression*, Waterbrook 2021.
- St Ephrem, *Armenian Hymns*, in: *The Harp of the Spirit*, trans. S. Brock, Institute for Orthodox Christian Studies, 2013.
- Staub E. et al., *Healing, Reconciliation, Forgiving and the Prevention of Violence after Genocide or Mass Killing: An Intervention and its Experimental Evaluation in RWANDA*, "Journal of Social and Clinical Psychology" 24(2005), no. 3, p. 507-523.
- Stinissen W., *Into Your Hands, Father: Abandoning Ourselves to the God Who Loves Us*, Ignatius Press, 2011.
- The Dialogue of St. Catherine of Siena. Modern English Edition*, Lighthouse Publishing, 2011.
- The Prison Meditations of Father Delp. With an Introduction by Thomas Merton*, Martino Fine Books, 2021.
- The Symbolic Meaning of Seven Trees in the Bible*, <https://steppesoffaith-56895.medium.com/the-symbolic-meanings-of-7-trees-in-the-bible-64adcd4b2e5#:~:text=Primarily%2C%20the%20broom%20tree%20reminds,offers%20us%20protection%20and%20rest> (access: May 10, 2025).
- The title of the Official Hymn for the Holy Year 2025, <https://www.iubilaeum2025.va/en/giubileo-2025/inno-giubileo-2025.html> (access: May 8, 2025).
- Thomas Aquinas, *Opusculum 57, in festo Corporis Christi*, lectures 1-4.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Tertia Pars.



SZCZEPAN T. PRAŚKIEWICZ OCD\*

## La Beata Vergine Maria e l'Eucaristia. Rassegna delle iniziative del ventennio passato e proposte pratiche

**Riassunto:** Partendo dall'Anno dell'Eucaristia, conclusosi con l'Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi sull'Eucaristia, dell'ottobre 2005, l'articolo evoca i testi magisteriali di quel tempo, ossia l'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* vivit e la lettera apostolica *Mane nobiscum Domine* di Giovanni Paolo II, e l'esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* di Benedetto XVI. Quindi richiama passaggi mariani molto ricchi in essi contenuti, nei quali la Madre di Gesù viene presentata come „Donna dell'Eucaristia”, Colei che ci conduce verso il Santissimo Sacramento e rimane un sublime modello nell'accogliere il dono che Gesù ci fa in esso. In seguito l'articolo offre una rassegna delle iniziative e pubblicazioni dell'ultimo ventennio (2005-2025), molto proficue per l'approfondimento del culto mariano nella sua relazione all'Eucaristia, e questo a livello mondiale. Infine, sempre sulla scia del magistero pontificio e della riflessione teologica, nell'articolo vengono proposti due atteggiamenti pratici: di come possano vivere la dimensione mariana dell'Eucaristia sia soprattutto i suoi ministri, ossia i presbiteri, sia pure tutti i fedeli, e come ci si debba ispirare agli atteggiamenti mariani in ogni celebrazione eucaristica.

**Parole chiavi:** Donna eucaristica, magistero ecclesiale, riflessione teologica, aspetti pratici.

## The Blessed Virgin Mary and the Eucharist. Review of the Initiatives of the Past Twenty Years and Practical Proposals

**Abstract:** Starting with the Year of the Eucharist, which concluded with the Synod of Bishops on the Eucharist in October 2005, the article cites the texts of the Magisterium at that time, namely the encyclical *Ecclesia de Eucharistia* vivit and the apostolic letter *Mane nobiscum Domine* of John Paul II and the post-synodal apostolic exhortation *Sacramentum caritatis* of Benedict XVI. In them, it points to the Mother of Christ as

\* Szczepan T. Praśkiewicz OCD – Dicastero delle Cause dei Santi, Roma, Italia  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4103-0735>; e-mail: [szczpn@gmail.com](mailto:szczpn@gmail.com)

the “Woman of the Eucharist”, who leads to the Blessed Sacrament and remains the model for receiving this gift. The article then reviews initiatives and publications from the last twenty years (2005-2025) that have proven important for deepening Marian devotion in its relation to the Eucharist. Finally, in the spirit of the papal magisterium and theological reflection, the article proposes two practical approaches to how the Marian dimension of the Eucharist can be lived, especially by its ministers, i.e. priests, and also by all the faithful, who can draw inspiration from Marian attitudes in every Eucharistic celebration.

**Keywords:** Mary, Woman of the Eucharist, teaching of the Church, theological reflection, practical aspects.

L’Anno dell’Eucaristia, proclamato nella Chiesa da san Giovanni Paolo II, che è durato dall’ottobre 2004 all’ottobre 2005, e durante il quale il Santo Pontefice tornò alla casa del Padre, fu un’occasione propizia per tutta la Chiesa per riflettere sul significato dell’Eucaristia quale „fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa”. Tale era infatti il tema dell’Undicesima Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, tenutasi a Roma dal 2 al 29 ottobre 2005<sup>1</sup>.

Per introdurre questa riflessione ecclesiale san Giovanni Paolo II volle pubblicare l’enciclica *Ecclesia de Eucharistia* *vivi*<sup>2</sup> e la lettera apostolica *Mane nobiscum Domine*<sup>3</sup>. Al successore di Giovanni Paolo II nella cattedra di san Pietro, il papa Benedetto XVI, toccò invece di riassumerla, il che egli fece nell’esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis*<sup>4</sup>. In questi documenti non mancano evidentemente molto ricchi passaggi mariani, sulla Madre di Gesù quale „Donna dell’Eucaristia” e Colei che – come leggiamo nell’enciclica *wojtiliana* – „ci può guidare verso questo Santissimo Sacramento, perché ha con esso una relazione profonda”<sup>5</sup>. Nella lettera apostolica *Mane nobiscum Domine* Giovanni Paolo II volle evocare anche la sua precedente lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*<sup>6</sup>, riprendendo il discorso della contemplazione del mistero eucaristico a partire dalla prospettiva mariana e additando a modello Maria come „Donna eucaristica”<sup>7</sup>.

Il papa Benedetto XVI, continuando l’insegnamento di san Giovanni Paolo II, nel concludere il Sinodo dei Vescovi sull’Eucaristia, convocato dal suo predecessore, volle così riassumerlo nell’esortazione postsinodale: „Ogni volta

<sup>1</sup> [https://www.vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bollettino\\_21\\_xi-ordinaria-2005/01\\_italiano/b31\\_01.html](https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_21_xi-ordinaria-2005/01_italiano/b31_01.html) (accesso: 12.03.2025).

<sup>2</sup> „Acta Apostolicae Sedis” 95(2003), p. 432-475.

<sup>3</sup> AAS 97(2005), p. 337-352.

<sup>4</sup> AAS 99(2007), p. 105-180.

<sup>5</sup> *Ecclesia de Eucharistia*, n. 53. Già prima, in quanto nell’ enciclica mariana *Redemptoris Mater*, del 1987, Giovanni Paolo II affermò che „Maria guida i fedeli all’Eucaristia”: AAS 79(1987), p. 361-433, n. 44.

<sup>6</sup> AAS 95(2003), p. 5-36, n. 21.

<sup>7</sup> *Mane nobiscum Domine*, n. 9.

che nella Liturgia eucaristica ci accostiamo al Corpo e al Sangue di Cristo, ci rivolgiamo anche a Lei, [la Vergine Santissima] che, aderendovi pienamente, ha accolto per tutta la Chiesa il sacrificio di Cristo. Giustamente i Padri sinodali hanno affermato che «Maria inaugura la partecipazione della Chiesa al sacrificio del Redentore». Ella è l'Immacolata che accoglie incondizionatamente il dono di Dio e, in tal modo, viene associata all'opera della salvezza. Maria di Nazareth, icona della Chiesa nascente, è il modello di come ciascuno di noi è chiamato ad accogliere il dono che Gesù fa di sé stesso nell'Eucaristia»<sup>8</sup>.

In questo articolo intendiamo presentare una rassegna delle iniziative e pubblicazioni dell'ultimo ventennio (dall'Anno dell'Eucaristia 2005 all'attuale Anno santo della Speranza 2025), riguardanti il culto mariano nella sua relazione all'Eucaristia, e questo a livello mondiale. Proporremo inoltre degli atteggiamenti pratici, invitando cioè a vivere la dimensione mariana dell'Eucaristia i presbiteri, suoi ministri, e offrendo il suggerimento di assumere uno stile mariano nella partecipazione all'Eucaristia a tutti i Fedeli.

### 1. Ricca riflessione di un ventennio

Si compiono ormai 20 anni da questi avvenimenti. Fu questo un ventennio molto proficuo per la riflessione teologica e per le iniziative pastorali miranti all'approfondimento del culto mariano nella sua relazione all'Eucaristia. Certamente, non tutto in questa riflessione è completamente nuovo, in quanto già il noto inno eucaristico del XIV secolo, „Ave verum Corpus natum de Maria Virgine”, evoca il Signore Gesù presente nell'Eucaristia come „Fílium Maríae”<sup>9</sup>, il che fanno anche numerosi canti eucaristici polacchi<sup>10</sup>. Inoltre alcuni autori avevano già riflettuto sui rapporti tra Maria e l'Eucaristia già nella seconda metà del secolo XVII<sup>11</sup>, e nei tempi più vicini a noi, ma sempre preconciliari, l'affrontarono noti mariologi, come l'italiano Gabriele M. Roschini<sup>12</sup>, il francese René Laurentin<sup>13</sup> o l'inglese James Knox<sup>14</sup>.

Ma qui intendiamo evocare soprattutto le iniziative e le pubblicazioni più importanti dell'ultimo ventennio, nelle quali riecheggia la direzione data alla

<sup>8</sup> *Sacramentum caritatis*, n. 33.

<sup>9</sup> [https://www.gregorianum.org/index.php?title=Ave\\_verum&mobileaction=toggle\\_view\\_desk\\_top](https://www.gregorianum.org/index.php?title=Ave_verum&mobileaction=toggle_view_desk_top) (accesso: 12.03.2025).

<sup>10</sup> Come per es. il canto *Bądźże pozdrowiona* con il suo ritornello: „Salve Gesù, Figlio di Maria, Tu sei il Dio vero in questa ostia”. Oppure il canto *Przyjdźcie do Mnie wszyscy*: „Venite da Me tutti! La strada vi indicherà la mia Madre amata, che a tutti voi l'ho data. Ora vi conduce ai miei altari, ma un giorno vi condurrà a questi celestiali”. Cf. S. Ropiak, *L'immagine di Maria nei canti eucaristici*, „Salvatoris Mater” 7(2005), n. 1, p. 219-238.

<sup>11</sup> Tra essi J.A. Velásquez, *De augustissimo Eucharistiae mysterio sive de Maria forma Dei*, Valladolid 1658, e Michele da Cosenza OFM Cap, *Trattato della gloriosa Vergine detta del ss. Sacramento*, manoscritto di oltre 1000 pagine conservato nella Biblioteca municipale di Assisi.

<sup>12</sup> *La Madonna del Santissimo Sacramento: relazioni tra l'Eucaristia e la Madonna*, Roma 1953.

<sup>13</sup> *La SS. Vergine e la Messa*, Catania 1955.

<sup>14</sup> *De necessitudine Deiparam inter et Eucharistiam*, Romae 1949.

riflessione mariologica nella sua dimensione eucaristica da san Giovanni Paolo II, il pontefice del „Totus Tuus”.

In primo luogo è da collocarsi l’iniziativa della redazione della rivista mariana polacca „Salvatoris Mater”, diretta dai Padri Mariani del Santuario di Licheń, che dedica alla nostra questione il numero monografico, il primo dell’anno 2005, intitolato appunto „L’Eucaristia e Maria”<sup>15</sup>. L’argomento viene affrontato da vari punti di vista (biblico, patristico, liturgico, spirituale, esistenziale, ecumenico ed iconografico) e gli autori sono stati scelti tra i più competenti, sia dalla Polonia<sup>16</sup>, sia dall’estero<sup>17</sup>.

Similmente, l’anno dopo, fece la Società mariologica spagnola, intitolando „María y Eucaristía” numero monografico della rivista „Estudios Marianos”, offrendo in essa una matura riflessione sull’argomento<sup>18</sup>.

Ritornando in Polonia, occorre ricordare, che il programma pastorale proposto dalla Conferenza Episcopale per l’anno 2019-2020 ebbe il tema eucaristico “Mistero della fede” (*Wielka tajemnica wiary*). Tra i quaderni preparati in questa occasione per gli operatori pastorali ve ne era uno riguardante la Vergine Maria e il suo posto nel mistero dell’Eucaristia, elaborato sotto la supervisione della Società mariologica polacca da noti mariologi, sacerdoti professori Marek Chmielewski, Zdzisław Janiec, Waclaw Siwak e Kamil Zadrożny<sup>19</sup>. Vanno inoltre evocate le pubblicazioni degli stessi *totaliter* dedicate al tema di Maria – Eucaristia<sup>20</sup>.

Tali pubblicazioni, con un approfondimento teologico e indicazioni pastorali, apparvero in varie lingue e sarebbe difficile evocarle tutte. Ci limitiamo quindi soltanto ad alcune segnalazioni. In francese ci colpisce lo studio di Francis Gadoury, *Marie, Femme eucharistique dans la lettre encyclique Ecclesia de Eucharistia*<sup>21</sup>, oppure il libro di Menthère de Guillaume, in cui si propone la

<sup>15</sup> „Salvatoris Mater” 7(2005), n. 1, p. 1-238.

<sup>16</sup> Il gruppo degli autori polacchi era composto da: Bogdan Ferdek, Jacek Hadryś, Stanisław Hareża, Ryszard Knapiński, Janusz Kumala, Jarosław M. Lipniak, Piotr Liszka, Jerzy Misiurek, Sławomir Ropiak, Justyna Spruta, Jan Bernard Szlaga, Marian Zawada.

<sup>17</sup> Tra i quali Bruno Forte e Ignazio M. Calabuig.

<sup>18</sup> „Estudios Marianos” 72(2006), numero unico. Evochiamo almeno i due seguenti articoli: A. Martínez Serra, *En la escuela de María. María mujer eucarística*, p. 263-266; G. Gironés Guillem, *Cuerpo de Cristo – Carne de María*, p. 267-274. Si noti che il primo autore, A. Martínez Serra, sviluppò il tema *María y Eucaristia* qualche anno più tardi, nel numero monografico della rivista intitolato *La Virgen María y Sacerdocio*, ibidem, 77(2011) numero unico, p. 87-106.

<sup>19</sup> *Zeszyt maryjny. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2019/2020 [Quaderno mariano. Programma pastorale della Chiesa in Polonia per anno 2019/2020]*, Katowice 2018.

<sup>20</sup> M. Chmielewski, *Maryja – „Niewiasta Eucharystii”. Elementy mariologii eucharystycznej, „Duchowość w Polsce” [Maria – “Donna dell’Eucaristia”]*, 21(2019), p. 181-192; Z. Janiec, *Maryja wzorem uczestnictwa we Mszy świętej [Maria modello della partecipazione all’Eucaristia]*, „Roczniki Liturgiczne” 1(2009), p. 171-179; W. Siwak, *Matka Kapłanów. Wiąż Maryi z kapłaństwem - fundament teologiczny [Madre dei Sacerdoti. Il legame di Maria con il sacerdozio – fondamento teologico]*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 94(2009), n. 4, p. 232-249; K. Zadrożny, *Maryja i Eucharystia [Maria ed Eucaristia]*, Częstochowa 2024.

<sup>21</sup> Presentato prima come tesi „ad lauream” presso la Facoltà degli Studi Superiori dell’Università di Laval, e quindi pubblicato come libro a Québec nel 2012.

celebrazione dell'Eucaristia alla scuola di Maria<sup>22</sup>; in inglese si hanno le riflessioni di James A. Rafferty, *Mary, Woman of the Eucharist*<sup>23</sup> e di Rosario Resendez, *Mary is the Mother of the Eucharist*<sup>24</sup>; in portoghese la questione viene affrontata da Paulo Ricardo<sup>25</sup> e più ampiamente da Eugênio Bisinoto<sup>26</sup>; in tedesco ne tratta il libro *Die Heilige Eucharistie und Maria, die Mutter Gottes*<sup>27</sup>, e in spagnolo, oltre a quanto detto sopra, Antonio Rivero<sup>28</sup> e Jesús Castellano Cervera<sup>29</sup>.

Certamente, scrivendo il nostro articolo in italiano, dedichiamo maggiore attenzione alle iniziative e pubblicazioni nella lingua di Dante una maggiore attenzione. Vanno quindi ricordati i Colloqui tenuti sull'argomento, come per esempio il Colloquio internazionale di mariologia svoltosi a Patti (Messina) dal 16 al 18 aprile 2004, dal tema *Maria e la cultura del nostro tempo*, con il contributo di Stefano de Fiores: *Maria, Donna eucaristica, modello della Chiesa che celebra i divini misteri*<sup>30</sup>, oppure il Colloquio di Civitavecchia-Tarquinia dal 24 al 26 maggio 2004, esso pure internazionale, sul tema *Con Maria Donna eucaristica adoriamo il Dio-con-noi*<sup>31</sup>.

Non possiamo tacere l'iniziativa della pubblicazione dei numeri monografici delle riviste mariane dedicati al nostro tema<sup>32</sup>, non ricordare gli articoli dello stesso tenore pubblicati in altre riviste di teologia, mariologia o spiritualità<sup>33</sup>, oppure i capitoli sull'argomento nei libri sulla Vergine di Nazareth<sup>34</sup>, fino alla presenza delle riflessioni sul tema su alcuni portali di Internet<sup>35</sup>.

<sup>22</sup> *L'Eucaristie à l'école de Marie*, Paris 2005.

<sup>23</sup> „Review for Religious” 64(2005), p. 342-354.

<sup>24</sup> <https://victoriadiocese.org/mary-the-mother-of-the-eucharist> (accesso: 12.03.2025).

<sup>25</sup> <https://padrepauloricardo.org/episodios/a-vmrgem-maria-e-a-santa-eucaristia> (accesso: 1.03. 2025).

<sup>26</sup> <https://www.a12.com/academia/artigos/maria-mulher-eucaristica-2> (accesso: 12.03.2025). Si può anche vedere la riflessione di P.A. Kunrath, C.L. Bacheladenski, *Maria e o mistério de Cristo e a Eucaristia*, „Teocomunicação” 35(2005), p. 757-774.

<sup>27</sup> *Die Heilige Eucharistie und Maria, die Mutter Gottes*, <https://udayton.edu/imri/mary/de/die-heilige-eucharistie-und-maria-die-mutter-gottes.php> (accesso: 13.03.2025).

<sup>28</sup> <https://es.catholic.net/op/articulos/6445/cat/1077/que-relacion-hay-entre-eucaristia-y-maria-santisima.html#modal> (accesso: 13.03.2025).

<sup>29</sup> *Presencia de la Virgen María en la liturgia*, „Burgense” 45(2004), p. 109-130.

<sup>30</sup> *Atti del Colloquio internazionale di mariologia*, a cura di B. Scalsi, E. Vidau, Roma 2005, p. 109-126.

<sup>31</sup> Con gli Atti pubblicati con omonimo titolo a cura di G. Picu, E. Vidau, Roma 2006.

<sup>32</sup> [http://www.smr.it/images/pdf/Rivista/Riparaz\\_Mariana\\_3-4\\_2020.pdf](http://www.smr.it/images/pdf/Rivista/Riparaz_Mariana_3-4_2020.pdf) (accesso: 13.03.2025); [https://www.santuarioboccardiro.it/home/pdf/giornalini/2017/piccola\\_guida\\_aprile\\_maggio\\_2017.pdf](https://www.santuarioboccardiro.it/home/pdf/giornalini/2017/piccola_guida_aprile_maggio_2017.pdf) (accesso: 13.03.2025).

<sup>33</sup> G. Daminelli, *L'esperienza eucaristico-mariana della Chiesa*, „Madre di Dio” 5(2004), p. 15-19; S.M. Manelli, *Eucaristia dell'Immacolata*, „Immacolata Mediatrix” 5(2005), p. 207-237; B. Moriconi, *Ciò che vi dirà Lui, fátelo: Maria e l'Eucaristia tra Cana e cenacolo*, „Rivista di vita spirituale” 59(2005), p. 275-284.

<sup>34</sup> *Maria e il Sacerdozio (opera collettiva)*, Roma 2010, p. 139-160; A. Grasso, *Maria di Nazareth. Saggi teologici*, Siracusa 2012, p. 44-57; I. Schinella, *L'eucaristia e il rosario: contemplazione „eucaristica” dei misteri della gioia*, Roma 2005, p. 55-63.

<sup>35</sup> [https://www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine20/pdf/Fine20\\_Esquerda\\_218-236.pdf](https://www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine20/pdf/Fine20_Esquerda_218-236.pdf) (accesso: 32.03.2025); [https://www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine20/pdf/Fine20\\_](https://www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine20/pdf/Fine20_)

Una menzione particolare merita il libro *L'Eucaristia e la Madre del Signore* di Maria Elisabetta Patrizi<sup>36</sup>. Esso è davvero un'opera monumentale, conta infatti 1022 pagine e offre, tra l'altro, una ricchissima bibliografia internazionale sul tema, raccolta nelle 63 pagine (da 959-1022) e concernente quasi 900 schede.

Vanno inoltre ricordate le pubblicazioni del già evocato mariologo Stefano de Fiores, tra le quali soprattutto i libri che trattano del tema di Maria ed Eucaristia *ex professo et totaliter* e furono pubblicati già nel 2005, immediatamente all'indomani dell'apparizione dei testi magisteriali di san Giovanni II *Ecclesia de Eucaristia* e *Mane nobiscum Domine*<sup>37</sup>.

## 2. Dalla riflessione alla vita: due atteggiamenti pratici

Dopo aver constatato questa fioritura delle iniziative e pubblicazioni circa il legame della Madre di Gesù con il mistero eucaristico, maturata nella Chiesa universale sulla scia del magistero pontificio e della riflessione sinodale, vogliamo presentare due atteggiamenti pratici, invitando a vivere la dimensione mariana dell'Eucaristia soprattutto i suoi ministri, ossia i presbiteri, come anche tutti i fedeli, invitandoli ad ispirarsi agli atteggiamenti mariani in ogni celebrazione eucaristica.

### 2.1. La „Donna dell'Eucaristia” modello per i presbiteri<sup>38</sup>

Il *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, pubblicato dalla Congregazione per il Clero, contiene una precisa e decisa affermazione, che cioè „esiste una relazione essenziale tra la Madre di Gesù e il sacerdozio dei ministri del Figlio, derivante da quella che c'è tra la divina maternità di Maria e il sacerdozio di Cristo”<sup>39</sup>. Il documento sottolinea che in questa relazione è radicata la spiritualità mariana di ogni presbitero, perché „la spiritualità sacerdotale non può dirsi completa se non prende seriamente in considerazione il testamento di Cristo crocifisso, che volle consegnare la Madre al discepolo prediletto e, tramite lui, a tutti i sacerdoti chiamati a continuare la sua opera di redenzione”<sup>40</sup>. Di conseguenza „i sacerdoti, che sono tra i discepoli più amati da Gesù crocifisso

---

Masciarelli\_63-144.pdf (accesso: 13.03.2025); <https://www.latheotokos.it/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=5501> (accesso: 13.03.2025); <https://www.adorazioneucaristicaperpetua.it/biblioteca/la-vergine-maria-e-leucaristia-nelle-sacre-scritture/> (accesso: 12.03.2025); <https://www.focolare dellamadre.org/it/rivista-hm/articoli/vita-spirituale/3323-eucharistia-vergine> (accesso: 13.03.2025).

<sup>36</sup> Pubblicato dalla Editrice Città Nuova, Roma 2011.

<sup>37</sup> S. De Fiores, *Maria donna dell'Eucaristia*, Roma 2005; idem, *Maria donna eucaristica*, Cinisello Balsamo (Milano) 2005.

<sup>38</sup> Cf. Sz.T. Praśkiewicz, *La Beata Vergine Maria modello di santità*, Roma 2022, p. 35-37.

<sup>39</sup> Congregazione per il Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, nuova edizione, Città del Vaticano 2013, p. 131, n. 84.

<sup>40</sup> Ibidem.

e risorto, devono accogliere Maria come loro Madre nella propria vita, facendola oggetto di continua attenzione e preghiera<sup>41</sup>.

Il Magistero offre preziose riflessioni sul rapporto tra il ministero sacerdotale e la Madre di Gesù, in riferimento all'Eucaristia. San Giovanni Paolo II, rivolgendosi ai sacerdoti, disse: „Quando celebriamo la santa Messa, è presente in mezzo a noi la Madre del Figlio di Dio, che ci introduce nel mistero del suo sacrificio redentore”<sup>42</sup>. Perciò in ogni celebrazione eucaristica – così sottolinea il Direttorio – noi [sacerdoti] riascoltiamo quell’„Ecco tuo figlio!” detto dal Figlio a sua Madre, mentre Egli stesso ripete a noi: „Ecco tua Madre!” (Gv 19,26-27). „Vivere l'Eucaristia implica anche ricevere continuamente questo dono: Maria è Donna eucaristica con l'intera sua vita. La Chiesa, guardando a Maria come a suo modello, è chiamata ad imitarla anche nel suo rapporto con questo Mistero Santissimo. (...) Maria è presente, con la Chiesa e come Madre della Chiesa, in ciascuna delle nostre celebrazioni eucaristiche. Se Chiesa ed Eucaristia sono un binomio inscindibile, altrettanto occorre dire del binomio Maria ed Eucaristia. In questo modo, l'incontro con Gesù nel Sacrificio dell'Altare comporta inevitabilmente l'incontro con Maria, sua Madre”<sup>43</sup>.

Identico pensiero veniva espresso da Benedetto XVI, affermando che „per la propria identificazione e conformazione sacramentale a Gesù, Figlio di Dio e Figlio di Maria, ogni sacerdote può e deve sentirsi veramente figlio prediletto di questa altissima ed umilissima Madre”<sup>44</sup>.

Anche il papa Francesco chiede alla Vergine Maria che aiuti tutti, ma soprattutto i sacerdoti „a vivere con fede ogni celebrazione eucaristica, e a riconoscere e gustare ogni giorno i *miracoli* della grazia di Dio”<sup>45</sup>.

## 2.2. Maria quale modello dell'atteggiamento spirituale nella celebrazione eucaristica per tutti<sup>46</sup>

Il Magistero recente ci invita a vivere la nostra devozione mariana anzitutto nella liturgia, che è „il culmine verso cui tende l'attività della Chiesa e insieme la sorgente da cui scaturisce tutta la sua forza”<sup>47</sup>. Infatti nella liturgia il rapporto con Maria sarà sempre preciso e profondo. Le feste mariane hanno sempre un

<sup>41</sup> Ibidem, p. 131-132.

<sup>42</sup> Giovanni Paolo II, *La Vergine Maria e i sacerdoti. Catechesi all'Udienza generale*, 30 giugno 1993, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” XVI, 1: 1993, p. 1689.

<sup>43</sup> *Direttorio*, n. 86.

<sup>44</sup> Benedetto XVI, *Maria, madre di tutti i sacerdoti. Catechesi all'Udienza generale*, 12 agosto 2009, „Insegnamenti di Benedetto XVI” V, 2: 2009, 94. Si veda inoltre il capitolo VI, intitolato „Alla scuola di Maria, donna eucaristica”, dell'enciclica di San Giovanni Paolo II *Ecclesia de Eucaristia*.

<sup>45</sup> <https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2024/documents/20240728-angelus.html> (accesso: 14.03.2025).

<sup>46</sup> Cf. *Marialis cultus*, AAS 67(1974), p. 113-168, n. 16.

<sup>47</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione sulla Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

significato cristologico, e poiché la liturgia, seguendo fedelmente l'insegnamento della Bibbia, orienta la preghiera al Padre, per mezzo di Cristo, in unione con lo Spirito Santo (cf. Ef 2,18), anche la devozione mariana avrà in essa il suo coronamento nell'adorazione della Santissima Trinità.

Ma nella liturgia vi è un'eccellente occasione per una relazione spirituale con la Madre del Signore, proposta già da san Paolo VI, cioè quella di ispirarsi a „Maria quale modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri”<sup>48</sup>, soprattutto l'Eucaristia. Lo raccomandava anche Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Mater*, parlando del profondo legame che esiste tra la devozione mariana e la celebrazione della Santa Messa<sup>49</sup>. Il riferimento a Maria, figura (*typus*) della Chiesa<sup>50</sup>, può essere applicato in un modo eloquente nella celebrazione dell'Eucaristia, soprattutto nelle sue parti essenziali: durante la liturgia della Parola, nella preghiera universale, nell'offertorio, nel momento della transustanziazione e nella santa Comunione<sup>51</sup>.

- *durante la liturgia della Parola*: quando leggiamo i testi della Sacra Scrittura e li meditiamo, per farne poi il contenuto della nostra vita, dobbiamo ispirarci all'esempio di Maria di Nazareth che custodiva la Parola di Dio e la meditava nel suo cuore (cf. Lc 2,19) diventando „la Vergine in ascolto, che accoglie la parola di Dio con fede”<sup>52</sup>. E proprio quanto „fa anche la Chiesa, la quale, soprattutto nella sacra Liturgia, con fede ascolta, accoglie, proclama, venera la parola di Dio, la dispensa ai fedeli come pane di vita e alla sua luce scruta i segni dei tempi, interpreta e vive gli eventi della storia”<sup>53</sup>.

- *durante la preghiera universale*: quando formuliamo le nostre intenzioni di preghiera per la Chiesa e per il mondo, possiamo avere davanti ai nostri occhi la figura della Vergine Maria alle nozze di Cana di Galilea (cf. Gv 2,1-12), dove Ella, notando il bisogno degli sposi, ai quali viene a mancare il vino, si rivolge a Gesù, perché venga in loro aiuto. „Maria a Cana – continuava san Paolo VI – apparve orante, manifestando al Figlio con delicata implorazione una necessità temporale, ed ottenendo anche un effetto di grazia: che Gesù, compiendo il primo dei suoi «segni», confermi i discepoli nella fede (cf. Gv 2,1-12)”<sup>54</sup>.

- *al momento dell'offertorio*: quando offriamo il pane e il vino sull'altare e nello stesso tempo rinnoviamo il sacrificio della nostra vita, non dimentichiamo che Maria, l'umile serva del Signore, al momento dell'Annunciazione ha offerto a Dio e alle „Sue” cose tutta la sua esistenza, tutto il suo essere e ha accolto in

<sup>48</sup> *Marialis cultus*, n. 16.

<sup>49</sup> Cf. *Redemptoris Mater*, n. 44.

<sup>50</sup> *Lumen Gentium*, n. 53.

<sup>51</sup> Cf. Z. Janiec, *Maryja wzorem uczestnictwa we Mszy świętej [Maria modello della partecipazione all'Eucaristia]*, op. cit.; Sz.T. Praśkiewicz, *Duchowość maryjna [La spiritualità mariana]*, Kraków 2008, p. 64-67; idem, *Najświętsza Maryja Panna wzorem świętości [La Beata Vergine Maria modello di santità]*, Kraków 2023, p. 74-77.

<sup>52</sup> *Marialis cultus*, n. 17.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem, n. 18.

tutto la volontà di Dio, compiendola fino alla Croce. Inoltre, dopo aver dato alla luce Gesù, lo offrì a Dio in sacrificio nel tempio di Gerusalemme (cf. Lc 2,22-35). „Maria – leggiamo infatti nella *Marialis cultus* – è la *Vergine offeren-te*. Nell'episodio della presentazione di Gesù al tempio (cf. Lc 2,22-35), la Chiesa, guidata dallo Spirito, ha scoperto, al di là dell'adempimento delle leggi riguardanti l'oblazione del primogenito (cf. Es 13,11-16) e la purificazione della madre (cf. Lv 12,6-8), un mistero salvifico, relativo appunto alla storia della salvezza: vi ha rilevato, cioè, la continuità dell'offerta fondamentale che il Verbo incarnato fece al Padre, entrando nel mondo (cf. Eb 10,5-7); vi ha visto proclamata l'universalità della salvezza poiché Simeone, salutando nel Bambino la luce per illuminare le genti e la gloria di Israele (cf. Lc 2,32), riconosceva in lui il Messia, il Salvatore di tutti”<sup>55</sup>.

- *durante il prefazio*, quando cantiamo la fedeltà di Dio e la sua santità, possiamo vedere la Beata Vergine nella scena della Visitazione di S. Elisabetta, quando ha cantato il suo magnifico inno di lode a Dio – il *Magnificat*, il prefazio più bello che conosciamo. Paolo VI – citando S. Ireneo – ha sottolineato che „in questo cantico di Maria conflui il tripudio di Abramo che presentava il Messia (cf. Gv 8,56) e risuonò, profeticamente anticipata, la voce della Chiesa: Nella sua esultanza Maria proclamava profeticamente a nome della Chiesa: *L'anima mia magnifica il Signore*”<sup>56</sup>.

- *nel momento della transustanziazione*, che è il culmine di ogni Santa Messa, momento della presenza reale di Cristo in mezzo a noi nel suo Corpo e Sangue: dobbiamo renderci conto che fu proprio Maria, partorendo Gesù nella grotta di Betlemme, a farlo presente per la prima volta in mezzo agli uomini nel suo corpo. Perciò non può mancare la sua presenza quando Gesù „rinasce” e si fa presente in mezzo a noi sull'altare. Maria, inoltre, era presente al Calvario, dove è diventata la nostra Madre (cf. Gv 19,26). Per altro, ogni Eucaristia è una mistica evocazione e perpetuazione del sacrificio cruento del Signore sulla Croce, alla cui celebrazione la sua Madre non può non partecipare. Nella *Marialis cultus* leggiamo infatti che „questa unione della Madre con il Figlio nell'opera della Redenzione raggiunge il culmine sul Calvario, dove Cristo offrì se stesso quale vittima immacolata a Dio (Eb 9,14) e dove Maria stette presso la Croce (cf. Gv 19,25), soffrendo profondamente con il suo Unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di lui, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata e offrendola anch'ella all'eterno Padre. Per perpetuare nei secoli il sacrificio della Croce il divin Salvatore istituì il sacrificio eucaristico, memoriale della sua morte e risurrezione, e lo affidò alla Chiesa, sua sposa, la quale, soprattutto alla domenica, convoca i fedeli per celebrare la Pasqua del Signore, finché egli ritorni: il che la Chiesa compie in comunione con i Santi del Cielo e, prima di tutto, con la Beata Vergine, della quale imita la carità ardente

<sup>55</sup> Ibidem, n. 20.

<sup>56</sup> Ibidem, n. 18.

e la fede incrollabile”<sup>57</sup>. Giovanni Paolo II aggiunge che „la maternità di Maria è particolarmente avvertita e vissuta dal popolo cristiano nel sacro Convito – celebrazione liturgica del mistero della redenzione – nel quale si fa presente Cristo, il suo vero corpo nato da Maria Vergine. Ben a ragione la pietà del popolo cristiano ha sempre ravvisato un profondo legame tra la devozione alla Vergine santa e il culto dell’Eucaristia: è, questo, un fatto rilevabile nella liturgia sia occidentale che orientale (...). Maria guida i fedeli all’Eucaristia”<sup>58</sup>.

• *durante la santa Comunione* accogliamo Cristo nei nostri cuori. Ma Lo accogliamo con quella disponibilità e quella purezza di cuore come l’ha fatto Maria quando Lo ha accolto nel suo grembo verginale al momento dell’An-nunciazione? Lo accogliamo con quell’amore e quella tenerezza simili ai suoi atteggiamenti materni, quando ha ricevuto il corpo del suo Figlio morto sulla Croce il venerdì santo? E sappiamo noi, che con la santa Comunione portiamo Cristo nella vita del mondo, uscendo da ogni Santa Messa pieni della Sua presenza, come lo ha fatto proprio Lei, che ha reso Gesù presente in mezzo agli uomini?

### Conclusione

Al termine del percorso lungo il ventennio di riflessione ecclesiale sui legami della Vergine Santissima con l’Eucaristia, costatiamo che la Madre di Gesù, che fu associata al mistero dell’Incarnazione, non può prescindere dal legame con il mistero dell’Eucaristia. Cristo disse ai suoi discepoli, rivelando loro il mistero dell’Eucaristia: Questo è il mio Corpo, e quindi Corpo reale, lo stesso che Egli prese dalla Vergine Maria. Il Corpo divino, che dopo la consacrazione si fa presente sull’altare, conserva perciò la sua originaria matrice da Maria<sup>59</sup>.

Se l’Eucaristia rinnova e rende presente l’unico Sacrificio pasquale di Cristo, in cui Maria ebbe parte attiva, ogni Messa ci introduce nella comunione più intima anche con Lei. Per questo motivo, quando la Chiesa celebra l’Eucaristia, non può dimenticarsi di Maria, ma offre il Sacrificio eucaristico in comunione con Lei, che divenne il primo Tempio della storia ad accogliere il Corpo di Cristo.

Se la Chiesa commemora nella celebrazione dell’Eucaristia i santi che con loro vita e la loro somiglianza all’Agnello immolato hanno uno stretto legame con Lui e con il suo Sacrificio, è ancor più giusto che commemori Maria, che non solo gli offrì il suo corpo come dimora, ma unì anche il suo destino a Lui, seguendolo nella gioia e nella sofferenza. La sua presenza nella celebrazione dell’Eucaristia consiste, quindi, in una partecipazione interiore e misteriosa al mistero celebrato, al quale è legata in modo materno e attivo.

<sup>57</sup> Ibidem, n. 20.

<sup>58</sup> *Redemptoris Mater*, n. 44.

<sup>59</sup> Cf. Giovanni Paolo II, *La vita verginale e materna di Maria è alla radice dell’Eucaristia. Meditazione all’Angelus*, 5 giugno 1983, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” VI, 1: 1983, p. 1446-1447.

La Chiesa, pertanto, ricorda Maria durante la celebrazione dell'Eucaristia e spera che insieme a Maria riceverà dal Signore anche l'eredità promessa.

La presenza esemplare di Maria nella celebrazione del mistero dell'Eucaristia si rivela inoltre in termini di atteggiamento: dobbiamo manifestare verso Dio Uno e Trino la stessa adorazione della quale Lei ci dà un incomparabile esempio, e possiamo quindi ispirarci ai suoi atteggiamenti durante ogni parte della quotidiana celebrazione eucaristica.

Di più, Maria, la „Donna eucaristica”, ci spinge a riflettere sul nostro rapporto con Gesù – Eucaristia. Alla sua scuola ogni presbitero potrebbe domandarsi: come celebro l'Eucaristia? Mi preparo ad essa? Oppure arrivo in fretta, assonnato, stanco, e una volta finita la Messa, scappo in fretta? La celebrazione eucaristica è veramente il centro della mia vita e della vita delle nostre comunità? L'incontro con il Signore nell'Eucaristia, mi trasforma? Posso dire che la mia vita è „eucaristica”?

L'Eucaristia ci interpella tutti. Essa ci fa uscire dalle nostre comode abitudini, uscire da noi stessi per andare incontro agli altri, per amarli e servirli, come fece la Vergine Maria, visitando Elisabetta e cantando il suo inno di lode a Dio (cf. Lc. 1,39-56). L'apostolo Paolo insegna: „poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo” (1Cor 10,17). E alla luce di queste parole, il *Catechismo della Chiesa cattolica* afferma: „L'Eucaristia fa la Chiesa. Coloro che ricevono l'Eucaristia sono uniti più strettamente a Cristo. Per ciò stesso, Cristo li unisce a tutti i fedeli in un solo corpo: la Chiesa”<sup>60</sup>. Celebrando l'Eucaristia con le nostre sorelle e fratelli, non possiamo non impegnarci in una sincera fraternità. Dobbiamo unire ciò che celebriamo con la nostra vita quotidiana. Insegnava Benedetto XVI: „Maria Santissima, Vergine immacolata, arca della nuova ed eterna alleanza, ci accompagni in questo cammino incontro al Signore che viene. La Chiesa vede in Maria, «Donna eucaristica», la propria icona meglio riuscita e la contempla come modello insostituibile di vita eucaristica [...]. Da Lei dobbiamo imparare a diventare noi stessi persone eucaristiche ed ecclesiali per poter anche noi, secondo la parola di san Paolo, presentarci „immacolati” al cospetto del Signore, così come Egli ci ha voluto fin dal principio (cf. Col 1,21; Ef 1,4)”<sup>61</sup>.

\* \* \*

## Bibliografia

### Documenti conciliari, pontifici e dicasteriali

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Sacrosanctum Concilium*, „Acta Apostolicae Sedis” 56(1964), p. 97-133.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Lumen Gentium*, „Acta Apostolicae Sedis” 57(1965), p. 5-71.

<sup>60</sup> *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1396.

<sup>61</sup> *Sacramentum caritatis*, n. 96.

- Paulus VI, *Marialis cultus*, „Acta Apostolicae Sedis” 67(1974), p. 113-168.
- Joannes Paulus II, *Redemptoris Mater*, „Acta Apostolicae Sedis” 79(1987), p. 361-433.
- Joannes Paulus II, *Rosarium Virginis Mariae*, „Acta Apostolicae Sedis” 95(2003), p. 5-36.
- Joannes Paulus II, *Ecclesia de Eucharistia vivit*, „Acta Apostolicae Sedis” 95(2003), p. 432-475.
- Joannes Paulus II, *Mane nobiscum Domine*, „Acta Apostolicae Sedis” 97(2005), p. 337-352.
- Joannes Paulus II, *La vita verginale e materna di Maria è alla radice dell'Eucaristia. Meditazione all'„Angelus”*, 5 giugno 1983, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” VI, 1: 1983, p. 1446-1447.
- Joannes Paulus II, *La Vergine Maria e i sacerdoti. Catechesi all'Udienza generale*, 30 giugno 1993, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” XVI, 1: 1993, p. 1689.
- Benedictus XVI, *Sacramentum caritatis*, „Acta Apostolicae Sedis” 99(2007), p. 105-180.
- Benedictus XVI, *Maria, madre di tutti i sacerdoti. Catechesi all'Udienza generale*, 12 agosto 2009: „Insegnamenti di Benedetto XVI” V, 2: 2009, p. 94.
- Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992.
- Congregazione per il Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, nuova edizione, Città del Vaticano 2013.

### Letteratura

- Atti del Colloquio internazionale di mariologia: Con Maria Donna Eucaristica adoriamo il Dio-connoi*, Civitavecchia-Tarquinia 24-26 maggio 2004, a cura di G. Picu, E. Vidau, Roma 2006.
- Atti del Colloquio internazionale di mariologia: Maria e la cultura del nostro tempo*, Patti (Messina) 16-18 aprile 2004, a cura di B. Scalsi, E. Vidau, Roma 2005.
- Castellano Cervera J., *Presencia de la Virgen María en la liturgia*, „Burgense” 45(2004), p. 109-130.
- Chmielewski M., *Maryja – „Niewiasta Eucharystii”. Elementy mariologii eucharystycznej*, „Duchowość w Polsce” 21(2019), p. 181-192.
- Daminelli G., *L'esperienza eucaristico-mariana della Chiesa*, „Madre di Dio” 5(2004), p. 15-19.
- De Fiores S., *Maria donna dell'Eucaristia*, Roma 2005.
- De Fiores S., *Maria donna eucaristica*, Cinisello Balsamo (Milano) 2005.
- De Guillaume M., *L'Eucaristie à l'école de Marie*, Paris 2005.
- Eucharystia i Maryja*, „Salvatoris Mater” 7(2005), n. 1, p. 1-238.
- Gadoury F., *Marie, Femme eucharistique dans la lettre encyclique Ecclesia de Eucharistia*, Québec 2012.
- Gironés Guillem G., *Cuerpo de Cristo – Carne de María*, „Estudios Marianos” 72(2006), numero unico, p. 267-274.
- Grasso A., *Maria di Nazareth. Saggi teologici*, Siracusa 2012.
- Janiec Z., *Maryja wzorem uczestnictwa we Mszy świętej*, „Roczniki Liturgiczne” 1(2009), p. 171-179.
- Knox J., *De necessitudine Deiparam inter et Eucharistiam*, Romae 1949.
- Kunrath P.A., C.L. Bacheladenski, *Maria e o mistério de Cristo e a Eucaristia*, „Teocomunicação” 35(2005), p. 757-774.
- Laurentin R., *La SS. Vergine e la Messa*, Catania 1955.
- Manelli S.M., *Eucaristia dell'Immacolata*, „Immacolata Mediatrix” 5(2005), p. 207-237.
- Maria e il Sacerdozio*, a cura di E. Toniolo, Roma 2010.
- Martínez Serra A., *En la escuela de María. María mujer eucarística*, „Estudios Marianos” 72(2006), numero unico, p. 263-266.
- Martínez Serra A., *María y Eucaristia*, „Estudios Marianos” 77(2011), numero unico, p. 87-106.
- Moriconi B., *Ciò che vi dirà Lui, fatelo: Maria e l'Eucaristia tra Cana e cenacolo*, „Rivista di vita spirituale” 59(2005), p. 275-284.
- Patrizi M.E., *L'Eucaristia e la Madre del Signore*, Roma 2011.
- Praśkiewicz Sz.T., *Duchowość maryjna*, Kraków 2008.
- Praśkiewicz Sz.T., *La Beata Vergine Maria modello di santità*, Roma 2022.
- Praśkiewicz Sz.T., *Najświętsza Maryja Panna wzorem świętości*, Kraków 2023, p. 74-77.
- Rafferty J.A., *Mary, Woman of the Eucarist*, „Review for Religious” 64(2005), p. 342-354.

- Ropiak S., *L'immagine di Maria nei canti eucaristici*, „Salvatoris Mater” 7(2005), n. 1, p. 219-238.
- Roschini G.M., *La Madonna del Santissimo Sacramento: relazioni tra l'Eucaristia e la Madonna*, Roma 1953.
- Schinella I., *L'eucaristia e il rosario: contemplazione „eucaristica” dei misteri della gioia*, Roma 2005.
- Siwak W., *Matka Kapłanów. Wiedza Maryi z kapłaństwem – fundament teologiczny*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 94(2009), n. 4, p. 232-249.
- Velásquez J.A., *De augustissimo Eucharistiae mysterio sive de Maria forma Dei*, Valladolid 1658.
- Zadrozny K., *Maryja i Eucharystia*, Częstochowa 2024.
- Zeszyt maryjny. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2019/2020*, a cura di M. Chmielewski, Z. Janiec, W. Siwak, K. Zadrozny, Katowice 2018.

### Sitografia

- [https://www.santuarioboccardirio.it/home/pdf/giornalini/2017/piccola\\_guida\\_aprile\\_maggio\\_2017.pdf](https://www.santuarioboccardirio.it/home/pdf/giornalini/2017/piccola_guida_aprile_maggio_2017.pdf)
- <https://es.catholic.net/op/articulos/6445/cat/1077/que-relacion-hay-entre-eucaristia-y-maria-santisima.html#modal>
- <https://lanuovabq.it/it/maria-la-donna-eucaristica-che-ci-chiama-a-imitarla>
- <https://padrepauloricardo.org/episodios/a-virgem-maria-e-a-santa-eucaristia>
- <https://udayton.edu/imri/mary/de/die-heilige-eucharistie-und-maria-die-mutter-gottes.php>
- <https://victoriadiocese.org/mary-the-mother-of-the-eucharist>
- <https://www.a12.com/academia/artigos/maria-mulher-eucaristica-2>
- [https://www.culturamariana.com/publicazioni/fine20/pdf/Fine20\\_Esquerda\\_218-236.pdf](https://www.culturamariana.com/publicazioni/fine20/pdf/Fine20_Esquerda_218-236.pdf)
- [https://www.culturamariana.com/publicazioni/fine20/pdf/Fine20\\_Masciarelli\\_63-144.pdf](https://www.culturamariana.com/publicazioni/fine20/pdf/Fine20_Masciarelli_63-144.pdf)
- <https://www.latheotokos.it/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=5501>
- <https://www.adorazioneeucaristicaperpetua.it/biblioteca/la-vergine-maria-e-leucaristia-nelle-sacrescritture/>
- <https://www.focolare dellamadre.org/it/rivista-hm/articoli/vita-spirituale/3323-eucaristia-vergine>
- [https://www.gregorianum.org/index.php?title=Ave\\_verum&mobileaction=toggle\\_view\\_desktop](https://www.gregorianum.org/index.php?title=Ave_verum&mobileaction=toggle_view_desktop)
- <https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2024/documents/20240728-angelus.html>
- [https://www.vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bollettino\\_21\\_xi-ordinaria-2005/01\\_italiano/b31\\_01.html](https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_21_xi-ordinaria-2005/01_italiano/b31_01.html)
- [http://www.smr.it/images/pdf/Rivista/Riparaz\\_Mariana\\_3-4\\_2020.pdf](http://www.smr.it/images/pdf/Rivista/Riparaz_Mariana_3-4_2020.pdf)



WOJCIECH GUZEWICZ\*

## Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 25)

Tematem 25 części cyklu: *Kościoły i parafie diecezji elckiej* są ośrodki kościelne w Suwałkach (św. Brata Alberta, św. Wojciecha Biskupa i Męczennika, Bożego Ciała i Matki Bożej Królowej Męczenników) oraz w Szarejkach. Jeśli chodzi o ośrodki kościelne w Suwałkach to są one jedne z najmłodszych z terenu tego miasta (wszystkie zostały założone pod koniec XX w. lub na początku XXI w.). Natomiast parafia w Szarejkach została erygowana w 1974 r., choć życie religijne katolików rozwijało się na tych terenach już po II wojnie światowej.

### Suwałki (Św. Brata Alberta Chmielowskiego)

Parafię erygował bp Wojciech Ziemia 2 sierpnia 1992 r. Wyłoniona została z części parafii pw. Chrystusa Króla w Suwałkach i z części parafii wigierskiej. Granica parafii biegnie ul. Kolejową (od stacji PKP w kierunku ul. Wylotowej), ul. Wylotową, ul. Parowozową, ul. Zwrotniczą. Parafia obejmuje także całe Osiedle „Kamena” z ul. Wileńską, Kowieńską i Północną (teren wyłączony z parafii Chrystusa Króla w Suwałkach) oraz Okuniowiec i Nową Wieś (miejscowości wyłączone z parafii Wigry).

Kościół pw. św. Brata Alberta Chmielowskiego znajduje się w odległości 2 km od centrum miasta. Pierwotnie mieściła się tu hala przedsiębiorstwa państwowego „Transbud”, którą przekazano następnie parafii. Obecny kościół o łącznej kubaturze 1500 m<sup>3</sup>, utrzymany w stylu współczesnym, zbudowany został w latach 1993-1998. Jego plan stworzono na rzucie regularnego prostokąta. Kościół został pokryty dachem dwuspadowym, w części od strony północnej nieco wydłużonym, a prezbiterium – dachem jednospadowym. Całkowita długość kościoła wynosi 23 m, szerokość 13 m, wysokość do sklepienia 6 m. Fundamenty opasano kołnierzem betonowym. Świątynia może pomieścić ok. 350 wiernych. Kościół i plac przykościelny ogrodzono murem kamiennym z drewnianym płotem do wysokości 0,5 m.

\* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: [wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl](mailto:wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl)



Wnętrze o układzie jednoprzestrzennym. Sufit płaski, wzmocniony drewnianymi belkami stropowymi, ułożonymi w stałej odległości 1 m od siebie przez całą długość świątyni. Konstrukcje te usztywniają belki pod kątem  $180^0$ . Prezbiterium ma powierzchnię ok. 20 m<sup>2</sup>. Na jego osi głównej umiejscowiono duży drewniany krzyż o łącznej długości 6 m, z figurą drewnianą Ukrzyżowanego Chrystusa, wykonaną z jaśniejszego drewna przez p. Godlewskiego z Kupisk k. Łomży. Ściana od dołu została pomalowana w zarysie wzgórza – podstawy dla krzyża. Całość tworzy jakby widok wzgórza Golgoty. Poniżej znajduje się dobrze tabernakulum w formie szafki. Po obu stronach krzyża wiszą obrazy (Matki Bożej Częstochowskiej i św. Brata Alberta Chmielowskiego – patrona parafii. W prezbiterium znajduje się również drewniany ołtarz posoborowy, frezowany, wsparty na jednej nodze, o wymiarach 2,5 m x 1 m, w głębi którego od strony wiernych znajduje się płaskorzeźba przedstawiającą Ostatnią Wieczerzę (autor: p. Godlewski). Obok ołtarza stoi m.in. lektorium i drewniana chrzcielnica z 2007 r. (p. Godlewski).

Wewnątrz świątyni, naprzeciw prezbiterium, znajduje się drewniany chór jednopoziomowy, oparty na kruchcie, ograniczony zdobioną balustradą. Do niego prowadzi jedno wejście po drewnianych schodach; w głębi na środku postawiono organy elektroniczne.

Ozdobę wnętrza stanowią stacje Drogi Krzyżowej wykonane z drewna przez p. Godlewskiego w 2003 r. Są one trójwymiarowe, z perspektywą głębi. Oprócz tego w kościele zawieszono są m.in. obrazy: *Matki Bożej Nieustającej Pomocy* z wotami w podziękowaniu od wiernych, *Ecce Homo* oraz Jezusa Miłosiernego (wszystkie trzy namalowane przez p. Bogusława Lorka).

Parafia nie ma własnego cmentarza, wierni chowani są najczęściej na cmentarzu parafialnym św. Aleksandra oraz na cmentarzach komunalnych w Suwałkach.

Plebania znajduje się przy ul. Kowieńskiej 13. Jest to mieszkanie w bloku, z niezależnym wejściem (od strony szczytu bloku), z przybudówką i podpiwniczeniem, o łącznej powierzchni 147 m<sup>2</sup>.

W 1997 r. do parafii należało ponad 3 tys. Katolików, a w 2017 r. – 2500. W skład parafii wchodzi obecnie dwie wioski, Nowa Wieś i Okuniowiec, oraz ulice znajdujące się na osiedlu Kamena.

Pierwszym proboszczem parafii był ks. Tadeusz Rynkiewicz (1992-2001), a po nim ks. Władysław Kleczkowski (2001-2016) i ks. Tadeusz Antonowicz (od 2016 r.). Z parafii pochodzą m.in. ks. Jarosław Buchowiecki i ks. Arkadiusz Leczkowski.

P. Żukowski, *Z wizytą w parafii Św. Brata Alberta Chmielowskiego w Suwałkach*, „Martyria” 2006, nr 4, s. 11; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 516-517; W. Guzewicz, Ł. Moćkun, *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Elk 2012, s. 67-73; *Schematyzm Diecezji*

*Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 220.

### **Suwałki (Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika)**

Dnia 29 maja 1996 r. na terenie parafii pw. św. Aleksandra przy ul. Szkolnej wyodrębniono działkę pod budowę nowej świątyni w Suwałkach. Pracami przygotowawczymi w fazie projektów, jak i początków budowy świątyni kierował ks. Przemysław Rogowski, ówczesny proboszcz parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach. Budowa kościoła została rozpoczęta w styczniu 1999 r. Wtedy też bp Wojciech Ziemia powołał do istnienia rektorat Ośrodka Duszpasterskiego dla Młodzieży przy parafii pw. św. Wojciecha Biskupa i Męczennika w Suwałkach ku uczczeniu 1000-lecia śmierci i kanonizacji św. Wojciecha. 12 września tegoż roku erygowano tu parafię. Została ona wydzielona z terenów trzech parafii: pw. św. Aleksandra, pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz pw. Najświętszego Serca Jezusowego.

Świątynię zaczęto budować w styczniu 1999 r. Projekt kościoła przygotowała mgr inż. J. Niemiec-Górnik z Suwałk, a wykonawcą budowlanym było Przedsiębiorstwo Budowlano-Wytwórczo-Handlowe „Kera”. Kamień węgielny pod świątynię poświęcił Ojciec Święty Jan Paweł II podczas swojej pielgrzymki do Ojczyzny 8 czerwca 1999 r. w Elku. Pierwszą Mszę św. w nowo wybudowanym kościele sprawowano już 11 września 1999 r. Kościół wybudowany został głównie z ofiar wiernych. Wieża kościoła ufundowana została przez księdza prał. Przemysława Rogowskiego. Każdego roku powstawał nowy element budynku, np. w 2008 r. – wybudowano parking przy kościele, w 2009 r. – wykończono klatkę schodową prowadzącą na chór kościelny, salkę Caritas Parafialnej, zakrystię i obok salkę dla młodzieży oraz ocieplono i otynkowano wieżę kościelną, w 2011 r. – wykonano obicie ławek w kościele, a w 2013 r. wykonano elewację świątyni. Uroczystego poświęcenia kościoła dokonał bp Jerzy Mazur 29 września 2019 r., w liturgiczne święto Świętych Archaniołów Michała, Gabriela i Rafała.

Kościół jest murowany, w większości z cegły zwykłej i klinkierowej, otynkowany (niektóre elementy zewnętrzne z cegły klinkierowej), zbudowany w kształcie łodzi rybackiej, z wysoką wieżą, która mierzy 36 m (wieża została dobudowana w 2004 r.) i krzyżem na wieży. W 2018 r. poświęcono i zawieszono na wieży kościelnej trzy dzwony o imionach: św. Jan Paweł II, św. Stanisław Kostka i św. Wojciech. Dach wieży jest spadzisty, wyglądem przypominający łagodny stok góry. Na poddaszu kościoła są cztery sale dla celów duszpasterskich. Dach jest położony na wysokości 18 m. Kościół ma 41 m długości i 22 m szerokości. Ogólna powierzchnia obiektu (kościół + plebania) – 0,2706 ha. W wejściu do świątyni po lewej stronie wmurowano tablicę poświęconą „Pamięci Polaków Zesłańców Sybiru”. W krużganku umieszczono tablicę upamiętniającą budowę świątyni.

Wewnątrz świątyni centralne miejsce zajmuje prezbiterium. Ściana główna prezbiterium ma dwa prostokątne okna witrażowe zakończone półokrągło, pomiędzy którymi umieszczono krzyż z figurą Chrystusa Ukrzyżowanego (2017), a pod nim metalowe tabernakulum na ołtarzu marmurowym (z monogramem IHS). Ołtarz posoborowy (z symbolem Baranka Paschalnego) oraz ambonka także marmurowe. W kościele są dwa ołtarze boczne, przebudowane w 2017 r. W pierwszym znajduje się obraz Jezusa Miłosiernego (w środku) oraz św. Siostry Faustyny i św. Jana Pawła II, a w drugim obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy (w środku) oraz św. Wojciecha i św. Brunona. W przedsionku świątyni umieszczono m.in. kamień węgielny kościoła (poświęcony w Ełku 6 czerwca 1999 r. przez Ojca Świętego Jana Pawła II) oraz granitową tablicę upamiętniającą tysięczną rocznicę kanonizacji św. Wojciecha.

Na terenie parafii znajduje się jedna kaplica zakonna, Sióstr Salezjanek, pw. Matki Bożej Miłosierdzia. Usytuowana jest ona w domu zakonnym przy ul. Sejneńskiej 10, wcześniej znajdowała się w budynku szkolnym. Dekret erygujący stałą kaplicę wydał bp Wojciech Ziemia 13 maja 1996 r., a uroczystego poświęcenia kaplicy Matki Bożej Miłosierdzia dokonał bp Edward Samsel 24 maja 1996 r. Wygląd kaplicy i jej wystrój zaprojektowała s. Małgorzata Łukawska. W ścianie głównej prezbiterium znajduje się metrowa figura Chrystusa Zmartwychwstałego, charakterystyczna dla zakonu salezjańskiego, jest to kopia figury znajdującej się w kościele w Colledon Bosco. Figura została wykonana z drzewa lipowego w 1996 r. W kaplicy znajduje się drewniany ołtarz tymczasowy, sedilla, żaroodporne tabernakulum umieszczone na drewnianej podstawie oraz figura Matki Bożej Wspomożycielki.

Na terenie parafii swój dom zakanny ma Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki. Siostry przybyły do Suwałk na zaproszenie jeszcze ks. Kazimierza Hamerszmity. Obecnie w Domu w Suwałkach przebywa kilka sióstr. Zajmują się one głównie prowadzeniem Zespołu Szkół Odzieżowych Sióstr Salezjanek im. Jana Pawła II (Technikum Odzieżowe, Technikum Odzieżowe po ZSZ, Zasadnicza Szkoła Zawodowa).

Plebania – to budynek połączony z kościołem. Jest on murowany, 2-piętrowy, z podpiwniczeniem i dwoma garażami. Dach kryty ciemną dachówką, jednospadowy przy brzegach.

Parafia nie posiada własnego cmentarza grzebalnego. Wierni chowani są zwykle na cmentarzu komunalnym w Suwałkach (przy ul. Reja) lub na cmentarzu parafialnym św. Aleksandra (przy ul. Bakalarzewskiej).

W 2017 r. do parafii przynależało ok 3000 katolików. Granice parafii wyznaczają dziś miejscowości: Krzywe, Huta, Mała Huta oraz Suwałki (ulice: Dąbrówka, Paweckiego, Przytorowa, Sejneńska (nr. 14, 18, 22, 23, 27, 29, 39, 43, 55, 64, 66, 68, 77), Składowa (nr. 2, 4, 5), Spacerowa, Szkolna, Utrata (nr. 1-20, 15, 21, 23, 25, 27, 29 31, 35, 41, 43, 45, 49, 55, 57, 59, 63; 2, 2a, 2b, 4b, 4a), Utrata Krótka (nr 1-14), Waryńskiego).

Pierwszym proboszczem parafii był ks. Krzysztof Z. Krupiński (1999-2014). Po nim funkcję tę sprawował ks. Wiesław Śliwczyński (2014-2023). Obecnie zaś rządcą parafii jest ks. dr Marek Barszczewski (od 2023 r.). Obok proboszcza w parafii pracuje rezydent, a wcześniej wikariusz.

J. Sikora, *Nowy kościół w Suwałkach*, „Martyria” 1999, nr 10, s. 7; A.B., *Uroczystość w suwalskiej świątyni*, „Martyria” 2000, nr 10, s. 7; J. Stankiewicz, *Święto wspólnoty parafialnej św. Wojciecha w Suwałkach*, „Martyria” 2002, nr 6, s. 5; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 527-529; W. Guzewicz, *Suwałki, Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1237-1238; W. Guzewicz, *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach*, Elk 2014, s. 51-56; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 222.

### Suwałki (Bożego Ciała)

Początek parafii pw. Bożego Ciała w Suwałkach związany jest z rokiem 1992. Wówczas to bp elcki Wojciech Ziemia zwrócił się z prośbą do prowincjała franciszkanów w Warszawie, o. Józefa Łapińskiego OFM Conv., o podjęcie pracy na terenie diecezji elckiej. Po uzyskaniu pozytywnej odpowiedzi i przybyciu pierwszych zakonników do Suwałk ordynariusz diecezji erygował dla nich parafię 2 sierpnia 1992 r. Ulokowano ją przy ul. 11 Listopada. W rok później został erygowany klasztor pw. Matki Bożej Anielskiej w Suwałkach. Jego pierwszymi mieszkańcami byli: o. Paweł Domański OFM Conv., o. Mirosław Podymniak OFM Conv. i o. Marek Hryniewicki OFM Conv. Do czasu wybudowania konwentu zamieszkali oni w bloku przy ul. 11 Listopada 4.

Na początku kult Boży odbywał się w tymczasowej kaplicy (magazynach likwidowanego „Pojezierza”). Poświęcił ją bp Ziemia 25 października 1992 r. Budowę klasztoru, kaplicy adoracji Najświętszego Sakramentu (Matki Bożej Anielskiej) i kościoła parafialnego rozpoczęto 22 lipca 1995 r. W niecały rok później (2 czerwca 1996 r.) został wmurowany kamień węgielny pod ten obiekt, a 4 października 1999 r. miało miejsce poświęcenie kaplicy adoracji Najświętszego Sakramentu i błogosławieństwo nowego klasztoru. Uroczystego poświęcenia kościoła dokonał bp Jerzy Mazur 22 lutego 2004 r.

Kościół pw. Bożego Ciała jest trójnawowy, na planie krzyża greckiego, o powierzchni 862 m<sup>2</sup> i kubaturze 13500 m<sup>3</sup>. Ściany zewnętrzne tego obiektu są murowane, licowane cegłą klinkierową. Jest to kościół trójnawowy na planie krzyża greckiego, o powierzchni 862 m<sup>2</sup> i kubaturze 13500 m<sup>3</sup>. Całkowita długość kościoła wynosi 35 m, szerokość 25 m, wysokość do sklepienia 18,5 m. Drewniany dach kościoła pokryto blachą, na środku dachu umieszczono metalowy krzyż. Do świątyni prowadzi jedno wejście główne (od strony południowej). 8 grudnia 2014 r. bp Jerzy Mazur poświęcił wieżę kościoła. Ma ona 36 m wysokości i prawie 3 metrowy krzyż (w stylu bizantyjskim). W dzwonnicy

przewidziana jest sala chóralna, sala magazynowa oraz toalety z podjazdami i wyposażeniem dla osób z niepełnosprawnością.

Wnętrze kościoła o układzie trójnawowym dzielą filary o przekroju kwadratu. Wewnątrz świątyni centralne miejsce zajmuje prezbiterium, które znajduje się na czterostopniowym podwyższeniu. Na osi, w półkolistej absydzie, znajduje się tabernakulum ustawione na podstawie w formie sarkofagu wykonanego z białego marmuru i znacznych rozmiarów obraz Jezusa. Ołtarz posoborowy wykonano z białego marmuru (jest to prosty stół na jednej nodze o przekroju prostokąta, podparty trzeba kolumnkami bo bokach). W tym samym stylu co ołtarz została wykonana ambonka od strony zachodniej. W prezbiterium, od strony wschodniej, na marmurowej podstawie wykonanej w tym samym stylu, co ołtarz i ambonka, umieszczono duży, ciemny, drewniany krzyż z jasną figurą Chrystusa. Dekorację prezbiterium w dolnych partiach (do wysokości krzesła) stanowi boazeria wykonana z ciemnego drewna. Nad krzesłami umieszczono daszki w formie okapów, w których wmontowane są nawiewy.

W tym samym stylu, co wyposażenie prezbiterium, utrzymano chrzcielnicę ustawioną przy bocznej ścianie zachodniej, w połowie długości kościoła. W świątyni znajdują się boczne ołtarze Jezusa Miłosiernego i Matki Bożej. Ściany boczne zdobi gipsowa Droga Krzyżowa. Naprzeciw ołtarza głównego umieszczono chór muzyczny z balustradą. Dekorację stanowią żłobione płyciny. Powierzchnia chóru wynosi 118,2 m<sup>2</sup>.

Kaplica pw. Matki Bożej Anielskiej zbudowana została na planie prostokąta o długości 16 m i szerokości 9,5 m; ma ona wysokość 11,5 m. Od strony północnej znajduje się prezbiterium. W centrum, na osi, umieszczono dobrze zabezpieczone, jednodrzwiczkowe, posrebrzane z elementami złotymi tabernakulum, ustawione na trójbocznej podstawie wykonanej z szarego marmuru. Tabernakulum pochodzi z 1995 r. Jego dekorację stanowi złoty krzyż wpisany w koło. Na tabernakulum ustawiono ołtarz wystawienia w formie połączanej niszy, zabezpieczony szybą kuloodporną. Tabernakulum wraz z ołtarzem wystawienia dekoracyjnie połączono ciemnymi elementami drewnianymi z obrazem. Obraz, wkomponowany w ciemną drewnianą ramę ze złoceniami, przedstawia Matkę Bożą w otoczeniu aniołów. Po bokach tabernakulum umieszczone są na ścianach drewniane ciemne ramy ze złoceniami, zakończone trójkątnym szczytem wypełnionym dekoracyjną kratką. W centrum ram umieszczone są 2 figury: św. Franciszka z Asyżu i św. Antoniego z Padwy. W prezbiterium znajduje się ołtarz soborowy wykonany z szarego marmuru. Jest to prosty stół wsparty na jednej nodze na planie prostokąta; w tym samym stylu i z tego samego materiału, co ołtarz, wykonana jest ambonka z drewnianym pulpitem, umieszczona od strony zachodniej. Na ścianie zachodniej widnieje znak jubileuszowy roku 2000. Okna w kaplicy wypełniono witrażami: pierwszy witraż przedstawia lilie czystości, drugi Rok Jubileuszowy 2000, a trzeci herb franciszkański. W przedsionku do kaplicy zawieszono duży drewniany krzyż z napisem na tabliczce: „Pamiętka Misji Jubileuszowych 2000 r. Jezu, ufam Tobie”.

Dom zakonny przylega do kościoła od strony zachodniej (ściana tylna graniczy z zakrystią). Dom został zaprojektowany na planie wydłużonego prostokąta, a wykonano go z czerwonej cegły klinkierowej i przykryto dachem dwuspadowym. Jest to budynek jednopiętrowy, w którym znajduje się od strony południowej kancelaria na parterze i refektarz zakonny, a od strony zachodniej – garaże. Na piętrze mają swoje mieszkania zakonnicy. Jest tu także wewnętrzna kaplica ojców franciszkanów. W kaplicy centralne miejsce zajmuje prezbiterium, a w nim tabernakulum, krzyż bizantyjski oraz obrazy św. Franciszka oraz św. Klary.

Parafia nie ma własnego cmentarza, wierni chowani są najczęściej na cmentarzu parafialnym św. Aleksandra oraz cmentarzach komunalnych w Suwałkach.

W 1997 r. do parafii należało ok. 5,5 tys. wiernych, a w 2017 r. – ok 9 tys. Obecnie zamieszkują oni następujące ulice Suwałk: Daszyńskiego, Franciszkańska (nr. 2, 2a, 4, 4a, 8, 10, 12), Kowalskiego (od nr. 21), 11 Listopada, Lityńskiego (nr. 10b, 14, 16, 16a, 16b), Paca (numery nieparzyste), Reja (nr. 63, 63a, 69, 69b), Władysława St. Reymonta, Romana Dmowskiego, Szpitalna (nr 71, 73, 75, 75A, 77, 79, 85, 85A, 87 oraz domki jednorodzinne i zabudowa szeregowa) oraz miejscowości: Biała Woda, Bród Nowy, Bród Stary, Krzywólka, Potasznia, Prudziszek, Żywa Woda. Od początku istnienia parafia przynależy do dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach.

Pierwszym proboszczem parafii był o. Paweł Domański OFM Conv. (1992-2004), a następnie o. Mirosław Jaremczuk OFM Conv. (2004-2008), o. Krzysztof Świderek OFM Conv. (2008-2016), ks. Janusz Siwicki OFM Conv. (2016-2020), ks. Rafał Kołodziejski OFM Conv. (od 2020 r.). Oprócz proboszcza w parafii pracuje jeszcze kilku innych zakonników. Z parafii pochodzą m.in. o. Sylwester Gąglewski OFM Conv., o. Hubert Burba OFM Conv. i ks. Bartosz Chrulski.

J. Bacewicz, *Franciszkanie w Suwałkach*, „Martyria” 1994, nr 12, s. 8; A.B., *Konsekracja kościoła w parafii Bożego Ciała w Suwałkach*, „Martyria” 2004, nr 3, s. 7; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Bożego Ciała w Suwałkach*, „Martyria” 2004, nr 4, s. 7; *Suwałki miasto nad Czarną Hańczę*, red. J. Kopciał, Suwałki 2005; *Poświęcenie wieży kościelnej u suwalskich franciszkanów*, „Martyria” 2015, nr 1, s. 15; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 510-512; W. Guzewicz, Ł. Moćkun, *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Elk 2012, s. 25-31; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 211.

### Suwałki (Matki Bożej Królowej Męczenników)

Parafia pw. Matki Bożej Królowej Męczenników w Suwałkach została erygowana przez bpa Jerzego Mazura 15 września 2018 r. Nową wspólnotę parafialną wydzielono z parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz św. Wojciecha Biskupa i Męczennika w Suwałkach. Jako granicę między parafiami

wyznaczono ul. Wojska Polskiego i rzekę Czarną Hańczę (w skład nowo powstałej parafii weszły ulice i wsie na wschód od ul. Wojska Polskiego i na południe od rzeki Czarnej Hańczy).

W krótkim okresie po erygowaniu parafii wybudowano dwupiętrowy wielofunkcyjny budynek parafialny przy ul. Aleksandry Piłsudskiej. Spełnia on także funkcję tymczasowej kaplicy oraz plebanii. Obiekt otworzył i poświęcił bp Jerzy Mazur 3 października 2020 r. (uroczyste poświęcenie krzyża i placu pod budowę odbyło się 3 maja 2019 r.).

Kaplica oraz dom parafialny zostały wzniesione na planie prostokąta o wymiarach 30 m długości i 10 m szerokości. Budynek składa się z 3 kondygnacji. Na parterze znajduje się kaplica z zakrystią i kancelarią, na pierwszym piętrze przewidziano m.in. kuchnię z refektarzem, mieszkania gościnne, pomieszczenie socjalne oraz mieszkanie proboszcza. Na drugim piętrze przewidziano wikariat, kaplicę i salę rekreacyjną.

Budowlę przykryto dachem dwuspadowym z grafitową blachą panelową. Budynek został wzniesiony z bloczków z betonu komórkowego białego i docieplony styropianem na zewnątrz. Budynek został zaprojektowany przez architekta Wojciecha Gałązkę (firmę WG DESIGN), a zrealizowany przez firmę Piotra Stankiewicza.

Wnętrze kaplicy jest jednonawowe. W prezbiterium znajduje się m.in. tabernakulum, obraz – imitacja mozaiki – przedstawiający cherubinów, drewniany krzyż (pod krzyżem umiejscowione jest miejsce celebransa), obraz Matki Bożej Królowej Męczenników, chrzcielnica z drewna dębowego (na zwieńczeniu pokrywy umieszczono drewniane figury przedstawiające Chrzest Pański), figura Niepokalanej i ołtarz soborowy (z drewna dębowego).

W zamyśle jest wzniesienie kościoła parafialnego w stylu neogotyckim z jedną wieżą, trzema nawami i dwiema kaplicami bocznymi. Planowane jest także wybudowanie budynków przeznaczonych dla przedszkola i żłobka katolickiego w południowej części działki parafialnej.

Parafia nie posiada własnego cmentarza. Wierni grzebani są najczęściej na cmentarzu komunalnym przy ul. Reja w Suwałkach, na cmentarzu parafialnym św. Aleksandra przy ul. Bakalarzewskiej, na cmentarzu parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła przy ul. Wojska Polskiego w Suwałkach oraz na cmentarzu we wsi Zielone Kamedulskie.

Do parafii przynależy ok. 3,5 tys. wiernych. Zamieszkują oni dwie miejscowości, Sobolewo i Suwałki (ulice: 100-lecia Niepodległości, Cicha, Energetyczna, Fredry, Górna, Górnica, Innowacyjna, Jasna, Klasztorna, kpt. Stanisława Bielickiego, Krótka, Łukowa, Mała, Mechaników, Miła, Murarska, Parkowa, Aleksandry Piłsudskiej, Pogodna, Polna, Robotnicza, Rolnicza, Sianożęć, Sienkiewicza, Słoneczna, Słowackiego, Spacerowa, Spokojna, Sportowa, Stanisława Staniszewskiego, Utrata (nr. 67-107), Wiejska, Zahańcza, Żniwna).

Od powstania parafii, tj. 15 września 2018 r., do chwili obecnej proboszczem parafii jest ks. Marek Waluś. Z terenu parafii pochodzą m.in. ks. Artur

Śliwowski, ks. dr Paweł Tarasiewicz, ks. dr hab. Tomasz Kopiczko, ks. dr Karol Sokołowski, ks. Szymon Sokołowski oraz ks. Artur Tomkiewicz.

*Dekret erygujący parafię pw. Matki Bożej Królowej Męczenników w Suwałkach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2018, nr 2, s. 189-190.

### Szarejki (Matki Bożej Różańcowej)

Powstanie Szarejek wiąże się z rokiem 1566. Wówczas to starosta książęcy Wawrzyniec von Halle sprzedał Wawrzyńcowi Ralentzowi z Szarejek 40 włók boru na sołectwo, polecając mu założenie wsi czynszowej na prawie magdeburskim. Zbór ewangelicki powstał tu około 1581 r. W tym też czasie wzniesiono murowany kościół, a wkrótce potem zorganizowano szkołę. W 1677 r. kościół został zniszczony w wyniku pożaru. Odbudowano go dopiero w 1719 r. Otrzymał wówczas lekko sklepiony dach drewniany z płaskim pokryciem przed emporą. Była to budowla z kamienia polnego, otynkowana, z wieżą i spłaszczonymi otworami drzwiowymi z trzech stron. Ambonę i ołtarz wykonał rzeźbiarz z Królewca – Fryderyk Pfeffer – około 1720 r. W XVIII w. powstał zwyczaj umieszczania ambony dla pastora w głównym ołtarzu. Dlatego po czterdziestu latach od powstania krzyż i obraz Wieczery Pańskiej z ołtarza usunięto. Dwa dzwony kościelne odlano w 1692 r., a organy kościół uzyskał dopiero w 1854 r. W latach 1832-1846 proboszczem w Szarejkach był K.F. Marcus, który jako inspektor szkolny sprzeciwiał się nauczaniu polskich dzieci religii po niemiecku. Po drugiej wojnie światowej, gdy wyemigrowali protestanci, a osiedlili się katolicy, kościół został oddany na cele kultu katolickiego. Kanonicznie parafię utworzył bp Józef Drzazga w 1974 r. Dziś parafia należy do dekanatu oleckiego (pw. Niepokalanego Poczęcia NMP).

Kościół parafialny w Szarejkach jest jednym z nielicznych przykładów późnogotyckiej architektury sakralnej na terenie diecezji elckiej. Został wzniesiony na planie prostokąta z trójbarwną absydą, dobudowaną zakrystią, boczną kruchtą, jedną wieżą. Budynek ma zwartą bryłę, przykryty jest dachem dwupołaciowym (dachówka ceramiczna), przechodzącym w trzecią połąć, zaokrągloną nad prezbiterium. Wieża przykryta została hełmem w kształcie ostrosłupa czworobocznego – łuskami z blachy miedzianej. Długość kościoła wynosi 38 m, szerokość 13 m, a wysokość ok. 12 m. Ściany są wykonane z kamienia i cegły, obustronnie otynkowane. Wieżba dachowa i stropy są drewniane. W fasadzie zachodniej – na osi nawy głównej – usytuowana jest ponad dwudziestometrowa wieża ceglana, zbudowana z użyciem kamieni polnych do wysokości drugiej kondygnacji, z kruchtą i głównym wejściem (w wieży znajduje się m.in. dzwon z roku 162). Portal główny zamknięty półkoliście, w kruchcie neoromańska kolebka na gurtach.

Największą wartość zabytkową w świątyni ma ołtarz główny z roku 1720 (dzieło architektoniczne koloru czarnego). W jego polu głównym umieszczono obraz Matki Bożej Różańcowej (wcześniej była tu kompozycja rzeźbiarska

przedstawiająca zabytkowy krucyfiks, zwany „Drzewem Życia” – obecnie krzyż ten znajduje się u wejścia do kościoła). W dolnej kondygnacji po obu stronach tzw. „uszaków” znajdują się rzeźbione postacie Mojżesza i Jana Chrzciciela. Obie utrzymane w stylu barokowym. W zwieńczeniu ołtarza głównego widnieje Baranek – symbol Jezusa Zmartwychwstałego (rekonstrukcja). W najniższej kondygnacji tego ołtarza, tzw. predelli, znajduje się monogram IHS (wcześniej był tu obraz Ostatniej Wieczerzy, który został wbudowany w ołtarz posoborowy).

W latach 2012-2014 zostało przebudowane prezbiterium i wykonane dwa ołtarze boczne ku czci św. Jana Pawła II i bł. Bartłomieja Longo – Apostołów Różańca. Na górze tych ołtarzy umieszczone są figury: gipsowa Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej i betonowa – Jezusa z Najświętszym Sercem.

Po prawej stronie ołtarza widoczny jest Anioł Chrzcielny – zrekonstruowana rzeźba w stylu baroku (XVIII w.). W dłoniach Anioła znajduje się naczynie z poświęconą wodą i olejem świętym. W czasie udzielania chrztu anioł jest opuszczony (wydaje się, że to jedyny przypadek w Polsce, pozostałe, które istnieją, nie pełnią roli chrzcielnic).

Na terenie parafii znajduje się jedna kaplica filialna, pw. św. Józefa w Stożnem, powstała na początku lat 90. XX w., wybudowana za ks. Piotra Miklusza. Wzniesiona została na planie prostokąta o wymiarach 16 m na 10 m, ma wysokość 8 m do sklepienia (wysokość wieży to 15 m). Zbudowana w większości z pustaków i cegły czerwonej, z nisko umieszczonymi, prostokątnymi, zakończonymi półkoliście oknami (trzy od północy i południa), oraz witrażowym oknem od wschodu. Obiekt pokryty jest dachówką. Wewnątrz świątyni znajduje się m.in. mały współczesny ołtarz z drewnianą mensą, Droga Krzyżowa – płaskorzeźby wykonane przez Kazimierza Łukaszewicza oraz obrazy św. Józefa i Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Podłoga w kaplicy jest z granitu, ściany i sufit zaś obito boazerią (drewno świerkowe). Kaplica została poświęcona przez biskupa Edwarda Samsela 12 maja 1995 r.

Cmentarz w Szarejkach powstał w drugiej połowie XX wieku. Ogrodzony jest metalową siatką, a jego powierzchnia sięga 3 ha.

Plebania, zbudowana z cegły czerwonej i pustaka pianowego; ma wymiary 10 m na 9 m. Obiekt został poświęcony przez bpa Józefa Drzazgę 11 października 1973 r.

W 1997 r. do parafii należało ok 1000 wiernych, a w 2017 r. – ok 850. Parafię tworzy 10 miejscowości: Golubki, Gorce, Gorce, Kilianki, Kiliany, Łęgowo, Monety, Mściszewo, Rogówko, Stożne i Szarejki.

Do tej pory w parafii pracowało 8 proboszczów: ks. Zbigniew Urbanek (1969/1974-1981), ks. Ryszard Łąpieś (1981-1989), ks. Zbigniew Bzdak (1989-1990), ks. Piotr Miklusz (1990-1999), ks. Marcei Ogar (1999-2009), ks. Marek Sewastynowicz (2009-2011), ks. dr Henryk Śmiarowski (2011-2015), ks. Krzysztof Wiśniewski (od 2015 r.).

*Olecko. Z dziejów miasta i powiatu*, red. A. Chilecki, E. Lubowicki, W. Luczewski, A. Wakar, Olsztyn 1974; R. Demby, *W straduńskiej puszczy. Z dziejów osadnictwa na ziemi oleckiej*, Olecko 1998; R. Demby, *Abecadło oleckie*, Olecko 2005; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 530-532; W. Guzewicz, *Dzieje parafii i kościołów dekanatu oleckiego pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, Elk 2011, s. 64-71; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 223.

\* \* \*

## Churches and Parishes of the Diocese of Elk (part 25)

### Summary

The article presents church centers in Suwałki (St. Brother Albert, St. Adalbert the Bishop and Martyr, Corpus Christi and Our Lady Queen of Martyrs) and Szarejki.

**Keywords:** Suwałki, Szarejki, Diocese of Elk, Catholic Church.

### Bibliografia

- Guzewicz W., „Powiedz ludziom, niech więcej nie płaczą...”. *Słownik biograficzny zmarłych księży diecezji elckiej (1992-2017)*, Elk 2017.
- Guzewicz W., *Dzieje parafii i kościołów dekanatu oleckiego pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, Elk 2011.
- Guzewicz W., *Eksterminacja duchowieństwa katolickiego na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej*, „Studia Elckie” 10(2008), s. 139-161.
- Guzewicz W., *Encyklopedia parafii i kościołów diecezji elckiej. T. I (Augustów – Janówka)*, Elk 2024.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018.
- Guzewicz W., Moćkun Ł., *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Elk 2012.
- Guzewicz W., *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach*, Elk 2014.
- Guzewicz W., Suwałki, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1237-1238.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017.
- Suwałki miasto nad Czarną Hańczą*, red. J. Kopciał, Suwałki 2005.



WOJCIECH GUZEWICZ\*

**Ks. Stanisław Strękowski, *Formacja chrześcijańska we wspólnotach kościelnych w świetle pism Ojców Kapadockich*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2024, ss. 329.**

Właśnie ukazała się najnowsza książka ks. prof. Stanisława Strękowskiego pt. *Formacja chrześcijańska we wspólnotach kościelnych w świetle pism Ojców Kapadockich*. Wpisuje się ona w główny nurt jego badań naukowych, a mianowicie problematykę związaną z Ojcami Kapadockimi. Tematy związane z Ojcami Kapadockimi podejmuje Autor m.in. w publikacjach: *Gruntowna edukacja a perspektywa uczestnictwa w życiu publicznym w ocenie Ojców Kapadockich* („Civitas Et Lex” 2024, nr 4(44), s. 63-84), *Formacja młodzieży chrześcijańskiej w świetle pism Ojców Kapadockich* (Warszawa 2023), *Małżeństwo i rodzina w pismach Ojców Kapadockich* (Warszawa 2021) czy *Troska o czystość wiary w rodzinie i we wspólnotach ekklezjalnych w Kapadocji według św. Grzegorza z Nyssy* („Studia Elckie” 15(2013), nr 3, s. 349-367).

Treść omawianej książki, jak i pozostałych dzieł zawartych we wskazanym obszarze badawczym ks. prof. Strękowskiego, przenosi nas do świata starożytnego, do pism Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy. Poddaje pod uwagę istotną kwestię w życiu każdego chrześcijanina, tj. formację, która definiowana jest jako ciągły proces zmierzający do ukształtowania dojrzałego i odpowiedzialnego ucznia Chrystusa (s. 14). Autor podejmuje zatem ważną kwestię teologiczną (naukową), mało poruszaną zarówno przez specjalistów polskich, jak i zagranicznych. Z mroków dziejów ukazuje formację chrześcijańską, która będąc odpowiedzią na wyzwania epoki, oferowała wiernym drogę do stabilności duchowej i moralnej w burzliwych czasach.

Struktura formalna pracy nie budzi zastrzeżeń. Składa się ona z sześciu rozdziałów, ułożonych w sposób problemowy. Pierwszy z nich dotyczy rozumienia Kościoła i instytucji kościelnych u Ojców Apostolskich. Ukazanie tych instytucji

\* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: [wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl](mailto:wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl)



wydaje się zasadne, ponieważ to w nich odbywała się formacja chrześcijanina. Drugi rozdział prezentuje początek procesu formacji chrześcijańskiej. Obejmuje on m.in. przepowiadanie przedkatechumenalne, metody i treści ewangelizacji oraz formację w katechumenacie. W rozdziale trzecim przedstawiona została formacja sakramentalna, obejmująca nie tylko sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, takie jak chrzest i eucharystia, lecz także tzw. drugie nawrócenie, czyli pokutę. Kolejny rozdział dotyczy formacji chrześcijanina we wspólnotach monastycznych. Są one według Ojców Kapadockich szczególną instytucją kościelną, gromadzącą licznych ascetów, którzy formują się i zachowują czystość wiary pod baczным okiem przełożonych. W tej części opracowania ukazano także cechy charakterystyczne monastycyzmu bazylińskiego oraz zasadnicze obszary zaangażowania ascetów w rozwój życia duchowego, tj. obowiązki przełożonych, znaczenie pracy, modlitwy i kontemplacji. W rozdziale piątym Autor przedstawił formację doktrynalną Ojców Kapadockich, która rozpoczynała się w katechumenacie, a dalej była kontynuowana w ciągu całego życia osób ochrzczonych, zawsze pod znakiem Trójcy Przenajświętszej. Rozdział szósty poświęcony został z kolei formacji w życiu społecznym. Zaakcentowano tu zwłaszcza niesienie pomocy poszkodowanym i niewolnikom. Godną zauważenia w tej materii jest nauka św. Grzegorza z Nyssy, który potępił instytucję niewolnictwa. Uznał ją za niegodną człowieka, który został stworzony jako wolny.

Całość jest oparta na mocnej i mało znanej bazie źródłowej, która obejmuje pisma wszystkich Ojców Kapadockich, pisma o różnej tematyce i formie, począwszy od homilii i listów, przez traktaty, po panegiryki układane na cześć osób otaczanych wielkim szacunkiem, szczególnie męczenników. Warto tu dodać, iż Ojcowie Kapadocy w swojej twórczości wykorzystywali wiele rozwiązań obecnych w pismach swoich poprzedników, jak na przykład św. Ireneusza, św. Klementa Aleksandryjskiego, Orygenesza czy św. Atanazego Aleksandryjskiego. Stąd też do źródeł napisanych przez Ojców Kapadockich należy dodać jeszcze szereg źródeł z pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa. Zbiór opracowań przekracza 350 pozycji, zarówno krajowych, jak i zagranicznych. Bibliografia książki jest zatem przebogata tak w źródła, jak i opracowania.

Na koniec warto zauważyć, iż Autor, podejmując w swojej książce bardzo interesującą problematykę formacji chrześcijańskiej w świetle pism Ojców Kapadockich – Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy, koncentruje się na integralnym rozwoju człowieka w dążeniu do świętości, do moralnej doskonałości oraz do życia wiecznego. Ojcowie Kapadocy, działający w IV wieku, kładli bowiem nacisk na wspólnotowy wymiar formacji, w której Kościół odgrywał kluczową rolę jako przestrzeń duchowego wzrostu i moralnego kształtowania. Praca ks. prof. Stanisława Strękowskiego jest cennym opracowaniem wykorzystującym mało znane źródła i przynoszącym wiele nowych ustaleń. Zachęcam do jej przestudiowania nie tylko specjalistów z patrologii, literatury wczesnochrześcijańskiej czy historii Kościoła, ale również osoby, którym bliska jest formacja chrześcijańska teoretycznie i praktycznie.

MARCIN SIENKOWSKI\*

## **Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Wdzięczność i Eucharystia”, WSD w Elku, 22 lutego 2025 r.**

22 lutego 2025 r. (w sobotę) w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku odbył się Interdyscyplinarny Dzień św. Tomasza z Akwinu. Organizatorom tegorocznego sympozjum przyświecała idea ukazania związku między Eucharystią a wdzięcznością. W tym celu problematyka wdzięczności i Eucharystii została zaprezentowana z różnych perspektyw, czego podjęli się prelegenci pochodzący z kilku ośrodków uniwersyteckich.

Komitet Organizacyjny sympozjum utworzyli: ks. dr Marcin Sieńkowski – WSD w Elku; ks. dr hab. Tomasz Kopiczko, prof. UKSW; ks. dr Jacek Uchan – Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Elckiej Kurii Diecezjalnej; ks. dr Tadeusz Białous – Fundacja Zdumienie; mgr Marta Rózio – Warmińsko-Mazurski Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Olsztynie Filia w Elku.

W skład Komitetu Naukowego weszli: ks. prof. dr hab. Piotr Tomasik – UKSW; prof. dr hab. Anna Zellma – UWM; ks. prof. dr hab. Paweł Mąkosa – KUL; ks. dr hab. Roman Buchta, prof. UŚ; ks. dr Paweł Tarasiewicz – Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA.

Sesję naukową poprzedziła Msza św. sprawowana w kaplicy WSD w Elku pod przewodnictwem bp. Jerzego Mazura, biskupa elckiego. W homilii bp Jerzy przypomniał, czym jest Eucharystia (chlebem, który z nieba zstąpił; Ucztą Pańską; Najświętszym Sakramentem Ołtarza; sakramentem Miłości; sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa) i w jaki sposób wiąże się z dziękczynieniem. Wyraził nadzieję, że przeżywany Kongres Eucharystyczny Diecezji Elckiej przyczyni się do ożywienia wiary w realną obecność Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Zachęcał także do uczenia się i pielęgnowania postawy wdzięczności zarówno w stosunku do Boga, jak i do ludzi.

Wprowadzenie do części naukowej, którego dokonał ks. dr Marcin Sieńkowski, rektor WSD w Elku, polegało na ukazaniu podstawowych wymiarów

---

\* ks. Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: [sienkowski.marcin@interia.pl](mailto:sienkowski.marcin@interia.pl)



wdzięczności. W tym celu rektor odwołał się do spuścizny św. Tomasza z Akwinu, który m.in. w *Sumie Teologicznej* (II-II, q. 106) omawia społeczną cnotę wdzięczności. Mimo że wdzięczność jest cnotą odrębną, Tomasz umiejscawia ją również w obszarze innych cnót zależnie od rodzajów osób, które są źródłem dóbr ofiarowanych innym. W stosunku do Boga wdzięczność wchodzi w skład cnoty religijności. Wobec rodziców wdzięczność zawiera się w oddawaniu im czci, a w relacji do przełożonych – w cnocie posłuszeństwa. Jako odrębna cnota (niepowiązana z wcześniejszymi) wdzięczność stanowi odwzajemnienie tym darczyńcom, którzy są źródłem doraźnych i osobistych dóbr wyświadczonych darmo i bezinteresownie.

Temat wdzięczności jako klucza do zadowolenia z życia podjęła dr Monika Dacka z KUL. Jej wystąpienie polegało na ukazaniu wdzięczności z perspektywy psychologicznej. Oprócz tego, czym jest wdzięczność, jakie są jej składniki oraz jakie spełnia funkcje, słuchacze zostali zapoznani z różnymi teoriami wdzięczności. W swoim wystąpieniu dr Dacka uzasadniała także stanowisko, zgodnie z którym praktykowanie wdzięczności pozytywnie wpływa na jakość życia.

Następnie teologicznym ujęciem wdzięczności zajął się ks. dr hab. Daniel Brzeziński, prof. UMK w Toruniu. Skupił się on na dziękczynieniu w celebracji Eucharystii. Poszczególne punkty jego wystąpienia zmierzały do udzielenia odpowiedzi na pytanie, kto, komu i za co składa dziękczynienie w Eucharystii. Konkluzją całej jego prelekcji było przypomnienie, że Chrystus wraz z Kościołem (liturgia) uwielbia i dziękuje Bogu Ojcu przede wszystkim za dzieło zbawienia dokonane poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Pana Jezusa.

Po przerwie głos zabrał o. dr hab. Michał Legan OSPPE z UPJPII w Krakowie. Postawił on sobie za cel ukazanie przemieniającej mocy Eucharystii w oparciu o film pt. „Uczta Babette” (1987, reż. Gabriel Axel). Krótkie omówienie fabuły filmu pozwoliło mu na zaakcentowanie mesjańskiej roli tytułowej bohaterki. Przygotowała ona wspańską ucztę dla grupy osób (wspólnoty uczniów), które dopiero po jej zakończeniu były zdolne do przebaczenia i miłości. Zdaniem o. Legana, bezinteresowność i zaangażowanie Babette oraz efekt jej (kulinarnych) wysiłków przypomina misję Jezusa, który oddaje siebie (śmierć), aby ludzkość odzyskała pełnię życia.

Podsumowaniem sympozjum było wystąpienie ks. dr. hab. Tomasza Kopiczki, prof. UKSW w Warszawie, który zarazem zainicjował dyskusję na zakończenie spotkania. Ostatni prelegent starał się wykazać, że wdzięczność jest jednym z kryteriów autentycznej wspólnoty.

Oprócz prelekcji uczestnicy sympozjum mieli okazję obejrzeć film pt. „Ostatnia Wieczerza” w technologii 360 z wykorzystaniem gogli VR. Seans ten był możliwy dzięki życzliwości Centrum Oświatowo Dydaktycznego w Ełku.

Sympozjum o Eucharystii zgromadziło kilkadziesiąt osób zarówno świeckich, jak i duchownych, dla których Najświętszy Sakrament – mimo że wciąż pozostaje tajemnicą – przemawia i do serca, i do intelektu. Wydarzenie to było

już XII Interdyscyplinarnym Dniem Świętego Tomasza z Akwinu, odbywającym się cyklicznie w WSD w Elku od 2013 r.<sup>1</sup>

Organizatorzy bardzo dziękują wszystkim prelegentom, a także uczestnikom sympozjum, którzy mieli okazję zagłębić się w specyfikę wdzięczności związanej z Eucharystią i w misterium Eucharystii połączone z dziękczynieniem.

---

<sup>1</sup> Zob. T. Kopiczko, M. Sieńkowski, *Sympozja naukowe ku czci św. Tomasza z Akwinu w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku w latach 2013-2023*, „Studia Elckie” 25(2023), nr 3, s. 265-283; M. Sieńkowski, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Wspólna droga – różne zadania. Świeccy i duchowni w Kościele”*, WSD w Elku, 27 stycznia 2024 r., „Studia Elckie” 26(2024), nr 3, s. 407-409.

