

STUDIA EŁCKIE

16 (2014) nr 3



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2014

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Ks. Józef M. Dołęga (UKSW), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Antoni Skowroński (WSD w Elku)

Sekretarz Redakcji: ks. Tomasz Kopiczko (WSD w Elku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

FILOZOFIA: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Elku)

HISTORIA: Marcin Radziłowicz

LITERATUROZNAWSTWO: ks. Jerzy Sikora (UKSW)

NAUKI O MEDIACH: Jacek Janusz Mrozek (UWM)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Elku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy).

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, Elk 2014

ISSN 1896-6896

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół Redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/16-2014-nr-3>)

HISTORIA / HISTORY

- ks. Wojciech **Guzewicz**, Internowanie biskupa Stanisława Łukomskiego, czyli o obchodach żałobnych marszałka Piłsudskiego w diecezji łomżyńskiej / Internment Bishop Stanislaus Łukomski or the celebration of the funeral of Marshal Piłsudski in the diocese of Lomza – **267-279**
- ks. Marek **Jodkowski**, Z dziejów katolickiej placówki duszpasterskiej w Olecku w XIX i pierwszej połowie XX wieku / The history of the Catholic pastoral institution in Olecko in the 19th and the first half of the 20th century – **281-301**
- ks. Bogdan **Radzicki**, Grzegorz **Białuński**, „Projekt Regina Protmann” – szkic z historii podmiotowości w Prusach XVI w. / „Regina Protmann PROJECT” DRAFT HISTORY subjectivity in Prussia XVI – **303-339**

TEOLOGIA / THEOLOGY

- Gerard **O’shea**, Vulgarised Rahnerianism and Post-critical Recontextualisation: Solvents of Catholic Identity in Contemporary Catechesis – **341-373**
- ks. Marek **Kluz**, Praca imperatywem kształtowania dojrzałej osobowości człowieka / Work as an Imperative of Formation of the Mature Human Personality – **375-390**
- ks. Grzegorz M. **Baran**, Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich / Women in the Religion and Culture of Jewish Community in the Light of the Books of the Maccabees – **391-426**
- ks. Dariusz **Lipiec**, Marketing w Parafii / Marketing in the parish – **427-440**

LITERATUROZNAWSTWO / LITERARY

- Barbara **Sapala**, Von Information zu Kreation. Darstellung der ermländischen Walfahrtsorte im „Ermländischen Hauskalender” – **441-457**

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- ks. Dariusz **Lipiec**, Sprawozdanie z X Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Współczesna rodzina: perspektywy lokalne i europejskie”. Kraków, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II 23-24 października 2013 r. – **459-462**

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

- ks. Wojciech **Guzewicz**, Ks. Jan Skorupski, Złota legenda znad polskich jezior i lasów, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2014, ss. 272 – **463-466**

HISTORIA / HISTORY

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

**INTERNOWANIE
BISKUPA STANISŁAWA ŁUKOMSKIEGO,
CZYLI O OBCHODACH ŻAŁOBNYCH
MARSZAŁKA PIŁSUDSKIEGO W DIECEZJI ŁOMŻYŃSKIEJ****Uwagi wstępne**

Problem podjęty w niniejszym artykule skupia się na obchodach żałobnych marszałka Piłsudskiego w diecezji łomżyńskiej w maju 1935 roku, w kontekście których doszło do internowania bpa Stanisława Łukomskiego przez władze administracyjne i państwowe. Obok przestawienia przebiegu wydarzeń przedmiotem artykułu będzie również naskizowanie tła konfliktu, a także odpowiedź na pytania jak doszło do tego incydentu, kto był jego głównym inspiratorem i organizatorem, dlaczego obchody żałobne marszałka Piłsudskiego w diecezji łomżyńskiej przerodziły się w wystąpienia polityczne i antykościelne i czym zakończyła się cała sprawa.

Bazą źródłową dla artykułu stały się głównie materiały archiwalne zgromadzone w trzech archiwach: Archiwum Diecezji Łomżyńskiej, Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Białymstoku. Wśród źródeł drukowanych na pierwszym miejscu należy wymienić okólniki, listy i rozporządzenia bpa Łukomskiego, zawarte w głównej mierze w oficjalnym organie prasowym diecezji łomżyńskiej – „Wiadomościach Kościelnych Diecezji Łomżyńskiej”. Uzupełnieniem bazy źródłowej stały się opracowania. Na szczególną uwagę zasługują prace ks. Wojciecha Guzewicza, znawcy dziejów międzywojennej diecezji łomżyńskiej¹ oraz dysertacja ks. Tadeusza Białousa na temat bpa S. Łukomskiego².

* Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Guzewicz – Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

¹ Do najważniejszych prac w tym zakresie należy wymienić: *Zaangażowanie narodo-wo-polityczne duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939* („Łęckie Studia Teologiczne” 2(2001), s. 47-66), *Działalność społeczna duchowieństwa diecezji łom-*

Tło konfliktu

Wzajemne relacje bpa Stanisława Łukomskiego z przedstawicielami rządu i obozu Piłsudskiego od początku, tj. od chwili przybycia Łukomskiego do diecezji łomżyńskiej nie układały się najlepiej, choć przez pierwsze lata było względnie spokojnie. Można było nawet zaobserwować pewną nić współpracy, jak chociażby przy wspólnym obchodzeniu uroczystości narodowych, państwowych czy kościelnych. W okresie tym dochodziło także do licznych spotkań biskupa z przedstawicielami lokalnych władz administracyjnych i garnizonu łomżyńskiego. Począwszy jednak od roku 1928 stosunki te wyraźnie się pogorszyły. Zdaniem administracji państwowej wstępem do konfliktu był list biskupa Łukomskiego z 14 marca 1928 r. podsumowujący wybory do parlamentu z terenu diecezji łomżyńskiej.

Strona rządowa i obóz Piłsudskiego zarzucała biskupowi wywieranie złowrogiego wpływu na społeczeństwo oraz działania na szkodę państwa polskiego. Przejawiać się to miało w popieraniu przez bpa Łukomskiego środowisk i ugrupowań opozycyjnych w stosunku do rządu i obozu Piłsudskiego, występowaniu przeciwko przedstawicielom władzy, negowanie prawa stanowionego przez parlament Rzeczypospolitej, krytykowanie posunięć poszczególnych ministrów np. Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego za wprowadzane reformy w szkolnictwie. Podnoszono też kwestię „wielkiej nieżyczliwości” biskupa w stosunku do lokalnych struktur władz, a także zwalczanie organizacji powiązanych z rządem czy obozem Piłsudskiego jak np. Związku Strzeleckiego, Związku Młodzieży Polskiej oraz Związku Pracy Obywatelskiej Kobiet³.

Kością niezgody – według biskupa – nie były jego osobiste sympatie czy zaangażowanie na rzecz ugrupowań endeckich i chadeckich ale

żyńskiej w okresie międzywojennym („Nasza Przeszłość” 97(2002), s. 233-265), *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2003), *Akcja Katolicka a władze państwowe i organizacje społeczno-polityczne w międzywojennej diecezji łomżyńskiej* („Studia Sandomierskie” 12(2005), z. 3, s. 19-29), *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, (Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2006), *Bp Stanisław Andrzej Kostka Łukomski wobec polityki oświatowej II Rzeczypospolitej*, w: *Pomiędzy kulturą a komunikowaniem. Studia z dziejów mediów*, red. A. Frankowiak, J. Szydłowska, Olsztyn 2010, s. 76-84.

² T. Białous, *Stanisław Kostka Łukomski (1847-1948). Pasterz niezłomny*, Rajgród 2011; Zob. też recenzję: W. Guzewicz, *O dysertacji doktorskiej ks. Tadeusza Białousa*, „Studia Elckie” 11(2009), s. 454-458.

³ W. Guzewicz, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej*, s. 161nn.

przede wszystkim nieprzyjazna postawa i działania władz rządowych i obozu Piłsudskiego wobec Kościoła i religii. Spór, jak wywodził, uwarunkowany był niektórymi rozporządzeniami i ustawami służącymi i wydanymi z myślą o laicyzacji życia publicznego. Chodziło tu zwłaszcza o dekrety prezydenta Rzeczypospolitej i ministerialne rozporządzenia wykonawcze poddające społeczną i charytatywną działalność Kościoła pod ścisłą kontrolę państwa, projekty kodyfikacji prawa małżeńskiego i karnego, zmiany w ustawodawstwie szkolnym, przynoszące w konsekwencji zmniejszenie liczby godzin religii oraz projekt zniesienia prawa patronatu⁴.

Szczególnie szkodliwe zdaniem władz państwowych były orędzia biskupa Łukomskiego z 1928 r. i z 1930 r. Wojewoda białostocki Marian Zyndram-Kościałkowski określił je mianem wprost „politykierstwa” i „szkodnictwa na rzecz państwa polskiego”⁵. Aby rozeznaczyć kwestię sporu warto w tym miejscu przytoczyć obszerniejsze fragmenty jednego z tych listów, a mianowicie orędzia z 14 marca 1928 r.: „(...) Oto odbyły się w ostatnim czasie wybory posłów do Sejmu. Znając usposobienie niektórych stronnictw politycznych, wrogich dla wiary Chrystusowej i dla Kościoła katolickiego, upominali biskupi w liście pasterskim wiernych, aby wybrali na posłów mężów szczerze katolickich, którzy w danym razie bronili w Sejmie i w Senacie wiary naszej świętej i dobra Kościoła. A lud katolicki, czyż tego nawoływania posłuchał? Wielu zastosowało się do wezwania swoich Pasterzy, ale niestety bardzo wielu wołało pójść jak Żydzi jerozolimscy za namowami przeciwników Kościoła i im zanieśli swoje katolickie głosy. Ludzie, nazywający się katolikami, wybrali w okręgach naszych i wysłali jako zastępców ludności katolickiej do Sejmu socjalistów i wyzwolenców, tj. zwolenników partii, które już niejedną krzywdę wyrządziły Kościołowi katolickiemu. Między wybranymi jest na przykład przywódca związku nauczycielskiego, który domaga się wyrzucenia nauki religii ze szkoły polskiej oraz nieprowa-

⁴ S. Łukomski, *Do moich diecezjan*, „Wiadomości Kościelne Diecezji Łomżyńskiej” (dalej cyt. WKDŁ), 2(1928), nr 4, s. 37-41; Tenże, *List pasterski [o katechezie w szkole]*, WKDŁ 8(1934), nr 5, s. 81-84; Tenże, *List pasterski [o obowiązkach katolików]*, WKDŁ 12(1938), nr 2, s. 69-79; Tenże, *List pasterski [o oświacie religijnej]*, WKDŁ 69(1932), nr 2, s. 17-25; Tenże, *List pasterski [przed wyborami do Sejmu i Senatu w 1930 r.]*, „Głos Kapłański”, 6(1930), nr 9, s. 297-299; Tenże, *Niesienie pomocy bezrobotnym*, WKDŁ 6(1932), nr 8, s. 157-158.

⁵ Archiwum Akt Nowych (dalej cyt. AAN) Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej cyt. MWRiOP), Sprawy osobowe biskupów, sygn. 456, s. 344-347.

dzenia dzieci szkolnych do sakramentów św. I takich przedstawicieli swoich wybrało wielu naszych katolików, takim to posłom dali władzę uchwalania w Sejmie ustaw przeciwko religijnemu wychowaniu dzieci i przeciwko nierozzerwalności małżeństwa katolickiego (...). Zaklinaniami atoli biskupów i kapłanów wyście wzgardzili i nad nie przenieśliście zwodnicze pokusy płatnych agentów lub ludzi bez wiary. Smutek wielki ogarnął serce moje pasterskie oraz serca wszystkich prawych diecezjan na wieść o tym wyłamaniu się spod obowiązku katolickiego tylu niby katolików, a w rzeczy samej przeniewierców. Do nich stosuje się w całej pełni skarga Jezusa: „Ten lud czci mnie tylko wargami, a serce dalekie jest ode mnie”. Władza kościelna nie uprawia agitacji wyborczej, ani wysuwa też list wyborczych takich lub owych, ani posługuje się agentami i pieniędzmi. Przestrzega tylko przed stratami religijnymi i nawołuje swoich wiernych do obowiązku wybrania posłów, którzy dają pewność poszanowania wiary i Kościoła. Gdyby Sejm zajmował się tylko sprawami doczesnymi obywateli, władza kościelna pozostałaby bezstronną i trzymałaby się z dala od waśni wyborczych. Ponieważ Sejm wkracza także w dziedzinę wiary i moralności, ponieważ chce wpływać na życie religijne narodu, ponieważ uchwała ustawy wnikające w działalność kościelną katolicką, musieli biskupi wezwać wyborców do nie wybierania posłów przeciwnych dobru religijnemu katolików i swobodnemu działaniu Kościoła. Ci zatem wyborcy, którzy tego wezwania nie posłuchali, jakże się teraz ostoją przed swoim sumieniem katolickim i przed Bogiem? Czyż nie muszą sobie powiedzieć, że miast stanąć jak katolicy po stronie potrzeb wiary i Kościoła swojego drogiego, to oni go zdradzili, jak czyni dezterter z pod sztandaru wojskowego? Zgorszenie dane przez takich wyborców całemu ogółowi katolickiemu i krzywdą wyrządzona Kościołowi nie mogą minąć bez dania Bogu zadośćuczynienia w tych parafiach, w których się znaczniejsza liczba takich wyborców wykazała. Parafie te nie są godne uroczystego obchodu pamiątki zmartwychwstania Pańskiego. Zmartwychwstanie bowiem Pańskie wyobraża radość ludzi z powstania z upadku, z bezbożności, z zatwardziałości grzechowej. Tymczasem wyborcy socjalistów, wyzwolenców i ich sojuszników popełnili dobrowolnie zły uczynek i od niego mimo ostrzeżeń pasterzy odwieść się nie dali. Przeto rozporządzam, aby na znak smutku i żałoby w parafiach o znacznej ilości głosów oddanych na listy socjalistów, wyzwolenia lub tzw. stronnictw chłopskich zaniechano odbycia uroczystej procesji rezurekcyjnej (...)”⁶.

⁶ Zob. S. Łukomski, *Do moich diecezjan*, s. 37-41.

W liście tym pasterz łomżyński wyraził ubolewanie, że odezwa Episkopatu Polski z grudnia 1927 r. w sprawie wyborów do sejmu i senatu nie znalazła należnego posłuchu wśród mieszkańców łomżyńskiego. W związku z tym zarządził on, aby na znak smutku i żałoby we wszystkich parafiach, w których oddano znaczniejszą liczbę głosów na PPS i PSL „Wyzwolenie” i BBWR, zaniechano uroczystych procesji rezurekcyjnych oraz poświęcenia pokarmów wielkanocnych. Oprócz tego polecił duchowieństwu łomżyńskiemu, aby odmawiali sakramentów świętych i pogrzebu kościelnego tym, którzy nie wyrzekną się przynależności do partii komunistycznych i socjalistycznych. Zalecenie to dotyczyło również tych wszystkich, którzy czytali prasę tych ugrupowań lub wspierali je swoimi składkami. Wymienione partie i formacje polityczne nie mogły być – zdaniem bpa Łukomskiego – popierane przez katolików chociażby z racji światopoglądowych, ale także i z tego powodu, że występowały one często przeciwko Kościołowi i księżom na forum sejmu i w napastliwych artykułach prasowych. Stanowisko biskupa było więc niczym innym jak troską o zachowanie tożsamości Kościoła, wezwaniem do włączenia się w kampanię przedwyborczą, aby „*żaden wierzący katolik nie oddał swego głosu na zwolennika stronnictw i partii, które (...) zmierzają do podkopania w narodzie wiary świętej katolickiej i do skrępowania Kościoła katolickiego w Polsce (...)*”⁷.

Inną grupą spraw różniącą oba obozy były kwestie związane ze szkolnictwem i wychowaniem. Chodziło tu głównie o tworzenie przez władze państwowe szkół symultанных, czyli mieszanych pod względem wyznaniowym, redukowanie godzin religii w szkołach, ograniczanie organizacjom katolickim działalności religijnej na terenie szkoły itp. Taka polityka władz była nie do przyjęcia nie tylko dla bpa Łukomskiego ale także całego episkopatu. Organizowane przez Komitety Rodzicielskie, księży i biskupów akcje przeciwko zakładaniu szkół symultанных czy redukowaniu liczby godzin religii nie przyniosły jednak spodziewanego rezultatu. Na liczne protesty i żądania tych środowisk władze szkolne albo w ogóle nie odpowiadały, albo udzielały ogólnikowych odpowiedzi. Sam minister Jędrzejewicz w 1935 r. komunikował, iż stan faktyczny i prawny polskiej szkoły powszechnej w dziedzinie wyznaniowej nie uprawnia go do wydania proponowanych przez episkopat

⁷ S. Łukomski, *List pasterski [przed wyborami do Sejmu i Senatu w 1930 r.]*, s. 297-299.

zarządzeń⁸. Można zatem stwierdzić, iż starania o zachowanie katolickiego charakteru szkół zakończyły się fiaskiem. Niemniej jednak bp S. Łukomski odegrał w nich kluczową rolę; był w owych czasach postrzegany jako wzór biskupa walczącego o katolicki charakter szkół w Polsce⁹.

Płaszczyzną sporu była także kwestia zbiorów publicznych na cele charytatywne, jakie polecił przeprowadzać pasterz łomżyński w swojej diecezji w latach trzydziestych ubiegłego stulecia. W przekonaniu władzy, do legalności takiego przedsięwzięcia istotne było spełnienie dwóch warunków: należało zgłosić każdorazową zbiórkę i uzyskać na nią pozwolenie kompetentnych organów państwowych. Powołując się na konkordat i ustawy okołokonkordatowe bp Łukomski i podległe mu duchowieństwo byli przekonani, iż w tej sprawie nie są potrzebne jakiegokolwiek zezwolenia. Odmiennosc stanowisk doprowadziła do zaostrzenia konfliktu. Dochodziło nawet do nakładania kar i aresztowań na osoby, które – zgodnie z poleceniem biskupa – przeprowadzały takie akcje w swoich parafiach i miejscowościach. Mimo wielu sankcji hierarcha łomżyński nie wycofał się z postanowienia i nadal polecał kontynuować kwesty. Władze państwowe uważały to za samowolę i działania niezgodne z prawem¹⁰.

Przebieg obchodów i internowanie biskupa

Apogeum sporu pomiędzy stronami nastąpiło w maju 1935 r. Powodem było wydanie przez bpa S. Łukomskiego rozporządzenia odnośnie do przebiegu uroczystości żałobnych marszałka Piłsudskiego w diecezji łomżyńskiej. Ukazało się ono w poniedziałek 13 maja 1935 r., w dniu otrzymania przez Kurię Biskupią w Łomży informacji o śmierci marszałka. Rozporządzenie poprzedziła narada biskupa z jego z najbliższymi współpracownikami, tj. z wikariuszem generalnym – bpem Bernardem Dembkiem, zastępcą wikariusza generalnego – ks. Franciszkiem Wądołowskim oraz kanclerzem – ks. Andrzejem Srzednickim. Ustalono

⁸ Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (dalej cyt. AAG) Archiwum Prymasa Polski I (dalej cyt. APP I), sygn. 26/50, Pismo episkopatu, podpisane przez kard. Kakowskiego i kard. Hlonda, do ministra WRiOP 1 III 1935, sygn. 26/51, Minister WRiOP do kard. Hlonda 7 V 1935.

⁹ W. Guzewicz, *Bp Stanisław Andrzej Kostka Łukomski wobec polityki oświatowej II Rzeczypospolitej*, s. 76-84.

¹⁰ Tenże, „Zakazana” działalność biskupa Stanisława Łukomskiego, w: *Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissza*, red. W. Bielak, J. Marczewski, T. Moskal, Lublin 2011, s. 97-110.

wówczas, że nabożeństwo wraz z żałobnym requiem odbędzie się 17 maja, w domniemanym dniu pogrzebu Piłsudskiego. Miejszem nabożeństwa miała być nie tylko katedra łomżyńska, ale także wszystkie kościoły diecezji łomżyńskiej. W tym dniu, na znak żałoby, biskup polecił również wywieszenie flag państwowych i kościelnych oraz bicie w dzwony w kościołach¹¹.

Zarządzenie dotyczące ceremonii żałobnych nie usatysfakcjonowało przedstawicieli władz lokalnych, domagających się rozszerzenia jej form¹². 14 maja powołano w tym celu nawet specjalny Komitet Uczczenia Pamięci Marszałka Józefa Piłsudskiego w Łomży. Jeszcze tegoż samego dnia przedstawiciele komitetu w osobach: prezydenta miasta Łomży – Jana Janickiego, inspektora szkolnego – Teofila Budzanowskiego i dyrektora miejscowego gimnazjum – Józefa Chmiela udali się do proboszcza parafii katedralnej – ks. Stanisława Szczęsnowicza w celu nakłonienia go do rozszerzenia obchodów żałobnych marszałka Piłsudskiego w katedrze łomżyńskiej. Na sugestię proboszcza, iż nie jest on władny zmieniać decyzje biskupa delegacja oświadczyła, że „*nie pofatyguje się do bpa Łukomskiego, ponieważ w jego domu nie ma oznak żałoby*”¹³. Później zaproponowano ks. Szczęsnowiczowi zapłatę za uruchomienia dzwonów katedralnych już od 15 maja¹⁴.

Wobec odmowy rozszerzenia ceremonii żałobnych przez stronę kościelną, wieczorem 15 maja, w czasie, gdy w Warszawie eksportowano do katedry doczesne szczątki Józefa Piłsudskiego, do katedry łomżyńskiej wtargnęła grupa osób na czele z wiceprokuratorem Sądu Okręgowego w Łomży – Tuszowskim, prokuratorami – Szreterem i Duszyńskim oraz aplikantami sądowymi – Myślińskim i Brzezińskim i poczęła samowolnie bicie w dzwony. Podobnie było w dniach następnych, z tymże zamknięte już drzwi do dzwonnicy otwierano wytrychem.

Zgodnie z rozporządzeniem nabożeństwo żałobne w katedrze łomżyńskiej za śp. Józefa Piłsudskiego odprawił i kazanie okolicznościowe wygłosił sam pasterz diecezji. Jutrznię żałobną odśpiewał natomiast bp B. Dembek. Cała uroczystość trwała od godz. 9.00 do godz. 11.00. Obok biskupów w nabożeństwie udział wzięło jeszcze kilkunastu innych księ-

¹¹ Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej cyt. ADŁ) Akta Ogólne [nieuporządkowane], Zarządzenie biskupa w sprawie uroczystości żałobnych marszałka Piłsudskiego w diecezji łomżyńskiej z 13 maja 1935 r.; „Życie i Praca” 12(1935), nr 21, s. 5.

¹² W. Guzewicz, *Zaangażowanie narodowo-polityczne duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939*, s. 54nn.

¹³ AAN MWRiOP, sygn. 456, s. 561.

¹⁴ ADŁ Akta Osobowe, Akta ks. Stanisława Szczęsnowicza. Notatka z 14 V 1935 r.

ży, w tym profesorowie seminarium, pracownicy kurii biskupiej oraz katedralni duszpasterze. Nabożeństwo zgromadziło ok. 300 osób, brak było jednak przedstawicieli władz państwowych i samorządowych¹⁵. Ci, w większości udali się do kościoła garnizonowego, gdzie nabożeństwo żałobne sprawował miejscowy administrator parafii wojskowej – ks. Ludwik Brydacki¹⁶.

Samorzutne dzwonienie w katedrze miało miejsce jeszcze w sobotę od 7.00 do 13.10. W sumie jak, odnotowała policja, przez cały czas trwania dzwonienia, tj. od środy do soboty włącznie, przewinęło się ok. 400 osób. Byli to głównie przedstawiciele Związku Legionistów, Polskiej Organizacji Wojskowej, BBWR oraz miejscowej administracji publicznej¹⁷.

W tym czasie ks. Szczęsnowicz zgłosił na policji włamanie do dzwonnicy katedralnej. Zamiast interwencji w tej sprawie w sobotę wieczorem, tj. 17 maja funkcjonariusze policji, na rozkaz władz administracyjnych, obstawili pałac biskupi. Spowodowane to było, jak donosiła miejscowa prasa „troską władz administracyjnych o życie i bezpieczeństwo mieszkańców pałacu przed ludnością, której wzburzenie jest tak ogromne, że należy lada chwila spodziewać się ekscesów i to ekscesów bardzo groźnych, które mogą mieć niezwykle poważne konsekwencje i mogą się rozszerzyć w wybuchnąć jak wulkan”¹⁸.

Równocześnie Komitet Uczczenia Pamięci Marszałka Józefa Piłsudskiego oraz inne organizacje społeczne, zawodowe związane głównie z BBWR i obozem Piłsudskiego rozpoczęły zbieranie podpisów pod petycją do rządu, jak i do nuncjatury o usunięcie bpa S. Łukomskiego ze stanowiska ordynariusza łomżyńskiego. Zarzucano mu nie wywieszenie flagi żałobnej (uczynił to dopiero 14 maja) oraz wydanie zakazu bicia w dzwony. Dołączono do tego inne „udokumentowane” zarzuty z okresu jego pasterzowania w diecezji łomżyńskiej¹⁹. Pod petycją podpisało się 32 organizacje oraz wiele osób indywidualnych. Było to rezultatem rozesłania rezolucji do licznych biur, w których podsuwano ją do podpisania urzędnikom. Przesłano ją również do urzędników gminnych, gdzie

¹⁵ AAN MWRiOP, sygn. 456, s. 562-564.

¹⁶ Zob. W. Guzewicz, *Duszpasterstwo wojskowe na terenie diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939*, „Roczniki Teologiczne” 48(2001), z. 4, s. 163-178; „Życie i Praca” 12(1935), nr 21, s. 5.

¹⁷ AAN MWRiOP, sygn. 456, s. 564.

¹⁸ „Echo Białostockie”, nr 140, z dn. 22 V 1935 r.

¹⁹ AAN MWRiOP, sygn. 456. Petycja przedstawicieli związków, organizacji społecznych i zawodowych oraz władz lokalnych z 22 V 1935 r.; ŻiP 12(1935), nr 21, s. 5.

wójtowie i sekretarze gminni nakłaniali radnych i mieszkańców do składania podpisów²⁰.

Takie posunięcie władz spowodowało odpowiedź diecezjan i duchownych w obronie ordynariusza w postaci szeregu spotkań i rezolucji. Jedno z takich spotkań odbyło 9 czerwca 1935 r. na cmentarzu katedralnym w Łomży. Zgromadziło ono ok. 1000 osób. Przemawiał na nim m.in. profesor Skiwski, który przedłożył zebrany rezolucję piętnującą zbieranie podpisów przeciwko bpowi Łukomskiemu oraz potępiającą grupę ludzi, którzy samowolnie użyli dzwonów katedralnych w czasie pogrzebu śp. marszałka Piłsudskiego. Dalej rezolucja brała w obronę pasterza diecezji. Domagano się jednocześnie kary publicznej dla prowokatorów całego zajścia. Na zakończenie spotkania został przygotowany dokument do podpisania w parafiach i skierowany do wojewody, aby „samowolę oszczerstwa grona ukrócił”²¹.

Również biskup Łukomski broniąc się wystosował dwa urzędowe pisma do wojewody. Jedno z 21 maja 1935 r. dotyczyło bezprawnego wtargnięcia 15, 16, 18 maja na dzwonnice przy kościele katedralnym w Łomży i używania dzwonów, a drugie z 3 czerwca zarzucało władzom administracyjnym tolerowanie napaści na Kościół, gdyż podobna sytuacja wtargnięcia siłą na dzwonnice miała miejsce w Jedwabnem i Wiźnie²². W odpowiedzi na listy wojewoda określił przedstawiane przez bpa zdarzenia „incydentami” i nie chciał dalej rozpatrywać jego zarzutów. W liście wojewody nie znajdziemy także wzmianki o zarzucie podjęcia rezolucji skierowanej przeciw bpowi Łukomskiemu i sposobie zbierania pod nią podpisów. Na koniec wojewoda zaprzeczył, niezgodnie z prawdą, jakoby przedstawiciele jego administracji brali udział w przedstawionych sytuacjach, uważając je za sprawy o charakterze personalnym²³.

Zakończenie sprawy

Czy rzeczywiście winą za zaistniałą sytuację należy obarczać li tylko bpa Łukomskiego, jak to czyniła sanacja? Czy nie należy szukać raczej wyjaśnień tegoż konfliktu w zarzutach stawianych biskupowi oraz mechanizmach działania sił antykościelnych?

²⁰ S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992, s. 373.

²¹ T. Białous, *Stanisław Kostka Łukomski (1847-1948). Pasterz niezłomny*, s. 156nn.

²² Zob. AAN MWRiOP, Sprawy osobowe księży, sygn. 927. Pisma do wojewody Stefana Paślawskiego z 21 maja i 3 czerwca 1935 r.

²³ AAN MWRiOP, sygn. 927, Pisma wojewody do bpa Łukomskiego z 21 VI 1935 r.

Wystąpienie bpa Łukomskiego było dyktowane nakazem sumienia i prawa kościelnego, polecającego mu jako stróżowi katedry łomżyńskiej troskę o należyty szacunek dla budynku sakralnego. Ten argument posłużył Łukomskiemu do wyrażenia protestu wobec propagowania i rozwijania kultu osoby, skądinąd zasłużonej, ale już wówczas „wykorzystywanego przez niektórych w sposób nie zawsze godziwy”²⁴.

Ostatecznie cała sprawa zakończyła się kompromitacją przedstawicieli władz państwowych w Łomży. W dotychczasowej literaturze uwzględniano tylko stanowisko strony rządowej, przedstawiając bpa S. Łukomskiego jako przykład duchownego, który swoją postawą wywierał „złowrogi wpływ na społeczeństwo”. Warto więc zapoznać się z opinią drugiej strony, tzn. z relacją samego biskupa S. Łukomskiego, jaką skierował 16 czerwca 1935 r. do kard. Hlonda: *„Moi tutejsi adwersarze skompromitowali się doszczętnie występując razem z protestantami i Żydami przeciwko mnie. Obecnie już poczynają się wstydzić swojego szelmostwa. Inscenizowało całą rzecz tutejsze BBWR z wojskowymi, prezesem sądu okręgowego, burmistrzem itd. Na czele – wszystko ludzie dzisiejszego czasu, tj. szukający rozgłosu i „zasług”. Do katedry i dzwonów katedralnych dorwali się: trzech podprokuratorzy i różni „dygnitarze” miejscowi, którzy teraz obawiają się pociągnięcia do odpowiedzialności za gwałt dokonany na kościele. Nadto oszczerczą rezolucję podpisał prezes sądu okręgowego, różni sędziowie i inni urzędnicy, na których wniosłem skargę do odpowiednich ministrów za nadużycia urzędów. A co do sędziów wykazałem, że się zdyskwalifikowali do sądzenia spraw kościelnych i księży. Jednym słowem całe wielkie zamieszanie. Na prowincji zaś zachodzą powtarzające się rewolty na tle szarwarków i pogromy Żydów. I w takich warunkach pozwala się jeszcze na ataki na Kościół i duchowieństwo, co jeszcze bardziej rozgorycza ludność”*²⁵.

W tej sytuacji Rząd nie mógł rozważać możliwości podjęcia „odpowiednich kroków w Watykanie” przeciw bpowi S. Łukomskiemu, a przyjazd dyrektora departamentu z Ministerstwa WRiOP, Franciszeka Potockiego, do Łomży rzeczywiście podyktowany był koniecznością załagodzenia konfliktu. Wbrew temu, co tak chętnie dotychczas lanso-

²⁴ Por. W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, s. 221nn.

²⁵ AAG APP I, sygn. 135, Korespondencja Księży Biskupów (varia), vol. 1. Pismo bpa S. Łukomskiego do kard. A. Hlonda z 16 VI 1935 r.

wano w prasie²⁶, nie władze, ale biskup był obrażony i jego proszono o wycofanie oskarżeń. Premier Walery Sławek za pośrednictwem księcia Janusza Radziwiłła zapewnił bpa S. Łukomskiego, że „po wyborach będą porobione w Łomży zmiany personalne w wojsku, sądownictwie, w nauczycielstwie i w BBWR”²⁷.

Warto dodać, iż wsparciem dla bpa Łukomskiego, po wydarzeniach nawołujących do jego odwołania, była wizyta nuncjusza abpa Marmaggiiego pod koniec sierpnia 1935 r. Biskupa łomżyńskiego wspierali także inni biskupi w Polsce, w tym bp Henryk Przeździecki z Siedlec oraz bp Stanisław Gall, pasterz połowy wojska polskiego²⁸.

Już pod koniec 1935 r. nastąpiło polepszenie wzajemnych relacji. Przyczyniło się to tego niewątpliwie z jednej strony „wyciszenie” spraw bulwersujących środowiska kościelne przez stronę rządową, z drugiej zaś widmo nadchodzącej wojny i potrzeba konsolidacji wszystkich środowisk w obronie Ojczyzny.

Podsumowanie i wnioski

Epizod łomżyński był incydem, któremu zupełnie bez potrzeby nadano rangę ogólnopolską, rzucono na pastwę ulicy, włączając doń obchody żałobne Prezydenta. Wystąpienie bpa Łukomskiego było dyktowane nakazem sumienia i prawa kościelnego, polecającego mu jako stróżowi katedry łomżyńskiej troskę o należyty szacunek dla budynku sakralnego. Ten argument posłużył Łukomskiemu do wyrażenia protestu wobec propagowania i rozwijania kultu osoby, skądinąd zasłużonej, ale już wówczas „wykorzystywanego przez niektórych w sposób nie zawsze godziwy”.

Łukomski niejednokrotnie występował przeciwko rządowi i obywateli Piłsudskiego. Stanowczo domagał się na przykład od władz państwowych ścisłego przestrzegania postanowień konkordatowych, zdecydowanie występował w obronie świąt i nauczaniu religii. Z tego powodu narażał się kołom wolnomyślicielskim i lokalnej administracji.

Bp Łukomski charakteryzował się głębokim patriotyzmem, był lojalny wobec rządu, ale nie ulega wątpliwości, że jego postawa wobec władz państwowych uzależniona była w jakimś stopniu od stosunku ko-

²⁶ K. Krasowski, *Miedzy Warszawą a Watykanem. Episkopat Polski wobec rządu i Stolicy Apostolskiej 1918-1939*, w: *Szkice z dziejów papieżstwa*, red. I. Koberdowa, J. Tazbir, t. 1, Warszawa 1989, s. 347.

²⁷ S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, s. 373n.

²⁸ T. Białous, *Stanisław Kostka Łukomski (1847-1948). Pasterz niezłomny*, s. 159.

lejných gabinetów do spraw kościelnych. Z tego względu należy stwierdzić, że stanowisko biskupa wobec rządu ulegało nie tyle ewolucji, ile wahaniom – od zdecydowanego poparcia do prawie całkowitej negacji. Na terenie diecezji łomżyńskiej na stanowisko biskupa wobec rządu wpływała także działalność terenowych władz administracyjnych, które nie zawsze postępowały zgodnie z wytycznymi władz centralnych, albo zbyt „gorliwie” wykonywały ich zalecenia.

W dotychczasowej literaturze zazwyczaj przedstawiano pogląd, że głównym powodem tych niekorzystnych relacji było to, iż biskup łomżyński, a wraz z nim i duchowieństwo, mocno angażowali się na rzecz ugrupowań opozycyjnych w stosunku do rządu i obozu Piłsudskiego (Narodowa Demokracja, Chrześcijańska Demokracja). Tymczasem w świetle przeanalizowanego materiału należy stwierdzić, iż znaczna część wzajemnych nieporozumień czy nawet konfliktów w zakresie oświaty i wychowania wynikała z niewywiązywania się przez władze państwowe z postanowień konkordatowych, ignorowania zasad chrześcijańskich w życiu politycznym, społecznym i gospodarczym, prowadzenia antykatolickiej polityki wyznaniowej czy wreszcie lekceważenia ówczesnych realiów obyczajowych i poglądów szerokich kręgów społecznych.

**INTERNMENT
BISHOP STANISLAUS ŁUKOMSKI
OR THE CELEBRATION OF THE FUNERAL OF MARSHAL
PILSUDSKI IN THE DIOCESE OF LOMZA**

Summary

The article presents the question of the celebration of the funeral of Marshal Pilsudski in the diocese of Lomża in May 1935, which took place in the context of the internment of Bishop Stanisław Łukomski by the administrative authorities and the state. Next to shift the course of events in the article was also outline the background to the conflict, as well as answers to questions about how the incident occurred, who was his main inspiration and organizer of why the celebration of the funeral of Marshal Pilsudski in the diocese of Lomża turned into a political and an anti-Church and then ended the whole thing.

KS. MAREK JODKOWSKI*

Z DZIEJÓW KATOLICKIEJ PLACÓWKI DUSZPASTERSKIEJ W OLECKU W XIX I PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU

Olecko położone na wschodnich krańcach Pojezierza Mazurskiego należy do miast o bogatej historii. Jego dzieje nie budziły jednak szczególnego zainteresowania wśród polskich oraz niemieckich badaczy przeszłości. Ostatecznie w 2010 r. grupa historyków związanych z Ośrodkiem Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie opracowała pierwszą polską monografię historii Olecka¹. W rzetelny sposób przedstawiła polityczne, gospodarcze i kulturalne korzenie tego miasta. Paragraf o stosunkach wyznaniowych w XIX-wiecznym Olecku zredagował Tomasz Chrzanowski², który usystematyzował istotne wydarzenia dotyczące katolickiej placówki duszpasterskiej oraz uwypuklił wkład kolejnych księży diecezji warmińskiej w jej rozwój. Cennym opracowaniem dotyczącym tej tematyki jest również artykuł ks. Wojciecha Guzewicza pt. *Zarys dziejów parafii rzymskokatolickich w Olecku*³. Autor ukazał sytuację oleckich placówek duszpasterskich w kontekście geograficzno-społecznym i kulturowym. Skoncentrował się jednak na funkcjonowaniu parafii i ich specyfice w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku.

Powyższe prace nie wyczerpują bogactwa zagadnień związanych z genezą i rozwojem oleckiej kuracji, stanem obiektów kościelnych, czy sytuacją finansową placówki w XIX i pierwszej połowie XX wieku. Aby je uzupełnić, należy skoncentrować się przede wszystkim na analizie archiwaliów zdeponowanych w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie oraz Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, które mieści się w Bonifatiuswerk w Paderborn. Stowarzy-

* Ks. Marek Jodkowski – doktor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, magister historii sztuki, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego UWM w Olsztynie; e-mail: ksmarek@wp.pl

¹ *Dzieje Olecka 1560-2010*, red. S. Achremczyk, D. Bogdan, J. Chłosta i in., Olecko 2010.

² T. Chrzanowski, *Olecko w XIX wieku*, w: *Dzieje Olecka 1560-2010*, s. 249-266.

³ W. Guzewicz, *Zarys dziejów parafii rzymskokatolickich w Olecku*, w: *Ziemia olecka na początku XXI wieku*, red. J. Krajewski i W. Guzewicz, Olecko 2004, s. 143-176.

szenie wspierało Kościół katolicki w diasporze, finansując prace remontowo-budowlane oraz pensje duszpasterzy i pracowników kościelnych.

Geneza erygowania oleckiej stacji misyjnej

Zmiany społeczno-polityczne w państwie pruskim, które dokonywały się w połowie XIX wieku, umożliwiły Kościołowi katolickiemu organizowanie nowych placówek duszpasterskich na obszarach zdominowanych przez protestantów⁴. Dzięki staraniom biskupa warmińskiego Józefa Ambrożego Geritza i wydatnej pomocy warmińskiego Towarzystwa św. Wojciecha erygowano w 1853 r. stację misyjną w Olecku. Na jej potrzeby zakupiono nieruchomość gruntową wraz z domem i budynkami gospodarczymi. Jej częścią był ogród i plac pod budowę kościoła⁵. Pierwszym kuratusem w Olecku mianowano 22 maja 1853 r. ks. Johanesa Osinskiego⁶. Zgodnie z zarządzeniem biskupa warmińskiego z 17 czerwca 1853 r. wspomnianemu kuratusowi powierzono organizowanie duszpasterstwa katolickiego w powiecie oleckim. Msze św. sprawowano wówczas na plebanii. Dość szybko jednak warunki lokalowe okazały się niewystarczające wobec powiększającej się liczby wiernych. Podjęto zatem decyzję o budowie kościoła. Warto w tym miejscu podkreślić, że „odpowiednia” liczna wiernych, gwarancja uposażenia duszpasterza oraz posiadanie własnego kościoła mogły stanowić atut w ubieganiu się u władz państwowych o przyznanie stacji misyjnej w Olecku statusu pełnoprawnej placówki duszpasterskiej. W praktyce już od 1855 r. Olecko wymieniano jako kurację. Niestety, zgodnie z rozporządzeniem rejencji gabińskiej z 8 czerwca 1861 r. zaaprobowano jedynie pastoralną działalność kuratusa wobec katolickich mieszkańców placówki. Oznaczało to m.in. możliwość prowadzenia ksiąg parafialnych. Stacja misyjna w Olecku nie była zatem pełnoprawną parafią, ani nawet uznaną przez państwo kuracją⁷. Brak osobowości prawnej mógł przyczynić się

⁴ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 17-19.

⁵ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: AAWO), AB II A 12 (10 VIII 1871); W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, wyd. 2, Olsztyn 1925, s. 50; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 42.

⁶ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 201; por. T. Chrzanowski, *Olecko w XIX wieku*, s. 263-263.

⁷ W niniejszym artykule przyjęto zasadę określania stacji misyjnej w Olecku mianem „kuracji” jeszcze przed jej zatwierdzeniem przez władze państwowe, zaś kapitał dotacji na rzecz duszpasterzy oleckich nazwano tradycyjnie tzw. kapitałem fundacji proboszczowskich.

do wielu problemów stacji misyjnej, wśród których należy wymienić przede wszystkim regulacje finansowe oraz możliwość otrzymywania państwowych dotacji⁸. Biskup warmiński nadał 31 marca 1871 r. placówce misyjnej w Olecku status parafii misyjnej, a tym samym potwierdził pastoralną działalność duszpasterza oleckiego (którego nazwano proboszczem misyjnym) w powiatach gołdapskim i oleckim⁹. Niestety, tej decyzji nie zaaprobowwały władze państwowe, w związku z czym placówka pozostawała nadal stacją misyjną. Odmowa mogła być podyktowana niewielką liczbą katolików mieszkających na obszarze placówki duszpasterskiej, a zwłaszcza w samym Olecku. Warto także pamiętać, że zimą 1868/1869 rozprzestrzeniła się epidemia tyfusu w tym mieście. Spośród 655 dotkniętych tą chorobą mieszkańców, zmarły 44 osoby¹⁰. Być może byli wśród nich również katolicy. W 1877 r. ks. Karl Schneider odnotował jedynie 20 oleczan tej konfesji¹¹. Warto jednak zauważyć, że dane statystyczne przytaczane przez oleckich duszpasterzy odbiegały od zestawień opracowanych przez administrację państwową. Tomasz Chrzanowski ustalił na podstawie powszechnych spisów ludności, że w 1867 r. wyznanie katolickie deklarowało 49 osób, w 1871 r. – 69, w 1885 r. – 87, w 1895 r. – 86, natomiast w 1905 r. – 129¹². W 1899 r. rejencja gabińska odrzuciła prośbę dotyczącą zmiany statusu oleckiej placówki ze względu na spadek liczby wiernych¹³. Ostatecznie ustanowiono ją kuracją dopiero w 1929 r. Władze państwowe uznały wówczas tę decyzję za prawomocną¹⁴.

⁸ Por. „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” 1929, nr 5, s. 47; zob. także W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie...*, s. 50; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 43; W. Guzewicz, *Zarys dziejów...*, s. 145; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, s. 20; J. Obłąk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, „*Studia Warmińskie*” 3(1966), s. 17; T. Chrzanowski, *Olecko w XIX wieku*, s. 263.

⁹ „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” 1871, nr 23, s. 139.

¹⁰ Ch. Grigat, *Die Geschichte des Kreises Treuburg*, Treuburg 1938, s. 105; A. Wakar, *Zarys historyczny*, w: *Olecko. Z dziejów miasta i powiatu*, red. A. Wakar i in., Olsztyn 1974, s. 141. Według informacji zapisanych przez Christiana Grigata, wśród ludności ewangelickiej panowało wówczas przeświadczenie, że chorzy szybciej odzyskają zdrowie, jeśli będzie prosił o to ksiądz katolicki i jeśli złoży ofiarę w kościele katolickim; zob. tamże.

¹¹ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Marggrabowa (1877).

¹² T. Chrzanowski, *Olecko w XIX wieku*, s. 246.

¹³ Zob. W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie...*, s. 50; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 43.

¹⁴ „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” 1829, nr 5, s. 48.

Neogotycki kościół z czerwonej cegły, z wyodrębnionym prezbiterium od wschodu, wzniesiono w latach 1859-1861¹⁵. Poświęcenie świątyni miało miejsce 1 grudnia 1861 r. Jej konsekracja, ku czci Krzyża Świętego i św. Wojciecha, której przewodniczył biskup Antoni Frenzel, odbyła się 27 sierpnia 1862 r.¹⁶ W 1894 r. podano wymiary nowego obiektu sakralnego: długość – 96 stóp, natomiast szerokość – 38 stóp¹⁷. Na początku lat dwudziestych XX wieku informowano, że jej powierzchnia odpowiada liczebności miejscowej wspólnoty. Kościół posiadał bowiem 96 miejsc siedzących i ok. 300 stojących. Do tego należało doliczyć 5 ławek z 25 miejscami siedzącymi na chórze muzycznym¹⁸.

Szkołę katolicką w Olecku erygowano prawdopodobnie w 1866 roku¹⁹. Dość szybko jednak ją rozwiązano ze względu na niewielką liczbę uczniów, którzy i tak w większości wywodzili się spoza Olecka. Warto nadmienić, że w 1872 r. w pobliżu miasta i w odległości do 2 mil mieszkało jedynie 15 katolickich dzieci w wieku szkolnym. Tegoż roku kuratus zgłaszał potrzebę utworzenia domu katechetycznego, ponieważ dzieci z rodzin katolickich i mieszanych wyznaniowo uczestniczyły w zajęciach szkół protestanckich. Rozproszenie ludności katolickiej na obszarze kuracji uniemożliwiało jednak wskazanie miejsca, gdzie taka placówka mogłaby zostać erygowana²⁰.

W XIX i pierwszej połowie XX wieku w Olecku pracowali następujący duszpasterze katoliccy, którzy pełnili urząd kuratusa bądź proboszcza: Johannes Osinski (od 1853 r.), Karl Schneider (od 1867 r.), Joseph Knorr (od 1885 r.), Franz Schnarbach (od 1891 r.), Bernhard Zimmermann (od 1900 r.), Franz Biernath (od 1911 r.), Johannes Zink (od 1919 r.), Karl Langwald (od 1927 r.) i Arthur Schulz (od 1935 r.)²¹.

¹⁵ AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1894; W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie...*, s. 50; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 43; T. Chrzanowski, *Olecko w XIX wieku*, s. 263; K. Krech, *Treuburg. Ein Grenzkreis in Ostpreußen*, Leer 1990, s. 46; W. Guzewicz, *Zarys dziejów...*, s. 151.

¹⁶ AAWO, AB I Q 13 (Marggrabowa 1921); P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 43; *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985, s. 330.

¹⁷ AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1894. W 1921 r. odnotowano, że długość świątyni wynosi 23,80 m, szerokość – 9,70 m, zaś wysokość – 10 m; zob. AAWO, AB I Q 13 (Marggrabowa 1921); zob. także W. Guzewicz, *Zarys dziejów...*, s. 151-152.

¹⁸ AAWO, AB I Q 13 (Marggrabowa 1921).

¹⁹ Por. AAWO, AB II A 12 (10 VIII 1871).

²⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1877).

²¹ A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003, s. 38; por. W. Guzewicz, *Zarys dziejów...*, s. 147.

Troska o budynki kościelne

Zaledwie kilka lat po wybudowaniu katolickiej świątyni w Olecku okazało się, że do wykonania cegieł kształtówek użyto niewłaściwego materiału, co spowodowało ich kruszenie się. Do 1869 r. część z nich wymieniono²². Przez długie lata nie ukończono także budowy wieży usytuowanej na osi kościoła, od zachodu²³. Zawieszono w niej jedynie dzwon i przekryto ją słomianym dachem. Nieco później dobudowana zakrystia była z kolei niewielkim pomieszczeniem z dachem o niskim kącie nachylenia, przekrytym dachówką. W protokole powizytacyjnym z 1869 r. uwypuklono błędy techniczne takiej konstrukcji. Sugerowano położyć na dachu blachę cynkową lub papę, które lepiej chroniłyby strukturę obiektu przed wodą deszczową. We wnętrzu kościoła, przed ołtarzem głównym raziły swym widokiem niczym nie pokryte, surowe schody²⁴.

Trudne warunki materialne oleckiej wspólnoty katolickiej przekładały się na opóźnienia w wykonywaniu remontów oraz kompletowaniu elementów wyposażenia wnętrza świątyni. Na dodatek, w 1870 r. ukradziono z zakrystii kielich z pateną oraz nowo posrebrzane naczynia na oleje święte. Zostały one tymczasowo zastąpione cynowymi. W kościele brakowało także białej kapy²⁵. W czasie wizytacji przeprowadzonej w 1874 r. dziekan sambijski Juliusz Dinder ubolewał, że oleckie organy stoją bezużyteczne, co wpływa negatywnie zarówno na śpiew wiernych, jak i na sam instrument²⁶. Rok później dzięki nadzwyczajnej donacji 100 marek wykonano szafę na paramenty liturgiczne, zmieniono obejście wokół ołtarza oraz ufundowano świecznik ołtarzowy w miejsce dotychczasowego z drewna²⁷. O kolejne utensylia do oleckiej świątyni zabiegał w 1879 r. dziekan sambijski kierując prośbą do Towarzystwa Paramentowego w Braniewie²⁸. W 1884 r. przeprowadzono w kościele kilka prac

²² AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1869.

²³ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1872); Missionsbericht v. J. 1888; Missionsbericht vom Jahre 1895; Missionsbericht vom Jahre 1902.

²⁴ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1869.

²⁵ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Königsberg im Jahre 1870.

²⁶ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1874. O wakującym etacie organisty wspomniano także w kolejnych wizytacjach dekanalnych; zob. AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1875; Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1877; Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1879.

²⁷ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1875.

²⁸ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1879.

naprawczych²⁹, natomiast dwa lata później postulowano, aby zmienić posadzkę, ponieważ ceglana nie spełniała należycie swojej funkcji. Ponadto zgłaszano konieczność ufundowania chrzcielnicy³⁰. W 1888 r. odnotowano, że wnętrze świątyni wygląda zadowalająco³¹.

W 1872 r. kuratus mieszkał w dwóch szczytowych pokojach budynku, w którym wcześniej znajdowała się prywatna szkoła katolicka i mieszkanie nauczyciela. Własnością miejscowej kuracji były także stodoła i stajnia. Wymienione obiekty znajdowały się w złym stanie technicznym³². Niestety, z powodu braku środków finansowych, przez dłuższy czas powstrzymywano się przed wzniesieniem nowego domu parafialnego oraz zabudowań gospodarczych³³. W związku z tym władze diecezjalne 14 stycznia 1887 r. wydały rozporządzenie, aby gromadzeniem funduszy na przeprowadzenie prac budowlanych zajął się olecki kuratus, pomijając przewidzianą w takich przypadkach procedurę kumulacji kapitału budowlanego przy placówkach duszpasterskich. Ks. Knorr stanął w obliczu niełatwego zadania, ponieważ miejscowa wspólnota katolicka nie była w stanie sfinansować inwestycji³⁴. Większość jej członków żyła w ubóstwie, a na dodatek obserwowano migrację Mazurów z Prus Wschodnich do dynamicznie rozwijających się ośrodków przemysłowych zachodnich części Niemiec w poszukiwaniu zatrudnienia. Olecki kuratus zwracając się z prośbą o zapomogę do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn w 1890 r. informował, że dalsze remonty wykonywane przy popadającej w ruinę plebanii nie przyniosą już pożądanego efektu. Wspomniane stowarzyszenie przekazało wówczas 1000 marek na nową inwestycję³⁵. Prace rozpoczęto po Wielkanocy 1892 r. Plebanię planowano ukończyć do 1 października 1892 r., natomiast budowy obiektu gospodarczego nie można było kontynuować ze względu na brak funduszy. Należy nadmienić, że koszty wzniesienia domu parafialnego opiewał na 14 000 marek. We

²⁹ Zob. AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1884.

³⁰ AAWO, AB IV 34, Bericht über die Visitation der Kirchen des Dekanats Masuren im Jahre 1886. O potrzebie położenia flizowej posadzki w Olecku informowano jeszcze raz w protokole powizytacyjnym z 1894 r.; zob. AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1894.

³¹ AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht über das Dekanat Samland pro 1888.

³² Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1872).

³³ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (17 II 1880).

³⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht v. J. 1888.

³⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Gesuch um Beihilfe zum Neubau des Pfarrhauses in Marggrabowa, Diözese Ermland (26 IX 1890).

wrześniu 1892 r. brakowało jeszcze 3000 marek. Do tego dochodziły koszty wystawienia budynku gospodarczego szacowane na 2000 marek. Miejskowa ludność katolicka nie zdołałaby jednak zgromadzić 5000 marek. Kuratus ponownie zwracał się z prośbą o zapomogę do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn. Ostatecznie w lutym 1893 r. przekazano na ten cel 3000 marek z komitetu diecezjalnego tego stowarzyszenia³⁶.

Po wybudowaniu plebanii i obiektu gospodarczego zaplanowano instalację nowego ołtarza głównego w oleckiej świątyni. Do 1903 r., a zatem przez kilkadziesiąt lat od jej wybudowania, brakowało licznych elementów wyposażenia wnętrza sakralnego: ołtarzy bocznych, stacji Drogi Krzyżowej oraz obrazów. Dzięki wydatnej pomocy niewymienionej z nazwiska kobiety oraz zgromadzonemu przez kuratusa kapitałowi ufundowano ołtarz główny za 1800 marek, zaciągając pożyczkę o wartości 300 marek³⁷. Ważnym zadaniem stojącym przed oleckim duszpasterzem pozostawało ukończenie budowy wieży świątynnej. Z biegiem czasu spróchniało oszalowanie i belki wieży, co zmniejszyło ochronę przed zgubnym działaniem warunków atmosferycznych. Woda deszczowa przedostawała się do wnętrza, niszcząc niewielkie organy w kościele. Również mury świątynne zaczęły się kruszyć, a na dodatek w niewielkiej zakrystii panowała wilgoć uniemożliwiająca przechowywanie kościelnych paramentów. Kosztorys prac remontowo-budowlanych przy wieży kościoła, opracowany z polecenia biskupa warmińskiego, opiewał na 6600 marek³⁸. W marcu 1903 r. zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn przekazał na ten cel 500 marek³⁹, zaś komitet diecezjalny stowarzyszenia – 3000 marek⁴⁰. W trakcie prac okazało się, że skala destrukcji belek na wieży kościoła jest znacznie większa niż przypuszczano. Poza tym mury świątyni i dach wymagały przeprowadzenia pilnych remontów. W wielu miejscach należało przełożyć lub uzupełnić wybrakowane cegły. Kuratus nosił się także z zamiarem rozbudowy zakrystii. Ostateczne koszty inwestycji miały zatem wzrosnąć o 1450 marek⁴¹. Z informacji przekazanych przez ks. Johanna Szadowskiego wynika, że wieżę ukończono w 1907 r. Po trzech la-

³⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (12 IX 1892).

³⁷ Op. cit. (25 II 1903).

³⁸ Op. cit. (25 II 1903); (3 III 1903).

³⁹ Op. cit. (1 IV 1903).

⁴⁰ „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” 1904, nr 5, s. 60.

⁴¹ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (20 VII 1904); zob. również Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (19 IX 1904).

tach nowo położone cegły zaczęły się kruszyć⁴². Ponowny remont wieży przeprowadzono w 1912 r.⁴³

Przez pośrednictwo zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn olecki kuratus zwracał się z prośbą o ufundowanie obrazów do dojazdowych stacji duszpasterskich w Borawskich i Koziej Górze (niem. Ziegenberg). Miały one służyć jako nastawy ołtarzowe, bowiem dotychczas sprawowano liturgię przy nakrytych obrusem stołach. W 1904 r. chęć przekazania malowideł zadeklarował ks. Maximilian Raczek będący proboszczem w Pokoju na Śląsku oraz M. Wagenplatt z Werden⁴⁴. Tego samego roku ks. Zimmermann wyszedł z inicjatywą odlania kolejnych dzwonów do oleckiego kościoła, ponieważ jak dotąd posiadano jedynie jeden, który na dodatek wydawał dość osobliwy dźwięk. Poza ustalonym porządkiem kuratus powstrzymywał się przed jego użyciem, ponieważ brzmiał podobnie do alarmu przeciwpożarowego⁴⁵. Należy przypuszczać, że został przetopiony, ponieważ na wieży kościelnej jeszcze w 1904 r. zawieszono aż trzy dzwony odlane w zakładzie ludwisarskim „Franz Schilling Söhne“ z Apoldy, które ważyły 450, 310 i 205 kg⁴⁶. Dwa z nich padły następnie ofiarą przemysłu zbrojeniowego.

Pierwsza wojna światowa była trudnym czasem dla oleckiej wspólnoty katolickiej. W czasie działań militarnych rozbito kilka szyb w kościele, jednak rosyjska pieczęć zawieszona na drzwiach świątyni stanowiła ochronę przed ewentualnym rabunkiem. Ucierpiały oratoria w Koziej Górze i Borawskich, z których zrabowano nakrycia ołtarza, bieliznę kościelną i szaty liturgiczne. Niemal całkowicie zniszczono wnętrza plebanii. Zabrano m.in. ubrania, zasłony i dywany. Meble częściowo skonfiskowano, a częściowo uszkodzono bądź całkowicie zdemastowano. Księgi i akta parafialne po okupacji miasta leżały podarte na podłodze domu parafialnego i w wykopie, w którym znajdował się na-

⁴² AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1910.

⁴³ AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland für das Jahr 1912. Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku przekazało wówczas na ten cel 2200 marek; zob. „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” 1913, nr 12, s. 142.

⁴⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (19 II 1904).

⁴⁵ Op. cit. (26 I 1904).

⁴⁶ Por. M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2011, s. 106.

wóz. Utracono przez to więcej niż połowę urzędowych teczek, w tym również księgi chrztów. Straty wojenne szacowano na ok. 9000 marek⁴⁷.

Sytuacja ekonomiczna państwa, skąpe uposażenie oleckiej kuracji, a w konsekwencji brak środków na cele remontowe spowodowały stopniową degradację oleckiej świątyni. Ze sprawozdania wysłannika Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, który w 1933 r. wizytował placówki diaspory katolickiej dotowane przez tę organizację wynika, że wspomniany kościół znajdował się w bardzo złym stanie. Zakrystię, jego zdaniem, usadowiono zbyt głęboko, co przyczyniło się do zgubnych skutków działania wilgoci⁴⁸. O budowie nowej zdecydowano na zebraniu Zarządu Kościelnego 19 marca 1933 r. Zgodnie z kosztorysem przedsięwzięcie miało kosztować 821,86 marek, co znacznie przekraczało możliwości finansowe miejscowej placówki duszpasterskiej. Prośba skierowana do powyższego stowarzyszenia o dofinansowanie została rozpatrzona pozytywnie, dzięki czemu wiosną tegoż roku przekazano na rzecz kuracji oleckiej 600 marek⁴⁹.

Dojazdowe stacje duszpasterskie

Opieką duszpasterską otaczano nie tylko katolicką ludność Olecka i okolic. Dzięki pomocy działającego w diecezji warmińskiej Towarzystwa św. Wojciecha pozyskano we wsi Borawskie nieruchomość o wielkości ok. 30 morgów. Znajdował się na niej dom, stodoła i stajnia. Budynek mieszkalny miał zostać adoptowany na cele edukacyjne. Należy dodać, że w 1872 r. odnotowano około 30 katolickich dzieci w tej miejscowości, które uczęszczały do protestanckich placówek oświatowych. Do otwarcia szkoły katolickiej jednak nie doszło. Warto nadmienić, że jeszcze w 1872 r. nie sprawowano mszy św. w opisywanej stacji duszpasterskiej. Zresztą zakupioną nieruchomość cały czas wydzierżawiano, łącznie z budynkami. Jeśli miał miejsce pogrzeb, liturgię celebrowano w domu zmarłego⁵⁰. W 1880 r. informowano, że obiekty gospodarcze

⁴⁷ F. Biernath, Marggrabowa, w: *Der Feind im Land. Berichte ermländischer Geistlicher über Ostpreußens Russenzeit 1914/15*, red. B. Schwark, Braunsberg 1915, s. 35; *Aus der Russenzeit in Ostpreußen*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 2, s. 49; zob. także J. Chłosta, *Olecko w latach 1914-1945*, w: *Dzieje Olecka 1560-2010*, s. 333-342.

⁴⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg (Aus dem Bericht Erdle, 11 III 1933).

⁴⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg (20 III 1933); zob. także Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg (Auszug aus dem Protokollbuch des Kirchenvorstandes der katholischen Kirchengemeinde zu Treuburg, 19 III 1933).

⁵⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1872); Treuburg (3 VI 1929). W protokole powizytacyjnym z 1909 r. dziekan dekanatu sambijskiego ks. Johannes Szadowski

uległy spaleniu. W tymże roku zamierzano przystąpić do budowy nowych oraz zatroszczyć się o odprawianie mszy św. w tej miejscowości⁵¹. Inwestycję ukończono prawdopodobnie w 1883 r.⁵² Wraz z upływem lat drewniany dom, w którym urządzono oratorium, znajdował się w coraz gorszym stanie technicznym. Kosztorys generalnego remontu obiektu, opracowany w 1929 r., opiewał na 5000 marek. Miejscowa ludność katolicka, składająca się głównie z chłopów małorolnych, nie mogła sfinansować inwestycji. Należy dodać, że we wspomnianym czasie liczba katolików należących do opisywanej stacji duszpasterskiej wynosiła 42. Oprócz tego, na jej obszarze przebywało ok. 20 polskich robotników sezonowych. Ostatecznie olecki duszpasterz przedłożył władzom diecezjalnym propozycję sprzedaży dotychczasowych kościelnych nieruchomości i kupna działki o powierzchni dwóch morgów w Borawskich, która miała być wystawiona na sprzedaż łącznie z murowanym domem i stajnią. Po niewielkich modyfikacjach ten dom mógł zostać zaadoptowany na cele kultu religijnego. Koszty nabycia szacowano na 5000-6000 marek, zaś sprzedaż posiadanej nieruchomości przyniosłaby ok. 9000 marek. Zrealizowanie inwestycji było ograniczone jedynie czasem dzierżawy kościelnych gruntów, który upływał dopiero 1 października 1930 r. Olecki duszpasterz dostrzegał rozwiązanie tej sytuacji w zaciągnięciu bezprocentowej pożyczki o wartości 5000 marek, o którą zabiegał w zarządzie generalnym Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn⁵³. Niestety, z powodu braku środków finansowych stowarzyszenie jej nie udzieliło⁵⁴.

Kolejną parcelę z myślą o celach edukacyjnych zakupiono w osadzie Kozia Góra w powiecie gołdapskim, oddalonej ok. 23 km od Olecka. Do wspomnianej nieruchomości należał dom mieszkalny oraz ogród. Wprawdzie erygowano w nim prywatną szkołę katolicką, jednak szybko ją rozwiązano. Powodów było wiele. Przede wszystkim uważano, że osada nie miała szczęścia do nauczycieli, którym zresztą brakowało odpowiednich kompetencji. Jeden z nich był protestantem, kolejny nadużywał alkoholu, a jeszcze inny niespodziewanie opuścił osadę. Zdaniem

odnotował, że katolicką szkołę w Borawskich erygowano w początkowych latach funkcjonowania placówki duszpasterskiej w Olecku. Podana informacja wzbudza jednak wątpliwości; zob. AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1909.

⁵¹ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (17 II 1880).

⁵² Zob. AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1883.

⁵³ Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg (3 VI 1929).

⁵⁴ Op. cit. (28 XI 1929).

ks. Schneidera opisywaną placówkę oświatową zamknięto ostatecznie ze względu na małą liczbę dzieci w wieku szkolnym⁵⁵ oraz biedę miejscowej ludności (większość z nich zajmowała się sitarstwem). Warto nadmienić, że z czasem oddano tę nieruchomość w dzierżawę. W 1872 r. informowano, że kuratus olecki sprawuje nabożeństwa w Koziej Górze dwa razy w roku (na początku roku oraz jesienią). Koszty pokrywało towarzystwo ubezpieczeń od ognia (Aachener und Münchener Feuer-Versicherung) przekazując duszpasterzowi rocznie ok. 30 talarów *ad pias causas*⁵⁶. Wierni gromadzili się w budynku dawnej szkoły. Kolejnym dojazdowym punktem duszpasterskim były Maciejowięta, do których duszpasterz musiał pokonać 45 km. W tej miejscowości już w 1872 r. msze św. odbywały się dwa razy w roku w prywatnym domu. Koszty dojazdu pokrywało wspomniane towarzystwo ubezpieczeń od ognia⁵⁷. W 1909 r. odnotowano, że w Koziej Górze nie ma już dzieci w wieku szkolnym, a dla nielicznych osób starszych, którzy pozostali w tej osadzie, sprawowano 8 razy w roku katolickie nabożeństwa⁵⁸. Biskup Andrzej Thiel polecił w 1891 r. oleckiemu kuratusowi, ks. Franzowi Schnarbachowi, aby dziesięć razy w ciągu roku sprawował także nabożeństwa dla gołdapskich katolików⁵⁹. W 1915 r. funkcjonowało kilka punktów katechetycznych na obszarze kuracji oleckiej, m.in. w Olecku, Borawskich, Doliwach i Kukowie⁶⁰.

Wybrane aspekty duszpasterskie

W 1853 r. ochrzczono w oleckiej stacji misyjnej 6 osób oraz pochowano 2 zmarłych. Rok później odnotowano 17 chrztów, 2 śluby i 13 pogrzebów, zaś w 1876 r. – 18 chrztów, 5 ślubów i 9 pogrzebów. Od erygowania placówki do 1876 r. udzielono 592 chrztów, pobłogosławiono 112 związków małżeńskich oraz pochowano 411 zmarłych. Tegoż

⁵⁵ W 1872 r. było 12 dzieci; zob. Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1872).

⁵⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1872); *Die katholische Kirche in Goldap (Ostpreußen)*, „Bonifatiusblatt” 1902, nr 9, s. 133.

⁵⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1872), (1877). W 1902 r. podano informację, że w Maciejowiętach ks. Joseph Knorr sprawował nabożeństwa nie w prywatnym domu, lecz w gospodzie; zob. *Die katholische Kirche in Goldap (Ostpreußen)*(Schluß), „Bonifatiusblatt” 1902, nr 12, s. 219.

⁵⁸ AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1909.

⁵⁹ *Die katholische Kirche in Goldap (Ostpreußen)*(Schluß), s. 219; M. Jodkowski, *Dzieje katolickiej placówki duszpasterskiej w Gołdapi w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, „Studia Elckie” 15(2013), nr 3, s. 306.

⁶⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht 1916; zob. także AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland für das Jahr 1912.

roku uczestniczyło w niedzielnych i świątecznych nabożeństwach 60-100 wiernych. Czasami gromadziło się do 200 osób, ale niejednokrotnie przychodziło poniżej 50. Zdarzały się msze św. niedzielne i świąteczne, szczególnie zimą, w czasie których liczba wiernych spadała do 20, a nawet do 10⁶¹. W 1879 r. udzielono ok. 800 komunii św., a w okresie wielkanocnym – ok. 500. Zgłoszono wówczas 24 chrzty, 5 ślubów i 8 pogrzebów. Duszpasterz twierdził, że wielokrotnie grzebano zmarłych bez udziału księdza na ewangelickich cmentarzach. Zapewne miało to związek z odległościami, jakie należało pokonać do katolickich miejsc pochówku, które znajdowały się jedynie w Olecku, Borawskich i Koziej Górze. Na msze św. niedzielne przychodziło wówczas 30-50 wiernych⁶². W 1887 r. ochrzczono 17 osób, asystowano przy 2 ślubach i pochowano 10 zmarłych. Udzielono 420 komunii św. w ciągu roku, a w okresie wielkanocnym – 350. Frekwencja wiernych na nabożeństwach była uzależniona w dużym stopniu od warunków atmosferycznych. W niedzielnych mszach św. brało udział ok. 50 wiernych, zaś w celebracji niektórych uroczystości nawet 80-100⁶³. Oprócz Olecka, msze św. odprowadzano raz w miesiącu w Borawskich, w tamtejszym budynku przeznaczonym na szkołę katolicką. Również w Koziej Górze celebrowano comiesięczne nabożeństwa w dawnej szkole katolickiej. Poza tym dwa razy do roku kuratus dojeżdżał do wsi Maciejowięta, aby w domu protestanta sprawować liturgię katolicką. Warto wspomnieć, że katolicy z Gołdapi dwa razy w ciągu roku mieli możliwość udziału we mszach św. celebrowanych dla wojska⁶⁴.

W 1894 r. odnotowano 14 chrztów, 1 ślub i 7 pogrzebów. Udzielono wówczas 610 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 238. W ciągu trzech wcześniejszych lat dwie osoby dokonały apostazji. Na msze św. niedzielne przychodziły przeciętnie 64 osoby. Duszpasterz nadal sprawował raz w miesiącu msze św. w Borawskich i Koziej Górze. Oprócz tego dojeżdżał dwa razy w roku z posługą sakramentalną do Kleszczewa w powiecie oleckim⁶⁵. W 1902 r. zgłoszono 19 chrztów i 5 pogrzebów. Komunię św. w ciągu roku przyjęły 602 osoby, a w okresie wielkanocnym – 312. W niedzielnych mszach św. uczestniczyło średnio

⁶¹ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1877).

⁶² Op. cit. (17 II 1880).

⁶³ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht v. J. 1888; por. AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht über das Dekanat Samland pro 1888.

⁶⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht v. J. 1888.

⁶⁵ Op. cit. vom Jahre 1895.

55 osób⁶⁶. Sześć lat później odnotowano 29 chrztów (z czego 6 dzieci polskich robotników sezonowych), 3 śluby i 11 pogrzebów (2 osoby zmarły nagle, bez przyjęcia wiatyku)⁶⁷. W 1909 r. ochrzczono 26 osób, asystowano przy zawarciu 3 ślubów i pochowano 9 zmarłych⁶⁸. Do komunii św. wielkanocnej przystąpiło 323 wiernych. Do Pierwszej Komunii św. dopuszczono 7 osób⁶⁹. W protokole powizytacyjnym z 1911 r. dziekan dekanatu sambijskiego zauważył, że w kuracji nie wprowadzono jeszcze popołudniowego nabożeństwa niedzielnego⁷⁰. W 1912 zgłoszono 22 chrzty (w tym 4 z rodzin mieszanych wyznaniowo i 3 nieślubne), 3 śluby i 9 pogrzebów (dwie osoby dorosłe zmarły bez namaszczenia)⁷¹. Warto nadmienić, że msze św. w Koziej Górze celebrowano w tzw. trzeci dzień Bożego Narodzenia i Zielonych Świątek, w trzecią niedzielę po Wielkanocy i w niedzielę po 29 września, czyli po święcie św. Michała Archaniola⁷². W 1915 r. ochrzczono 19 dzieci (w tym 4 nieślubne) oraz pochowano 14 zmarłych. Nie asystowano przy zawarciu związku małżeńskiego. Udzielono wówczas 712 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 313. W niedzielnych mszach św. uczestniczyło około 150 wiernych⁷³.

W 1920 r. sakramentu chrztu udzielono 36 dzieciom (w tym 12 z rodzin mieszanych wyznaniowo i 5 nieślubnym), w 1921 r. – 37 (w tym 9 z rodzin mieszanych i 5 nieślubnym), a w 1922 r. – 33 (w tym 4 z rodzin mieszanych i 13 nieślubnym). Odnotowano następującą liczbę zawartych związków małżeńskich: w 1920 r. – 16 (w tym 5 małżeństw mieszanych wyznaniowo z katolickim narzeczoną i 6 z katolicką narzeczoną), w 1921 r. – 14 (w tym 4 z katolickim narzeczoną i 3 z katolicką narzeczoną), zaś w 1922 r. – 11 (w tym 4 z katolickim narzeczoną i 1 z katolicką narzeczoną). W 1921 r. jedna osoba przyjęła wiarę katolicką, zaś 6 katolików zadeklarowało apostazję. Rok później zgłoszono 1 konwersję na katolicyzm, a 2 osoby wyrzekły się tej konfesji. W przeciągu trzech lat zwiększyła się liczba udzielonych komunii św. wielkanocnych: w 1920 r. – 456, w 1921 r. – 476, natomiast w 1922 r. –

⁶⁶ Op. cit. vom Jahre 1902.

⁶⁷ AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1909.

⁶⁸ Op. cit. 1910.

⁶⁹ Op. cit. 1909.

⁷⁰ Op. cit. 1911.

⁷¹ Op. cit. 1913.

⁷² AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland für das Jahr 1912.

⁷³ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht 1916.

514⁷⁴. W 1926 r. ks. Zink odnotował, że msze św. w Olecku są sprawowane w każdą niedzielę i dzień świąteczny. Poza tym katolickie nabożeństwa celebrowano w każdą drugą niedzielę miesiąca w Borawskich. Warto zauważyć, że nie wspomniano już o stacji duszpasterskiej w Koziej Górze⁷⁵. W 1932 r. niedzielne i świąteczne msze św. w Olecku odbywały się o godz. 9.30, z wyjątkiem drugiej niedzieli miesiąca, w której przypadała ona o godz. 7.00 w okresie letnim, natomiast o 9.00 - w zimowym. W Borawskich zaś gromadzono się na wspólnej liturgii w drugą niedzielę miesiąca o 10.00 latem i o 11.00 zimą⁷⁶. W połowie lat trzydziestych XX wieku msze św. niedzielne celebrowano w Olecku o godz. 7.00 i 9.30 (suma). W Borawskich odprawiano nabożeństwa w drugą niedzielę miesiąca o godz. 7.00, zaś w Kijewie (w budynku tamtejszej szkoły) – w ostatnią niedzielę miesiąca o godz. 7.00⁷⁷.

Ludność katolicka

W tzw. sprawozdaniu misyjnym z 1872 r. informowano, że poza miastem i powiatem oleckim, duszpasterz roztaczał pastoralną opiekę nad katolikami zamieszkującymi również powiat gołdapski (w odległości 3-8 mil od Olecka). Nie była znana dokładna liczba katolików należących do opisywanej kuracji; wynosiła ona jednak co najmniej 200. Poza Oleckiem wśród miejscowości, w których odnotowano liczniejsze grupy tej konfesji, wymieniano Borawskie i Krupin (wspólnoty polsko i niemieckojęzyczne). W Borawskich (ok. 2 mil od Olecka) liczba ludności katolickiej wynosiła 70-80, natomiast w Krupinie – ok. 30 (z osobami zamieszkującymi okolicę tej wsi – ponad 50). W powiecie gołdapskim, w Koziej Górze i okolicy (ok. 3 mil od Olecka) konfesję katolicką wyznawało 60-70 wiernych, natomiast w Maciejowiętach i okolicy (ok. 5-8 mil od Olecka) – ok. 40⁷⁸.

Zgodnie z informacjami zapisanymi przez ks. Knorra w tzw. sprawozdaniu misyjnym z 1877 r., w Olecku mieszkało 20 katolików, w Borawskich – ok. 100, zaś w Krupinie i Monetach – ok. 50. Pozostali żyli w rozproszeniu na terenie powiatów gołdapskiego i oleckiego. Ogólna liczba wiernych należących do kuracji oleckiej nie była bliżej

⁷⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht 1923.

⁷⁵ Op. cit. 1926.

⁷⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg, Missionsbericht 1932.

⁷⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg, Missionsbericht 1935; por. *Diasporaführer*, Paderborn 1937, s. 137-138.

⁷⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1872).

sprecyzowana. Kuratus uważał, że katolików, którzy nie utrzymywali kontaktów z duszpasterzem było nawet 100-200⁷⁹.

W 1879 r. liczba ludności na obszarze oleckiej placówki duszpasterskiej (powiaty gołdapski i olecki) wynosiła ok. 90 000 różnych wyznań i religii. W Olecku mieszkało ok. 25 katolików (łącznie z dziećmi), zaś w pozostałych miejscowościach należących do kuracji – ok. 600 (łącznie z dziećmi). Liczba katolickich rodzin równała się 90. Przeważnie były one biedne. Około 50 dzieci w wieku szkolnym uczęszczało do protestanckich szkół⁸⁰. W 1888 r., a zatem w czasie tzw. rugów pruskich, odnotowano 549 katolików należących do opisywanej kuracji (w tym 76 w Olecku). Oprócz tego na obszarze placówki duszpasterskiej stacjonowało 21 żołnierzy tejże konfesji. Kuracja liczyła 53 katolickie rodziny i 98 mieszanych wyznaniowo. Dzieci w wieku szkolnym było 89 (w tym 9 w Olecku). Wszystkie chodziły do szkół ewangelickich⁸¹. W 1895 r. do oleckiej kuracji należało 438 katolików (w tym 48 z Olecka). Liczba dzieci objętych obowiązkiem nauczania stanowiła 66 (w tym 5 z Olecka)⁸².

W 1902 r. na obszarze kuracji mieszkało 460 katolików (w tym 57 w Olecku). Liczba dzieci w wieku szkolnym wynosiła 28 (w tym 4 w Olecku)⁸³. W 1916 r. odnotowano 528 katolików oleckiej placówki duszpasterskiej (w tym 103 w Olecku). Liczba dzieci zobowiązanych do edukacji szkolnej wzrosła do 140 (w tym 36 z Olecka)⁸⁴. W 1922 r. należało do kuracji 777 katolików. W katolickich lekcjach religii brało udział 55 uczniów. Ok. 20 dzieci nie objęto katolickim nauczaniem⁸⁵.

Cztery lata później liczba katolików wynosiła 832. Ok. 60 osób tego wyznania przebywało czasowo na obszarze opisywanej placówki duszpasterskiej. Do niekatolickich szkół uczęszczało ok. 60 dzieci, z których ok. 40 uczestniczyło w katolickiej katechezie⁸⁶. W 1932 r. na terenie kuracji oleckiej mieszkało ok. 650 katolików, z czego 150 w Olecku. Oprócz tego przebywało czasowo na jej obszarze 40 osób tej konfesji, którzy wykonywali prace sezonowe. Dzieci objętych obowiązkiem nauczania było 124 (w tym 33 z Olecka). Aż 71 nie brało udziału

⁷⁹ Op. cit. (1877).

⁸⁰ Op. cit. (17 II 1880).

⁸¹ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht v. J. 1888.

⁸² Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁸³ Op. cit. 1902.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht 1923.

⁸⁶ Op. Cit. 1926.

w katolickich lekcjach religii⁸⁷. Trzy lata później do kuracji należało jedynie 580 katolików (z czego 180 w Olecku). Zgłoszono 137 katolickich uczniów (z czego 32 w Olecku). Dzięki zatrudnieniu katolickiego nauczyciela wędrownego, który mieszkał w Olecku, na katechezę nie uczęszczał jedynie jeden katolik. Warto wspomnieć, że liczba niekatolików na obszarze administrowanym przez duszpasterza oleckiego wynosiła ok. 40 200 (w tym 6200 w Olecku)⁸⁸. Rok przed wybuchem drugiej wojny światowej kuracja olecka liczyła ok. 650 wiernych (w tym ok. 200 w Olecku). Czasowo przebywało na jej obszarze 50 osób tego wyznania. Dzieci objętych obowiązkiem nauczania było 137 (z czego 23 w Olecku). Ok. 10 nie brało udziału w katolickiej katechezie⁸⁹.

Finanse

W 1872 r. kapitał fundacji mszalnych stanowił 1000 talarów. Na poczet pensji kuratusowi przekazywano 400 talarów rocznie z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku. Oprócz tego pobierał przychody z *iura stole*, posiadał darmowe mieszkanie, mógł korzystać z ziemi znajdującej się na tyłach plebanii oraz otrzymywał odsetki z kapitału proboszczowskiego (określanego wówczas jako fundusz *pro persolutis missio*)⁹⁰.

W 1877 r. kapitał placówki duszpasterskiej wynosił 300 marek oraz około 20 morgów ziemi. Nie gromadzono w tym czasie kapitału budowlanego. Kapitał fundacji mszalnych opiewał na 2625 marek, z czego odsetki stanowiły 117,40 marek rocznie. Kapitał fundacji proboszczowskich równał się 695 marek. Otrzymywano z niego 30 marek przychodu rocznie. Diecezjalny komitet Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku przekazywał kuratusowi 1200 marek rocznie w ramach wynagrodzenia⁹¹.

W 1879 r. na pensję kuratusa składały się następujące przychody: z fundacji mszalnych – 69,50 marek, z *iura stole* – ok. 30 marek, z donacji miejscowej wspólnoty katolickiej – ok. 75 marek, z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 1200 marek oraz z kapitału fundacji proboszczowskich – 30 marek. W sumie roczna pensja oleckiego kuratusa wynosiła 1400 marek⁹².

⁸⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg, Missionsbericht 1932.

⁸⁸ Op. cit. 1935.

⁸⁹ Op. cit. 1938.

⁹⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (1872).

⁹¹ Op. cit. (1877).

⁹² Op. cit. (17 II 1880).

W 1888 r. kapitał funduszy parafialnych opiewał na 925 marek, z czego 625 marek stanowiło fundusz budowlany. Kapitał beneficjów erygowanych przy kuracji wynosił 3525 marek, natomiast tzw. proboszczowski (czyli fundusz dotacji na rzecz miejscowego kuratusa; doliczano do niego prawdopodobnie wartość inwentarza) – 750 marek. Z dzierżawy nieruchomości gruntowych w Borawskich otrzymywano rocznie 108 marek, natomiast wynajem budynków przynosił dochód o wartości 120 marek rocznie. Z wynajmu dawnego obiektu szkolnego w Koziej Górze otrzymywano 36 marek rocznie. Kapitał dojazdowej stacji duszpasterskiej w Borawskich równał się 100 marek, natomiast w Koziej Górze – 50 marek. Warto wspomnieć, że kuracja nie posiadała w tym czasie zadłużenia⁹³. W ramach wynagrodzenia kuratus otrzymywał następujące donacje: z fundacji mszalnych – 141,40 marek, z tzw. kapitału proboszczowskiego – 33,75 marki, z *iura stole* – ok. 50 marek, ze zwyczajowej dziesięciny w przeliczeniu na pieniądze – 50 marek, z dzierżawy nieruchomości i budynków kościelnych – 170 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 1200 marek. W sumie roczna pensja kuratusa stanowiła 1645,15 marek⁹⁴. Należy także nadmienić, że dzięki porozumieniu z rejencją w Gąbinie, kuratus olecki udzielał dwa razy w ciągu miesiąca katolickich lekcji religii w Borawskich i Krupinie, za co miał otrzymywać wynagrodzenie z funduszy państwowych⁹⁵.

W 1894 r. kapitał parafialny wynosił 1100 marek (z czego 800 marek należało do funduszu budowlanego), nieobciążonych fundacji proboszczowskich (czyli fundusz dotacji na rzecz miejscowego kuratusa) – 750 marek, zaś fundacji mszalnych – 3775 marek. Z dzierżawy nieruchomości gruntowych w Borawskich (7,53 ha) uzyskano w tym czasie 100 marek, zaś z wynajmu domu i budynków gospodarczych – 106 marek. Z nieruchomości w Koziej Górze otrzymano 36 marek. Kapitał dojazdowej stacji duszpasterskiej w Borawskich zwiększył się do 275 marek, natomiast w Koziej Górze – do 200 marek. Na pensję kuratusa składały się następujące wpływy: z fundacji mszalnych – 148,24 marek, z tzw. kapitału proboszczowskiego – 37,07 marek, z *iura stole* – ok. 20 marek, ze zwyczajowej dziesięciny w przeliczeniu na pieniądze – 52,35 marki, z dzierżawy nieruchomości i budynków kościelnych – 175 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego

⁹³ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht v. J. 1888.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem v. J. 1888.

i Wojciecha we Fromborku – 1200 marek. W sumie kuratus zarabiał 1632,66 marki rocznie⁹⁶.

W 1902 r. kapitał parafialny stanowiący w całości fundusz budowlany wynosił 600 marek, nieobciążonych fundacji proboszczowskich (fundusz dotacji na rzecz miejscowego kuratusa) – 675 marek, zaś fundacji mszalnych – 5375 marek. Kapitał dojazdowej stacji duszpasterskiej w Borawskich opiewał na 218,54 marek w gotówce i 675 marek w papierach wartościowych, natomiast dojazdowej stacji duszpasterskiej w Koziej Górze – na 94,45 marki w gotówce i 250 marek w papierach wartościowych. W ramach wynagrodzenia kuratus otrzymywał następujące donacje: z nieobciążonych funduszy (za dzierżawę ziemi) – 160 marek, z fundacji mszalnych – 150 marek, z innych fundacji założonych przy kuracji – 37 marek, z *iura stole* i z ofiar miejscowej wspólnoty katolickiej – 80 marek, ze Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 1200 marek. W sumie roczna pensja kuratusa równała się 1627 marek⁹⁷.

W 1915 r. duszpasterz olecki otrzymywał następującą roczną gratyfikację z funduszy państwowych za przeprowadzone lekcje religii: w Olecku – 160 marek, Borawskich – 700 marek oraz Krupinie – 200 marek. Lekcje w innych punktach katechetycznych nie były wynagradzane; z kasy biskupiej przekazywano jedynie rekompensatę za dojazdy. Kapitał funduszy parafialnych zgromadzonych przy kuracji oleckiej wynosił 1350 marek, dojazdowej stacji duszpasterskiej w Borawskich – 1075 marek, zaś stacji duszpasterskiej w Koziej Górze – 400 marek. Kapitał fundacji mszalnych wzrósł do 7375 marek. Roczna pensja kuratusa opiewała na 2700 marek, z czego 1900 przekazywał komitet diecezjalny Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku⁹⁸.

Powyższe stowarzyszenie gwarantowało oleckim duszpasterzom roczną zapomogę, która stanowiła istotne źródło ich utrzymania. Na początku lat dwudziestych XX wieku wspomniana dotacja wynosiła jedynie 4000 marek rocznie. Kuratus opłacał z niej pensję gospodyni (1500 marek rocznie), oświetlenie (500 marek) i opał (2000 marek). Ponadto uskarżał się, że z własnych dochodów pokrywa kupno katechizmów oraz dojazdy do pozamiejscowych stacji duszpasterskich. Prośba o podwyżkę zapomogi spotykała się z odmową komitetu diecezjalnego stowarzysze-

⁹⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁹⁷ Op. cit. 1902.

⁹⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht 1916.

nia ze względu na brak dodatkowych środków finansowych⁹⁹, natomiast skierowana bezpośrednio do zarządu generalnego przyniosła oczekiwany skutek. W 1921 r. przekazano za pośrednictwem Kurii Biskupiej we Fromborku 1000 marek jako jednorazowy dodatek do wynagrodzenia¹⁰⁰. Warto wspomnieć, że rok później kuratus otrzymał z tego źródła dodatkowe 2000 marek¹⁰¹, jednak wobec galopującego wzrostu cen zapomoga okazała się jedynie symbolicznym gestem. Ks. Zink posiadając roczny dochód o wartości 15 000 marek nie był w stanie sprostać piętrzącym się potrzebom duszpasterskim. Zarząd generalny stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn przyznał mu 17 października 1922 r. dodatkową dotację o wartości 5000 marek¹⁰².

W pierwszym kwartale 1923 r. dług ciążący na oleckiej kuracji wynosił 103 000 marek. Pobierano wówczas podatek kościelny, który stanowił 10% wartości podatku dochodowego¹⁰³. Dwa lata później stawki podatku kościelnego wzrosły do 15% wartości podatku dochodowego. Zakładane wpływy równały się 1388,20 marek, natomiast rzeczywisty dochód opiewał na 521,14 marek¹⁰⁴. W 1931 r. na podatek kościelny składało się 12% wartości podatku dochodowego i 15% wartości podatku gruntowego. Otrzymano z tego źródła 920 marek, zamiast postulowanych 1700 marek. W tym czasie pobierano w kuracji również „Kirchgeld”, czyli podatek obejmujący wszystkich członków wspólnoty katolickiej, którzy ukończyli osiemnasty rok życia i podlegali państwowemu opodatkowaniu z racji odpowiednich dochodów lub posiadanych gruntów. Dochód z niego stanowił 12 marek¹⁰⁵. W połowie lat trzydziestych XX wieku stawki podatku kościelnego uległy niewielkiej modyfikacji. Zadecydowano, że będzie równał się 10% wartości podatku dochodowego i 15% wartości podatku gruntowego. W 1934 r. miało wpłynąć z tego źródła 1194,50 marki, natomiast uzyskano jedynie 920,35 marek. Z „Kirchgeld” otrzymano 190 marek¹⁰⁶. W 1937 r. na poczet podatku kościelnego przekazywano 8% wartości podatku dochodowego i 15% wartości podatku gruntowego. Dzięki temu obciążeniu przychody kuracji powiększyły się o 950 marek, zamiast postulowanych 1043,42

⁹⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa (17 VI 1921).

¹⁰⁰ Op. cit. (11 VIII 1921).

¹⁰¹ Op. cit. (9 III 1922).

¹⁰² Op. cit. (19 IX 1922).

¹⁰³ Arch. Paderborn, Teczka: Marggrabowa, Missionsbericht 1923.

¹⁰⁴ Op. cit. 1926.

¹⁰⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg, Missionsbericht 1932.

¹⁰⁶ Op. cit. 1935.

marek. Dochody z „Kirchgeld” zmalały nieznacznie do 180 marek¹⁰⁷. Na pokrycie zadłużenia oleckiej kuracji Stowarzyszenie św. Bonifacego przekazało w maju 1939 r. 1000 marek¹⁰⁸, w październiku 1939 r. – 2000 marek¹⁰⁹, zaś w lutym 1940 r. – 3000 marek¹¹⁰. Ponieważ przed ostatnią transzą udało się zniwelować dług kuracji, zamierzano nadwyżkę finansową przeznaczyć na prace remontowe przy oleckim kościele i plebanii¹¹¹. Stowarzyszenie zaaprobowало powyższe plany wydatkowe opisywanej kuracji¹¹².

* * *

Pastoralna troska władz diecezji warmińskiej o ludność katolicką osiedlającą się na wschodnich rubieżach Prus stała się przyczyną erygowania w Olecku placówki duszpasterskiej. Ze względu na niewielką liczbę wiernych funkcjonowanie tej stacji misyjnej było uzależnione od pomocy nie tylko lokalnego Kościoła, ale również stowarzyszeń i organizacji, które wspierały katolików w diasporze. Nieocenioną rolę w tym względzie odegrało Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku, które dotowało m.in. pensję oleckich duszpasterzy. Druga wojna światowa spowodowała zmianę przynależności politycznej Olecka, a tym samym kolejną cezurę czasową w historii katolickiej placówki duszpasterskiej. Jej obiekty sakralne, będące świadectwem troski wiernych o miejsca kultu, stały się dziedzictwem kulturowym regionu.

¹⁰⁷ Op. cit. 1938.

¹⁰⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Treuburg (26 V 1939).

¹⁰⁹ Op. cit. (17 X 1939).

¹¹⁰ Op. cit. (24 II 1940).

¹¹¹ Op. cit. (8 V 1940).

¹¹² Op. cit. (24 V 1940).

THE HISTORY OF THE CATHOLIC PASTORAL INSTITUTION IN OLECKO IN THE 19 TH AND THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

Summary

In 1853, a Catholic mission station was founded in Olecko. Land property was bought with an intention to build a church. Johannes Osinski became the first priest of this town on 22nd May 1853. His duties included the organisation of Catholic ministry in the Olecko district. In the years 1859-1861, a Neogothic church was built in Olecko; it was blessed on 1st December 1861. Bishop Antoni Frenzel dedicated the temple to the Holy Cross and Saint Adalbert on 27th August 1862. A Catholic school in this town was founded probably in 1866, but it was closed quite soon afterwards. Rural chapels serviced by the priest of Olecko were founded, among others, in a village named Borawskie and in a settlement named Kozia Góra (Ziegenberg). At the end of the 19th century, the priest from Olecko also celebrated Catholic Masses in Goldap. One of the greatest problems of the Catholic community in Olecko was to guarantee appropriate remuneration for the priest. He received an yearly allowance from the Boniface and Adalbert Association in Frombork. Numerous construction and redecoration works on the church buildings were also funded from this source. In 1929, the legal status of the Olecko pastoral institution was approved by the state authorities.

BOGDAN RADZICKI*, GRZEGORZ BIAŁUŃSKI**

„PROJEKT REGINA PROTMAŃN” SZKIC Z HISTORII PODMIOTOWOŚCI W PRUSACH XVI W.¹

* * *

Postać błogosławionej Reginy Protmann (zm. 1613) skłania do refleksji nad projektem kulturowym, w którym widzimy dialektyczny związek między uniwersalistyczną chrześcijańską wizją świata a jej lokalną aplikacją w ramach konkretnego kontekstu kulturowego (obejmującego: Prusy, biskupstwo warmińskie i Braniewo XVI wieku²) i formułowanego na jego gruncie repertuaru tożsamości. To, co wydaje nam się frapujące w kulturowej historii reformacji i kontreformacji to pytanie: czy i na ile uniwersa symboliczne, uprawomocniające systemy kulturowe konkurujących ze sobą konfesji chrześcijańskiego zachodu, wpływają na realizowaną w konkretnych społecznościach praktykę kulturową wyrażaną m.in. w formułowanych w nich i realizowanych repertuarach tożsamości³. Fenomen kulturowy, który oddajemy tu za pomocą na wskroś nowoczesnego wyrażenia „*projekt Regina Protmann*” stwarza, jak się zdaje, doskonałą okazję do przyjrzenia się tej kwestii. Miejsce,

* Dr Bogdan Radzicki – Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: brad@uwm.edu.pl.

** Prof. dr hab. Grzegorz Białuński – Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: grzegorz.bialunski@uwm.edu.pl.

¹ Do napisania tego tekstu skłoniła nas dyskusja, jaka wywiązała się podczas sesji naukowej pt. „Błogosławiona Regina Protmann i Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny – wkład w dziedzictwo kulturowe Warmii” zorganizowanej w Olsztynie przez Towarzystwo Naukowe Pruthenia z okazji 400-lecia śmierci Reginy Protmann w dniach 17-18 maja 2013 r. Odmienne od dotychczasowej historiografii postanowiliśmy spojrzeć na analizowaną postać w kontekście dialektycznego dyskursu o kształt chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego (albo uniwersów), w jaki, chcąc nie chcąc, bohaterka naszego tekstu była uwikłana.

² Przy czym tak opisany przez nas kontekst traktujemy, jako „przestrzeń semiotyczną” wypełnioną grą aktorów społecznych.

³ Pojęcie „uniwersum symboliczne” przyjmujemy w znaczeniu, jakie nadali mu Paul Berger i Theodor Luckmann: (...) *uniwersa symboliczne: są to kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość*. P. L. Berger i T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niznik, Warszawa 1983, s. 155.

gdzie kształtował się ów projekt tożsamościowy – XVI-wieczne Braniewo było religijnym pograniczem między ostro konkurującymi ze sobą konfesjami chrześcijańskimi, w którym ścierały się zarówno same projekty społeczne (konfesyjne), jak i konkretne praktyki społeczne projekty te wyrażające. To jedyne miasto Warmii należące do związku hanzeatyckiego było – jak się zdaje – szczególnym przedmiotem swoistej ewangelickiej „misji” – traktowane w XVI wieku jako ewangelickie okno na ciągle katolicką Warmię (już pobieżna analiza ruchu reformacyjnego w Braniewie, wskazuje dość wyraźnie na wyraźną podatność Braniewian na „nowinki religijne”, jak powszechnie wówczas nazywano idee reformacji). Z drugiej strony – zapewne nieprzypadkowo – w Braniewie właśnie ulokowano najważniejszy motor katolickiej reformy chrześcijaństwa w Prusach – zakon jezuitów oraz prowadzone przez nich kolegium i seminarium duchowne.

Właśnie ten świat walczących ze sobą, wykluczających się wzajemnie a zarazem mocno wzajem oddziałujących, światopoglądów i etosów życia chrześcijańskiego kształtuje osobowość córki Braniewskich patrycjuszki, która w drugiej połowie tego burzliwego stulecia stanie się twórczynią nowej praktyki życia konsekrowanego, kwestionującej pryncypia dotychczasowego, żeńskiego monastycyzmu. Właśnie w tym miejscu dochodzimy do interesującej nas kwestii: na ile ów religijny „projekt” jest kulturową syntezą reformatorskich idei przenikających mieszczaństwo Braniewa w XVI w. i tradycyjnego modelu chrześcijańskiego średniowiecznego monastycyzmu?

Chrześcijański ideał pełni życia (dobrego, spełnionego życia) w Chrystusie wyrażony najpełniej w społecznej praktyce życia kontemplacyjnego został zakwestionowany przez reformacyjny model zbawienia osiąganego w ramach tzw. „zwykłego życia”, czyli przez taką praktykę społeczną, w której pozytywnie waloryzuje się zaangażowanie człowieka w sprawy tego świata zgodnie z wezwaniem z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1. 38). Afirmacja życia poświęconego produkcji i reprodukcji, prowadzonego jednak tak jakby się w tym świecie nie żyło (idea wewnątrzświatowej ascezy) stała się jednym z zasadniczych motywów duchowości reformowanej a także ważną ideą konstytuującą nowożytny repertuar tożsamości⁴. Jak głęboko i dramatycznie zmieniał ten nowy paradygmat praktykę życia zbiorowe-

⁴ Szerzej o tym zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i inni, Warszawa 2001, szczególnie cz. III.

go i indywidualnego widać chyba szczególnie w takich miejscach jak Prusy, w których jeden dotąd organizm społeczno-kulturowy został rozdarty religijnym podziałem, zmieniającym nie tylko sposób kulturowej waloryzacji świata, ale także sama ontologię społeczną – sposoby społecznego konstytuowania rzeczywistości.

Proponujemy zatem, by interesujący nas proces społeczny analizować jako proces dialektyczny. W takiej perspektywie zarówno reformacja, jak i kontrreformacja są aspektami jednego procesu społecznego i wzajemnie warunkują swoje rozumienie. Zmiany, jakie przyniósł Kościołowi zachodniemu Sobór trydencki, zostały wywołane przez ruch reformacyjny i nową teologię Marcina Lutra. Chociaż dogmatyczne i instytucjonalne różnice między konfesjami budowały nieprzekraczalne mury na poziomie teologicznego dyskursu, to na poziomie społecznej praktyki, w której mieszkańcy teoretycznie odrębnych uniwersów spotykają się na rynku, w radzie i sądzie, aktorzy społeczni dzielą pewien wspólny sposób postrzegania świata⁵ i system trwałych dyspozycji stanowiący zasadę generowania i strukturyzowania określonych praktyk typowych dla danej klasy/grupy społecznej i warunkowany określonym typem warunków istnienia⁶. Trzeba mieć na uwadze także to, że konkurencyjne uprawomocnienia mają znaczną część wspólną, a strefa wzajemnego wykluczenia dotyczy jedynie pewnych, chociaż – podkreślmy – istotnych jego elementów: samej koncepcji Kościoła i fundamentalnej relacji człowieka do Boga. Dzięki temu wykluczające się na poziomie ogólnym, uniwersa w lokalnych światach wiedzy tworzą nowe syntetyzujące praktyki.

Jako na taką właśnie praktykę – pewien społeczny projekt tożsamościowy, syntetyzujący w sobie idee, pierwotnie przypisywane wykluczającym się sub-uniwersom symbolicznym chrześcijańskiego świata: katolickim i protestanckim – spróbujemy tu spojrzeć na fenomen braniewskiej mieszcanki Reginy Protmann, która urodziła się rok po tym, jak władzę na Warmii objął jeden z przywódców kontrreformacji – kar-

⁵ Separacja uniwersów symbolicznych nie jest możliwa w ramach podzielanego systemu instytucjonalnego. Ponieważ nie można legitymizować jednego porządku instytucjonalnego w ramach odrębnych uniwersów, przeto albo jedno z nich bierze górę i spycha drugie do różnych nisz społecznych (tak jest właśnie w Braniewie w XVI w.), bądź też poszukuje się takiej legitymizacji porządku instytucjonalnego, która nie będzie formułowana w ramach żadnego z konkurujących uniwersum (próbę takiej właśnie legitymizacji można widzieć w koncepcji podkreślającej rolę władzy królewskiej w konstytuowaniu i gwarantowaniu porządku społecznego w Polsce XVI w.).

⁶ Zob. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, tłum. W. Kroker, Kęty 2007, s. 193-196.

dynał Stanisław Hozjusz, a dorastała w świecie, w którym zagadnienie wiary, zarówno, jako osobistej relacji do Boga, jak też jako pewnej praktyki społecznej, stało się kluczową kwestią społecznego tworzenia rzeczywistości.

Spróbujmy zatem sprawdzić, czy i – jeśli tak – w jakiej mierze, program życia kontemplacyjno-apostolskiego i zarazem „społecznie zaangażowanego” (w znacznej mierze na rzecz grup, które współcześnie określilibyśmy jako „społecznie wykluczonych”) realizowany przez Reginę Protmann i jej współpracowniczki jest owocem dialektycznego dookreślania się owych dwóch różnorodnych praktyk społecznych i ich legitymizacji. Prezentowane tu stanowisko, z konieczności raczej sygnalizowane niż solidnie uzasadnione, traktujemy jako przyczynek do możliwej naszym zdaniem i owocnej dyskusji nad procesami społeczno-kulturowymi w regionach konfesyjno-politycznego pogranicza w kontekście rywalizujących ze sobą systemów wiedzy.

Lokalne struktury

i uniwersalny kryzys – u progu reformacji w Braniewie

Co się stało, że od drugiej połowy XV wieku, aż po połowę wieku XVI, jak Europa długa i szeroka, – można opisać jej sytuację za pomocą jednego modelu, dla którego fundamentalną kategorią będzie pojęcie kryzysu tożsamości, którego sednem jest kwestia stosunku do Boga i pojmowania jego Kościoła⁷?

Pierre Chaunu używa tu zgrabnego pojęcia „świata pełnego”⁸. Możliwe, że kategoria ta dobrze oddaje pewną charakterystykę sytuacji kulturowej, tego jej momentu, w którym zmiana jest już wyczuwalna, ale jeszcze nieobecna. Pojęcie to jednak nie wyjaśnia w żaden sposób dynamiki społecznie dostępnych sposobów objaśniania świata. Inaczej mówiąc – to nie metaforyczna „pełność” świata leży u podstaw zmiany kulturowej, ale nade wszystko zmiana naszych społecznych sposobów konceptualizacji świata, w którym żyjemy i sposobu sytuowania w tym świecie nas samych. Na to załamanie się rozumienia zwrócił uwagę Jean

⁷ Twierdząc tak, nie twierdzimy zarazem, że jest to jedyna kategoria, warunkująca możliwość opisu i zrozumienia analizowanej przez nas sytuacji. Podkreślamy ją po pierwsze – ze względu na proponowany tu sposób ujęcia tematu, a po drugie dlatego, że choć taki sposób postrzegania historii i społecznej rzeczywistości wieku XVI jest znany, wcale nie jest tak powszechnie eksponowany, jak – naszym zdaniem – na to zasługuje.

⁸ Zob. P. Chaunu, *Czas reform*, tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1979.

Delumeau, w swojej szerokiej analizie reformy chrześcijaństwa XVI w.⁹ Głębokiej konfuzji chrześcijan, nie mogących odnaleźć swojego miejsca w pogrążonym w doktrynalnym i instytucjonalnym kryzysie Kościele¹⁰, towarzyszy słabość instytucji państwowych i ich niezdolność do przejęcia odpowiedzialności za legitymizację porządku społecznego i troskę o podtrzymanie uniwersum symbolicznego – zadań wypełnianych dotąd przez instytucje religijne.

Ważne jest dla nas stwierdzenie, że kryzys, który tu przywołujemy miał przede wszystkim charakter duchowy – to kryzys sensu i zdolności dotychczasowych objaśnień do legitymizowania świata i jego struktur; wszelkie jego instytucjonalne, polityczne i ekonomiczne przejawy stanowiły jego konieczny kontekst, stronę dialektycznego procesu, w którym duch kwestionuje sam siebie, rekonstruuje kulturowe warunki egzystencji, by w nowych ramach życia wygenerować swoją nową postać¹¹. Ten, heglowski w istocie, program w swoim zasadniczym kształcie odpowiada koncepcji dialektyki habitusów Pierre Bourdieu¹². Nas jednak zajmuje tu próba zrozumienia pewnej szczególnej sytuacji kulturowej; nie będziemy zatem starali się rozwijać wątków teoretycznych ponad to, co wyda się nam konieczne.

⁹ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1, *Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, tłum. J. M. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 14. Stare porzekadło mówiące o tym, że „ryba psuje się od głowy”, każe zwrócić baczniejszą uwagę na nie tyle na egzystencjalne warunki kryzysu duchowego (których semiotycznej ważności nie kwestionujemy), ile na kryzys koncepcji samego Kościoła i stosunku człowieka do Boga. Podkreślmy przede wszystkim załamanie się idei jedności Kościoła w wieku XV – od wielkiej schizmy wschodniej począwszy, przez schizmę trzech papieży aż po ruch husycki. Rozdarcie „jednego ciała” chrystusowego Kościoła towarzyszy doktrynalny pluralizm dyskursu teologicznego, na co zwracał uwagę Jaroslav Pelikan, zob. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. IV *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, tłum. M. Król, Kraków 2010, rozdział I.

¹⁰ Przejawy jej widzimy również w praktyce życia zakonnego, o czym szeroko i wyczerpująco pisali zarówno K. Górski, jak i szczególnie M. Borkowska, zob. np. K. Górski, M. Borkowska, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII w.*, Warszawa 1984; M. Borkowska, *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010.

¹¹ Równie dobrze moglibyśmy użyć tu kategorii „system kulturowy”, wówczas pisalibyśmy o kryzysie systemowym, z którego wyłania się nowa formuła uniwersum symbolicznego i nowy repertuar tożsamości a za tym oczywiście porządek instytucjonalny, itd.

¹² Zob. P. Bourdieu, op. cit., szczególnie s. 196-214.

Globalny kryzys chrześcijaństwa XV i XVI w. był wielokrotnie i szeroko omawiany¹³ nas interesuje tu przede wszystkim – jego lokalny wymiar – zmiany w strukturze świata przeżywanego i procesów samorozumienia, które on uruchomił. Choroba Kościoła i jego instytucji miała w Prusach swój lokalny wymiar związany ze szczególną w nich rolą zakonu krzyżackiego¹⁴. W wieku XV formuła ścisłego powiązania organizacji zakonnej z administracją państwową zaczęła wyraźnie się wyzerpywać i to zarówno na gruncie struktur społecznych i gospodarczych, jak też w obszarze jej ideologicznej legitymizacji. Jesteśmy skłonni twierdzić, że to słabnąca zdolność uniwersum symbolicznego (formułowanego w tym wypadku jako pewna teologia polityczna) do legitymizacji porządku instytucjonalnego leżała u podstaw coraz bardziej widocznego kryzysu państwa i jego struktur¹⁵. Z punktu widzenia procesów społecznych możemy tu mówić o anomii – utracie świata spowodowanej zakwestionowaniem jego dotychczasowego nomosu¹⁶. Anomizacja dotyczyć może zarówno zbiorowości jak też jednostek. Na poziomie zbiorowości dochodzi do dezorganizacji struktur znaczeniowych konstytuujących społeczną wiedzę o świecie – w szczególności zaś tych, które pozwalają waloryzować porządek instytucjonalny i nadawać znaczenia doświadczeniu życia. Przyczyny anomizacji życia społeczne-

¹³ Obok wskazywanych wcześniej prac P. Chaunu, czy J. Delumeau i J. Pelikana, zob. H. Lutz, *Reformation und Gegenreformation*, München/Wien 1982; E. Cameron, *The European Reformation*, Oxford 1992; *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, hrsg. von H. R. Guggisberg, G. Krodel, Gütersloh 1993; *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, hrsg. von B. Hamm, B. Moeller, D. Wendebourg, Göttingen 1995; L. Schorn-Schütte, *Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*, München 2003.

¹⁴ O kryzysie duchowości zakonnej krzyżaków zob. S. Kwiatkowski, *Zakon niemiecki w Prusach a umysłowość średniowieczna. Scholastyczne rozumienie prawa natury a etyczna i religijna świadomość Krzyżaków do około 1420 roku*, Szczecin 2005.

¹⁵ Jeżeli przejście od uprawomocnień na poziomie mitologicznym do tychże formułowanych na poziomie teologicznym możemy objaśnić jako przejście od rozumienia świata przeżywanego w kategoriach ciągłości (holizm) do takiego jego rozumienia, w którym zerwanie ciągłości prowadzi do takiego uprawomocnienia, w którym kluczowego znaczenia nabiera kategoria mediacji między „wyższym” i „niższym” światem. Jednym z możliwych i – jak się zdaje – ważnych aspektów kryzysu duchowości chrześcijańskiej XV i XVI w. jest właśnie załamanie się koncepcji mediacji w teologii politycznej średniowiecza. Teoria mediacji jest fundamentalną kwestią zarówno samej eklezjologii jak i rozumienia kapłaństwa i teologii sakramentów. Na temat roli religii w legitymizacji nomosu szerzej zob. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005, s. 49-69.

¹⁶ Szerzej na ten temat: ibidem, s. 49-55.

go mogą tkwić zarówno w zdarzeniach naturalnych, jak np. epidemie¹⁷, jak też konflikty społeczne, jak np. XV-wieczny kryzys papieństwa. Oba typy zdarzeń możemy interpretować jako „*sytuacje graniczne*” w *życiu jednostki, to jest takie, w których osiąga ona lub przekracza granice porządku określającego jej nawyki i codzienną egzystencję*¹⁸.

W szeregu opracowaniach wskazuje się na gospodarczo-polityczne i obyczajowe aspekty kryzysu, wydaje się jednak, że istotny moment tkwił w dekonstrukcji koncepcji świata – tak ontologii społecznej jak też legitymizującego porządek społeczny – religijnego uniwersum symbolicznego. Wyrażane nierzadko przekonanie, że w epoce Tomasza z Akwinu i Bonawentury dokonano reintegracji całej dogmatyki katolickiej, jest nieprawomocne. Doktrynalny pluralizm obejmował szereg płaszczyzn¹⁹. Teologiczny spór o uzasadnienie udzielania świeckim komunii pod jedną postacią toczy się w wieku XIV i XV, by w końcu zna-

¹⁷ „Czarna śmierć”, która od XIV w. nawiedza Europę (po dobrym klimacie demograficznym między XI a XIII w.), pustosząc ją demograficznie, miała niewątpliwie znaczący wpływ na doświadczenie świata jej mieszkańców. Zaraza dżumy w czasach nowożytnych również nie była zjawiskiem niecodziennym. Źródła wspominają zarazę w Braniewie m.in. w 1564 r., kiedy nawet opóźniła przybycie do Braniewa jezuitów. Ponownie zaraza zawitała do miasta w 1566 r., wtedy też np. przeniesiono jezuicki konwikt szlachecki na zamek. Wydaje się, że najpoważniejszą w naszym kontekście była jednak zaraza dżumy w 1571 r., zob. przypis następny.

¹⁸ P. L. Berger, op. cit. s. 53. Tego typu doświadczenia sytuacji granicznej w życiu samej Reginy Protmann, możemy domyślać się podczas epidemii dżumy w Braniewie z roku 1571. Wątku tego nie rozwijamy, ale historycy od dawna przypuszczają, że przeżycia związane z epidemią dżumy miały wpływ na decyzję Reginy Protmann, B. G. Śliwińska, *Dzieje zgromadzenia sióstr św. Katarzyny dziewicy i męczennicy w latach 1571-1772*, Olsztyn 1998, s. 59, 73. Była ona pewnym przełomem w jej życiu, iskrą, która zadecydowała o zmianie dotychczasowego życia. Nie mamy na to żadnego bezpośredniego przekazu. Wydaje się, że pośrednio wskazuje na to tylko zapis w jej pierwszej biografii, najpewniej pióra jezuity i jej późniejszego spowiednika, Engelberta Keilerta (1565-1622), że *poznała marność rzeczy przemijających i spraw doczesnych i poczuła do nich wstręt i niechęć*. To, a przede wszystkim silna miłość do Boga zdecydowała o porzuceniu dotychczasowego, wygodnego życia, *Das Leben der gottseeligen Jungfrauen Regin Brotmanns, Stifterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catharinen, Jungfrauen und Martyrinen, durch einen plaubwürdigen Priester beschrieben*, w: *Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann +1613*, hrsg. von E. M. Wermter, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” (dalej ZGAE) 1975, Beiheft 2, s. 89; B. G. Śliwińska, op. cit., s. 58. Zatem poczucie wszechogarniającej śmierci, rozpacz i bezradność wyzwoliła w młodej dziewczynie ofiarność i chęć pomocy innym, cierpiącym, chorym i ubogim.

¹⁹ Zob. J. Pelikan, op. cit., s. 11.

leżć swoje opozycyjne rozwiązania w praktyce eucharystycznej Kościołów reformowanych i potrydenckiego katolicyzmu²⁰. Spory doktrynalne toczą się wokół tak fundamentalnych kwestii chrześcijańskiej teologii, jak dogmat o Trójcy Świętej, doktryna o grzechu pierworodnym, wolnej woli i łasce, czy wreszcie eschatologii, gdzie, jak pisał Mikołaj z Kuzy: *każdy miał pod dostatkiem własnych interpretacji i nikt nie zgadzał się z nikim*²¹. Namiętności rozpałał spór wokół samej koncepcji Kościoła i roli w nim władzy i autorytetu: problem charakteru władzy, którą otrzymali od Chrystusa Piotr i jego następcy, rola soboru powszechnego czy wreszcie możliwość herezji papieża.

Rysujące się już w wiekach XIV i XV napięcie między społecznymi zapotrzebowaniem na teologiczny dyskurs wyrażający różnorodność poszukiwań zrozumienia przesłania Ewangelii i duchowych doświadczeń, a kurialnymi urzędnikami starającymi się zapewnić jedność Kościoła metodami administracyjnymi znajdzie swoje dramatyczne dopełnienie w zerwaniu jedności XVI w.²² Nie miejsce tu i czas by rozwijać te bardzo szerokie zagadnienia. Chodzi nam jedynie o podkreślenie klimatu duchowego zamętu w Kościele późnego średniowiecza. Niezdolności doktryny do wypracowania jednolitego stanowiska w szeregu kwestii, rodzi funkcjonowania na rynku idei szeregu wariantów ich konceptualizacji (nierzadko wzajemnie się wykluczających) towarzyszy – z drugiej strony – zwiększone społeczne zapotrzebowanie na pogłębione rozumienie wiary (istotnie związane, na co wskazywał już P. Chaunu, ze wzrostem czytelnictwa i pojawieniem się nowych koncepcji życia duchowego – *via moderna*).

Wielka średniowieczna dyskusja o Kościele znajdowała swój wyraz w szeregu szczegółowych zagadnieniach, z których najważniejszym była kwestia rozumienia Eucharystii²³. O Eucharystii Mikołaj z Kuzy

²⁰ Największy teolog średniowiecza Tomasz z Akwinu nie potępiał praktyki udzielania świeckim Komunii św. pod dwiema postaciami, zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974, s. 64-66. Przekonawszy się o tym Husyci, którzy najpierw potępiali Akwinatę zaczęli go przywoływać na poparcie swojej doktryny o Komunii św.

²¹ Mikołaj z Kuzy, *Domysły o dniach ostatnich*, za J. Pelikan, op. cit., s. 12.

²² Choć podkreślamy rolę podziału Kościoła zachodniego XVI w. nie tracimy z oczu zarówno wielkiego rozłamu na Kościół Wschodni i Zachodni z XI w. ani też schizm związanych z niewolą awiniońską, soborem bazylejskim, czy reformą husycką.

²³ Na istotne znaczenie problemu rozumienia Eucharystii i tak – wydawałoby się – drugorzędnej kwestii, jak jej udzielanie świeckim pod dwoma postaciami wskazuje J. Pelikan: *Pomimo dużego znaczenia, jakie w teologii husytów odgrywała nauka o Eucharystii, zgodziliby się prawdopodobnie z jednym z ich oponentów, który stwier-*

pisze, że jest *sakramentem wszystkich sakramentów*. Chociaż nie znajdziemy odniesienia do niego w Składzie Apostolskim to wszyscy wielcy teologowie od XIII do XV wieku podejmowali próbę zrozumienia i objaśnienia tajemnicy Wieczerzy Pańskiej, chociaż punktem wyjścia dla tej dyskusji stał się tekst odwołania, uznanego za heretyckie, stanowiska Berengara z Tour z roku 1059²⁴. Spór o rozumienie Eucharystii wybuchnie ponownie z ogromną siłą w wieku Reformacji, odświeżając przy okazji – starą już wtedy – herezję Berengara, ale nade wszystko będzie on pełnił funkcję delimitacyjną między wyznawcami denominacji powstałych wskutek rozłamu Kościoła zachodniego. Nie tyle zatem problem natury eucharystycznej obecności (dogmat o transsubstancjacji) rozpałał duchowe namiętności, ale pewna praktyka społeczna – w stosunku do samego dogmatu – będąca kwestią drugorzędną, rodząca jednak poważne konsekwencje dla sposobu przeżywania przynależności do Kościoła, jak też pojmowania kapłaństwa i to tak na gruncie teologii, jak też, czego się od tamtego oddzielić nie da, na gruncie ontologii społecznej.

Tak jak Eucharystia jest sakramentem – centrum życia Kościoła, tak jego układ nerwowy stanowią jego atrybuty wymienione w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim: *jeden, święty, katolicki i apostolski*. Jednym z przewodnich motywów teologii husyckiej było hasło powrotu do Kościoła pierwotnego: Kościoła autentycznej wiary i chrześcijańskiego życia Eucharystią, Kościoła ubogiego, praktykującego wspólnotę dóbr; Kościoła świętych kapłanów; Kościoła, w którym Ewangelia była powszechnie znana, a wierni żyli w pokoju i jedności a nie w schizmie; wreszcie Kościoła, w którym *żarliwość autentycznej pokuty sprawiała, że odpusty były niepotrzebne, kiedy „naśladowcy apostołów” unikali filozofii*²⁵. Pragnienie powrotu do pierwotnego Kościoła apostolskiego nie było jednak jedynie domeną heretyków, ale stałym postulatem eklezjalnych reformatorów i średniowiecznych teologów. Próby reformy

dził, iż cała schizma pomiędzy nami dotyczy relacji pomiędzy przykazaniem Chrystusa a przykazaniem Kościoła, zwłaszcza że manifestowało się to w odmawianiu świeckim Komunii Świętej pod oboma postaciami. Podłoże tego problemu stanowiła z kolei kwestia natury Kościoła i jego jedności, jak również autorytetu. Albowiem Hus definiował „Kościół”, o którym mówiły skierowane do Piotra słowa Chrystusa: „zbuduję Kościół mój”, nie jako Kościół rzymski, lecz jako „zwołanie przeznaczonych”, J. Pelikan, op. cit. s. 92i n.

²⁴ W wieku XIV sformułowano trzy ważne reinterpretacje doktryny eucharystycznej, ich autorami był Jan z Paryża, Wilhelm Ockham i John Wyckliffe.

²⁵ J. Pelikan, op. cit., s. 146.

Kościół zmierzające do powrotu do wzorca doskonałości podejmowano przez cały wiek XIV i XV. Teologia reformacyjna Jana Husa – ucznia innego kontrowersyjnego teologa tego okresu – Johna Wyckliffe’a²⁶ – znalazła szeroki oddźwięk w wielu prowincjach kościelnych i trafiła na podatny grunt u różnych grup społecznych, głównie mieszczaństwa, które w dotychczasowej praktyce życia religijnego nie potrafiło znaleźć odpowiedzi na zmienione zapotrzebowania na objaśnienia świata. Z kolei ci mieszkańcy chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego, którzy nabyli umiejętności czytania byli pochłonięci literaturą religijną, a ich kompetencje poznawcze były niejednokrotnie wyższe niż pospolitego duchowieństwa, które do łatwiej dostępnej drukowanej książki tak chętnie nie sięgało. Tym bardziej raził kontrast między przesłaniem Biblii, a doświadczaną codzienną praktyką funkcjonariuszy oficjalnego kultu. Niezdolność niewykształconego i nie bardzo przykładającego się do swojej posługi duchowieństwa (również zakonnego) – widzącego w urzędach kościelnych jedynie korzystne beneficja – do dostarczenia wiarygodnych uprawomocnień dla kwestionowanego przez sytuacje graniczne (zarazy, wojny, oczekiwania millenarystyczne) uniwersum symbolicznego skutkowało z jednej strony zamętem duchowym i dekonstrukcją świata przeżywanego, z drugiej zaś poszukiwaniem uprawomocnień alternatywnych.

W Prusach, również w Braniewie, ogarniętym wojną trzynastoletnią, idee Husa szerzyły się za pośrednictwem walczących tam najemnych żołnierzy, którzy ostentacyjnie manifestowali swoją odrębność, jak też dokuczali księżom katolickim²⁷. W statucie synodu warmińskiego z roku 1449 apeluje się do księży, aby pilnie wykonywali swoje obowiązki, unikali udziału w targach i kontaktów „z podejrzanymi niewiastami”, piętnuje się spotykane u nich pijaństwo, zbytek, gry hazardowe i tańce²⁸. Kolejny synod warmiński w 1497 r. zebrał się również dla „na-

²⁶ Na temat Wyckliffe’a i Husa jako protoplastach reformy protestanckiej, zob. P. Chaunu, op. cit., s. 232-260.

²⁷ S. Achremczyk, A. Szorc, *Braniewo*, Olsztyn 1995, s. 46; *Johannis Plastwici, Decani Warmienses, Chronicon de vitis episcoporum Warmiensium*, w: *Scriptores rerum Warmiensium* (dalej SRW), Bd. I, hrsg. von C. P. Woelky, Braunsberg 1866, s. 104-105.

²⁸ Zob. *Constitutiones synodales Warmienses, Sambienses, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses*, hrsg. von F. Hipler, Braunsberg 1899, s. 17, 19. Na upadek obyczajów duchowieństwa diecezjalnego wskazywał również Szymon Grunau, zob. S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009, s. 83 i n; o tym, że stan ten był względnie trwały, przekonuje powtórzenie krytyki obyczajności duchow-

prawy obyczajów” kleru w diecezji i powtórzono wszystkie wskazania z poprzedniego synodu²⁹. Upadkowi obyczajów w kościele w Prusach sprzyjało niewątpliwie rozprzężenie obserwancji w zakonie krzyżackim, chociaż równie dobrze można twierdzić, że kryzys duchowości i karności zakonnej (dotyczy to dla tego okresu nie tylko krzyżaków, ale jest on zauważalny w źródłach tego okresu dla całego niemal życia zakonnego)³⁰. Symbolem moralnej i duchowej dekadencji duchowieństwa warmińskiego (przecież wcale nie szczególnej w Kościele tego czasu) może być postać biskupa Fabiana Luzjańskiego, który rządził Warmią w latach 1512-1523, humanisty, światowca i utracjusza, o którym powiadano, że za czasów swoich rządów odprawił tylko jedną Mszę św. – w dniu swojej konsekracji³¹.

Kryzys podmiotowości i chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego dotknął wszystkich typów praktyki religijnej, jak również struktury instytucjonalnej³². Nade wszystko trzeba widzieć w nim kryzys znaczenia – kryzys sensu. Chodzi nam tu o takie jego rozumienie, że dotychczasowe sposoby konstytuowania świata utraciły swoją zdolność jego porządkowania i ochraniania przed chaosem, który oznacza zagładę. Chrzęścianie, a wśród nich Marcin Luter, przestali ufać dotychczasowym uprawomocnieniom, a w ślad za tym, zaczęli wątpić w sensowność całej dotychczasowej praktyki wraz z jej instytucjonalnym zapleczem. Wskazują na to gwałtowne postępy reformacji w pierwszej połowie XVI wieku, co wielokrotnie było przedmiotem historiograficznych tekstów. W tym kontekście na sukces Lutra i reformacji możemy patrzeć, jako na rezultat zaproponowania nowej ontologii społecznej – alternatywnych w stosunku do dotychczas panujących i już semiotycznie zużytych obja-

wieństwa warmińskiego przez Tiedemanna Giese w jego antyreformacyjnym traktacie *Antilogikon*, czy przez biskupa Maurycego Ferbera.

²⁹ *Constitutiones synodales Warmienses...*, s. 24, 31-32; A. Radziwiński, *Kościół w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach 1243-1525*, Malbork, 2006, s. 149.

³⁰ Wspomina o tym, sięgając do literatury okresu, M. Borkowska, *Zakony żeńskie w epoce nowożytnej*, Lublin 2010, s. 21-22.

³¹ S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 87-89. Zob. T. Treter, *Liber de Episcopatu et Episcopis Varmiensibus ex vetusto chronico bibliothecae Heilsbergensis. In latinam linguam ex germanica translatus per Thomam Treterum canonicum Varmiensem anno domini 1594*, w: SRW, Bd. II, Braunsberg 1889, s. 373.

³² Przykładów na to w literaturze przedmiotu znajdujemy aż nadto; możemy tu upadek powszechnych obserwancji w klasztorach, wygasanie tercjarek (np. w Braniewie w pierwszej połowie XVI w.), proletaryzacje niższego kleru i komercjalizację wszelkich funkcji kościelnych przynoszących beneficja.

śnień świata. Splot niekorzystnych okoliczności sprawił, że ta nowa teologia polityczna doprowadziła nie do reformy dotychczasowego porządku instytucjonalnego, ale do powołania porządku alternatywnego. To ciekawe z punktu widzenia socjologii wiedzy i rozwoju systemów społecznych zagadnienie nie jest tu jednak przedmiotem naszej szczególnej uwagi. Sygnalizujemy je jedynie by wskazać na kulturowy kontekst przemian, które warunkowały pojawienie się fenomenu Protmann.

„Dlaczego

Komunia pod dwiema postaciami jest tak ważna? czyli reformacja w Braniewie

Karol Górski w pracy „*Studia i materiały z dziejów duchowości*” uważa, że centralne zagadnienie historii Kościoła w XIV i XV w. sprowadza się do pytania, dlaczego nie udały się próby reform i nastąpiła katastrofa w postaci reformacji³³. W świetle analizy teologicznego dyskursu można chyba powiedzieć, że w całym tym okresie trwała w Kościele dyskusja nad właściwym kształtem i aspektami jego reformy. Ten stan permanentnej nierównowagi i destabilizacji Kościoła, wstrząsanego walkami papieży z cesarzami, z rozsadzającymi instytucjonalną jedność schizmami i herezjami, z dążeniami koncylarystycznymi można interpretować jako poszukiwanie mocnego uprawomocnienia i zrozumienia przez Kościół własnej tożsamości; ostatecznie – jak wiadomo – z dobrym skutkiem, chociaż okazało się, że ów repertuar tożsamości stworzony był w wielu różnych kontekstach. Wbrew temu co, dość często się głosi, dwie wielkie schizmy: Wschodnia i Zachodnia (Reformacja) oraz Sobór Trydencki zrealizowały to głębokie pragnienie chrześcijańskiej społeczności, chociaż zapewne nie tak, jak to sobie wyobrażali XIV i XV-wieczni teolodzy. W takim kontekście nie można patrzeć na Reformację jako na „katastrofę” Kościoła, ale jako na – wynikający dialektycznie z obiektywnych warunków istnienia i sposobów ich doświadczania – proces społecznej transformacji – zmiany etosu i społecznych praktyk wytwarzania samych tych warunków³⁴. Ową transformację habitusów pokoleń żyjących w pierwszej połowie XVI wieku historycy Kościoła zwykli nazywać Reformacją i kontrreformacją. My traktujemy tu oba te zjawiska (nie mogąc poświęcić im tyle miejsca i czasu ile by należało) jako jeden proces nieodwracalnej, głębokiej zmiany kulturowej. Biorąc w nawias istotne dogmatyczne i liturgiczne różnice między Ko-

³³ K. Górski, *Studia z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 231.

³⁴ Zob. P. Bourdieu, op. cit., s. 96-97.

ściołami, które wyszły z Reformacji (a za taki uważamy również Kościół Rzymski³⁵) nie sposób nie zauważyć, że wszystkie strony religijnego konfliktu wyrażają go w podobnym języku teologicznym, odróżniającym się dość znacznie od scholastycznych schematów myślenia³⁶. Właśnie te aspekty owej zmiany kulturowej interesują nas jako warunki możliwości realizacji „projektu Protmann”.

Idee reformacji dotarły do Braniewian bardzo wcześnie. Już na początku lat dwudziestych XVI w. (1524), najwyraźniej z inicjatywy sambijskiego biskupa Jerzego Polentza³⁷, pojawili się w mieście pierwsi luterkańscy predykanci³⁸. Aktywność ewangelików wzmożła się po sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego i po przyjęciu reformacji w sąsiednich Prusach Książęcych. Jak napisał kronikarz Jan Leo „i zaczęli [Braniewianie] wojować z Kościołem i popępiać niezmierne wykroczenia przeciw Bogu, religii i władzy przez Boga ustanowionej”³⁹. W 1525 r. rzeczywiście doszło do swoistej rewolty, w wyniku której władzę w mieście objęli zwolennicy reformacji, z burmistrzami Jerzym Rabe i Leonardem von Rossen na czele. Uwolniona energia społeczna rozlała się totalną i bezkompromisową krytyką obowiązującego uniwersum symbolicznego i legitymizowanego przez nie porządku instytucjonalnego. Opisywane przez historyków Kościoła wydarzenia mają w sobie coś z bachtinowskiej karnawalizacji życia społecznego. Rada wstrzymała dochody duchownych katolickich, zabrała im mieszkania, zagarnęła kosztowności klasztoru franciszkańskiego i parafialnego; zezwalała na publiczne parodiowanie katolickiej mszy świętej (niekiedy inicjowali to sami burmistrzowie), na przerywanie katolickich nabożeństw, okradanie kościołów

³⁵ Por. J. Burkhardta refleksję nad drogami konfesjonalizacji, J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517-1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, tłum. J. Górny, Warszawa 2009, s. 239-245.

³⁶ Zob. uwagę Burkhardta na temat soboru trydenckiego: *Jeśli chodzi o doktrynę to wydaje się, że najważniejszym teologiem soboru został nieżyjący już Marcin Luter, który nawet pośmiertnie wywierał wpływ na wybór tematów obrad*, J. Burkhardt, op. cit., s. 177.

³⁷ Ch. Hartknoch, *Preussische Kirchen-Historia: darinnen von Einführung der Christlichen Religion in diese Lande, wie auch von der Conservation, Fortpflanzung, Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird...*, Frankfurt am Oder 1686, s. 1038.

³⁸ S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 58-59; o historii Braniewa zob. ponadto F. Buchholz, *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte. Festschrift zum 650jährigen Stadtjubiläum am 23. und 24. Juni 1934*, Braunsberg 1934; S. Achremczyk, *Braniewo i jego mieszkańcy w czasach nowożytnych*, „Studia Warmińskie” 2003, t. 40, s. 395-405.

³⁹ J. Leo, *Dzieje Prus*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2008, s. 420.

z obrazów, dokuczanie i wyśmiewanie katolickich duchownych. Do tychczas najczęściej interpretowano te wydarzenia w kategoriach ekonomiczno-społecznych. Historycy, piszący na ten temat zdają się nie dostrzegać religijno-kulturowego sensu tych destrukcyjnych działań. Wydarzenia te zdają się mieć jednak nade wszystko sens teologiczno-kulturowy⁴⁰. Ośmieszanie i dyskryminacja „starego” kultu, starego sposobu wierzenia jest tu niewątpliwie działaniem symbolicznym – zawłaszczaniem przestrzeni aksjologicznej przez nowe uniwersum⁴¹. Działanie symboliczne jest działaniem skutecznym, a skuteczność jego jest prawdziwa⁴², w tym sensie, że potrafi ono redefiniować rzeczywistość, wyznaczyć jej nowe granice, czy ukonstytuować nową ontologię społeczną⁴³.

Jednocześnie poszukiwano i wzywano predykantów luteraniskich⁴⁴, którzy cieszyli się ogólnym posłuchem i uznaniem, co wskazuje dość jednoznacznie na społeczne zapotrzebowanie na nowe definicje rzeczywistości i uprawomocnienia porządku społecznego. Radę i burmistrzów solidarnie wspierało pospólstwo, ostoją biskupa pozostał burgrabia Jerzy Preuck, którego jednak przestano słuchać, a nawet zorganizowano przeciw niemu rozruchy. Autorytet biskupa warmińskiego Maurycego Ferbera podupadł; mimo jego prośby nie wpuszczono franciszkanów do kościoła św. Katarzyny, a nawet zażądano przetłumaczenia na

⁴⁰ Można by tu mówić oczywiście równie dobrze o znaczeniu politycznym przy takim rozumieniu polityki, w którym jej przedmiotem jest po prostu życie wspólnoty.

⁴¹ Por. procedury nihilacyjne w stosunku do uniwersum symbolicznego opisane przez P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 180-182.

⁴² Por. E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Kraków 2003, s. 76-78.

⁴³ Dość często posługujemy się w artykule pojęciem „ontologia społeczna” i to w dość różnych kontekstach. Chcemy się tutaj trochę z tego wytłumaczyć. Otóż zasadniczo w artykule rozumiemy przez to pojęcie pewien społecznie ukonstytuowany obszar wiedzy danego społeczeństwa o samy siebie. Nade wszystko – chociaż nie wyłącznie – chodzi tu o wiedzę na temat tego, jakie „byty” społeczne możliwe są w danym systemie, w jakie relacje mogą ze sobą wchodzić i jaką w nim mogą zajmować pozycję. Taka wiedza oczywiście prawie nigdy bądź bardzo rzadko bywa formułowane *explicite*. Raczej jest ona zawarta *implicite*, jako podstawa (właśnie ontologiczna) pewnych praktyk społecznych i bywa przywoływana/werbalizowana wówczas, gdy staje się potrzebna do rozwiązania jakiegoś problemu, bądź legitymizacji jakiegoś „bytu” społecznego. W związku z tym ontologia społeczna jest czymś, co próbuje skonstruować badacz, niż czymś co jest świadomie przeżywane przez mieszkańców jakiegoś świata. I to jest właśnie drugie znaczenie, w jakim posługujemy się tym terminem w naszym tekście.

⁴⁴ Por. *Herzog Albrecht von Preußen und das Bistum Ermland (1525-1550)*, hrsg. von S. Hartmann, Köln-Weimar-Wien 1991, s. 7-8.

niemiecki pisma biskupa napisanego po łacinie (choć ta była powszechnie w radzie znana)⁴⁵. W zasadzie forma organizacji społecznej w wyniku całego tego zamieszania wokół „nowinek religijnych” pozostała bez zmian, ale zmienia się w istotny sposób system znaczeń i społeczna waloryzacja autorytetu i władzy. Dochodzi do istotnych przesunięć aksjologicznych; rzeczywistość podlega redefinicji, a wraz z nią zmienia się zespół ekspertów od jej objaśniania. Braniewianie odmawiają uznania eksperckich kompetencji biskupa i władzy burgrabiego legitymizowanej przez odwołanie do „nieewangelicznego” uniwersum symbolicznego. Uznanie dla roszczeń „starego” świata i jego reprezentantów można wymusić jedynie siłą, co też ostatecznie się dzieje. Gorycz utraty autorytetu i uznania dla eksperckich kompetencji odnajdujemy w znamienym passusie z relacji Hozjusza z prób przekonywania Elblążan do pozostania przy katolicyzmie: (...) *orzekać jednak, czy jest to Ewangelia czysta, czy skażona nie należy do kompetencji garncarza, czy tragarza, lecz biskupa...*⁴⁶, a w liście do sekretarza królewskiego Stanisława Karnkowskiego tenże Hozjusz dodaje: (...) *mnie pasterzowi i biskupowi swemu chcą narzucić swą wolę. Te nieokrzesane osły, podczas gdy to ja jestem od tego by ich uczyć, a nie oni mnie*⁴⁷.

Katolicki biskup, dotąd niekwestionowany instytucjonalny autorytet (abstrahujemy tu od wysokich akurat kompetencji intelektualnych Hozjusza), zostaje w nowej rzeczywistości pozbawiony swoich prerogatyw; odmawia mu się uznania jako wiarygodnemu objaśniaczowi rzeczywistości; traci społeczny status specjalisty od uniwersum symbolicznego (w tym wypadku, rzecz jasna, od spraw boskich i kościelnych)⁴⁸.

⁴⁵ J. Leo, op. cit., s. 420-421; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 59; Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1039-1040.

⁴⁶ Cyt. za: A. Szorc, *Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu*, „Studia Warmińskie” 1970, t. 7, s. 70.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ W pewnym sensie Hozjusz doskonale odczytał roszczenie nowego porządku społecznego, zakładał on przecie, że Słowo Boże przemawia do każdego indywidualnie i wprost, a zatem garncarz jest w pewnym sensie kompetentny w zakresie tego jak on osobiście te słowo rozumie. Ponieważ patrzy on na to roszczenie z radykalnie innego punktu horyzontu ontologicznego (można by powiedzieć – z wnętrza radykalnie innego habitusu) to jest ono dla niego nie tylko nie do przyjęcia, ale też pozostaje kompletnie niezrozumiałe, stąd - jako takie - musi być sprawą szatana. Nie możemy podjąć w tym miejscu tej kapitalnej wręcz kwestii, jak się zdaje, dotąd – przynajmniej w polskim dyskursie naukowym – nikt chyba nie proponował jej ujęcia w ten sposób. Rzeczowe rozpatrzenie ontologii społecznej i możliwych ram interpretacyjnych, z wnętrza któ-

Król polski Zygmunt Stary po rozprawie z luteranami w Gdańsku zainteresował się także problemem rozwoju reformacji w Braniewie. Na jego rozkaz powołano specjalną komisję, która obradowała co prawda w Elblągu, ale zajęła się też zwolennikami reformacji w Braniewie. Delegaci królewscy w składzie Maciej Drzewiecki – biskup włocławski, Ludwik Mortęski – starosta elbląski oraz Maurycy Ferber – biskup warmiński wezwali 7 sierpnia 1526 r. dwudziestu przywódców reformacji z Braniewa. Stawili się wszyscy, wyrażając skruchę i prosząc o wybaczenie. Komisarze wydali dosyć łagodny wyrok, nakazano zwrot kosztowności franciszkanom, jedynie dwóch mieszczan skazano na więzienie. Na tym jednak sprawy nie zakończono, gdyż 16 sierpnia komisarze stawili się w Braniewie, gdzie następnego dnia kontynuowano przesłuchania całej rady i uczestników tumultów. Efekt był podobny, znowu wszyscy okazali skruchę i prosili o przebaczenie (niewątpliwie pod wpływem wieści o krwawej rozprawie w Gdańsku). Ewidentnie zadziałała zasada tak dosadnie opisana przez Bergera i Luckmanna: *Ten, kto ma grubszy kij, ma większe szanse na narzucenie swojej definicji rzeczywistości*⁴⁹. Warto zaznaczyć, że cała rada wzięła winę na siebie, nie przerzucając odpowiedzialności na prowodyrów, choć takich dałoby się łatwo wskazać (Rabe, von Rossen, Piotr Kirsten). Taka postawa okazała się skuteczna, bowiem nikogo nie skazano imiennie⁵⁰. Tym niemniej 18 sierpnia odczytano dokument zwany *Statua Sigismundi*⁵¹, który był w swej wymowie dosyć jednoznaczny, miał wykorzenić zwolenników reformacji z miasta. Już artykuł pierwszy brzmiał: *Jeśli ktoś nie zachce żyć według przyjętego obrządku Kościoła Katolickiego i postanowienia tego naszego rozporządzenia, ten w ciągu czternastu dni ma wyjechać z miasta gdzie chce i więcej do niego nie wracać, inaczej ukarany zostanie utratą głowy i wszystkich dóbr*⁵².

rych aktorzy dramatu dwu reform objaśniają rzeczywistość wymaga podjęcia odrębnego studium.

⁴⁹ P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 174.

⁵⁰ S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 59-60; J. Leo, op. cit., s. 428-429; Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1040-1041.

⁵¹ *Approbatio restitute religionis et reformatae civitatis Braunsbergk per Commisarios facte*, w: *Acta Tomiciana. Tomus Octavus Epistolarum. Legationum. Responsorum. Actionum et Rerum Gestarum; Serenissimi Principis Sigismundi Primi, Regis Polonie et Magni Ducis Lithuanie*, Poznań 1860, s. 114-119.

⁵² Tłumaczenie za: J. Leo, op. cit., s. 430-433; por. streszczenie S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 60-62.

Następne podkreślały nakaz posłuszeństwa biskupowi i jego przedstawicielom (zwłaszcza burgrabiemu), zakaz głoszenia kazań i rozpowszechniania ksiąg oraz pieśni luterzańskich. Odwołano dotychczasową radę⁵³ i zarazem ograniczono też pewien zakres samorządności miejskiej, aby wykluczyć w przyszłości podobną rewoltę. Odtąd też każdy rajca i starszy cechowy miał złożyć przysięgę wierności biskupowi i bez jego zgody nie można było zwoływać jakichkolwiek zgromadzeń. Warto odnotować, że wśród najaktywniejszych wówczas luteran nie znajdujemy przodków Reginy Protmann (ani nazwisk Protmann ani Tingel, *vel* Tungal)⁵⁴.

Instytucjonalne przywrócenie dawnego porządku (próba odwrócenia kierunku zmiany) za pomocą statutów narzuconych przez królewskich komisarzy przyniosła jedynie połowiczne efekty. Usunięto z miasta gorliwych i nieprzejednanych zwolenników Lutra. Sama idea jednak nie zniknęła, żyła niejako w ukryciu, w zaciszu domowym⁵⁵. Wystarczyło, że pojawił się nowy władca Zygmunt August (1548-1572), mniej wyznaniowo gorliwy, aby w mieście ponownie w sposób jawny uaktywnili się zwolennicy reformacji. Zatem, wspomniane wcześniej, nowe definicje rzeczywistości były na tyle atrakcyjne, tzn. lepiej pozwalały zrozumieć doświadczenie własnego życia, że instytucjonalne metody resocjalizacji wprowadzone przez władzę, skutkowały jedynie powierzchownie i na krótką metę. W Braniewie szybko zapomniano o regulacjach wprowadzonych przez „Statuty Zygmunta”, a przynajmniej dosyć swobodnie je interpretowano. Ruch ewangelicki rozwijał się w mieście wobec dość biernej postawy kolejnych biskupów (instytucjonalnych

⁵³ Do nowej rady weszli następujący obywatele: w Starym Mieście – Szymon Winnpfennig (burmistrz), Jerzy Schonwese (burmistrz), Wawrzyniec Hasse (burmistrz), Jan Lutke, Leonard Scholtz, Szymon Steffen, Wawrzyniec Zigler, Jost Weichman, Piotr Simon, Jorge Schonberg, Piotr Braszke, Piotr Austin, Szymon Marquart, Joachim Flint, Walenty Gert i Jan Zinck, w Nowym Mieście – Jakub Trample (burmistrz), Erdmann Scholz (burmistrz), Szymon Bartsch, Mikołaj Biberstein, Walenty Tideck, Benedykt German, Jorge Grau i Krzysztof Tuchmacher, por. B. G. Śliwińska, op. cit., s. 37. Potem i tak wiele z tych rodzin stanęło po stronie reformacji: Hasse, Marquart, Bartsch, Scholtz, Flint, Austin (Augstin).

⁵⁴ Analiza socjologiczna tego procesu re-socjalizacji Braniewian przekracza ramy tego szkicu. Niemniej zauważmy tylko, że dają się one opisać w kategoriach mechanizmów nihilacyjnych podtrzymania uniwersum symbolicznego oraz separacji w stosunku do jednostek i grup nie poddających się terapii, lub też tych, wobec których re-socjalizacja się nie powiodła, a opisanych przez Bergera i Luckmanna w przywoływanej wyżej pracy.

⁵⁵ Por. Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1042.

ekspertów) warmińskich – Jana Dantyszka (1537-1548) i Tiedemana Giese’go (1548-1550). Wszystko to spowodowało, że Braniewo wyrosło ponownie na ośrodek reformacyjny, tym bardziej, że reformatorzy zyskali oparcie w postaci burgrabiego braniewskiego Jana Preucka, syna poprzedniego burgrabiego Jerzego Preucka i zarazem zięcia Achacego Cemy, wojewody malborskiego, nieformalnego przywódcy luteran w Prusach Królewskich, zaufanego króla polskiego i współpracownika księcia pruskiego Albrechta.

Sytuacja ruchu reformacyjnego w Braniewie zmienia się, wraz w objęciem władztwa przez gorliwego i wykształconego katolickiego biskupa – Stanisława Hozjusza (1551-1579). Co ważniejsze – istotnej zmianie ulegają warunki zewnętrzne – w roku 1563 kończy swoje obrady Sobór trydencki, który buduje fundamenty rzymskiej reformy Kościoła. W 1556 r. Hozjusz dał burgrabiemu Preuck’owi rok do namysłu, a gdy ten nie zmienił zdania zdjął go z urzędu, nie pomogła interwencja teścia a nawet prośba samego króla. Zgodził się jedynie, aby urząd pozostał wakujący, na wypadek zmiany zdania przez burgrabiego oraz pozwolił mu pozostać w Braniewie przez jeszcze rok. Nie zmieniło to jednak postawy i przekonań szlachcica⁵⁶.

Kiedy Hozjusz w 1558 r. na kilka lat wyjechał do Rzymu i Wiednia reformacja w mieście zaczęła znowu zyskiwać zwolenników. Swoje wpływy utrzymał wśród mieszczan także Jan Preuck, który posiadał dobra w bliskim sąsiedztwie miasta (Rogity). Na podstawie wizytacji z 1561 r. wiemy, że luteranie w Braniewie nie funkcjonowali otwarcie, ale na to że zwolennicy reformacji ciągle w mieście żyli, wskazuje wzmianka o tych, którzy nie chcieli przystąpić do komunii wielkanocnej⁵⁷. Dowiedziawszy się o tym biskup Hozjusz nakazał mieszczanom złożyć przysięgę wierności na wiarę katolicką i biskupowi. Okazało się, że pierwotnie aż trzydziestu mieszczan nie chciało złożyć takiej przysię-

⁵⁶ Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1044; A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, Bd. I, Mainz 1854, s. 234-237; J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” 1979, t. 16, s. 54; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 66.

⁵⁷ W tym czasie było powszechnym zwyczajem komunikowanie tylko w okresie świąt wielkanocnych, co dotyczyło oczywiście całej rady miejskiej, por. W. Nowak, *Stanisław Hozjusz jako liturgista*, „Studia Warmińskie” 1983 (1991), t. 20, s. 102-103. Znakiem przynależności do kościoła protestanckiego stało się przyjmowanie Komunii pod dwiema postaciami, tymczasem Hozjusz uważał, że uczestnicząc w Komunii pod jedną postacią „prawdziwe i żywe pana Krystusowe Ciało ze Krwią i z duszą i z bóstwem, tylko pod osobą chleba przyjmujemy” (ibidem, s. 103).

gi (czyżby wszyscy rajcy?), a burmistrz Wawrzyniec Hasse oświadczył wręcz, że jest gotów złożyć przysięgę, ale pod warunkiem, że jej treść będzie zgodna z *prawdziwym Słowem Bożym*⁵⁸, co w ówczesnej terminologii oznaczało wyznanie luterzańskie. Kapituła, ale przede wszystkim kustosz kapituły i namiestnik biskupa w czasie jego nieobecności – Eustachy Knobelsdorf zagroził opornym mieszczanom banicją i dał osiem dni do namysłu. Poskutkowało tym, że przysięgę złożyło dziesięciu mieszczan. Z czasem (ale dopiero na Wielkanoc 1562 r.) posłuszeństwo biskupowi i wierność katolicyzmowi zadeklarowało łącznie dwudziestu trzech lub dwudziestu czterech rajców, choć jak zaznaczył kronikarz i wśród nich było kilku, którzy mieli *wiele wątpliwości*⁵⁹. Kustosz pozwolił sobie w lutym 1562 r. na chwilowe opuszczenie Warmii⁶⁰. Okazało się to błędem, bowiem ruch luterński w mieście rozwijał się dalej. Kapituła wysłała tam kilku własnych teologów, ale próby przekonania mieszczan okazały się nieskuteczne. Opornym kapituła zagroziła wygnaniem z miasta, wyznaczając konkretny termin (8 marca). Wcześniej do Braniewa powrócił Eustachy Knobelsdorf i był zaskoczony zmianą, jaka zaszła wśród mieszczan w czasie jego nieobecności. Knobelsdorf próbował przekonywać poprzez dysputy, rozmowy i kazania. Na pomoc kapituła przysłała mu znanego teologa dr. Teodora Lindanusa, rodem z Nymwegen i dwóch kanoników. Nie przynosiło to efektów, mimo że przesunięto termin złożenia przysięgi (na 16 marca), pod groźbą opuszczenia miasta w ciągu roku. Luteranie kontaktowali się stale z współwyznawcami w Gdańsku i Elblągu oraz wojewodą Cema i Preuckiem⁶¹, zapraszali też luterzańskich kaznodziejów (np. Filipa Neapolitanusa z pobliskiego Gronowa w Prusach Książęcych czy syna burmistrza Marquarda, Andrzeja zwanego *magister Lypsensis*), którzy głosili coraz bardziej otwarcie nauki w duchu Lutra, a nawet udzielali komunii pod dwiema postaciami (choć potajemnie). Przywódcami luteran byli wówczas wspomniany burmistrz Marquard i rajca Jan Bartsch, od dawna

⁵⁸ O wydarzeniach tych najszerszej pisał E. M. Wermter, *Eustachius Knobelsdorff. Statthalter von Erlmand 1558-64. Ein Beitrag zur Geschichte der Auseinandersetzungen mit den Lutheranen in Braunsberg 1562/63*, ZGAE, 1956-1958, Bd. 29, s. 93-111.

⁵⁹ Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1048, choć umiejscawia te wydarzenia błędnie w 1564 r., po wielkanocnej wizycie biskupa Hozjusza. Tutaj też mowa o dwudziestu trzech rajcach, ale w związku z nie przystąpieniem do komunii w 1562 r. tylko sześciu rajców, należałoby chyba tę liczbę poprawić.

⁶⁰ E. M. Wermter, op. cit., s. 95.

⁶¹ Ten na początku 1562 r. doprowadził też do nawiązania przez mieszczan kontaktów z księciem pruskim Albrechtem, ibidem, s. 98.

blisko związani z Janem Preuckiem. Burmistrz na Wielkanoc w 1561 r. nie przystąpił do komunii, tłumacząc się ciężką chorobą. Upomniany przez plebana nie krył wrogości do kościoła katolickiego. Z kolei Jan Bartsch przyznał, że nie komunikował (w rycie katolickim) już od siedmiu lat, a sumienie zabrania mu przyjmowania komunii pod jedną postacią. Mimo działań kapituły i osobiście kustosza Knobelsdorfa sytuacja na Wielkanoc 1562 r. nie poprawiła się znacząco. Co prawda wśród pospólstwa liczba komunikujących była taka sama jak w roku ubiegłym (nic nie wiadomo, aby byli tutaj aktywni luteranie), ugięła się też większość rajców⁶², ale wiernych luteranizmowi pozostało sześciu mieszczan⁶³. Przywódcy luteran (burmistrz Marquard, rajcy Jan Bartsch i Wawrzyniec Hasse) wyjechali na Wielkanoc do innych ośrodków, gdzie przyjęli komunię pod dwiema postaciami (odpowiednio do Gdańska, Miłakowa i Elbląga). Przy tym zwolennicy Reformacji zaczęli głosić otwarcie swoją ideę *od domu do domu*, zyskując wielu zwolenników⁶⁴. Nawet ci, którzy przyjęli komunię pod jedną postacią z powrotem powrócili do luteranizmu. Chyba na ten czas można umiejscowić też na poły legendarną opowieść o duchownym przysłanym przez Hozjusza do Braniewa, który przybył głosić kazania, a zastał zamknięte wszystkie drzwi kościoła⁶⁵. W końcu na trzech burmistrzów, tylko jeden pozostał „prawdziwym” katolikiem (Eisenbletter). Ten twierdził wręcz, że w każdym domu w Braniewie jest protestant i odradzał Knobelsdorfowi ostrych środków represyjnych w obawie przed ponowną rewoltą, podobnie radził też biskup Hozjusz. Tym niemniej kapituła i Knobelsdorf (choć ich współpraca wcale się nie układała) przystąpili do działania i to na ich rozkaz wtrącono do więzienia osiemnastu mieszczan⁶⁶ oraz usu-

⁶² Wśród nich byli do niedawna wzbraniający się od przysięgi: złotnik Andrzej Hintze, krawcy: Jan Schultze, Jakub Rötcher, Jan Marquart, Marcin Hofemann, tkacze: Jakub Schule i Jerzy Redell, aptekarz Klemens Wagener, szewc Jerzy Senff, kowale: Paweł Bomgarte i Bartłomiej Wichert, browarnik Jan Schuknecht i siodlarz Antoni; E. M. Wermter, op. cit., s. 106.

⁶³ W źródle jest mowa o pięciu przedstawicielach magistratu, ale dalej wyliczono imiennie sześć osób (burmistrz Marquart, Jan Bartsch, Daniel Falck, Tomasz Weichman, Tomasz Augustin i Wawrzyniec Hasse), E. M. Wermter, op. cit., s. 106.

⁶⁴ A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof...*, Bd. II, Mainz 1855, s. 148-149.

⁶⁵ Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1048-1049.

⁶⁶ E. M. Wermter, op. cit., s. 97; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 66-67; A. Birch-Hirschfeld, *Ein- und Auswanderung zwischen Ermland und Herzogtum Preußen im 16. und 17. Jahrhundert*, ZGAE, 1935, Bd. 25, s. 522-523, byli to następujący obywatele Starego i Nowego Miasta: Grzegorz Strauß, Tomasz Fieberg, Jan Schuhknecht, Jan Marquart, Jan Schulz, Bartłomiej Nathler, Jerzy Senff, Jan von Leybsigk, Andrzej

nięto przedstawiciele mieszczan braniewskich z sejmiku Prus Królewskich⁶⁷. Zagrożono też deportacją z biskupstwa Janowi Preuckowi, choć wstawił się za nim sam książę Albrecht. Biskup Hozjusz we wrześniu tego roku wspominał też w liście do Kromera o usunięciu przez kapitułę z miasta pewnych mieszczan nie komunikujących⁶⁸. Chodziło tutaj o grupę osiemnastu wcześniej uwięzionych mieszczan, którzy poprosili księcia Albrechta o możliwość osiedlenia się w Prusach Książęcych, a książę wyraził na to zgodę⁶⁹. Niektórzy z nich już wcześniej (1560) starali się o zgodę na osiedlenie się w Kętrzynie lub Świętej Siekierce np. garncarz Grzegorz Strauß, czy szewc Tomasz Fieberg. Ten ostatni rzeczywiście zamieszkał w Świętej Siekierce i wiodło mu się nie najgorzej, gdyż uzyskał nawet zlecenia z dworu książęcego w Królewcu (1582)⁷⁰.

Tymczasem w Braniewie Knobelsdorf postraszył mieszczan rychłym powrotem biskupa. Generalnie mieszczanie się ugięli i do buntu nie doszło, ale z drugiej strony nadal pozostała grupka wiernych protestantów. W czasie Wielkanocy 1563 r. czterech opornych rajców przyjęło komunię, ale pięciu innych wyjechało z miasta, aby tego uniknąć. Z kolei były burmistrz Flint tłumaczył się atakiem podagry i obiecał przystąpić do komunii w późniejszym okresie, czego rzeczywiście dotrzymał. Nie zniknął jednak problem zwolenników luteranizmu. Gdy zmarł wspomniany burmistrz Eisenbletter – *zagorzały obrońca wiary katolickiej*, jako kandydata na to stanowisko próbowano przedstawić Jana Bartscha, wtedy jeszcze z partii protestanckiej⁷¹.

Hincz, Andrzej Schulz, Jakub Richter, Marcin Sattler, Marcin Hoffmann, Andrzej Hoffmann, Jerzy Hoffmann, Paweł Nagelschmidt, Bartłomiej Thiel, Jerzy Riemer.

⁶⁷ *Historia Pomorza*, red. G. Labuda, t. II, cz. 1 (1464/66-1648/1657), Poznań 1976, s. 398; J. Włodarski, *Inwestycje kulturalne kardynała Stanisława Hozjusza w Braniewie*, „Studia Warmińskie” 1983 (1991), t. 20, s. 109.

⁶⁸ J. Wojtkowski, op. cit., s. 70.

⁶⁹ A. Birch-Hirschfeld, op. cit., s. 522-523.

⁷⁰ Ibidem, s. 523.

⁷¹ A. Eichhorn, op. cit., s. 150-152. Jan Bartsch ostatecznie zostanie burmistrzem (już w 1575 r.), ale też wcześniej odstąpi od luteranizmu, por. *Die Herzöge Albrecht Friedrich und Georg Friedrich von Preußen und das Bistum Ermland (1568-1618)*, hrsg. von S. Hartmann, Köln-Weimar-Wien 1994, s. 187 (1584 r.), 212-213 (1586 r.), 230-231 (1589 r.); por. P. Anhuth, *Die Familie des Johann Bartsch Bürgermeister von Braunschweig*, ZGAE, 1907, Bd. 16, s. 325-326. Być może jego ojcem był Jan Bartsch (syn Fryderyka), który w 1534 r. poślubił w Świętej Siekierce swoją krewną Urszulę, wdowę po Joachimie Demuth. Wzbudziło to oburzenie biskupa warmińskiego, który groził wyrzuceniem małżonków z biskupstwa, natomiast wstawił się za nimi książę Albrecht, por. *Herzog Albrecht von Preußen...*, s. 210.

Zarzewie powrotu luteranizmu zostało zatrzymane, ale nie zażegnane. Nadal istniała spora grupa mieszczan, która nie przystępowała do komunii, przynajmniej w rycie katolickim. Biskup Hozjusz po powrocie zabrał się energicznie do naprawy tej sytuacji. Od 23 marca do 11 kwietnia 1564 r. prowadził osobiste, swego rodzaju, rekolekcje. Wpierw 24 marca wezwał na zamek wszystkich rajców i zażądał, aby w najbliższą Wielkanoc (2 kwietnia) wszyscy mieszczańscy przystąpili do komunii w rycie katolickim. Radni Nowego Miasta zgodzili się natychmiast, zaś radni Starego Miasta poprosili o czas do namysłu i rozmowy indywidualnej. Po trzech dniach do biskupa przybyło tylko pięciu rajców z wszystkich czterech, w tym burmistrz Marquardt i prosili biskupa o uszanowanie ich sumienia oraz zgodę na odmienny sposób przyjmowania komunii, w innych sprawach (nie wspomniano w jakich) obiecali pełne posłuszeństwo. Podkreślali przy tym, że ostatnio głoszone im w kazaniach, że w komunikowaniu się pod dwiema postaciami nie ma nic złego. Hozjusz odpowiedział, że faktycznie nic w tym złego, pod warunkiem, że będzie to zgodne z naukami kościoła katolickiego i zagroził wykluczeniem ze wspólnoty kościelnej i ekskomuniką. Następnie jeszcze tego samego dnia wezwał do siebie burmistrza Marquardta i próbował go bezskutecznie przekonać metodą „kija i marchewki”. Kolejnego dnia wezwał na rozmowę jednego z owych czterech rajców, najbardziej opornego. Ten przyznał, że zaczął komunikować pod dwiema postaciami gdzieś przed dwudziestu laty, potem znowu pod jedną, choć złożył przysięgę, że tego nie będzie czynił a od pięciu w ogóle, na koniec zadeklarował też, że wolałby opuścić miasto, niż zmienić sposób przyjmowania komunii, w obawie przed konsekwencjami złamania przysięgi (bo *ziemia mnie pochłonie*). Potem przybył raz jeszcze burmistrz i prosił, w przypadku gdyby musiał opuścić miasto, o zgodę na pozostanie w mieście żony i dzieci, którzy komunikowali pod jedną postacią. Biskup wyraził nadzieję na zmianę postawy burmistrza i następnego dnia (29 marca) wezwał do siebie jego żonę oraz córkę (która była żoną jednego z owych czterech rajców luteranów), napominając je, aby wpłynęły na swoich mężów. W Wielki Piątek kardynał podsunął plebanowi do wyjaśnienia wiernym słowa z Ewangelii św. Jana: *os non comminuctis ex eo (żadnej jego kości mu nie połamią J 19, 36)* i fragmentu, że *Jezus miał umrzeć (...), by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno (J 11, 51n)*. Po południu biskup wezwał ponownie opornych mieszczan. Nawiązał do kazania o zgromadzeniu rozproszonej wspólnoty wiernych i dał im dwa dni czasu do Wielkiejnocy i jeśli nie przystąpią do komunii zagroził nieuchronną karą klątwy i wykluczeniem ze wspól-

noty kościelnej. Mieszczanie prosili o dłuższy czas do namysłu, jednak Hozjusz pozostał przy swoim. W sobotę kardynał przebywał we Fromborku a do Braniewa przysłał generalnego wikariusza. Wtedy też przybył jeden z rajców (ten, który wcześniej zarzekał się, że woli opuścić miasto, niż ustąpić) i zgodził się być posłusznym biskupowi, ale poprosił o osiem dni zwłoki. Po powrocie biskup na to przystał. Wówczas dwóch innych rajców również obiecało to samo. Natomiast czwarty z opornych rajców zgodził się komunikować wraz z innymi rajcami już w pierwszy dzień świąt. Z kolei burmistrz, jakoby obłożnie zachorował, ale jeszcze w sobotę wysłał żonę i córkę do biskupa z prośbą o przesunięcie czasu decyzji do Zielonych Świąt. Biskup najwyraźniej przyzwalał na tego rodzaju grę na zwłokę (licząc na wcześniejszą czy późniejszą zmianę stanowiska opornych) i zgodził się, ale tylko do kolejnej niedzieli. Po komunii wielkanocnej kardynał zaprosił wszystkich rajców na ucztę, również tych, którzy obiecali przystąpić do komunii dopiero w oktawę Wielkanocy. W drugi dzień świąt biskup na ucztę zaprosił ponownie dwóch rajców (zapewne tych, którym dał osiem dni namysłu) i żony czterech rajców (wszystkich do tej pory opornych). Pochwalał prawość kobiet i liczył na ich wpływ na małżonków. Tak się też stało, większość rajców przyjęło komunię w rycie katolickim w oktawę Wielkiej Nocy, zaś burmistrz jeszcze w piątek 7 kwietnia. Kłatwą zostali obłożeni i miasto musieli opuścić jedynie rajca Wawrzyniec Hasse oraz wdowa po Kacprze Kleinie⁷². 11 kwietnia biskup wyjechał z Braniewa. Zwycięstwo było prawie pełne. Prawie, bowiem nie udało się do końca przekonać sumień mieszczan i sympatie luterzańskie będą się jeszcze nieraz ujawniać. Hozjusz, aby wspomóc i umocnić swoje dotychczasowe sukcesy sprowadza do Braniewa jezuitów, o czym szerzej za chwilę.

⁷² *De actis cum Braunsbergensibus, Anno Domini MDLXIII*, w: D. Stanislai Hosii S.R.E. presbyteri cardinalis, maioris poenitentiarii et episcopi Varmiensis operum tomus secundus, ed. S. Rescius, Coloniae 1584, s. 92-100; por. Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1045-1049; A. Eichhorn, op. cit., s. 160-168; J. Wojtkowski, op. cit., s. 80-82; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 67-68, tutaj informacja o banicji Jana Bartscha, to jednak niemożliwe, gdyż ten otrzymał od Hozjusza 28 czerwca 1564 r. beneficjum św. Krzyża przy kościele parafialnym św. Katarzyny po Wawrzyńcu Hasse, por. J. Wojtkowski, op. cit., s. 82. O beneficjum tym ufundowanym w 1519 r., liczącym 4 łany, zob. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Braunsberg im 16.-18. Jahrhundert*, ZGAE, 1996, Bd. 48, s. 72. Hasse w styczniu 1569 r. utracił też formalnie prawo patronatu nad altarią św. Krzyża, wówczas był już obywatelem Świętej Siewierki, por. J. Wojtkowski, op. cit., s. 88. Hasse rościł nadal pretensje do altarii, sprawa zakończyła się w 1572 r. pozbawieniem go wszelkich praw do niej, por. A. Birch-Hirschfeld, op. cit., s. 523; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 68-69.

Zwracaliśmy dotąd uwagę na historyczno-kulturowy wymiar wydarzeń w Braniewie, który stanowi kontekst duchowego klimatu, w którym kształtowała się tożsamość Reginy Protmann. W historycznych relacjach opisujących procesy społeczne w Braniewie połowy XVI wieku zwraca uwagę kwestia sposobu przyjmowania Komunii świętej, który stał się znakiem przynależności konfesyjnej i fundamentalną sprawą sumienia wierzących. Już Alojzy Szorc zauważył kiedyś, że katolików od ewangelików dzieliły istotne różnice teologiczne (czemu wyraz dały zresztą w dosadny sposób dekrety Soboru trydenckiego), tymczasem na poziomie praktyki religijnej chrześcijan uwikłanych w konflikt kwestią zasadniczą stało się: „jak należy przyjmować Komunię Świętą?”. Uwodzicielski urok powierzchownej analizy pozwoliłby nam przejść nad tym wątkiem do porządku dziennego. Wszak garncarz, czy tragarz – by posłużyć pewnym przykładem Hozjusza – z hanzeatyckiego miasta Braniewa nie muszą odwoływać się w swojej wierze do subtelnych rozróżnień i filozoficznej argumentacji na temat transsubstancjacji, dialektyki łaski i wolnej woli czy rozstrzygać kwestii teologicznego statusu instytucjonalnego Kościoła. W końcu – możemy powiedzieć – braniewski garncarz ma od tego sztab ekspertów, którzy – w razie wątpliwości co do zawłości doktryny wiary – objaśni wszystko jak należy zgodnie z obowiązującą dogmatyką: interpretacją Pisma i tradycją Kościoła. Sprawa się jednak komplikuje, gdy garncarz i tragarz (a do tego jeszcze paru rajców) wspólnie odmówią uznania dotychczasowym ekspertom od objaśnień świata, dając posłuch jakiejś alternatywnej, czyli heretyckiej, wizji świata. Trudno sądzić, że nawet przy zaangażowaniu religijnym, kompetencje teologiczne rajców i mieszczan braniewskich wzrosły na tyle, by móc rozstrzygać o wiarygodności nowej teologii i jej sposobie odczytania źródeł wiary⁷³. Ale ich postawa wypływa z głębi nowego doświadczenia wiary i wspólnoty, które dopiero dopracować się musi

⁷³ Nikt z owych kryptoewangelików braniewskich dobrowolnie z Hozjuszem rozmawiać na tematy teologiczne (łaski i sakramentów) nie chciał, a wezwany i przymuszany unikał jednoznacznych deklaracji i negocjował zwłokę, nie będąc w stanie podjąć z wybitnym humanistą merytorycznej dyskusji. Jak przekonują inne świadectwa z Elbląga, nawet stosunkowo dobrze wykształcony predykant luterański nie mógł sobie poradzić z siłą argumentacji, jaką dysponował Hozjusz. Wydaje się jednak, że nie w kompetencjach intelektualnych uczestników tego światopoglądowego sporu tkwił problem, ale w fakcie, że mieszkańcy nowego uniwersum symbolicznego (uniwersum „czystej Ewangelii”) słuchali już innych ekspertów, wypowiadających się w ramach alternatywnego dyskursu (raptem np. przestali rozumieć po łacinie i żądali przekładania pism biskupa na niemiecki).

mocnego uprawomocnienia. Tematu tego, choć – znowu – ciekawy, nie możemy tu rozwinąć; możemy jedynie zasygnalizować pokrótce to, co, się przez tę nową praktykę religijną uobecnia i realizuje.

Zabiegi obu stron wyznaniowego konfliktu o to by wyznawcy byli wierni określone mu sposobowi komunikowania się składania nas do postawienia pytania – przynajmniej do tego – dlaczego tak mało teologicznie istotna kwestia pewnej praktyki religijnej (w końcu przecież Kościół rzymski również dopuścił Komunię pod dwiema postaciami na soborze w Bazylei, co prawda jedynie przejściowo) stała się z jednej strony symbolem określonego światopoglądu i tożsamości religijnej, z drugiej zaś ośrodkiem przemocy symbolicznej. Klucz – jak się zdaje – tkwi właśnie w samej praktyce, którą można interpretować jako sposób reprodukcji określonego systemu kulturowego⁷⁴.

Artykuł XXII *Obrony Wyznania augsburskiego* zaczyna się od słów: *Nie ulega wątpliwości, że nabożne i zgodne z ustanowieniem Chrystusa oraz ze słowami Pawła jest przyjmowanie Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami. Chrystus bowiem ustanowił obie jej postacie, a ustanowił też to nie dla jednej części Kościoła, lecz dla całego Kościoła. Albowiem sakrament przyjmują nie tylko prezbiterowie (duchowni), lecz wszyscy wierni Kościoła, i to z ustanowienia Chrystusa, a nie z ustanowienia ludzkiego...*⁷⁵

Przytoczony ustęp wprowadza nas od razu w samo centrum sporu trafnie zidentyfikowane przez historyków doktryn teologicznych, a – zdaje się – nie dostrzegane przez historyków Kościoła. W praktyce przyjmowania Komunii manifestuje się bowiem spór o samą koncepcję Kościoła – jego naturę, jedność, rolę autorytetu i władzy w Kościele⁷⁶. Podstawową kwestią jest tu określenie zakresu władzy Kościoła w interpretacji tradycji ewangelicznej i apostoelskiej. Przeciwnicy Komunii pod jedną postacią uważali, że Kościół, którego głową jest Chrystus nie otrzymał od Chrystusa władzy unieważniania ani modyfikowania Jego rozporządzeń⁷⁷. W tej perspektywie Chrystus sam i osobiście zarządza sprawami swojego Kościoła i pozostaje w bezpośredniej relacji z każdym jego członkiem ofiarując zbawienie ze swej łaski każdemu, kto uwierzy jego Słowu. Przyjmowanie Komunii pod dwiema postaciami: chleba i wina staje się realizacją podmiotowości Kościoła rozumianego

⁷⁴ Zob. P. Bourdieu, op. cit., s. 197.

⁷⁵ *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 2011, s. 284

⁷⁶ Zob. J. Pelikan, op. cit., s. 92-93.

⁷⁷ Ibidem, s. 152.

nie jako instytucja, ale jako mistyczne ciało Chrystusa – jedyne prawdziwego Kapłana. Praktyka konstytuująca Komunię pod dwiema postaciami prowadzi zatem do re-konstrukcji struktury społecznej Kościoła czyli w istocie zmiany w obrębie ontologii społecznej z całym jej teologicznym uprawomocnieniem: idei powszechnego kapłaństwa, małżeństwa pastorów jako chrześcijańskiego wzoru dobrego życia, zakwestionowania hierarchii powołań czy teologii charyzmatów⁷⁸. Zwolennicy komunikowania pod jedną postacią – tacy jak Hozjusz – nie bronili w istocie wątpliwego uzusu Kościoła, ale jego kompetencji jako instytucji i jedyne go pośrednika zbawienia. Zarezerwowanie kielicha dla kapłanów, którzy jako jedyna profesja mieli własny sakrament, który prowadził nie tylko do ich separacji od reszty wiernych (Sobór trydencki powołał funkcjonujący do dzisiaj model seminarium duchownego, w którym kandydaci do kapłaństwa, wyjęci ze zwykłego życia w odosobnieniu przygotowują się do pełnienia swojej misji), ale nade wszystko wywyższył całą sferę kultu i liturgii stawiając je w centrum systemu religijnego⁷⁹. „Kielich” staje się tu znakiem-zasadą konstrukcji systemu społecznego i repertuaru tożsamości. Warmiński i elbląski spór o kielich był zatem w istocie sporem o strukturę lokalnego Kościoła a w szerszej perspektywie sporem o koncepcję podmiotowości i wizję ładu społecznego.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt opisywanego tu procesu społecznego. Warto zauważyć, że Hozjusz rozmawiał tylko z rąkami, nie wiadomo, jakie były w tym czasie wpływy reformacji wśród pospólstwa, ale wygląda na to, że nikłe. Nie stosował też biskup bezpośredniej przemocy, ufał dyspucie i przekonywaniu, choć nie unikał gróźb i w ostateczności też kary banicji. Wydarzenia początku drugiej połowy XVI w. pokazały jednak, że droga dyskursu jako środek przekonywania religijnego nie przynosi efektów i ostatecznie katolicka konfesyjnalizacja na Warmii została wprowadzona siłą. Niemniej początkowo, szczególnie zaś za czasów Hozjusza, katolicki władarz Warmii podjął grę społeczną na zasadach zaproponowanych przez luteranckich reformatorów. Luteranizm jest wyznaniem, którego konstrukcja oparta jest na tekście (Pisma Św.) i jego analizie (hermeneutyce); jest to religia tekstu

⁷⁸ Można powiedzieć, że praktyka ta zakłada i utrwała zmianę habitusu, na który oddziaływała zmieniona sytuacja. Zmieniony habitus generuje odmienną praktykę, która modyfikuje sytuację, w której realizuje się praktyka. Ten dialektyczny związek konceptualizacji świata i praktyk społecznych wyjaśnia dlaczego spór o sposób komunikowania był tak ważny – zarówno dla moderatorów zmiany jak też dla obrońców tradycyjnego uniwersum. Zob. P. Bourdieu, op. cit., s.197.

⁷⁹ Zob. J. Burkhardt, op. cit., s. 173, 189-190.

(przede wszystkim – podkreślmy – tekstu drukowanego), co sprawia, że rozwijał się ze szczególnym powodzeniem w środowiskach, dla których obcowanie z tekstem i drukiem było życiową codziennością. Jest to też jedna z przyczyn, że reforma religijna w kręgach miejskiego pospólstwa i chłopstwa albo przyjmowała charakter ruchu klasowego, albo znajdowała słabe bądź żadne zrozumienie. Katolicyzm rzymski budujący system religijny na kulcie i roli liturgii zachowującej w swojej strukturze spory komponent magiczny, jakże bliski ciągle ówczesnej mentalności, pozwalał docierać z religijnym przesłaniem do rzesz miejskiego pospólstwa i ludności wiejskiej. Intelktualizacja i indywidualizacja religii obce były powszechnemu chrześcijaństwu rzymskiemu, które zyskiwało społecznie (co, jak się okazało, nie stało się jedynie przywilejem XVI w.) na dogmatyzacji kultu.

Rok 1564 r. okazał się dla konfesjonalizacji Braniewa przełomowym. Reformacja już nigdy potem nie uzyskała podobnego poparcia ze strony mieszczan. Będą to już tylko pojedyncze wystąpienia. Przykładowo na Wielkanoc 1565 r. kilku mieszczan ponownie uchyliło się od spowiedzi. Podczas procesji Bożego Ciała w 1569 r. pewien mieszczanin targnął się na plebana Andrzeja Humana niosącego monstrancję. W 1570 r. pleban braniewski zauważył, że do komunii wielkanocnej nie przystąpił Piotr Kirsten (zapewne potomek przywódcy rozruchów w 1525 r.). Ówczesny koadiutor biskupstwa warmińskiego Marcin Kromer próbował go przekonać w osobistej rozmowie, kiedy to nie pomogło pozbawił go przy całej radzie praw obywatelstwa miejskiego. Nie do końca to miało skutek odstrasżający, gdyż w kolejnych latach do takiej samej odpowiedzialności pociągnięto: sześciu mieszczan w 1573 r. a dwóch w 1574 r.⁸⁰

Tak, jak Marcin Luter wpłynął w sposób nieodwracalny na samorozumienie Kościoła po XVI w. i rozwój teologii, tak też jego wizja świata przyniesiona do Prus, na Warmię i do Braniewa przez głosicieli „czystej Ewangelii” wywołała głęboką zmianę kulturową, która żadnej sfery życia mieszkańców tego pogranicznego miasta nie pozostawiła w jej dawnym kształcie. Szczegóły tej zmiany nie były dotąd analizowane, wymagają one sięgnięcia do szerszego materiału źródłowego i pogłębienia naszego rozumienia kategorii interpretacyjnych, które pozwoliłyby lepiej zrozumieć i opisać te zjawiska. Tu jesteśmy w stanie jedynie poszukiwać możliwych dróg rozumienia i sugerować pojęcie i koncepcje, które być może mogą pozwolić na sformułowanie przynajmniej ja-

⁸⁰ S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 69.

kichś ogólnych ram interpretacyjnych dla badanych tu procesów społecznych.

Jak głębokich zmian w sposobach rozumienia religii, Kościoła i jego struktury dokonał ruch reformacyjny w Braniewie, może wskazywać kilka łatwo uchwytnych przesłanek. Do Braniewa nie powrócił już żaden tradycyjny zakon; pofranciszkańskie budynki klasztorne przejęli ostatecznie jezuici – nowa siła rzymskokatolickiej reformy. Szczególną rolę w życiu miasta zaczęła odgrywać edukacja i szkolnictwo (kultura tekstu), które wkrótce obejmie również – dzięki katarzynkom – młode dziewczęta. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy szczególna atencja Reginy Protmann i jej zgromadzenia do Eucharystii, o której opowiada pierwszy biograf Reginy: *mit großem Einbrunst deß heiligsten Leibs und Bluts Jesu Christi teilhafftig worden*⁸¹ – pozostaje w ścisłym związku z teologiczno-światopoglądowym dyskursem, który przetaczał się przez XVI-wieczne dzieje miasta⁸².

Nieodwracalność zmiany

– jezuici i druga reforma w Braniewie

O ile – jak dobrze wiadomo – szerzenie reformacji, a raczej wprowadzanie reformacyjnego porządku instytucjonalnego, w Braniewie zostało ostatecznie zatrzymane, o tyle zawarta w tytule tego paragrafu teza zawiera przekonanie, że istotna zmiana, jaka dokonała się w sposobie doświadczania świata braniewskiej ekumeny miała charakter nieodwracalny. Ta istotna zmiana dokonała się w przestrzeni semiotycznej świata przeżywanego, która jest warunkiem wszelkich aktów komunikacji – rozmowy, w której konstytuuje się świat przeżywany. Redefiniując kluczowe kategorie interpretacji doświadczenia nie można już wrócić do wcześniejszego świata znaczeń (systemu znakowego). Znaczy to, że raz wprowadzone do dyskursu społecznego luterkańskie kategorie rozumienia (interpretacji) świata trwale ten dyskurs zmieniły.

Oczywiście w tak krótkim tekście nie jesteśmy w stanie przeprowadzić poważnej analizy, dla której pewne studium przypadku – zmiana kulturowa w społeczeństwie Braniewa XVI wieku – byłoby przykładem nie do przecenienia. Gdyby ktoś podjął się przeprowadzenia takiej anali-

⁸¹ *Das Leben der gottseeligen...*, s. 94.

⁸² Nie jest jasne, czy Regina i jej towarzyszki przyjmowały rzeczywiście Komunię pod dwiema postaciami, na co wskazywałby przytoczony tekst, a jeśli tak, to na jakiej podstawie. Mógł to być tylko zwrot synonimiczny dla udziału w komunii w ogóle, tym bardziej, że inne źródła nie potwierdzają jakiegś odrębności w tym względzie katarzynek.

zy zmian struktury świata znaczeń i struktury praktyk społecznych dla tak ograniczonego obszaru tej swoistej kultury pogranicza – nasze rozumienie procesów społecznych w okresach głębokiej zmiany kulturowej zostałyby znakomicie poszerzone. Nie mając w tej chwili takich możliwości musimy z konieczności ograniczyć się do paru uwag i sugestii na ten temat, które pomogą nam – jak sądzimy – nieco szerzej zarysować kontekst fenomenu społecznego, który określiliśmy jako „projekt Regina Protmann”. Zwracaliśmy dotąd uwagę (zachowując klasyczny, chronologiczny układ problemów) na protestancką reformę Kościoła. Teraz chcielibyśmy przyrzeć się potrydenckiej reformie Kościoła rzymskiego i temu, w jaki sposób rzymska konfesjonalizacja zmieniła strukturę świata społecznego. Okazją do tego, będzie analiza działalności jezuitów w Braniewie.

Literatura na temat jezuitów i ich działalności w Braniewie jest dosyć obszerna⁸³. Jak wspomniano jezuitów sprowadzono do Braniewa z inicjatywy biskupa Hozjusza. Przybyli tutaj wkrótce po rozprawie biskupa z luteranami. Pierwszych jedenastu zakonników przybyłych głównie z Rzeszy Niemieckiej i Rzymu (w tym przede wszystkim Niemcy, poza tym m.in. Flandryjczycy, Szkot, Prusak, Włoch i Polak) osiedliło się w mieście w klasztorze pofranciszkańskim 8 stycznia 1565 r. Od razu zajęli się organizacją kolegium i szkoły tj. gimnazjum. Z nie wszystkich pierwszych zakonników biskup był zadowolony (przykład Arnolda Conchiusa, rodem z Flandrii). Dokument erekcyjny kolegium i seminarium podpisano 21 sierpnia 1565 r. Pierwszych alumnów do seminarium przyjęto 25 listopada 1567 r., gimnazjum zaś w jakiejś formie działało już od stycznia 1565 r. Do gimnazjum przybyło sporo polskiej młodzieży szlacheckiej. Wzbudzało to sporo napięć z mieszczanami, zwłaszcza z pospólstwem (z czeladnikami czy strażą miejską). Oczywiście z gimnazjum korzystała też miejscowa młodzież męska. Wysoki poziom nauczania i dobra opinia o nauczaniu jezuitów przycią-

⁸³ Por. m. in. Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1049-1050; A. Eichhorn, op. cit., s. 169-190; J. Braun, *Geschichte des königlichen Gymnasiums in Braunsberg während seines dreihundertjährigen Bestehens*, Braunsberg 1865; J. Korewa, *Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI wieku. Geneza braniewskiego Hosianum*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965; A. Triller, *Das Jesuitenkolleg 1565-1772*, w: *Aus der Geschichte des Gymnasiums zu Braunsberg/Ermland 1565 bis 1945 anlässlich der 400. Wiederkehr seiner Gründung*, Osnabrück 1965, s. 5-23; J. Oblak, *O początkach kolegium i seminarium duchownego w Braniewie*, „Studia Warmińskie” 1968, t. 5, s. 5-41; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 164-175; J. Hochleitner, *Jezuici w Dominium Warmińskim na przełomie XVI i XVII wieku*, „Studia Warmińskie” 2004-2005, t. 41-42, s. 269-280.

gała nowych chętnych. Prócz gimnazjum działało seminarium i alumnat papieski (od 1578 r.) dla osób przygotowujących się do stanu duchownego, czyli kleryków jezuickich i diecezjalnych oraz alumnów papieskich. Było to kolejnych kilkanaście lub nawet niekiedy kilkadziesiąt osób nauczanych przez jezuitów. Wykłady prowadzono po łacinie, z wykorzystaniem dzieł starożytnych klasyków i gramatyki Donata. Przy prywatnym nauczaniu nie unikano jednak języków narodowych. W 1571 r. przy kolegium zorganizowano sodalicję mariańską, jedną z pierwszych na świecie. W ten sposób młodzież znalazła organizację, w której mogła umacniać wewnętrzne życie religijne i łączyć to ze studiami. W 1601 r. do sodalicji dopuszczono również młodzież z Braniewa, która nie kształciła się w gimnazjum⁸⁴.

Gimnazjum opiekowali się jezuici z kolegium, których teoretycznie powinno być przynajmniej dwudziestu. Bywało różnie. Przy tym długo nie trwali w jednym miejscu, przenoszono ich z jednego kolegium do drugiego. Jednym z bardziej znanych jezuitów, miejscowego pochodzenia był Fryderyk Bartsch, z rodziny burmistrzowskiej, wcześniej znanej też z sympatii do luteranizmu⁸⁵. Fryderyk był m.in. przez 10 lat rektorem kolegium w Braniewie (1582-1592)⁸⁶. W tym samym czasie prefektem seminarium był inny braniewianin – Andrzej Busau (1582-1585). Jeszcze inny braniewianin – niejaki Szymon Hagenau – zasłynął z kolei od strony negatywnej, bowiem prowadził wręcz działalność destruktywną, zwalczając napływ polskiej młodzieży. Ostatecznie opuścił on zakon⁸⁷. Generalnie mieszczanie nie przyjęli jezuitów entuzjastycz-

⁸⁴ A. Eichhorn, op. cit., s. 169-190; J. Obląk, op. cit., s. 5-41; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 163-168.

⁸⁵ Na marginesie chcemy podkreślić jak bardzo ta dynamika zmian konfesjonalizacji wskazuje na duchowy kontekst reformacji. Braniewianie, podobnie jak mieszkańcy Erfurtu, Frankfurtu, Elbląga czy Królewca nie przyjmowali i nie włączali się w ruch reformy Kościoła dla doraźnych korzyści, z niewiedzy czy nieświadomości, ale z potrzeby pogłębienia życia religijnego i z powodu poszukiwania autentycznego doświadczenia religijnego. W momencie, gdy reforma rzymska przyniosła oczekiwane zmiany wielu takich jak Fryderyk Bartsch z Braniewa angażowało się w odnowione życie religijne rzymskiego katolicyzmu. Nie umniejszając roli obiektywnych, społeczno-gospodarczych warunków zmiany kulturowej nie należy pomijać w wyjaśnieniach procesu historyczno-społecznego horyzontu aksjologicznego i wizji świata, za które ludzie chętniej umierają niż za „wybórczą kielbasę”.

⁸⁶ Por. J. Korewa, *Rola braniewskiego Hosianum w dziele zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą w w. XVI-XVIII*, „Studia Warmińskie” 1968, t. 5, s. 84; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 161.

⁸⁷ A. Eichhorn, op. cit., s. 184; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 168-169.

nie. W oczach mieszczan stanowili oni narzędzie biskupa w walce z luteranizmem, przy tym wraz z nimi przybyła niespokojna młodzież, w tym młodzież polska, do której mieszczanie nie byli nastawieni pozytywnie. Dochodził też aspekt ekonomiczny i przejmowanie przez jezuitów posesji, beneficjów, legatów w mieście oraz nadań ziemi, w tym całych kompleksów dóbr i majątków.

Ignacy Loyola, jak mało kto z jego współczesnych, rozumiał, że Reformacja była dziełem ludzi Kościoła szukających autentycznego doświadczenia religijnego i przeżycia religijnego sensu swojego życia. Zaproponowana przez jezuitów modernizacja Kościoła i społeczeństwa odwołuje się z jednej strony do kultury tekstu, propagując religijność intelektualną i refleksyjną, z drugiej zaś ujmuje tę religijność i samo życie w ramy instytucji organizowanych bardziej na wzór scentralizowanych monarchii niż koncylarystycznie rozumianego Kościoła. Utrwalaniu konfesyjnego i społecznego porządku służył program metodycznej samodyscypliny, obejmującej zarówno intelekt, jak i pewien szczególny stosunek do cielesności (istotę moralności upatrywano wówczas, jak i długo przedtem i potem, w panowaniu nad namiętnościami ciała), który u Kartezjusza przyjmie postać idei niezaangażowanego podmiotu. Istotną nowością jezuickiego programu społecznego była koncepcja chrześcijaństwa zaangażowanego w świecie. Duchowy rozwój, samodyscyplina, intelektualne kompetencje nie miały odtąd prowadzić wierzących ku klasztornej klauzurze, ale motywować ich do społecznej aktywności⁸⁸. W programie tym możemy chyba widzieć rzymskokatolicką odpowiedź na protestancki projekt „wewnątrzświatowej ascezy” i afirmacji „zwykłego życia”⁸⁹.

Takie rozłożenie akcentów formacji religijnej wpłynęło istotnie na preferowane przez jezuitów kierunki społecznej aktywności: edukacja, wpływ (poprzez doradztwo duchowe i intelektualne) na elity społeczne, misje – to trzy główne obszary realizacji powołania jezuitę. Sposób w jaki nowy zakon, który szybko zajął w Kościele rolę eksperta od zmodernizowanej wizji świata i społecznego porządku, realizował swoje cele, znakomicie ilustruje jego działalność w Braniewie i – zakończone ostatecznie porażką – próby zdominowania edukacji w Elblągu. W Braniewie jezuita zaczynają swoją działalność od założenia kolegium dla świeckiej młodzieży a następnie dopiero seminarium duchownego i kolegium papieskiego przygotowujących młodzież do kapłaństwa. Istot-

⁸⁸ Zob. J. Burkhardt, op. cit., s. 182.

⁸⁹ Szerzej o tym: Ch. Taylor, op. cit., s. 390-459.

nym elementem konfesjonalizacji życia społecznego było również duszpasterstwo, którego ważnym aspektem były organizacje świeckich. Braniewska sodalicja mariańska powstała w 1571 roku skupiała nie tylko szlachecką młodzież braniewskiego konwikt, ale również była dostępna dla mieszczan.

Nie jest żadnym odkryciem, że stosowane przez jezuitów narzędzia modernizacji społecznej są w zasadzie wspólne wszystkim konfesjom, które kształtowały w XVI i na początku XVII w. swoją tożsamość, niezależnie od tego, w jaki sposób waloryzowały one paradygmaty, na których ją budowały⁹⁰ i niezależnie od fundamentalnych różnic dogmatycznych. Loyola, tak jak Luter, Melanchton i Kalwin doskonale odczytywali potrzeby społecznego rynku idei (w innej konwencji językowej powiedzielibyśmy – „znaki czasu”) i potrafili stworzyć organizacje, które te odkryte zapotrzebowanie na bardziej „wiary-godne” objaśnienia świata przeżywanego przekuły w społeczny sukces. Sukces Reformacji zasadniczo zmienił jednak strukturę rynku objaśnień świata. Odtąd żaden z projektów nie był w stanie zdobyć w nim pozycji dominującej (uzyskując jednocześnie dominację na lokalnych „rynkach” idei); każdy też zdobywał trwale przyczółki na obszarze zdominowanym przez konkurencję. Szczególnie interesujące w tym kontekście są obszary pogranicza, na których walka o „rynek” (idei i dusz) wymaga szczególnej samoświadomości i dyscypliny⁹¹. Ogromny wpływ projektu Ignacego Loyoli na kulturę europejską (i europejskie elity) XVI i XVII w. opiera się na założeniach szczególnej praktyki rozwoju życia duchowego – ignacjańskich *Ćwiczeniach duchowych*, które nie tylko rewolucjonizują sposób przeżywania wiary jako indywidualnego (sic!) stosunku do Boga i zarazem wspólnotowego systemu wartości (głęboka więź ze świadomie przeżywanym i akceptowanym uniwersum symbolicznym), ale zarazem

⁹⁰ Zob. np. J. Burkhardt, op. cit., s. 239-245, tu syntetyczne podsumowanie dyskusji na ten temat w literaturze niemieckiej. Z siedmiu haseł przytaczanych przez Burkhardta na podstawie analizy literatury przedmiotu, szczególnie czytelne są trzy: edukacja, katechumenizacja (duszpasterstwo i wydawanie katechizmów) i kontrola (zarówno samych wiernych jak też nade wszystko tzw. „konfesyjnych strażników tożsamości” – księży, pastorów, kaznodziejów itp.

⁹¹ Nie możemy oczywiście zapominać, że konkurencyjne projekty o których tu piszemy nie działały ostatecznie w warunkach wolnego rynku, ale korzystały z szerokiego wsparcia instytucjonalnego, czy to biskupa warmińskiego i królewskich komisarzy, czy też księcia pruskiego i zluteranizowanych rad miejskich.

kształtują nowe praktyki doświadczania świata i samego siebie (*habitus*)⁹².

Między Lutrem a Loyolą

Nie mamy dowodów, że młoda córka braniewskiego kupca przeszła trening *Ćwiczeń duchowych*; nie ulega jednak wątpliwości, na co wielokrotnie wcześniej wskazywano⁹³, że jej własny projekt pozostawał pod przemożnym wpływem ignacjańskiego programu rozwoju życia duchowego, ale także jezuicko-protestanckiej idei zaangażowania w świat w duchu „wewnątrzświatowej ascezy”⁹⁴. Wiadomo, że dużą rolę u samego początku jej działalności miał jej, nieznanego z imienia, spowiednik, przypuszcza się, że był to jezuita (wyboru poza księdzem parafialnym rzeczywiście nie było). On jej zalecał pewną powściągliwość w stosowaniu umartwień, postów i praktyk pokutnych (wcześniej Regina potrafiła odmawiać sobie przez cały tydzień jedzenia i picia)⁹⁵. Jezuita prowadził też w Braniewie nauki dla dziewcząt w niedzielne popołudnia⁹⁶, jednakże udział w nich Reginy nie został źródłowo potwierdzony. Podobnie niepotwierdzony jest udział jezuitów w opracowaniu pierwszej reguły katarzynek z 1583 r., a przynajmniej nie był jeszcze zbyt znaczący⁹⁷. Wiadomo natomiast, że w późniejszym czasie

⁹² Ch. Lowney w kapitalnej książce poświęconej teorii i praktyce przywództwa we współczesnych korporacjach wskazuje na sześć istotnych cech, które uzyskuje, w wyniku przejścia przez trening *Ćwiczeń duchowych*, kandydat na jezuitę: 1) *zdolność do systematycznej refleksji nad swymi słabościami, szczególnie ujawniającymi się w nawykach i skłonnościach*; 2) *zintegrowany światopogląd, wizję i system wartości*; 3) *głęboki szacunek dla innych ludzi i całego stworzenia*; 4) *uznanie siebie samego za kochanego i ważnego*; 5) *zdolność i codzienny nawyk wyłączania powszednich rozproszeń, aby móc oddawać się refleksji*; 6) *metodę rozważania wyborów i podejmowania decyzji*. Ch. Lowney, *Heroiczne przywództwo. Tajemnice sukcesu firmy istniejącej ponad 450 lat*, tłum. Ł. Malczak, Kraków 2011, s. 119.

⁹³ Zob. np. B. G. Śliwińska, op. cit., s. 98.

⁹⁴ *Miłość winno się zakładać więcej na czynach niż na słowach*. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002, nr 230-231, s. 235-236.

⁹⁵ *Das Leben der gottseeligen...*, s. 94; B. G. Śliwińska, op. cit., s. 59.

⁹⁶ B. G. Śliwińska, op. cit., s. 58.

⁹⁷ Inaczej ibidem, s. 98; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 158. O przypuszczalnym wpływie jezuitów na regułę pisał też E. M. Wermter, *Einleitung*, w: *Quellen...*, s. 26-27, opierał to na tym, że ówczesny burmistrz Jan Bartsch, ojciec rektora kolegium Fryderyka Bartscha, był jednym z dwóch opiekunów zgromadzenia ze strony miasta (art. 3). Tenże autor przyjmuje również wpływ jezuitów na poznanie porządku rozważań modlitewnych Ludwika z Granady, dominikanina, który zawarto w art. 11 pierwszej reguły, ibidem, s. 28-30. Udokumentowanym przykładem kontaktów jezuitów

kontakty z jezuitami zaowocowały myślą o nauczaniu dziewcząt przez katarzynki, wszakże nie była to raczej wczesna idea, gdyż brak jej w pierwszej regule, pojawiła się dopiero w regule z 1602 r.⁹⁸ I tutaj wpływy zdają się być już wyraźne, choćby w zmianie dotychczasowych cyklicznych tematów medytacji na modlitwę kontemplacyjną, o zróżnicowanej tematyce, wprowadzeniu dwukrotnych rachunków sumienia w południe i wieczorem, cotygodniowej spowiedzi i częstej komunii św., itp.⁹⁹ Wtedy spowiednikiem Reginy Protmann był przypuszczalny jej pierwszy biograf, jezuita – Engelbert Keilert (zm. 1622), a wpływ na regułę miał też Paweł Boxa (zm. 1627), rektor braniewskiego kolegium¹⁰⁰.

Z drugiej strony nie mamy również przekonujących wskazówek, że do domu rodzinnego Protmannów docierały i wpływały nań idee Reformacji; że czytano tam choćby reformacyjne pisma, które zapewne w znacznych ilościach kolportowano do Braniewa z pobliskich Prus Książęcych. Niemniej – tak jak program duchowości jezuickiej (rozmyślanie, praktyki medytacyjne, ćwiczenia duchowne, o których mowa jest już w pierwszej regule) przenika praktykę życia rodzącego się zgromadzenia, tak program społecznego zaangażowania¹⁰¹ (otwartość formuły zgromadzenia kontemplacyjno-apostolskiego¹⁰²), podkreślenie roli pracy, jako podstawowego sposobu materialnego zabezpieczenia zgromadzenia (Artykuł XVII reguły z roku 1602)¹⁰³ i edukacji z jednej strony,

z katarzynkami było ich uczęszczanie do spowiedzi i komunii świętej do kolegium (art. 15 pierwszej reguły).

⁹⁸ B. G. Śliwińska, op. cit., s. 103, 145. Data założenia pierwszej szkoły przez katarzynki nie jest znana, przypuszcza się, że stało się to między 1583 (czasem powstania pierwszej reguły) a 1586 r. (czasem powołania siostr katarzynek do Lidzbarka Warmińskiego m.in. dla nauczania dziewcząt), ibidem, s. 145.

⁹⁹ E. M. Wermter, *Einleitung...*, s. 24-30; B. G. Śliwińska, op. cit., s. 136.

¹⁰⁰ E. M. Wermter, *Einleitung...*, s. 24-26; T. Clagius, *Linda Mariana sive de beata virgine Lindensi*, Coloniae 1659, s. 326-327.

¹⁰¹ Według biografu Reginy Protmann katarzynki zobowiązały się *wyjść poza klauzurę, do domów ludzi potrzebujących pomocy i gorliwie świadczyć im uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego: pielęgnować chorych, pocieszać smutnych i służyć im swoją pomocą we dnie i w nocy*, B. G. Śliwińska, op. cit., s. 73; *Das Leben der gottseeligen...*, s. 91-92.

¹⁰² B. G. Śliwińska, op. cit., s. 71-74. Takim zewnętrznym symbolem odejścia od starych reguł można uznać rezygnację z krat w domach zakonnych.

¹⁰³ Sama jałmużna, jako darowizna, wsparcie materialne była naturalnie respektowana, zachował się nawet list Reginy Protmann do kapituły warmińskiej z prośbą o jałmużnę i pomoc, *Quellen...*, s. 114-115. Siostry bez niechęci traktowały też żebraków, por. *Das Leben der gottseeligen...*, s. 97.

a indywidualnego stosunku wiary (modlitwa osobista, rezygnacja ze chóralnej modlitwy brewiarzowej, na rzeczy indywidualnej medytacji), który ma być dla członkiń zgromadzenia źródłem duchowej siły do spełniania dobrych uczynków – nosi w sobie wyraźne piętno nowej koncepcji życia chrześcijańskiego, co najmniej zbieżnej z programem ewangelickim. Nie sposób oczywiście wskazać jednoznacznie szczegółowych treści programowych nowego zgromadzenia, które wskazywałyby wprost na ewangeliczne inspiracje. Zgromadzenie powstawało w okresie rozwoju kontrreformacji (reformy rzymsko-katolickiej), która konfesjonalizacji poddała również sam język teologicznego dyskursu. Już sam wybór życia zakonnego jako sposobu samorealizacji sytuuje jednoznacznie Reginę na określonym biegunie możliwych i rywalizujących wówczas koncepcji świata i Kościoła¹⁰⁴. Braniewianka nie wybrała jednak, jako scenariusza własnego autoprojektu¹⁰⁵, ani tradycyjnej formuły życia klauzurowego, dość popularnego ciągle w tym okresie, jak przekonuje B.G. Śliwińska, na Warmii i w samym Braniewie¹⁰⁶, ani też – wyraźnie już się przeżywającej – formuły tercjarskiej¹⁰⁷. Reforma teolo-

¹⁰⁴ Swoją drogą – interesującą – z konieczności bez możliwości znalezienia nań odpowiedzi – byłaby refleksja nad możliwym scenariuszem życia Reginy w przypadku zwycięstwa w Braniewie Reformacji. Nie znamy dotąd jakiegoś opracowania, które porównywałoby życiorysy kobiet o silnej osobowości po różnych stronach konfesyjnego podziału.

¹⁰⁵ Katolicka teologia pastoralna będzie tu widziała oczywiście wpływ czynnika transcendentnego, my jednak usiłujemy opisać rzecz całą w ramach paradygmatu społecznego zasobu wiedzy. Nie wyklucza to – oczywiście – ale niejako bierze w nawias przesłanki transcendentne.

¹⁰⁶ Zob. B. G. Śliwińska, op. cit., s. 71.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 69-70. W Braniewie przed katarzynkami istniało zgromadzenie beginiek (tercjarek franciszkańskich). W protokole wizytacyjnym w 1565 r. wspomniano, że beginiki miały dwa domy, ale jeden z nich został oddany dla parafii i został wyburzony, a na jego miejsce zbudowano nowy dla potrzeb parafii. W drugim domu mocno podniszczonym, mieszkały tylko dwie siostry, które utrzymywały się z pracy własnych rąk i opiekowały się chorymi. Beginiki zajmowały się też nauczaniem dziewcząt, przypuszcza się, że jedną z ich uczennic była Regina Protmann. Z czasem katarzynki przejęły wszystkie domy beginiek. Zob. A. Szorc, *Warmia czasów Reginy Protmann (w drugiej połowie XVI i na początku XVII wieku)*, „Studia Warmińskie” 2001, t. 38, s. 175-176. Na pytanie, czy beginiki miały wpływ na katarzynki zdania historyków były podzielone. Za tym wpływem opowiadał się m.in. A. Szorc, *Warmia czasów...*, s. 175-176 i E. M. Wermter, *Einleitung...*, s. 24, 26; przeciw B. G. Śliwińska, op. cit., s. 57, 84. Warto zauważyć, że beginiki podobnie jak katarzynki nie były uznawane za zakonnice, nie przestrzegały też ścisłej klauzury, a poza tym wykonywały podobne zajęcia: opieka nad chorymi i nauczanie dziewcząt. Wszystko to zdaje się przemawiać za tym, że beginiki odegrały jednak znaczącą rolę w kształtowaniu się nowego zgromadzenia, choć

gii chrześcijańskiej i chrześcijańskich praktyk społecznych rozpoczęta przez dzieło Marcina Lutra i kontynuowana przez zakon jezuitów i Sobór trydencki trwale zmieniła społeczny system wiedzy, sposoby konceptualizacji świata i repertuar chrześcijańskiej tożsamości. Fenomen Reginy Protmann pokazuje jednak, z jakim trudem do tego repertuaru ówczesne kobiety mogły włączać własne, autorskie projekty.

sam model życia franciszkańskich tercjarek stracił niewątpliwie na atrakcyjności i musiał ulec zmianie. To właśnie zaproponowała Regina Protmann.

„REGINA PROTSMANN PROJECT” DRAFT HISTORY SUBJECTIVITY IN PRUSSIA XVI

Summary

This paper is an attempt to summarise the person of Regina Protmann, founder of Sisters Saint Catherine Sister Cloister in Braniewo, as a “regional identity project”. According to authors its structure and its meaning can be fully understood by taking into consideration the cultural context in which the “project” was delineated. Full context is composed not only of political and economic factors of time and space, but also a rapid process of cultural change - clash of two ideas of interpretation of Christian Symbolic Universe (theological discourses) and thus different visions of good and modest life. Most of all, the context consists of local customs and habits, which reinterpret official religious discourse in frames of own, local experience (of “lived through” world).

The main interpretation frames of problem essayed here are limited to theological discussion on the general concept of Church, which found its counterpart in social practice, eg. the “*Chalice dispute*” for laymen (Holy Communion in two forms) and, on the other hand, dispute about conception of Christian life – the concept of subjectivity. The latter polarized Catholics and Protestants around practices, beginning from the concept of priesthood and ending on penance. The importance of those two was eclipsed by the issue of opposition of life engaged in matters of this world and life, which meant to be out of temporal context. This paper is attempt to describe the consecrated life of beatified Regina Protmann as an element of dialectical process, in which both oppositions in the dispute clarify and complement with each other.

(translation: Andrzej Gierszewski)

TEOLOGIA / THEOLOGY

GERARD O'SHEA*

**VULGARISED RAHNERIANISM
AND POST-CRITICAL RECONTEXTUALISATION:
SOLVENTS OF CATHOLIC IDENTITY
IN CONTEMPORARY CATECHESIS**

Introduction

In a 2010 series of interviews with journalist Peter Seewald, Pope Benedict XVI made a candid admission regarding the current state of Catholic school education. Seewald asked him how it was possible that, despite spending years in Catholic schools under the direction of dioceses, students in the Western world seem to end up knowing more about Buddhism than their own faith. The Pope made no attempt to defend the efforts of the schools, but replied, disarmingly:

„That is a question I also ask myself. Every child in Germany has nine to thirteen years of religion in school. Why, in spite of that, so very little sticks, if I may put it like that, is incomprehensible. You are right that the bishops must seriously reflect on ways to give catechesis a new heart and a new face.”¹

Perhaps, one could begin to assess the problem by recalling that in 1847, the American Congregational theologian, Horace Bushnell, published his classic work, *Christian Nurture*, wherein he confronted two tendencies in the educational practices of the Evangelical Christianity of his time: „*extreme individualism*” and extravagant claims for the doctrine of free will. In making these claims, Bushnell alluded with good-natured envy to the success of the catechetical endeavours of the Catho-

* Dr Gerard O'Shea – University of Notre Dame, Australia (Sydney Campus); John Paul II Institute for the Study of Marriage and Family (Australian Session, Melbourne); e-mail: goshea2@gmail.com

¹ Benedict XVI, *Light of the World. The Pope, the Church, and the Signs of the Times. A conversation with Peter Seewald*. Trans. Michael J. Miller and Adrian J. Walker. (San Francisco: Ignatius Press, 2010), p. 140.

lic Church.² Indeed, Catholic educational practices, especially in the schools, have had a long history of effectiveness in training successive generations in their religious duties. At the outset of the twenty-first century, however, it would seem that Catholic schools are now facing broadly similar problems to those identified by Bushnell. It appears that many of them are substantially failing in their mission to hand on the faith to a new generation. This is taking place against a cultural background of exaggerated individualism (in the form of Relativism) and a theological climate that tends to identify free will (*liberum arbitrium*) with Christian freedom itself (*Libertas arbitrii*). All of the traditional markers of success in the Catholic educational enterprise over the past twenty years indicate the seriousness of this failure. For Joseph Ratzinger, this analysis is quite accurate; indeed, he stated it more bluntly:

*„If we consider the present cultural situation, about which I have tried to give some indications, frankly it must seem to be a miracle that there is still Christian faith despite everything, and not only in the surrogate forms of Hick, Knitter and others, but the complete, serene faith of the New Testament and of the church of all times.”*³

Undoubtedly, one might point to the usual range of difficulties facing Catholic education in our contemporary circumstances: the prevailing popular culture for promoting a worldview at odds with Christian teaching on a broad range of issues – sociological, political, economic and spiritual. Yet it is intriguing that a similar set of problems overcame Protestant educational efforts in the nineteenth century, but left Catholic efforts unaffected. This begs the question: what has changed? It would be unwise to claim that any one cause will offer an adequate solution. Nevertheless, it may be argued that it is not only external attacks that lie at the root of the problem; it may include factors that are internal to Catholic Education itself.

This paper will mount a case for this contention in three parts. The first part will demonstrate that the influence on Catholic education of what may be described as a *popularly received* version of the theology of Karl Rahner may have laid a foundation for problems of Catholic identity schools. This general phenomenon is described by the English

² See Bushnell, Horace. *Christian Nurture*. (New Haven: Yale University Press, 1847), p. 25.

³ Ratzinger, Joseph. *Relativism: The Central Problem For Faith Today*. Address to the Doctrinal Commissions of the Bishops' Conferences of Latin America. May 1996.

Dominican, Aidan Nichols, as *vulgarised Rahnerianism*: „an attitude of mind among theologically literate, or at least religiously articulate, Catholics which owed much, certainly, to Rahner but on the way had shed much too in the way of nuance and qualification.”⁴ The key role during the nineteen seventies of new catechetical methodologies, based on a misinterpretation of Catholic teaching on divine revelation, will be used as evidence for this contention. Part two will examine the chronologically parallel influence of *Constructivist* educational philosophies which emphasised *process* over *content*. This will be followed by an analysis of these constructivist philosophies, taken principally from contemporary educational research, which has now exposed their shortcomings. The third part will draw attention to the attempts of some Catholic thinkers to re-define the indicators of effectiveness for the Catholic educational enterprise in order to justify the collapse of what had hitherto been accepted as the objective marks of success will be explored. Further, more radical attempts to redefine what Catholic schools should be attempting, based on the work of Leuven theologians Lieven Boeve and Didier Pollefeyt, will also be noted. Finally, the conclusion will argue that Catholic education now stands at a point of decision regarding whether or not it should continue on this *vulgarised Rahnerian* trajectory, or form a new partnership with sound educational research and retrieve its commitment to a *realist* epistemology.

Part 1

The Impact on Catholic Schools of a „Rahnerian Atmosphere”

To the end of his life, Karl Rahner continued to insist that he was in no way calling into question the settled doctrine of the Church:

„Unlike Hans Küng and such people, I never really wanted to do a theology that called into question the teaching authority of the Church where it bound me unconditionally.”⁵

and again:

„A conservative tendency is certainly perceptible in Rome. That, however, is probably often a result of the fact that some Catholic theologians defend positions that are objectively incompatible with

⁴ Nichols, Aidan „Rahner and Balthasar: Anonymous Christianity in Question” in *Beyond the Blue Glass. Catholic Essays on Faith and Culture. Volume 1*. (London: St Austin Press, 2002), p. 113.

⁵ Rahner, Karl in Paul Imho and Hubert Biallowons (Eds.) *Faith in a Wintry Season: conversations and interviews in the last years of his life*. Trans: Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1990), p. 52.

the teachings of the Magisterium. Dangers for the continued handing on of the content of the Catholic faith do exist, dangers which are, in part, provoked by so-called progressive Catholic theologians."⁶

Yet while Rahner's speculations are capable of an orthodox interpretation, they are couched in a language of complexity and subtle qualifications not readily accessible to the non-specialist theologian. Many of his views continue to be open to possible misinterpretation and oversimplification, and it was this aspect of his work that may have led to the problems identified by another great theological figure of the late twentieth century. It was Hans Urs von Balthasar who took issue with a comprehensive suite of apparent errors derived from Rahner's theological corpus. These are summarised by Nichols in the following brief terms:

„In fundamental theology, the belief that a transcendental philosophy can anticipate the distinctive content of Christian revelation; in soteriology, the idea that the life, death and resurrection of Christ are exemplary rather than efficacious; in theological ethics the notion that the love of neighbour can be surrogate for the love of God and Christological confession no longer necessary for Christian existence; in the theology of religions the idea that other faiths are ordinary means of salvation alongside the Christian way; in ecclesiology the idea that the Church becomes some Gnadenerfahrung, 'the experience of grace', even without any further intervention of the redeeming God in the special history of revelation."⁷

The celebrated encounter between Balthasar and Rahner around the emblematic issue of *Anonymous Christianity* need not concern us here; whether or not Rahner actually taught those things of which Balthasar accuses him remains difficult to resolve even for the subtlest of commentators.⁸ Nevertheless, Rahner's name was and continues to be regularly invoked in support of some of the very causes that von Balthasar outlined.

⁶ Rahner, *Faith in a Wintry Season: conversations and interviews in the last years of his life*, p. 54.

⁷ Nichols, „Rahner and Balthasar: Anonymous Christianity in Question”, p. 112.

⁸ See Hans Urs von Balthasar, „Current Trends in Catholic Theology and the Responsibility of the Christian: *Communio* 5 (1978), p. 79.

Promoting A Rahnerian Vision

In the immediate aftermath of the Second Vatican Council, Catholic schools throughout much of the Western world underwent dramatic reorganisation in an attempt to come to terms with the perceived requirements of the Council. This prompted some of these institutions, in what appears to have been a genuine concern for renewal, to adopt processes that reflected and continues to reflect the tenets of *vulgarised Rahnerianism*, and this, arguably, now causes some difficulty for the clarity of their Catholic identity. These so called *Rahnerian* principles may not have been correctly interpreted by those who implemented them, but in this distorted form, they were enacted nevertheless and remain as basic principles or as a kind of *motivating spirit* in many Catholic schools. In some cases, these principles are so entrenched that the traditional markers of success in Catholic education are being re-envisioned to fit more accurately with the values of *vulgarised Rahnerianism*. (Evidence of this process will be provided in Part 3 of this paper.) Historically, it is a relatively simple matter to illustrate the way in which this process worked its way from theory to practice, beginning with Rahner's speculations on Divine Revelation, mediated through lesser theologians in the Catechetical Establishment, and eventually finding their way in ever more diminished forms into actual school environments.

Divine Revelation as the Key

Of all the areas specified by Balthasar as emblematic of *vulgarised Rahner*, the one that has proved foundational for the reorganisation of Catholic schools has been the area of fundamental theology – the way in which Divine Revelation is understood and translated into organisational principles within a school community. All of the other difficulties identified by Balthasar (soteriology, theological ethics, ecclesiology, and theology of religions) are built on this one foundation. The key error by which Divine Revelation can be undermined is, to use Balthasar's phrase: „*The belief that a transcendental philosophy can anticipate the distinctive content of Christian revelation.*”⁹ Rahner's own words would seem to lend support to this approach as being suitable for implementation within Catholic schools. He described himself as being a lover of

⁹ Nichols, Aidan. „*Rahner and Balthasar: Anonymous Christianity in Question*”, p. 112.

speculative theology while simultaneously having an aversion to dogmatic positivism.

*„Personally I have a great aversion to the dogmatic positivism that flourished in Catholic schools during the last century. For example, if you wanted a course on the seven sacraments, you were told to use Denzinger. This was a disease that theology had contracted. Yet, while I detest dogmatic positivism, I am a great lover of speculative theology. That is, a theology that seeks a simple internal principle and through it sees the unity of all dogmatic thought.”*¹⁰

And also...

*„The history of the world, then, means the history of salvation. God's offer of himself, in which God communicates himself absolutely to the whole of mankind is, by definition man's salvation. For it is the fulfilment of man's transcendence in which he transcends toward the absolute God himself.”*¹¹

Rahner drew a distinction between two kinds of divine revelation, the first being described as the transcendental history of salvation and revelation, and the second as the categorical, official history of salvation.¹² For Rahner, the transcendental experience of every human being held considerable significance in the area of divine revelation, to the point where he proposed that...

*„[T]he history of salvation and revelation is coexistent and coextensive with the history of the world and of the human spirit, and hence also with the history of religion. Because there is self-transcendence on man's part through God's ontological and revelatory self-communication, the history of revelation takes place wherever this transcendental history has its history, and hence in the whole history of man.”*¹³

On the other hand, categorical history is subjected to subtle qualifications ...

„First, the categorical history of man as a spiritual subject is always and everywhere the necessary but historical and objectifying

¹⁰ Rahner, Karl in Paul Imho and Hubert Biallowons (Eds.) *Karl Rahner in Dialogue: conversations and interviews 1965-1982*. Trans: Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1986), p. 17.

¹¹ Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*. (New York: Crossroad, 1978), p. 143.

¹² Rahner, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, p. 153.

¹³ Ibidem.

self-interpretation of the transcendental experience which constitutes the realization of man's essence. Secondly, this realization of man's essence does not take place alongside the events of historical life, but within this historical life."¹⁴

In other words, the general experience of transcendence – the natural interior impression shared by all human beings of *something more than meets the eye* and a yearning for the infinite – is elevated to a level that can seem at least equivalent in importance to the public revelation of God in Christ.

Some began to interpret these speculations as an endorsement of the principle of *ongoing revelation*, which tended to diminish the unique role of Christ – something that Rahner himself had not done. In 1971, when Rahner's theology was clearly in the ascendant in its influence on the Church, the International Catechetical Congress took place in Rome, at which this key speculation of Rahner was promoted by prominent members of the Catechetical establishment. According to Michael Wrenn, who was present at the gathering, one of the major issues debated concerned this very topic – whether or not there were two distinct kinds of revelation in Catholicism. The outcome, at least in the English-speaking language group, was a resolution which found in favour of Rahner's speculations (although Rahner himself was not mentioned), namely:

„...that there were indeed two views of revelation: one that saw it in terms of revealed truths couched in conceptual terms that had to be communicated to students in situations such as classrooms and another view that saw revelation as the self-communication of God, proceeding from what was called an incarnational point of view. This second view, as would soon become clear, conceived of revelation as something to be actually personally experienced."¹⁵

The idea that divine revelation was something *personally experienced* was problematic. It had the potential to make divine revelation captive to subjective experience, discounting the unique role of Christ, and confusing revelation with the personal and individual work of the Holy Spirit. It is quite true that individuals personally experience God – through prayer, for example and even as private revelation as described

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Wrenn, Michael. *Catechisms and Controversies. Religious Education in the Post-conciliar Years*. (San Francisco: Ignatius Press, 1991), p. 103.

in the Catechism.¹⁶ While this is an authentic spiritual experience for the individual, it cannot be described in the same way as what is properly referred to as Christ's definitive revelation.¹⁷ In the terms that they were to be articulated in the period which followed, this understanding of revelation had already been condemned in Pope Pius X's anti-modernist encyclical *Pascendi Domini Gregis* in 1907.¹⁸ Nevertheless, influential figures in the Catechetical Establishment, including the charismatic Indian Jesuit, Duraiswami Amalorpavadass, seemed intent on promoting this notion, clearly inspired by Rahner's speculative theology, but taking it into the area of *ongoing revelation*.¹⁹ This notion of *ongoing revelation* took strong hold among the members of the Catechetical establishment, even to the point where it was argued at the 1971 Catechetical Conference that the recently published *General Catechetical Directory* favoured this principle. This contention, to quote Wrenn's dramatically understated observation *appears not to have been correct, however*.²⁰ An objective examination of this document would have revealed the direct contrary:

„On the other hand, God who formerly spoke to the human race by revealing himself through divine deeds together with the message of the prophets, of Christ, and of the apostles, even now secretly directs, through the Holy Spirit, in sacred tradition by the light and sense of the faith, the Church, his bride, and he speaks with her, so that the People of God, under the leadership of the magisterium, may attain a fuller understanding of revelation.”²¹

An even more authoritative source could be found in Vatican II's *Dogmatic Constitution on Divine Revelation – Dei Verbum*, which was just as explicit:

„The Christian dispensation, therefore, as the new and definitive covenant, will never pass away and we now await no further new

¹⁶ *Catechism of the Catholic Church*. (Homebush: St Pauls/ Liberia Editrice Vaticana, 1994), 67.

¹⁷ *Catechism of the Catholic Church*, 67, 68.

¹⁸ Pius X, *Pascendi Domini Gregis*, 6, 7, 8, 9, 12, 14, 28, 39.

¹⁹ See Amalorpavadass, Duraiswami Simon „Catechesis as a Pastoral Task of the Church”, in Warren, Michael, ed. *Source Book for Modern Catechetics*. (Winona, MN: St Mary's Press, 1983), p. 348.

²⁰ Wrenn, *Catechisms and Controversies. Religious Education in the Postconciliar Years*, p. 103.

²¹ Sacred Congregations for the Clergy, *General Catechetical Directory*. (1971) no. 13.

*public revelation before the glorious manifestation of our Lord Jesus Christ (see 1 Tim. 6:14 and Tit. 2:13)."*²²

Also:

*„It is clear, therefore, that sacred tradition, sacred scripture and the teaching authority of the Church, in accord with God's most wise design, are so linked and joined together that one cannot stand without the others, and that all together and each in its own way under the action of the one Holy Spirit contribute effectively to the salvation of souls."*²³

Gabriel Moran, a De La Salle brother who came to be considered the leader of the Catechetical movement in the English speaking world in the late 1960's and 70's had already taken this notion in a more radical direction as early as 1967, mocking the idea that a profound acquaintance with Christ in the scriptures could be a particularly useful catechetical activity...

*„It is a most remarkable contention in much theological and catechetical writing today that revelation will become relevant to men's lives if only they will study the history of Israel and realise that God revealed himself in the events of Israelite history."*²⁴

By 1972, he had gone even further:

*„Were anyone to start looking for a revelation in the events available as events, that is, in the day-to-day experiences of this life, he would have to reject any document from the past pretending to divine revelation."*²⁵

Much of the substance of Moran's views were clearly drawn from Rahner, whose comments on Salvation history raised the possibility of looking beyond the Biblical record:

„That is not to say that revelation in such essential purity is found only within the realm of the Old and New Testaments. At least in individual salvation history, there are no reasons against but many reasons for saying that in such and such an individual history of salvation and revelation there are moments of history in which the divine origins and the absolute correctness of a self-interpretation

²² *Dei Verbum* (1965) 4.

²³ *Op.cit.* 10.

²⁴ Moran, Gabriel. *Theology of Revelation* (London: Burns & Oates, 1967), p. 53.

²⁵ Moran, *Theology of Revelation*, p. 33.

of the transcendental experience of God become manifest and achieve certainty about themselves."²⁶

Moran, lacking Rahner's subtly and careful qualifications, was still able to use terms that appeared to be those of the master theologian, and made far more bold assertions for his audience in Catholic schools. He described revelation in the following terms: '[Revelation is] the underlying reality which gives sense to faith as an open-ended search.'²⁷ And further... „Revelation is the structure of all experience and faith is an element or basic component of the revelational process."²⁸

Reorganising Catholic Schools

The new catechetical approach adopted by the 1971 International Catechetical Conference affected Catholic schools around the world, and its effects began to be felt immediately. While a multitude of examples could be quoted from around the world, a representative example can be found in the writings of British author and former Catholic school headmistress, Daphne McLeod, who has documented many of the changes in her book, *Will Your Grandchildren Be Catholic?*²⁹ McLeod tells of her experiences at Corpus Christi College of Religious Education in Kensington, London, in which presenters at this institute engaged in 'subtly undermining belief in the Divinity of Christ, the authority of His Church to teach and even the reliability of Divine Revelation.'³⁰ These doctrinal views appear to be an exact fit for *vulgarised Rahnerianism*, and provide a plausible explanation for the approach Catholic schools adopted from this time, and which began to be widespread thereafter. The de-emphasising of doctrinal content in apparent conformity with the ideas of Rahner was achieved very quickly and was pervasive. By as early as 1979, the problems of this approach were identified at the highest official level – by Pope John Paul II himself in his Apostolic Exhortation, *Catechesi Tradendae* in which he frankly acknowledged problems in the catechetical practices of the Church of exactly this kind.

²⁶ Rahner, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, p. 156.

²⁷ Moran, Gabriel *The Present Revelation*. (New York: Herder and Herder, 1972), p. 43.

²⁸ See Moran, *The Present Revelation*, p. 45.

²⁹ See McLeod, Daphne. *Will Your Grandchildren Be Catholic?* (Great Bookham: Pro Ecclesia et Pontifice, 2007).

³⁰ Daphne. *Will Your Grandchildren Be Catholic?*, p. 21.

*„In certain places, the desire to find the best forms of expression or to keep up with fashions in pedagogical methods has often enough resulted in certain catechetical works which bewilder the young and even adults, either by deliberately or unconsciously omitting elements essential to the Church's faith, or by attributing excessive importance to certain themes at the expense of others, or, chiefly, by a rather horizontalist overall view out of keeping with the teaching of the Church's magisterium.“*³¹

In place of the simplified doctrine (perhaps badly expressed in arid propositions), students were asked to focus on their own experiences in order to find underlying principles to guide their religious practice. This proved to be enormously time-consuming and open-ended. One of the most widespread catechetical methodologies was based on the work of D.S. Amalorpvadas, who had been so influential at the 1971 Rome Conference. Essentially, this involved three distinct movements:

- „1. Evocation of the human experience, reflection on it and interpretation of its significance at the human level.*
- 2. Interpretation and discovery of its fuller meaning and ultimate fulfilment in the light of God's Word proclaimed.*
- 3. With the discovery of the relevance of the Word to life, reviewing and re-living the human experience in full consonance with faith.“*³²

Another popular approach that focused on individual experience was developed by Thomas Groome, the *shared praxis* methodology:

*„[Shared Praxis is] a participative and dialogical pedagogy in which people reflect critically on their own historical agency in time and place and on their socio-cultural reality ... [they] have access together to Christian Story/Vision, and personally appropriate in community with the creative intent of reviewed praxis in Christian faith towards God's reign for all creation.“*³³

A great deal of analysis regarding the theological and philosophical suitability of these methodologies has already taken place and need not be repeated here. One significant problem with both of these, however, has not yet received a great deal of attention: namely, their failure

³¹ John Paul II. *Catechesis Tradendae* (1979) No 49.

³² Amalorpavadass, Duraiswami Simon, „*Theology of Catechesis*“, Keynote address delivered at the World Congress of Catechetics. Rome, 1971.

³³ Groome, T. *Christian religious education: Sharing our story and vision*. (New York: Harper & Row, 1980) p. 135.

to act in accordance with what is known about human cognitive architecture. (This aspect will be addressed more fully in the next section.) In following either process, nothing overtly contrary to the Catholic doctrine would necessarily be presented. For this reason, local Episcopal authorities could have meticulously examined various catechetical programmes and found in them nothing contrary to Catholic teaching. This scrupulously fair, minimalist approach, whereby catechetical materials were scanned for *errors* could legitimately conclude that in most cases, no explicit error existed. Had the process been viewed from another lens – *does this programme provide an integral presentation of Catholic teaching?* – the conclusion may well have been different.³⁴ The real problem lay in the fact that the time required to move through the stages of these methodologies actually prevented students from ever arriving at a basic but broadly comprehensive understanding of their Catholic faith and heritage.

Part 1. Conclusions

A soundly based theology of Revelation, one which is in accordance with the teaching of the *Catechism of the Catholic Church*, is indispensable for the development of Religious Education in Catholic schools. The remaining errors associated with a theology of *ongoing revelation* must be addressed. The tenets of *vulgarised Rahnerianism* also need to be examined and modified to re-establish an authentic Catholic doctrinal identity at every level. It must be conceded, however, that pre-conciliar catechetical practice was deficient in its theoretical basis and depended heavily on the personal contribution of the catechist or teacher to appropriately *enliven* the presentation by means of personal witness. It certainly did not reflect the perspectives that were to be articulated in *Dei Verbum* and was in need of renewal. Excellent examples of how this might have been achieved already existed and have continued to develop, but it is beyond the scope of this paper to present these alternatives in detail on this occasion.³⁵

³⁴ Eventually, after the publication of the *Catechism of the Catholic Church*, this question of the integrity of Catholic doctrine is exactly the one that was posed by US Bishops. In setting up the Office of the Catechism, they provided protocols by which Catechetical Programmes were to be assessed not on the presence or absence of errors, but on whether or not they presented an integral account of Catholic doctrine.

³⁵ For example, the Montessori-based „Catechesis of the Good Shepherd” devised by Dr Sofia Cavalletti and Gianna Gobbi embraces the full understanding and insights of the Second Vatican Council, particularly the understanding of Divine Revelation found

Part 2

The Impact of Contemporary Educational Philosophies

It must be noted that the rejection of a settled, systematic content was not solely the fate of religious education during this period. The dominance of *process* over *content* was reflected in prevailing educational philosophies, too. What was different in this instance was that Catholic Schools made no attempt to subject these prevailing educational trends to serious analytical scrutiny. During the nineteenth century crisis affecting Protestant educational efforts described by Bushnell in the introduction to this paper, Catholic schools maintained their identity in the face of challenges from subjectivism and individualism. In the 1960's, it appears that Catholic schools, following the lead set for them by the change in Catechetical methodology, simply followed the educational trajectory set by parallel currents in modern educational theories. In so doing, they failed not only themselves but the culture as well.

In 2006, a groundbreaking paper by the prominent educationalists Kirschner, Sweller and Clark provided detailed reasons for the failure of constructivist, discovery, problem-based, experiential and inquiry-based teaching of the kind that began in the 1960's and continues to the present. They demonstrated that evidence regarding the nature of human cognitive architecture and empirical studies over the past half century indicate that students need strong guidance in foundational concepts until they have attained a sufficiently high prior knowledge to provide internal guidance.³⁶ As noted by Kirschner *et.al.*, a learning methodology

in *Dei Verbum*. It also has the advantage of resting on the foundation of Thomist epistemology and implicitly acknowledges the role of a participatory metaphysics. Finally, the Catechesis of the Good Shepherd approach stands up to the scrutiny of modern educational research as described in the works of Lillard and Hattie. All of these matters will be explored more fully in a paper dedicated to this topic which is now in preparation. For reference, see: Cavaletti, Sofia *The Religious Potential of the Child 6-12 Years Old*. Trans: Rebekah Rojceicz and Alan R. Perry. Chicago: Liturgy Training Publications (2002); Lillard, Angeline Stoll. *Montessori. The Science Behind the Genius*. New York: Oxford University Press (2007); Cavaletti, Sofia. *Living Liturgy: Elementary Reflections*. Trans: Patricia Coulter. (Chicago: Liturgy Training Publications, 1998); Cavaletti, S, Coulter, P, Montanaro, S, Gobbi, G, *The Good Shepherd and the Child: A Joyful Journey*. (Chicago: Liturgy Training Publications, 1996); Cavaletti, Sofia, *History's Golden Thread*. Trans: Rebekah Rojceicz. (Chicago: Liturgy Training Publications, 1999).

³⁶ See Kirschner, P. S., Sweller, J., and Clark, R. E. in *Educational Psychologist*, 41(2), 2006, p. 75-86.

that involves students in open-ended discovery methodologies places heavy demands on novice learners because it requires them to search for relevant information in a very large „*problem space*” – perhaps accurately described as looking for the proverbial needle in the haystack.

„Furthermore, that working memory load does not contribute to the accumulation of knowledge in long-term memory because while working memory is being used to search for problem solutions, it is not available and cannot be used to learn. The consequences of requiring novice learners to search for problem solutions using a limited working memory or the mechanisms by which unguided or minimally guided instruction might facilitate change in long-term memory appear to be routinely ignored.”³⁷

In other words, even while these essentially unsound educational methods were taking hold in educational circles from the 1970s, evidence was already starting to indicate that they would fail. The adoption within Catholic school systems of catechetical methodologies that used broadly similar processes ensured that these unsound practices would have an even longer life. There would be no challenge coming from what ought to have been a superior Catholic educational model such as the one pioneered by Maria Montessori, which requires a realist epistemology and a teleological metaphysics.³⁸ While it is beyond the scope of this paper to fully explain these terms, essentially, it means that a genuinely Catholic educational theory must be based on an acknowledgment that human beings live in an intelligible universe and that students are capable of discovering the meanings that are inherent in the material creation itself (realist epistemology). The discoveries made by people of previous generations can be passed on as a body of knowledge, or a tradition so that contemporary students are freed from the need to cover the same ground. They may then devote their creative inquiries either to affirming the validity of what has been passed on or examining aspects of reality that have not yet been fully explored. Montessori's method is

³⁷ Kirschner, Sweller, and Clark, *Educational Psychologist*, p. 77.

³⁸ For contemporary assessment of the value of the Montessori method, see Lillard, Angeline Stoll. *Montessori. The Science Behind the Genius*. New York: Oxford University Press (2007). See also the more recent developments in Religious Education based on the Montessori method developed by Sofia Cavalletti and Gianna Gobbi in: Cavalletti, Sofia *The Religious Potential of the Child 6-12 Years Old*. Trans: Rebekah Rojceicz and Alan R. Perry. (Chicago: Liturgy Training Publications, 2002). See also Gobbi, Gianna, *Listening To God With Children* (Loveland, Ohio: Treehaus Communications, 1998).

directed mainly at novice learners – children from infancy onwards. It typically involves presenting a narrowed field of pre-determined materials which have been structured in such a way that learners are able to put together the pieces of relevant information for themselves. They are not hindered in this process by being exposed to irrelevant, non-essential pieces of information. Hence, students are exposed to an essential *basic content* while still exercising the human need to put together the meaning personally. In terms of religious education, this method ensures that learners are exposed to the Tradition of the Church, while continuing to reflect on its meaning personally. It also presumes that the universe was created with a meaning and a discoverable purpose by a benign and loving God, and that human beings have a place in the divine plan (teleological metaphysics).³⁹

More recently, the evidence from the meta-studies of Professor John Hattie – now one of the most frequently cited educational authorities in the world – has confirmed the findings of Kirschner, Sweller and Clark as well as the many who preceded them. Basing his work on comprehensive reviews and comparisons of the relevant educational research (meta-studies), Hattie has graded the usefulness of various teaching techniques according to their *effect size*. This is an annual benchmark of improvement in which a score of approximately 0.4 is designated as average. The effect size for the typical methodologies employed after the Council do not score well. The *inductive approach* comes in at 0.33, while *inquiry based teaching* is rated at 0.31 – in other words, both methodologies produce below average results.⁴⁰

The Educational Philosophy of Constructivism

These unstructured *open-ended* techniques fall under the broad banner described in Educational literature as Constructivism. *Radical Constructivism*, in the form described by Ernst von Glasersfeld, is the purest form of this philosophy. It holds that knowledge is entirely subjective and there is no inherent intelligibility in the external world. When considered in philosophical terms, Constructivism must be viewed essentially as an anti-realist epistemology. It argues that beliefs and perceptions regarding the world are merely human constructs; knowledge is

³⁹ A more comprehensive exposition of these themes will form part of a paper currently in preparation.

⁴⁰ Hattie, John. *Visible Learning. A Synthesis Of Over 800 Meta-Analyses Relating To Achievement*. (New York: Routledge, 2009), p. 299.

constructed, not discovered. This position is consistent with the Post-modern theories of Richard Rorty, whose view is that „...*we understand knowledge when we understand the social justification of belief, and thus have no need to view it as accuracy of representation.*”⁴¹ In summarising the literature on the subject of *Constructivism*, Hattie observes:

„*The role of the constructivist teacher is claimed to be more of facilitation to provide opportunities for individual students to acquire knowledge and construct meaning through their own activities and through discussion, reflection and the sharing of ideas with other learners with minimal corrective intervention (Cam-bourne, 2003; Daniels, 2001; Selley, 1999; von Glaserfeld, 1995). These kinds of statements are almost directly opposite to the successful recipe for teaching and learning.*”⁴²

Hattie then goes on to offer some personal observations, which can be echoed by many who have worked in the field of education over the past thirty years and have witnessed the pervasive hold of Constructivism on the educational establishment during that time:

„*Every year I present lectures to teacher education students and find that they are already indoctrinated with the mantra constructivism good, direct instruction bad. When I show them the results of the meta-analyses, they are stunned and they often become angry at having been given an agreed set of truths and commandments against direct instruction.*”⁴³

By *direct instruction*, Hattie does not mean the kind of didactic teaching whereby all learning is directed from the front of a class by a teacher reading from a text book. Such a caricature of good teaching, which many have had the misfortune to experience first-hand, can often be used to denigrate alternatives to constructivist methodologies. By *direct instruction* Hattie is drawing attention to a method outlined by Adams and Engelmann in 1996.⁴⁴ This involves seven steps:

1. Having clear learning intentions before the lesson begins.
2. Knowing the success criteria to which the students will be held accountable afterwards.
3. Building commitment and engagement towards the learning task.

⁴¹ Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. (Princeton: Princeton University Press, 1979), 170.

⁴² Hattie, John. *Visible Learning*, p. 26.

⁴³ Op. cit., p. 204.

⁴⁴ See Adams, G. L., & Engelmann, S. *Research on direct instruction: 20 years beyond DISTAR*. (Seattle WA: Educational Achievement Systems. 1996).

4. Guidance to the teacher regarding the best way to present the learning material.
5. Guided practice, whereby students can work with a competent guide as they practice their new learning.
6. Closure, whereby the students understand the point at which the instruction in new learning has ended, so that they can begin integrating it into their existing cognitive framework.
7. Time for independent practice.⁴⁵

If one were to apply the approach of these most recent educational theorists to the Religious Education field, one would have to come to the conclusion that school students, as inexperienced learners, would benefit from a structured approach rather than the inductive, open ended methodology. This should not be interpreted, by way of caricature, as a return to the worst features of a didactic model. A basic understanding of settled doctrine needs to precede speculative theological understandings in order to fulfil the requirements of the very first step of good *direct instruction* – having clear intentions before the lesson begins. The remaining stages of a sound presentation according to this methodology would then proceed according to a *concrete to abstract* sequence, supported at every stage by competent guidance as required in the directed teaching model. It may perhaps be argued that it is not appropriate to apply such an *educational model* to education in faith, and this is indeed a valid concern. Nevertheless, it can be clearly demonstrated that this methodology is not only sound educationally, but also fits very well with the *faith education* recommendations of St Augustine,⁴⁶ St Thomas Aquinas,⁴⁷ Maria Montessori, and the Catechesis of the Good Shepherd, as devised by Sofia Cavalletti.⁴⁸ In any case, it is obvious that school students should understand a basic and comprehensive content before they can competently deal with contemplating the meaning of their own complex experiences or the speculative frontiers of theology.

⁴⁵ Summarised from Hattie, John. *Visible Learning*, p. 205-6.

⁴⁶ See St Augustine, *Catechising the Uninstructed*, Chapter 3, Paragraph 5. (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2005).

⁴⁷ St Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. (Westminster MD: Christian Classics, 1981), I, 77-83.

⁴⁸ See Lillard, Angeline Stoll, *Montessori. The Science Behind the Genius*. (New York: Oxford University Press, 2008). See also Cavalletti, Sofia. *The Religious Potential of the Child, 6-12 Years Old*. Trans. Rebekah Rojcewicz and Alan R. Perry. (Chicago: Liturgy Training Publications, 2008).

Part 2. Conclusions

The Catholic educational tradition, based on a realist epistemology, has a great deal to offer in the general field of education. There will always be dangers involved in following educational philosophies such as Constructivism, which, in some of its forms, can undermine the objective nature of reality and truth itself, laying the foundation for Relativism. Nevertheless, there are other currents in contemporary educational research which offer valuable insights. Fruitful cooperation with such research can only contribute to the strengthening of the Catholic educational enterprise.

Part 3

Re-Defining the Markers of Success

While it is entirely appropriate for a profound theologian such as Rahner to speculate and “push the boundaries of thought” in his field, it is most unhelpful to encourage non-specialists to take this same line. The idea of presenting the latest findings of speculative theology in Catholic secondary (and even primary) schools runs the risk of spreading confusion rather than enhancing educational attainment or furthering the goals of religious formation. In the absence of a sound knowledge of the received doctrines of the Church, teachers (and their students) may well fail to distinguish the speculations from actual Church teaching. This appears to have been the case in many schools for over four decades. The following vision and mission statement is an indicative example of a formulation, whose *vulgarised Rahnerian* perspective is quite clear. It may be observed that there is nothing in this document that is contrary to the teaching of the Catholic Church. The question to be asked, rather, is whether there is anything stated here that establishes a Catholic identity as it has been traditionally understood. Could these statements be accepted in good conscience by atheists or agnostics?

„Vision

Education leads to life.

I come that they may have life, and life to the full. John 10:10

Mission

Presentation College Windsor is a Catholic girls school founded in 1873. The College is guided by the mission of the Presentation Sisters and inspired by the faith and courage of their founder, Nano Nagle. PCW draws on its rich history and tradition of excellence, adventure, welcome and justice to offer the life giving-benefits of education to all in our community and to prepare young

women to take their place in the world and to live with integrity, confidence and compassion.

As many we grow

Together we strive

As one with God we succeed

We Value

Learning: All members of the community are learners in an environment which promotes: Excellence. Joy. Reflection. Hope. Creativity. Independent and Critical thinking.

Take my yoke upon and learn from me ... and you will find rest in your souls. Matthew 11:29

Community: The school is shaped by its community, local and global, and this is expressed by: Celebration. Hospitality. Responsibility. Action. Diversity. Inclusion.

For where two or three come together in my name, I am there with them. Mt 18:19

Relationships: Positive relationships which support learning and life are built and sustained through: Tolerance. Warmth. Trust. Honesty. Respect.

Collegiality.

*Love one another as I have loved you. John 15:12*⁴⁹

When students of the same school were given the opportunity of articulating their own vision, they reinforced the impression created by the vision statement...

„We believe in our community.

Working as one we have the foundation and support to reach our full potential as young women facing the future.

Within our sanctuary we belong.

With any hardship comes the opportunity to unite and learn, which builds our spirit and our will to achieve.

Through acceptance and trust our confidence grows.

We encourage everyone to create their own unique character, develop the mind, body and spirit through equality, friendship and generosity.

We embrace all people different from ourselves.

⁴⁹ <http://www.pcw.vic.edu.au/Our%20School/visionmission.aspx> Accessed 21st June, 2011.

We seek to be socially aware and just.
We are dedicated to academic excellence.
These elements shape our character, values and faith,
and lead us along the pathways of life.
As many we grow. Together we strive. As one we succeed.
formulated by representative students."⁵⁰

After a generation of this implicit Raherian vision, statistics referring to participation of young people in Catholic life point to a collapse in the traditional markers of that life: Mass attendance, participation in the other Sacraments, prayer and devotional life of the Church, acceptance of Catholic doctrines, adherence to Catholic moral teaching and support for Catholic charitable works. Many in the Catholic education establishment now appear to be involved in an attempt to re-define the markers of success for Catholic education in order to reflect the current outcomes. A few examples will suffice to demonstrate this phenomenon, as the studies are widely available and well documented in journals of Religious Education and internet sites. Margaret Freund, citing former Catholic priest, Paul Collins, claims that:

„The old religious certainties have become a thing of the past, and Australian Catholics are less concerned with religious participation and observance (Collins 1991). .. Paul Collins argues [that] more and more Australian Catholics describe themselves as ‘cultural Catholics’. That is, they maintain an understanding of themselves as Catholic but are perhaps alienated from various church teachings on contraception divorce or homosexuality, and are not involved in Catholic practice. As Dixon pointed out only 18-19% of Australian Catholics take part in the parish system or could be described as regular Mass goers."⁵¹

Research from Dr. Denis McLaughlin confirms what a wide variety of other studies have found regarding young Catholics:

„The major conclusion that this study generates is to confirm a trend identified by other research (Hewitt, 1978; Flynn, 1993; Angelico, 1997), that young Australian Catholics are becoming in-

⁵⁰ Student Mission Statement described on the website of Presentation College, Windsor <http://www.pcw.melb.catholic.edu.au/his3.htm> . (accessed July 6, 2009).

⁵¹ Freund, Margaret. *They Hear All About It Around The Traps. Catholic Ethos And School Choice*. Paper Presented At The Annual Conference Of The Australian Association For Research In Education. December 2001. Notre Dame University, Fremantle.

creasingly independent of the institutional Church as a guide for their lives."⁵²

Far from sounding an alarm about the declining rates of belief and practice among young people and those charged with the Church's educational mission, this author focused on *positives*, as is evidenced by the following sample comment, citing a variety of supporting studies:

„This research confirms a trend identified in other research (Hewitt, 1978), that increasingly, young ... Catholics are becoming „communal Catholics.” They are „loyal to the Catholic collectivity and sympathetic toward its heritage” (Ludwig, 1995, p.40), but refuse unilaterally to acknowledge the authority of institutional Church leadership (Greeley, 1978, p. 272). This evolving „selective” approach of affiliation with Catholicism is not a cynical response. Along with it is an eschewing of the hypocritical and a yearning for increased authenticity (Flynn, 1993), „a desire for new religious forms... which provide personalised experiences of community”, (Colman, 1982, p.178) as well as an increased involvement in social justice issues. (Goosen, 1990; Neidhart & Hansford,1988).”⁵³

Another comment by Angelico is indicative of the criteria that many Catholic schools would prefer to be judged against, because it is the one based on the kind of vision out of which they appear to be operating:

„Many young people value the welcoming, friendly and personalised atmosphere. They value the care, support, understanding and assistance they receive from their teachers and peers, and the individualised help they receive with their learning. Some students also note that they get help with life and living issues. The Catholic school is therefore more than an educational institution. For many students, the school is a big family. It's a place of belonging, it's a place where you develop life long bonds and intimate and fulfilling relationships; it's a place which provides security and protection from threats in the broad society, such as drugs and crime; it's a place which provides parameters for life and living; finally, it's a

⁵² McLaughlin, D *The Beliefs, Values and Practices of Student Teachers at the Australian Catholic University*. (Brisbane: Australian Catholic University, Research Report. 1999), p. 31.

⁵³ McLaughlin, D *The Beliefs, Values and Practices of Student Teachers at the Australian Catholic University*, p. 32.

place which connects them with a broader community and their religious heritage and identity."⁵⁴

It must be conceded that social concern and warm relationships should play their part in any properly functioning Christian community. But the notion that Catholics can be free to select the parts of Church teaching that suit them and discard those that they dislike strikes at the heart of Catholic claims that their religion is divinely inspired and offers a range of supernatural means for achieving its end. There is evidence here that the value of grace as a distinct supernatural reality is, in practical terms, discounted. It is simply part of the general human landscape and does not appear to be particularly valued. The foremost difficulty in this view is the place accorded to the transformation effected by the sacrament of Baptism, wherein the individual receives the life of Christ, expressed in terms of the infused virtues, as articulated by traditional Catholicism and described in the *Catechism of the Catholic Church*.⁵⁵ If this anthropological reality is not accepted, then baptised students will not be regarded as transformed individuals capable of receiving Catholic teaching by means of the supernatural virtue of faith. Consequently, alternative methods of religious education must be devised for them which reflect this anthropological perspective – a perspective which is clearly deficient in terms of official Catholic teaching.

Further Radicalisation... Re-Contextualisation? Boeve and Pollefeyt

If students are not going to be transformed by the grace of God through their baptism so that they are interiorly capable of receiving supernatural truth, what then should be the subject matter of religious education? There are a number of contemporary answers already gaining currency in schools. Some Catholic educators have adopted *critical thinking* as the substance of a new Catholic identity. Among the more prominent theorists of this approach is Lieven Boeve, professor of fundamental theology at the University of Leuven, Belgium. He proposes a process of *re-contextualisation* by which the Church is advised to adapt the presentation of its message to contemporary circumstances, and accept that its own narrative is valuable only to Christians.

„In the post-modern context, Christianity as a master narrative has also lost much of its credibility – in spite of the fact that many

⁵⁴ Angelico, Teresa, *Taking stock: Revisioning the church in higher education*. (Canberra: National Catholic Education Commission, 1997), p. 46.

⁵⁵ *Catechism of the Catholic Church*. 1266, 1803-1828.

see the fall of the modern master narrative as an opportunity for narrating a new Christian master narrative. Christianity, however, has no future as an all-encompassing meta-narrative, but only as a small narrative, or better still as an open narrative, as a narrative that offers orientation and integration without thereby being determined to integrate everything in its own narrative in a totalitarian way."⁵⁶

Boeve's appeal to adapt the presentation of the Christian message to the pluralist context of contemporary culture is a laudable and necessary task. But Christianity cannot draw back from its claim to be an *all-encompassing* narrative. This is the mission given to it by Christ on the Mount of Olives, when he commissioned his disciples to go forth into the pluralistic society of the Roman Empire and the world beyond it, impressing on them the comprehensiveness of their task: „*Go out to the whole world; proclaim the Good News to all creation. He who believes and is baptised will be saved. He who does not believe will be condemned.*"⁵⁷ One might also compare Boeve's position with that of Pope Benedict XVI, writing as Cardinal Ratzinger:

„[T]he Church knows only one tradition: the tradition of Jesus, who lives his life from the Father and who receives himself from the Father and continually gives himself back to the Father. From this perspective, the Church is... critical of all other traditions, for it is from this perspective that the phenomenon known as 'original sin' – that is, the anti-human element of all traditions – makes itself known not just as a statistical but also as a fundamental fact."⁵⁸

Boeve's insights also stand in sharp contrast with the teaching of the Second Vatican Council's document on the Church, *Lumen Gentium*: „*The sole Church of Christ which in the Creed we profess to be one, holy, catholic and apostolic,... subsists in the Catholic Church, which is governed by the successor of Peter and by the bishops in communion with him. Nevertheless, many elements of sanctification and of truth are to be found outside its visible confines.*"⁵⁹

⁵⁶ Boeve, Lieven. *Interrupting Tradition*. Trans. Brian Doyle. (Louvain: Peeters Press, 2003), p. 175.

⁵⁷ Mark 16, 15-16.

⁵⁸ Ratzinger, Joseph. *Principles of Catholic Theology*. San Francisco: Ignatius Press, 1987), p. 93.

⁵⁹ *Lumen Gentium*. 8.

While the official teaching of the Church accepts that there can be found elements of the truth in other *narratives*, there is an insistence that the mission of the Church itself is universal, and that... 'all salvation comes from Christ through the Church.'⁶⁰

Applying the Re-Contextualised Vision to Catholic Schools

One proponent of Boeve's *recontextualising* views in the educational field is his Leuven colleague, Didier Pollefeyt, who defines the aim of Catholic education thus:

„The end product of Catholic education is ... a pupil who is able to inquire [into] everything and everyone positively and with an open mind, inspired by a profound sense of humanity and by a connection with old and new stories which can open alternative worlds which can grant the future a utopian orientation (= the promised land, Kingdom of God).’’⁶¹

In the context of a pluralist society, the Catholic student is being asked to surrender the Catholic claim expressed by Christ that *„No one comes to the Father except through me.’’⁶²* By this account, the Catholic mind is not one that seeks to establish certitudes through investigation into established Catholic truths. Rather, it is one that remains continually open to *possibilities*. Such a mind does not regard itself as being the recipient of a supernatural faith enabling it to believe. Pollefeyt's Catholic pupil has only an open mind, an understanding of his or her own humanity and a connection with old and new stories. It appears that this definition simply provides an accurate image of a rational human being of no particular religious persuasion.

Pollefeyt proposes a classification of believers into four essential types:

Literal Believer	Externally Critical (Atheistic)
Post-Critical Believer	Relativist Believer

⁶⁰ See *Catechism of the Catholic Church*, 836-856.

⁶¹ Pollefeyt, Didier. *Towards a Contemporary Identity for the Catholic School. Principals & Parish Priests Meeting at Flemington, Melbourne. Australia. Tuesday, September 5, 2006* (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium, 2006) quoted in *Learning Centred Schools, A Sacred Landscape. A Learning and Teaching Framework for the Archdiocese of Melbourne*. (2009), p. 5.

http://www.asacredlandscape.catholic.edu.au/framework-strategy/_pdf/CEOM-Framework-20pp.pdf Accessed 4th July, 2011.

⁶² John 14, 6

This *Post-critical belief scale* is based on an empirical instrument originally proposed in the 1990s by Dirk Hutsebaut, a Leuven psychologist of religion.⁶³ The two categories that are designated for classifying Christian belief do not appear to be capable of embracing the sophisticated variations that actually occur in this area and would on this basis alone seem to be of very limited value. In order to ensure fairness of the descriptors, it will be necessary to quote directly at some length.

The literal believer (defined as „orthodox”) is described thus:

*„Orthodoxy or ‘literal belief’ stands for a literal affirmation of doctrinal belief contents. Theologically speaking, this religious attitude assumes a direct, immediate access to the transcendent reality. The literally believing human being stresses the possibility and the desirability to present God unmediated, to meet Him directly in words and rituals. He believes in a personal, immutable God and in fixed religious truth claims.”*⁶⁴

Post-critical belief, on the other hand, is presented in these terms:

*„Post-critical Belief stands for a symbolic affirmation of faith contents. It is characterised by faith in a transcendent God and in a religious interpretation of reality in which the transcendent is not considered literally present but is represented symbolically. God is the radical ‘other’ to whom we relate through a symbolic representation, through the interpretation of a sign that refers to the transcendent. People relate to the transcendent reality through mediations only: through stories, rituals, traditions, institutions, churches, ministries, communities and so forth. Faith is acquired through the active, creative and interpretative handling of these mediations... At its worst, this belief style can slide into a religious attitude that has a very general and unspecified content without a clear point of reference, in which any interpretation remains possible.”*⁶⁵

⁶³ See Hutsebaut, D. „Post-critical belief. A new approach to the religious attitude problem. *Journal of Empirical Theology* 9, no. 2, 1996), p. 48-66.

⁶⁴ Pollefeyt, Didier, and Bouwens, Jan, „Framing the identity of Catholic schools: empirical methodology for quantitative research on the Catholic identity of an educational institute.” *International Studies in Catholic Education*. Vol. 2, No. 2, October 2010, p.195.

⁶⁵ Pollefeyt and Bouwens, „Framing the identity of Catholic schools: empirical methodology for quantitative research on the Catholic identity of an educational institute.”, p. 197.

This stance raises difficult questions for a post-critical believer who is also a Catholic. For example, if the *transcendent* is not considered literally present, how does such a believer view the sacramental presence of Christ, particularly in the Catholic doctrine of the Eucharist? Furthermore, if faith is „*acquired through the active, creative and interpretative handling of these mediations*”, what is the role for the infused theological virtue of faith? If faith is not conferred as a free and undeserved gift, does not this imply adherence to a variant of Semi-Pelagianism? Yet it would be a mistake to classify this stance of post-critical belief as entirely rationalist and empirical, whereby the material evidence alone determines the parameters of belief. Rather, it is a position where all claims appear to be subservient to the subjective judgement of the individual, and not beholden to the definitive judgement of any external authority whatsoever. For the idea of a post-critical faith „*refers to a well-considered faith in God despite reasons not to believe.*”⁶⁶ The post-critical believer has the freedom to adopt an eclectic mix of whatever it is that appeals from all possible sources, including those that are not apparently compatible with what has been traditionally understood as Christian belief. These belief styles „*are not mutually exclusive; they do not need to exclude each other in practice. The same person can show features of several faith attitudes, depending on the subject, the point of time, or the situation.*”⁶⁷ Pollefeyt identifies the post-critical believer as the most desirable for teaching in Catholic schools, and the goal to which contemporary Catholics should aspire.

„*We openly acknowledge that the Post-critical Belief type is the faith style promoted at the Centre for Academic Teacher Training of our Faculty of Theology (Lombaerts and Pollefeyt 2004).*”⁶⁸ *Based on theological arguments and on empirical research results, we defend that a symbolic style of faith is the most fruitful for the development of the identity of Catholic schools in a pluralising society, today and tomorrow (Pollefeyt 2009).*”⁶⁹ *To promote Post-critical Belief attitude among youth is the intention of the current*

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Op. cit., p. 198.

⁶⁸ See Lombaerts, Herman and Pollefeyt, Didier *Hermeneutics and religious education*. Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (BELT) 180. (Leuven, Belgium: Peeters, Moyaert, M., and Didier Pollefeyt, 2004) De pedagogie tussen maakbaarheid en verbeelding. *Etische Perspectieven* 14:87-93.

⁶⁹ Pollefeyt, D. Hoe aan onze (klein) kinderen uitleggen dat Sinterklaas (niet) bestaat. Over levensbeschouwelijke en religieuze maturiteit. (2009) *H-igelij*n 17 no. 1:31-5

course curriculum of religious education in Flemish schools as well."⁷⁰

The effect of Pollefeyt's classifications is to caricature *literal believers* as simplistic and out-dated in clinging to their concrete certitudes. This contrasts with the views of von Balthasar, who may, possibly, accuse Pollefeyt's post-critical believers of falling into the *Enlightenment trap* of reducing all things to disembodied principles or symbols, and making these principles/symbols into the *real* truth. Balthasar insists that for human beings, concrete reality is an inseparable part of reality itself.⁷¹ Any *re-contextualising* must be based on Christ as the *concrete* universal, to whom the Christian *narrative* gives access. While Balthasar would accept that there is meaning which must be sought beyond the concrete and literal, the truth about Christ must begin from and retain contact with the actual events and words, since these are essential for allowing human beings to understand the real meaning. It is a *concrete* Christ that human beings must encounter, and the normal means by which this is mediated in the post-Resurrection period, starting from the breaking of bread at Emmaus, remain both concrete and spiritual – the sacraments, particularly the Eucharist. Balthasar's view is not just the uncritical acceptance of an unsophisticated person; indeed, he was widely regarded as being among the most cultured human beings of his generation... but Pollefeyt would have no choice but to categorise him as, primarily, a literal believer.

The following diagrams, taken directly from one of Pollefeyt's presentations, make clear his views regarding the identity of Catholic schools.

Figure A: „The Monologue School”

⁷⁰ Pollefeyt and Bouwens, „Framing the identity of Catholic schools: empirical methodology for quantitative research on the Catholic identity of an educational institute”, p. 197.

⁷¹ See: von Balthasar, Hans Urs, *Love Alone: The Way of Revelation*, (London: Burns Oates, 1968), p. 11-42. See also: Chapp, Larry. „Revelation” in *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* Eds. Edward T. Oakes SJ and D. Moss. (Cambridge University Press: Cambridge 2005), p. 19-23.

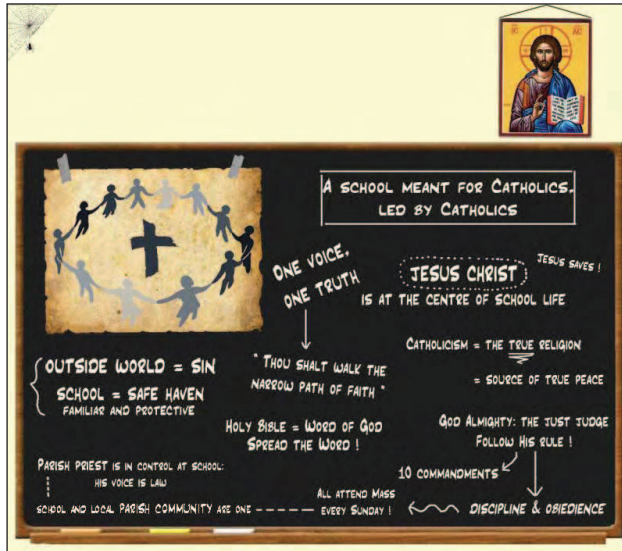
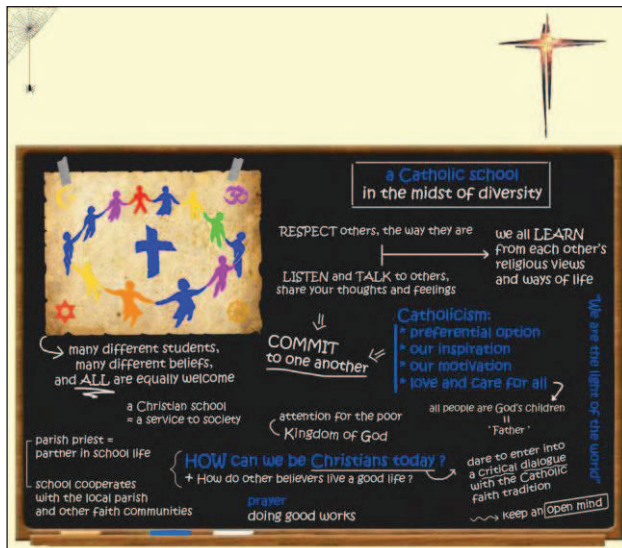


Figure B.

Figure A.⁷²

This appears to caricature those Catholic schools that are attempting to maintain a specific Catholic identity in the traditional sense. Even

⁷² Pollefeyt, Didier. (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium, 2010) *Enhancing Catholic School Identity Project. Catholic School Identity in a diversifying culture. Meeting with parish priests and principals from schools across Victoria, Thursday 26 August, 2010*. Slide 58.

http://web.cecv.catholic.edu.au/projects/identity/ECSIP_August_2010_visit.pdf accessed 1st July, 2011.

the choice of title *The Monologue School* conveys the impression of an inadequate engagement with the culture. It includes emotive statements such as: ‘God Almighty: The Just One. Follow this rule!...Thou shalt walk in the narrow path of faith... The parish priest is in control at school: his voice is law.’ The choice of a distinctive icon focusing on the figure of Christ with an open book is perhaps intended to convey the notion that this model of Catholic education can be portrayed as dogmatic and anti-intellectual. There is a specific content, revealed by Christ and holding a privileged place – a *deposit of faith* to be passed on and accepted in faith as *true*. This impression is reinforced with the words: „*God Almighty, the just judge... Follow the Rule!... 10 Commandments... Discipline and Obedience.*’ *The failure to present a nuanced assessment of this model appears to be intentional. Indeed, it fits very well with Pollefeyt’s stated objective of enhancing the identity of Catholic schools ‘by means of practical theological instruments promoting post-critical belief and a recontextualisation of Catholic school identity in a pluralising cultural context.*”⁷³.

Figure B.⁷⁴

This has been presented vibrantly and attractively, creating the impression of contemporary relevance. (In the original, the logo in the top left corner of Figure B is in full colour, while in figure A, this is restricted to shades of grey and dull beige.) Once again, the use of emotive phrases evokes particular kind of desired response: „*Respect others the way they are... Parish priest = partner in school life... How can we be Christians today? Dare to enter into critical dialogue with the Catholic faith tradition.*” The choice of logo vaguely recalls the broad Christian tradition, but without making any specific claims.

This presentation from Pollefeyt is such that the alternatives are put forward as stark choices, with the first alternative shown in a hard edged, almost Jansenist light, with no attempt to convey the subtleties inherent in such a model. The second alternative is described in artificially glowing terms. This style of argument is reminiscent of the highly subjective expositions from the catechetical experts of the nineteen seventies, recalled in the first part of this paper. Such an impression is reinforced when reading Pollefeyt’s analysis of the *empirical research* con-

⁷³ Pollefeyt, *Enhancing Catholic School Identity Project. Catholic School Identity in a diversifying culture. Slide 58.*

⁷⁴ Op. cit. Slide 59.

ducted around these topics. While the data itself may be objective, the analysis appears to be far otherwise. Pollefeyt articulates two subpositions within the *Dialogue School* model. One of these positions, which he calls the *Recontextualising Variant* holds no surprises in terms of the definition he has proposed:

*„In dealing with our Catholic faith, while living in a multi-religious society, we must adopt an open, searching, hermeneutical approach. For the truth of Christianity isn't fixed, but is to be rediscovered and made real through a continuous search for it. We should look creatively and with an open mind for renewed insights in what it could mean to be Catholic in the midst of contemporary culture. For in every new historical context, the Catholic faith is to be re-profiled – recontextualized.”*⁷⁵

The other variant he described, however, seems to be significantly different from the first, and yet he classifies it as a variant of the same model of a „Dialogue School”. This one is called the *Kerygmatic Variant*, and is expressed in these terms:

*„The Catholic faith presents a very meaningful and valuable message that should be heard by all. Ultimately, we believe that the truth offered by Catholicism is more fundamental and fulfilling than the views of other religions or philosophies of life. So, ultimately, a Catholic school may give priority to Catholic faith and practices, over other religions or philosophical outlooks. After all, the students in our schools deliberately chose to enrol in a Catholic institution. It is clear that, in Catholic schools, religion should not be an individual, private matter that doesn't figure in daily school life. Catholic schools must be involved in the faith formation of the students. Students should be discouraged from taking refuge in the individual, private realm.”*⁷⁶

It would appear that this *Kerygmatic Variant* would be a better and fairer description of a discrete model of its own (replacing what Pollefeyt has caricatured as the *Monologue School*) rather than sitting incongruously within the fold of the *Dialogue School* in the terms he has described.

Much of what Pollefeyt has to say about the context in which Catholic education currently finds itself and some of the strategies it ought to adopt in meeting these challenges are well worth considering.

⁷⁵ Op. cit. Slide 66.

⁷⁶ Op. cit. Slide 58.

There can be little doubt, for example, that the technical and dehumanising approach to human work should be rejected and genuinely Christian alternatives should be offered to challenge the dehumanising technocratic culture that is currently so pervasive.⁷⁷ Pollefeyt also proposes that education must pursue what is true, beautiful and good – echoing the classical teachings of Plato and Aristotle. As already noted, one problematic technique employed by Pollefeyt is the use of empirical data to *inform* practice. While this kind of information has its place and objective data is useful in its own way, two caveats must be admitted. The first has already been demonstrated with reference to the *Dialogue/Monologue Schools*, namely, that objective data can still be interpreted subjectively and have the appearance of objectivity while expressing a partisan opinion. Even the categories into which responses are classified can shape the way in which data can be interpreted. It is arguable that the use of *Lickert scale*⁷⁸ opinion surveys to determine the most desirable outcome is not the best instrument to be applied to determining spiritual reality or divine truth. For example, had a *Likert scale* survey been the instrument applied to determine the future shape of belief during the Arian Crisis of the fourth century, a very different outcome would have resulted. In this case of *Athanasius contra mundum*, it was ultimately Athanasius who had accurately discerned the truth.

The other difficulty concerns the limitations of applying a scientific instrument to the non-material realm. Joseph Ratzinger drew attention to the dangers of leaning too heavily on this aspect of human knowledge in *Principles of Catholic Theology*, where he recalled Plato's *Gorgias*, and singled out the figure of Callicles, the pragmatist, for whom only the empirical mattered. Ratzinger comments:

„Enlightenment in this sense is illogical reason, for which only the knowable is valid and which, therefore, loses itself more and more in the makeable. Culture is equated with the extent of one's knowledge; only the empirical has value. But this means ruin for man. The new remedy that has made its appearance seems at first to be full of promise: the ruthless, scientific dissection of oneself, psychoanalysis, the 'enlightenment' referred now to man himself

⁷⁷ Pollefeyt, *Towards a Contemporary Identity for the Catholic School. Principals & Parish Priests Meeting at Flemington, Melbourne. Australia. Tuesday, September 5.*

⁷⁸ The Lickert scale survey typically offers a scale for responding to set questions, where the participants are expected to rate their reactions on a five point sliding scale from *strongly agree* to *strongly disagree*.

and thus becomes total... That is why the very simple person who bears within himself a sense of values and thus a sensitivity towards others, toward what is right and beautiful and true, is immeasurably more learned than the most experienced technocrat with his computer brain."⁷⁹

Pollefeyt, reflecting the perspective of Boeve, not only holds back from affirming the unique role of the Church in the salvation of all humanity, but also fails to acknowledge that the baptised student is ontologically different from one who has not received the supernatural life of grace.⁸⁰ The role of the Catholic educator is reduced to assisting the students to immerse themselves in their chosen narratives.

Part 3. Conclusions

For nearly forty years, many Catholic schools have been organised in a way that seems to have undermined their traditional identity. The attempt to redefine the success of the Catholic educational enterprise in terms of amended criteria should be resisted, whether in its earlier form as the expression of a *vulgarised Rahneriansim* or its more recent form – *Re-contextualisation*. Further attempts to radicalise Catholic education must also be addressed. Any future attempt to reorganise Catholic schools to make adaptations in the light of contemporary cultural pressures should be examined carefully in the light of their capacity to integrate authentic Catholic teaching. While contemporary cultural insights may have much to offer, they need to be subjected to a balanced critique rather than an automatic response of capitulation and embrace.

Overall Conclusions

It would appear that the whole Catholic educational project faces an important decision regarding its future development. Decades of support for the *vulgarised Rahnerian* anthropological vision is now serving as a conduit for the *Re-contextualisation* perspectives of Boeve and his collaborators, and a parallel effort to re-define the meaning of a successful Catholic educational enterprise. Despite the clear findings of contemporary educational research of eminent and respected theorists such as Hattie, Sweller, Kirschner, Clarke and Lillard (all of whom support a narrowing of the field of study of novice learners), determined efforts are still being made in the field of catechesis to emphasise the *symbolic*

⁷⁹ Ratzinger, Joseph. *Principles of Catholic Theology*, p. 341.

⁸⁰ *Catechism of the Catholic Church*. 1266, 1803-1828.

over *concrete real*; a disparagement of *content* in favour of *process*. This continues to find its most damaging application in the denigration of a permanently valid and divinely revealed *Deposit of Faith* (admittedly, one which continues to be subject to ever deepening understanding).⁸¹ Contemporary students are encouraged to exchange this patrimony for a *brave new world* of moral and intellectual autonomy, whereby they are encouraged to opt for their own inexpertly constructed, personally validated version of reality, made in their own image and according to their own taste. It can be argued, of course, that such a worldview is neither brave nor new. Students are merely being asked to *situate themselves* outside the hermeneutic circle of the Catholic faith, and told that they should make up their own minds regarding what they will accept – all based on their own independent inquiries.

Catholic schools now face the choice of grounding themselves in an effective epistemology, supported now both by the traditions of the Church and the findings of modern educational research, which is capable of mediating the Christian message with clarity. Further work needs to be done to articulate the practical implications of such a desirable prospect. Alternatively, Catholic schools may choose to adopt a *Re-contextualising* trajectory and widen the gulf between themselves and their traditional roots still further.

⁸¹ *Catechism of the Catholic Church*. 66.

KS. MAREK KLUZ*

PRACA IMPERATYWEM KSZTAŁTOWANIA DOJRZAŁEJ OSOBOWOŚCI CZŁOWIEKA

Wprowadzenie

Ekonomia to jedna z dziedzin wielorakiej ludzkiej działalności i podobnie jak w każdej z nich, także i w niej, obowiązuje prawo do wolności oraz obowiązek odpowiedzialnego z niej korzystania. Fundamentalnym zagadnieniem ekonomii jest praca ludzka, dzięki której człowiek doskonali samego siebie i zdobywa środki potrzebne do życia oraz poświęca się bliżnim. Swoją wartość osoba realizuje w czynie pracy. W nim urzeczywistniają się wszystkie wymiary życia ludzkiego: somatyczny, emocjonalny, psychiczny, duchowy i moralny. Z tego względu niemożliwe jest oddzielenie pracy od procesu wychowania.

Wychowanie stanowi niezbędną pomoc człowiekowi w odkryciu jego możliwości na gruncie powołania do pracy i realizowania się w niej. Odpowiedzialność za wychowanie do pracy i przez pracę przebiega zawsze w kontekście społecznym i w jakiejś wspólnotie, która wytwarza określone środowisko formacyjne. Naturalne środowisko wychowawcze stanowi rodzina, szkoła, zakład pracy i inne instytucje. Charakterystyką tych środowisk jest oddziaływanie przez uczestniczenie, kontakt i wzór. Od właściwego wychowania w dziedzinie pracy zależy egzystencja człowieka i społeczeństwa.

Praca wsparciem osobowego i społecznego rozwoju człowieka

Praca ludzka jest zjawiskiem fundamentalnym dla rozwoju zarówno pojedynczego człowieka, jak też społeczeństw. Stanowi ona jeden z podstawowych i zarazem najbardziej znaczących przejawów społecznej egzystencji człowieka. Według papieża Jana Pawła II praca oznacza „każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez

* Ks. dr hab. Marek Kluz – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny – Sekcja w Tarnowie, Katedra Teologii Moralnej i Duchowości; e-mail: mkluz@op.pl

samo człowieczeństwo”¹. Trzeba podkreślić, że Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu interesował się problematyką godności pracy ludzkiej, a swoje przemyślenia zawarł szczególnie w encyklice *Laborem exercens*. Dostrzegł to również jego następca papież Benedykt XVI. W encyklice *Caritas in veritate* pisze między innymi: „Mój świętej pamięci Poprzednik Jan Paweł II z okazji Jubileuszu ludzi pracy wystosował apel o ‘globalną koalicję na rzecz godnej pracy’, zachęcając do stosowania strategii Międzynarodowej Organizacji Pracy”². I wyjaśnia papież nieco dalej w tejże encyklice: „Co oznacza zastosowane do pracy słowo „godność”? Oznacza pracę, która w każdej społeczności wyraża zasadniczą godność każdego mężczyzny i każdej kobiety: pracę wybraną w sposób wolny, która włącza skutecznie pracowników, mężczyzn i kobiety, w rozwój ich wspólnoty; pracę, dzięki której pracownicy są szanowani i nie są narażeni na żaden typ dyskryminacji; pracę pozwalającą na zaspokojenie potrzeb rodzin i zapewnienie dzieciom możliwości kształcenia bez konieczności podejmowania pracy przez nie same; pracę pozwalającą pracownikom na swobodne organizowanie się i dającą możliwość wypowiedzenia się; pracę, która pozostawia wystarczającą przestrzeń, by odnaleźć własne korzenie w wymiarze indywidualnym, rodzinnym i duchowym; pracę zabezpieczającą godne warunki życia pracownikom, którzy osiągnęli wiek emerytalny”³.

Ta dłuższa wypowiedź papieża świadczy o tym, że praca jest powołaniem człowieka. To z kolei wskazuje na obowiązek pracy, z jednej strony w celu zaspokojenia własnych potrzeb, z drugiej zaś jako konieczny środek samowychowania i doskonalenia osobowego⁴. Można zatem powiedzieć, że praca jest losem człowieka, aspektem istotnym jego życia, co trzeba rozumieć nie tylko jako opis stanu faktycznego, lecz także jako powinność moralną⁵. Powinność ta rozciąga się na wszystkich ludzi zdolnych do pracy. Praca po prostu „narzuca się” człowiekowi jako jego moralny obowiązek występujący zawsze jako powinność sumienia.

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Poznań-Warszawa 1981, wstęp (dalej: LE).

² Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Rzym 2009, nr 63.

³ Tamże.

⁴ Por. I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji. Kryteria wartościowania zmian społecznych w kontekście nauczania społecznego Kościoła*, Tarnów 2003, s. 78.

⁵ Por. J. Kowalski, *Praca jako wyraz ludzkiej godności*, w: *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, red. J. Kowalski, D. Sikorski, Częstochowa 1983, s. 130.

W pracy i przez pracę człowiek wyraża siebie jako osobę, a więc daje świadectwo swej fundamentalnej godności. Ludzka praca, jakkolwiek rozumiana, nigdy więc nie może być brana w oderwaniu od człowieka, od ludzkiej osoby. Liczy się bowiem nie tyle to, co człowiek wytwarza, ale przede wszystkim kim jest przez swoją pracę⁶. Praca jest dobrem człowieka, jego człowieczeństwa. Przez pracę dokonuje się promocja człowieka. Człowiek wykonując czynności przynależące do procesu pracy, bez względu na jej rodzaj i charakter, realizuje siebie, czyli urzeczywistnia własne człowieczeństwo, a także poniekąd bardziej staje się człowiekiem⁷. Innymi słowy, pomnaża on swoją wewnętrzną wartość, a tym samym pomnaża i umacnia swoją godność.

Praca jest czynnikiem rozwoju osobowego i doskonalenia się człowieka. W procesie rozwoju ludzkiej osobowości odgrywa ona ważną, w pewnym sensie decydującą rolę⁸. Tę rolę w rozwoju osobowości jako szkoły życia spełnia każda praca, nawet ta, której bezpośrednim przedmiotem jest produkcja rzeczy materialnych. W wyniku wykonywania pracy człowiek wytwarza środki niezbędne do życia ludzkiego, zmierzając przy tym do udoskonalenia swego życia. Samorealizując się i zyskując poprzez pracę materialne środki egzystencji, człowiek przyczynia się w ten sposób do umocnienia ekonomicznych podstaw całego społeczeństwa.

Praca jest środkiem do zaspokojenia własnych potrzeb człowieka. Decyduje zatem o istnieniu człowieka; „zarabianie na chleb”, choć nie jest wyłącznym jej zadaniem, wypełnia nadal znaczny obszar jej funkcji. Zaspokojenie podstawowych potrzeb, możliwości rozwoju osobowego, uwarunkowane są w dużej mierze wykonywaną pracą. Nie ma bez niej ani postępu fizycznego, ani duchowego, a to znaczy w sensie integralnym – postępu osobowego⁹.

Praca stanowi jedną z możliwych dróg, by uaktywnić wszystkie swe dary i rozwinać wszystkie dyspozycje. Dzięki pracy człowiek rozwija swoje władze: rozum, wolę, uczucia, nabywa sprawności moralne

⁶ Por. J. Nagórny, *Niektóre szczegółowe problemy życia społecznego*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 391.

⁷ Por. LE 9; por. także: J. Nagórny, *Apostolstwo świeckich przez pracę zawodową*, „Chrześcijanin w Świecie” 3(1989), s. 2-10; F. J. Mazurek, *Godność pracy ludzkiej i jej pierwszeństwo przed kapitałem*, „Ateneum Kapłańskie” 116(1991), s. 372-376.

⁸ Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, przekł. S. Pyska, Kraków 1993, s. 108.

⁹ Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 366.

takie jak: pracowitość, solidarność miłość, sprawiedliwość, cierpliwość i wytrwałość. Praca chroni przed grzechami, wyrabia wiele cennych zalet ducha i ciała. Uczy poczucia obowiązku i sumienności. Domaga się obiektywnego patrzenia na rzeczywistość. Jest cennym środkiem ascezy, uczy zaparcia się, opanowania siebie, punktualności. Wymaga porządku w działaniu i ułatwia jego przestrzeganie.

Praca wiąże się też z moralną odpowiedzialnością¹⁰. Chrześcijaнин-pracownik to człowiek odpowiedzialny. Odpowiedzialność suponuje dojrzałość ducha, ponieważ jest szczególną zdolnością brania na siebie ceny swoich inicjatyw twórczych. Mieści się w tym wrażliwość moralna, rozumienie zasad moralnych, świadomość wartości pracy i ludzkiej osoby. Wyrobite poczucie odpowiedzialności pobudza człowieka pracy do rozładowania w sobie tendencji do bezczynności działającej rozkładowo, powstrzymuje skłonność do lenistwa oraz pomaga w opanowaniu nieuporządkowanych skłonności czy namiętności. W pracy ukazuje się cała ludzka osobowość i w niej dojrzewa.

Ukazując wartość ludzkiej pracy nie można pominąć także jej aspektu społecznego. Człowiek bowiem powinien pracować nie tylko ze względu na samego siebie, ale także ze względu na dobro drugiego człowieka, dobro społeczności i całej rodziny ludzkiej. Obowiązek sprawiedliwości wymaga od każdego, aby swoim wkładem pracy wyrównywał to, co jest winien społeczeństwu, bez którego nie może żyć ani realizować swych własnych celów i zadań. Praca posiada charakter służebny. Jest służbą wobec innych. Dlatego każdy człowiek powinien widzieć w pracy okazję sprzyjającą służeńiu bliźnim. Powinien dzielić się owocami swojej pracy. Można więc powiedzieć, że każdy człowiek który przez pracę łączy się ze swoimi braćmi, służy im, i tym samym praktykuje szczerą miłość¹¹.

Praca ma szczególne znaczenie dla życia rodzinnego¹². Człowiek pracuje po to, ażeby utrzymać siebie i swoją rodzinę¹³. W tym konkret-

¹⁰ Por. J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*, Lublin 1996, s. 224-225.

¹¹ Por. T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa-Jasna Góra 1999, s. 256.

¹² Por. J. Szulist, *Dobra materialne w służbie człowiekowi – teologiczna interpretacja funkcji gospodarczej rodziny*, „Studia Warmińskie” 48(2011), s. 206-207.

¹³ Na ten wymiar ludzkiej pracy zwrócił uwagę papież Jan Paweł II w przemówieniu do robotników w São Paulo: „Każdy człowiek pracuje, ażeby utrzymać rodzinę, znaczy to, że w pracę swoją wkłada codzienny trud miłości. Rodzina bowiem bierze początek z miłości i jest stałym jej wyrazem, stałym jej środowiskiem”. Jan Paweł II, *Praca*

nym celu zawiera się cała szlachetność pracy. Tak więc od pracy zależy w istotnej mierze sama egzystencja rodziny, na tej bowiem drodze zapewnia ona sobie najczęściej konieczne środki do życia. Ale ponieważ rodzinę tworzą osoby, praca także kształtuje – równie podstawowy jak i potrzebny – wymiar miłości. Nie do pomyślenia jest rzeczywista i głęboka więź miłości w rodzinie bez tego jej fundamentu, który buduje codzienna, uciążliwa praca. Ale i na odwrót: motorem pracy, siłą, dzięki której człowiek jest w stanie znieść wszelkie nieodłączne dla niej trudy, jest miłość do tych, dla których człowiek pracuje. Z tego podporządkowania wobec miłości, z faktu niezbędności dla jej realizacji, czerpie praca swą niezwykłą godność¹⁴.

Trzeba jednak pamiętać, że obok rodziny istotnym kręgiem wartości jest także naród. W tej perspektywie szczególnego znaczenia nabiera odpowiedzialna praca w służbie narodu¹⁵. Im większe są potrzeby narodu, im trudniejsza sytuacja ekonomiczna, społeczna czy kulturowa, tym większa odpowiedzialność spoczywa na członkach narodowej wspólnoty. Wiąże się z tym ściśle obowiązek wierności. Praca osiąga wyżyny patriotyzmu wówczas, gdy człowiek włącza się w każdy akt twórczej inicjatywy narodu zgodnie ze swoim przygotowaniem zawodowym, wykształceniem, posiadanymi zdolnościami.

Odpowiedzialna praca dla narodu powinna również zmobilizować chrześcijanina do tworzenia określonych wartości, które są w narodzie potrzebne. Chodzi tu przede wszystkim o takie wartości jak: pilność, uczciwość, pracowitość, solidność, ofiarność, rzetelność, wytrwałość, gospodarność, pomocniczość, samokontrola. Wszystkie te wartości każdy człowiek pracy powinien w sobie wypracować, aby móc jak najlepiej służyć narodowi. Chrześcijanin odpowiada więc za rozwój swego narodu, za tworzenie i realizację wspomnianych wartości, a racją tego jest fakt, iż tylko praca nad rozwojem narodu stwarza warunki właściwego rozwoju człowieka i jego życia moralnego.

W kształtowaniu życia społecznego wielką wartość posiada również apostołstwo przez pracę. Praca zawodowa otwiera bowiem szerokie możliwości oddziaływania na innych dobrym słowem i przykładem

czyni nas współpracownikami w dziele stworzenia. Przemówienie do robotników (São Paulo – 3.07.1980), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 8(1980), s. 18-19.

¹⁴ Por. A. Szostek, „*Communio personarum*” przez pracę, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 158-161.

¹⁵ Por. J. Nagórny, *Niektóre szczegółowe problemy życia społecznego...*, s. 392.

swego życia¹⁶. Praca stwarza dobrą okazję do dawania świadectwa solidarności, a także odpowiedzialności. Jest też drogą czynnego świadectwa solidarności z ubogimi, potrzebującymi materialnej pomocy, a także z cierpiącymi. Praca zawodowa jest też dobrą okazją do wychowywania, do kształtowania w ludziach postawy uczestnictwa, współdziałania w całości życia społecznego. Praca winna być przeżywana zwłaszcza przez ludzi wierzących jako powinność apostołska. Ważny też jest osobisty wkład ludzi pracy w tworzenie życia wspólnotowego, pomoc w jego kształtowaniu i doskonaleniu. Chodzi tu przede wszystkim o świadectwo, kim jest sam człowiek w danej wspólnotcie, w środowisku pracy¹⁷. We wszystkich postawach związanych z właściwym podejściem do pracy potrzebny jest człowiekowi duch ofiary.

Jeśli praca, w wielorakim tego słowa znaczeniu jest powinnością czyli obowiązkiem, to równocześnie jest ona źródłem uprawnień po stronie człowieka pracującego. Pracujący jest nie tylko wytwórcą dóbr, ale przez swoją pracę nabiera specyficznych praw dotyczących tego, co wiąże się z pracą¹⁸. Dlatego pracujący powinni być traktowani jako ludzie wolni i odpowiedzialni, powołani do udziału w decyzjach dotyczących ich życia i ich przyszłości. Do podstawowych praw ludzi pracy należy zaliczyć: prawo do pracy, sprawiedliwej zapłaty oraz odpowiednich warunków wykonywania pracy¹⁹.

Z pracą wiąże się w sposób ścisły zagadnienie własności. Własność to prawo do posiadania i dysponowania rzeczami materialnymi. Nabywa się ją „przede wszystkim przez pracę, aby służyła pracy”²⁰. Własność jako funkcja społeczna winna przyczyniać się do postępu i rozwoju społecznego oraz do wzrostu gospodarczego. W każdym razie nie powinna tego wzrostu hamować. Należy więc wysuwać priorytet pracy w stosunku do własności²¹.

¹⁶ Por. J. Nagórny, *Apostolstwo świeckich przez pracę zawodową...*, s. 3.

¹⁷ Por. tamże, s. 11-12.

¹⁸ Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 93-100.

¹⁹ Por. R. Charles, D. Maclaren, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*, przeł. J. Grosfeld, Poznań 1995, s. 346-354.

²⁰ LE 12.

²¹ W encyklice *Laborem exercens* papież Jan Paweł II pisze: „Własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, aby służyła pracy” (nr 14).

Wychowanie do pracy i przez pracę istotnym zadaniem na dzisiaj

W świetle tego wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane, staje się oczywiste, że nie można w żaden sposób oddzielać pracy od wychowania. W całym procesie wychowania do pracy, winno się wyeksponować pierwiastek osobowościowotwórczy i społeczny. Pełny rozwój człowieka jest jednak uzależniony od pomyślnych warunków życiowych oraz oddziaływań wychowawczych. Skuteczność oddziaływań warunkowana jest wartościami, jakie są przekazywane i celami, jakie chce się osiągnąć w danym systemie wychowawczym. Zależy też ona od jakości formalnej przekazu tych wartości w różnych środowiskach.

Najcenniejszym i niezastąpionym środowiskiem wychowawczym jest rodzina. Pełni ona ogromną rolę nie tylko w wychowaniu do życia w ogóle, ale także w wychowaniu do pracy. Rodzina stanowi jeden z najważniejszych układów odniesienia, według którego musi być kształtowany społeczno-moralny porządek pracy. Rodzina jest równocześnie wspólnotą, która może istnieć dzięki pracy i jest zarazem „pierwszą wewnętrzną szkołą pracy dla każdego człowieka”²².

Rodzice przygotowując dzieci do samodzielnego życia powinni je zatem uczyć pracy. Pierwszym etapem drogi prowadzącej do chętnego podejmowania pracy i radosnego jej wykonywania jest pokierowanie dziecięcym pędem do zabawy. Zabawa stanowi podstawę wszechstronnego rozwoju człowieka. Potrzeba aktywności zabawowej musi być zaspakajana, jeśli dziecko ma się prawidłowo rozwijać. Zadaniem rodziców jest stwarzanie warunków do zabawy, czuwanie nad jej przebiegiem i wykorzystywanie jej wychowawczych walorów. W zabawie bowiem zawierają się elementy nauki, pracy, twórczości. Niektórzy twierdzą, że całe dzieje człowieka, jako działacza i pracownika można odtworzyć w rozwoju zabawy i stopniowym przejściu z zabawy w pracę. Dobra zabawa jest podobna do dobrej pracy i musi ją we właściwym czasie poprzedzać. Wychowanie dziecka musi opierać się nie na odrzuceniu zabawy, lecz na takim pokierowaniu nią, aby można było przez zabawę wyrabiać zalety przyszłego pracownika i obywatela. Konieczne są w tym celu już w zabawie: własny wysiłek dziecka, jego osobista ak-

²² Tamże, nr 10; por. także: A. Zadroga, *Rodzina jako wspólnota osób wychowująca do pracy*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Jeżyna, T. Zadykiewicz, Lublin 2008, s. 171-174.

tywność i zainteresowanie, radość tworzenia i estetyczne przeżycia, a także poważny stosunek do zasad gry i prawideł zabawy²³.

Wraz z dorastaniem dziecka zabawa traci na znaczeniu, ale nigdy nie zanika. Zabawa ma być przeplatana różnymi formami pracy, na miarę możliwości dziecka. Rodzice mają więc zachęcać dzieci do samodzielnego wykonywania łatwiejszych czynności oraz włączać ich do czynności domowych. Rodzice muszą zaszczyć w duszy dziecka świadomość wartości i konieczności pracy i poczucie odpowiedzialności za jej wykonanie. Te pierwsze zajęcia podejmowane w rodzinie sprzyjają ogólnemu rozwojowi umysłowemu i moralno-społecznemu. Dziecko zaczyna pojmować społeczny sens pracy i jej znaczenie dla samego siebie. Uczestnicząc w różnych pracach, lepiej i głębiej poznaje rzeczywistość. Zaspokajając ciekawość świata, poszerza się zasób wiedzy dziecka, kształtują się pożądane postawy i cechy charakteru oraz wzrasta wiara we własne siły.

Do istotnych zadań rodziny należy też wychowywanie do wolności od pracy zwłaszcza w niedzielę. Jest to niezwykle ważne w kontekście dzisiejszej desakralizacji niedzieli. Rodzice powinni uczyć takiej wolności od pracy swoim własnym przykładem. Praca może czyni wolnym, ale może też stać się zniewoleniem. Człowiek, który na wzór swojego Stwórcy, potrafi powstrzymać się od pracy, narzucić sobie granicę, jest naprawdę wolny. Człowiek bierze udział w dziele stworzenia nie tylko kiedy pracuje, ale również wtedy, gdy przestaje pracować, produkować, kumulując swoją energię na użytek czegoś innego, przyjmując inne zadania. Człowiek jest „czymś więcej” od swojej pracy, od swojego „robienia”, od swoich dzieł. Człowiek jest „czymś więcej” od swojego zawodu, zajęcia, które wykonuje, którą odgrywa w społeczeństwie. Wartości człowieka nie oblicza się wyłącznie na podstawie umiejętności działania, produkowania, bycia efektywnym, ale przede wszystkim na poziomie istnienia. A święto powinno właśnie spowodować wzrost istnienia. Warunkiem zaistnienia korzystnej sytuacji wychowawczej jest właściwa organizacja życia rodziny dostarczająca wzorców, które sobie dziecko szybko przyswaja. Pomoc dziecku nie może być wyręczaniem, lecz stawianiem wymagań dostosowanych do możliwości, kończących się kontrolą i oceną²⁴.

²³ Por. W. Dyner, *Zabawy tematyczne dzieci w domu i przedszkolu*, Wrocław 1973, s. 25.

²⁴ Por. T. Nowacki, *Wychowanie przez pracę*, Warszawa 1966, s. 32 i nn.

Przez różnego rodzaju drobne prace wykonywane w domu, dziecko przygotowuje się do wypełniania obowiązków szkolnych. Uczeń rozpoczynający naukę w szkole ma opanowane pewne umiejętności samoobsługowe, szkoła je rozwija, koryguje i utrwala. Szkoła zatem przejmuje z rąk rodziców w zasadzie wszystkie – a przynajmniej podstawowe – funkcje kształcenia, a równocześnie staje się głównym wychowawcą przygotowującym do życia społecznego. W szkole stopniowo budzą się zainteresowania i szacunek do pracy, dziecko uczy się ładu i porządku, przyzwyczajają się do systematyczności i odpowiedzialności. Poznaje przedmioty, zjawiska, zaczyna dostrzegać związki przyczynowo-skutkowe, co pobudza procesy logicznego rozumowania. Nabywa przy tym określonych umiejętności i nawyków ruchowych, które przydają się w późniejszych pracach. Włącza się też dzieci w prace dla środowiska²⁵.

Osobiste motywy towarzyszące działaniu w etapach nauczania początkowego, stopniowo zanikają w klasach starszych (szkoły podstawowej, gimnazjalnych, licealnych) na korzyść motywów społecznych. Starsi uczniowie częściej działają ze względu na dobro grupy, której czują się członkami. Coraz większy udział w autentycznych i konkretnych procesach pracy rozwija świadomą dyscyplinę i poczucie odpowiedzialności, prowadzi to do trwałych zainteresowań i zamiłowań opartych na rozumieniu mechanizmów współżycia społecznego, a ponadto sprawia, że uczeń – orientując się w podstawowych rodzajach prac – jest w stanie dokonać wyboru przyszłego zawodu z prawdopodobieństwem osiągnięcia pozytywnych wyników²⁶. Praca podejmowana przez dzieci i młodzież na każdym etapie życia sprzyja wszechstronnemu rozwojowi, aktywizuje procesy poznawcze, bogaci wiedzę, rozwija mowę, równocześnie formuje pozytywne cechy moralne i społeczne. Ponadto kształtuje charakter, uczy obowiązkowości, systematyczności, wdraża do zgodnego współdziałania i współpracy, budzi satysfakcję z dobrze wykonanego zadania.

Środowisko szkolne i proces nabywania wiadomości i umiejętności, musi wykształcić te cechy, które umożliwią wejście bez trudności w życie rodzinne, społeczne i zawodowe człowieka dorosłego²⁷. Młody człowiek winien w toku szkolnej nauki zdobyć ogólne wykształcenie oraz – w pewnym stopniu – przygotowanie do pracy. To przygotowanie musi mieć szeroki zasięg; nie może ograniczyć się tylko do pewnego

²⁵ Por. W. Szczerba, *O wychowaniu przez pracę*, Warszawa 1961, s. 93-105.

²⁶ Por. tamże, s. 19-23.

²⁷ Por. B. Śliwierski, *Program wychowawczy szkoły*, Warszawa 2001, s. 6-15.

zasobu wiedzy i wykształconych umiejętności, ale winno obejmować całego człowieka, wszystkie jego sfery: fizyczną, umysłową, estetyczną a przede wszystkim moralno-duchową. Szkoła powinna wpajać i pielęgnować zasady solidarności, koleżeństwo, lojalność, zmysł samopomocy oraz współdziałać w uformowaniu się poczucia wzajemnej odpowiedzialności za siebie.

Zadaniem współczesnej szkoły jest także przygotowanie do samokształcenia i zmiany kwalifikacji zawodowych. Niezbędnym zatem jest uświadamianie uczniom potrzeby permanentnego doskonalenia, by znaleźć się na rynku pracy i z niego nie „wypaść”, by być cenionym i przydatnym w zawodzie oraz otwartym na zmiany wynikające z postępu wiedzy i techniki. Zważywszy, iż procesy gospodarcze wpływają na kształtowanie rynku pracy, młody człowiek winien – poza świadomością konieczności ciągłego uczenia się, czy to ze względu na pogłębianie wiedzy, czy przekwalifikowanie – posiadać znaczny stopień odporności psychicznej. Jest to niezmiernie ważne, a nazbyt rzadko traktowane jako problem do rozwiązania, który staje przed współczesną szkołą. Problem właściwy dla obecnego stulecia. Coraz więcej jest bowiem ludzi zagnębionych, ludzi, którzy nie odkrywają sensu życia, uciekających w złudny świat narkotyków, zabawy i agresję. Bardzo złożona ludzka psychika potrzebuje otwarcia na świat wartości, który stanie się równocześnie pancerzem i źródłem siły. Aby jednak tak się stało, potrzeba roztropnych i kochających rodziców, mądrych i odpowiedzialnych nauczycieli oraz zapanowania cywilizacji miłości, o którą apelował papież Jan Paweł II. Na pewno znacznie łatwiej jest przygotować wychowanków do zawodu niż do życia. Niemniej jednak człowiek wchodząc w dorosłe życie, winien być przygotowany do podjęcia pracy. Praca stanowi tę formę aktywności ludzkiej, która dominuje przez całe dorosłe życie człowieka. Ma ona zaspokajać nie tylko potrzeby materialne, ale służyć także doskonaleniu osobowości ludzkiej²⁸.

Widać zatem, jak doniosłe jest powołanie tych wszystkich, którzy – pomagając rodzicom w wypełnianiu ich obowiązku i zastępując społeczność ludzką – podejmują w szkołach zadania wychowawcze; powołanie to wymaga szczególnych przymiotów umysłu i serca, jak najstarszego przygotowania i ciągłej gotowości do odnowy i dostosowa-

²⁸ Por. A. Solak, *Wychowanie chrześcijańskie i praca ludzka. Studium współzależności*, Warszawa 2004, s. 110.

nia się²⁹. Szkoła na długie lata daje dziecku drugie – obok domu – najważniejsze środowisko, miejsce, gdzie urzeczywistnia ono swoje zasadnicze obowiązki. Szkoła staje się nauczycielem kodeksu norm moralnych w zakresie życia społecznego i obywatelskiego.

Ważne środowisko formacyjne dla człowieka stanowi też zakład pracy. Kiedy człowiek podejmuje swoją pierwszą pracę zawodową, wychowawcą staje się zakład pracy i jego środowisko. Następuje wtedy proces uczenia się przez ludzi dorosłych odgrywania ról społeczno-zawodowych związanych z pracą. Człowiek podejmujący po raz pierwszy w życiu pracę, nawet jeśli jest do niej przygotowany przez wyuczenie zawodu, musi przejść przez okres przystosowania się i uczenia zachowań obowiązujących w nowym środowisku. W miejscu pracy zawodowej ujawnia nie tylko swoje kwalifikacje i teoretyczne przygotowanie do zawodu, ale też poniekąd daje świadectwo o środowisku, w którym został wychowany, przez swoje wartości, jakie wnosi do zakładu pracy.

Zakład pracy – jako zorganizowane środowisko społeczne – stanowi specyficzne miejsce wychowawczego oddziaływania w życiu człowieka dorosłego³⁰. W procesach wychowawczych występuje zwykle wychowanek i wychowawca. Środowisko pracy – zwłaszcza pracownicy zakładu – nie poddaje się temu schematowi. Sens wychowawczego oddziaływania polega tu przede wszystkim na wzajemnym oddziaływaniu oraz przenoszeniu i przekazywaniu sobie wzorców zachowań i postaw. Mowa tu o roli środowiska pracy w procesie kształtowania się osobowości człowieka dorosłego oraz o konieczności osobistego zaangażowania się pracownika w ten proces. Bowiem nie tylko środowisko zakładowe wywiera określony wpływ na poszczególnych pracowników, ale i odwrotnie – również pracownicy, bardziej lub mniej aktywnie, oddziałują na swoje środowisko pracy, odpowiednio je formując i modyfikując.

Zakład pracy jest miejscem, gdzie człowiek spędza prawie jedną trzecią część swojego życia. Z nim wiąże plany, nadzieje, a także obawy, kłopoty i zmartwienia. Nic więc dziwnego, że od tego, jak ułożą się kontakty w pracy, stosunki z kolegami, z przełożonymi, zależy zadowolenie, chęć do pracy i właściwy rozwój. W atmosferze wzajemnego zrozumienia i zaufania kształtują się, z kolei, postawy pełne życzliwości i zaufa-

²⁹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, nr 5.

³⁰ Szerzej na ten temat: J. Poplacz, *Wybrane zagadnienia pedagogiki zakładów pracy*, Katowice 1978.

nia. W pracy wychowawczej z pracownikami podstawowym celem jest robienie i utrzymanie poczucia wspólnoty zakładu i pracownika, co w praktyce sprowadza się do nadania więzom rzeczowym osobistego charakteru oraz zlikwidowania w świadomości pracownika rozbieżności między jego interesami osobistymi a interesami zakładu pracy. Im mniejszy jest stopień integracji, im większe jest zróżnicowanie między pracownikami, tym cięższe są warunki aktywnej i twórczej pracy i tym trudniej ukształtować właściwą postawę moralną człowieka. W procesie pracy powstaje bowiem – jak wcześniej wspomniano – nie tylko określony wytwór pracy człowieka, lecz kształtuje się sam człowiek. Wykonywanie określonych zadań rozwija zdolności człowieka, kształtuje jego charakter, hartuje ducha.

Każdy pracownik powinien identyfikować się z własną pracą, dlatego należy tak wychowywać człowieka, by polubił pracę. Nastąpi to wtedy, gdy człowiek poczuje się twórcą pracy, kiedy zdobędzie świadomość, że buduje świat i czyni go bardziej ludzkim, że wyciska na nim piętno własnej osobowości. Ważną rolę odgrywa miłość do drugiego człowieka i świata, gdyż niepodobna ukochać pracy, jeśli nie ma się szacunku do bliźniego, nie dostrzega się godności drugiej osoby i nie szanuje się pracy. Właściwą postawę człowieka do pracy, można ukształtować w takim społeczeństwie, w którym ma się szacunek do osoby ludzkiej i w którym docenia się pracę i szanuje jej wytwory. Niewłaściwe korzystanie z wytworów ludzkiej pracy jest przez człowieka pracującego odbierane jako podeptanie jego godności. Wychowanie człowieka do traktowania pracy jako powołania wymaga stworzenia klimatu społecznego, w którym człowiek byłby szanowany, a jego praca ceniona³¹.

Oczywiście opis i analiza procesu wychowania do pracy ludzkiej nie może ograniczać się tylko i wyłącznie do rodziców, szkoły, teoretyków wychowania czy zakładów pracy. Do instytucji wychowawczych należy bowiem włączyć wszystkie grupy zbiorowości w tym także oficjalne i rządowe instytucje państwowe oraz wspólnotę Kościoła. Kościół tworzy wielką rodzinę Chrystusową i dlatego odpowiada potrzebom wychowawczym każdej rodziny z osobna i jak najściślej łączy się z wysiłkiem rodzin na polu wychowania do ludzkiej pracy, by była wykonywana na chwałę Boga i pożytek bliźniego. Kościół posiada obfite łaski Boże, sakramenty i obrzędy, które przyczyniają się do wyrabiania cnót u dzieci i młodzieży, w tym cnoty ludzkiej pracy. Jednym z fundamentalnych zadań Kościoła jest „nauczyć ludzi żyć zgodnie z prawe Bożym

³¹ Por. szerzej: A. Drożdż, *Konsumizm*, Tarnów 1997, s. 205-238.

tak, by umieli władać swą naturą, rozwijać świadomość wiary, gotowość do służby Bogu i ludziom”³². Człowiek odrodzony w Chrystusie znajduje więc we wspólnocie eklezjalnej wsparcie do odpowiedniego rozwoju duchowego i w otwartości na innych do współtwórczego wysiłku.

A zatem tylko przy harmonijnej współpracy wychowawczej wymienionych wspólnot i instytucji można oczekiwać, że eskalacja oraz groźby dalszego kryzysu wychowawczego zostaną zażegnane lub zminimalizowane. Wychowanie do pracy, podobnie jak cywilizacja i kultura, muszą stać się przedmiotem ogólnoludzkiej troski, a nie tylko pracą wyspecjalizowanych placówek oświatowo-wychowawczych³³. Żadne, nawet najwspanialsze programy edukacyjne powstające w szkole, nie przyniosą pozytywnych skutków, jeśli szkoła współczesna przygotowując do odpowiedzialnej pracy będzie rozwiązywać problemy z tym związane, w tym problemy wychowawcze, w izolacji od reszty społeczeństwa. Zjawiska wychowawcze nie występują jedynie w warunkach szkoły, ale głównie poza nią, na dyskotekach, stadionach, w miejscach publicznych, na zabawach, obozach, koloniach i w zakładach pracy.

Trzeba więc solidaryzować się z człowiekiem w tym jego podstawowym wymiarze istnienia, jakim jest praca. Tym bardziej, że z tym wymiarem ludzkiego bytowania wiążą się nie tylko nowe nadzieje, ale także obawy i zagrożenia. Wskazał na nie w swoim przemówieniu do ludzi pracy papież Jan Paweł II: „Nie brakuje jednak nowych problemów, które pojawiają się obok dotychczasowych i budzą zrozumiałą niepokój. Utrzymują się bowiem, a w niektórych częściach ziemi nawet zaostrzają problemy takie, jak bezrobocie, wyzysk nieletnich, niedostateczne wynagrodzenie za pracę. Trzeba przyznać, że nie zawsze organizacja pracy szanuje godność człowieka, nie zawsze też pamięta się w należytej mierze o powszechnym przeznaczeniu zasobów ziemi”³⁴.

Szczególnie niepokojącym zjawiskiem u początku XXI jest masowe zjawisko bezrobocia, spowodowane kryzysem gospodarczym. Bezrobocie jawi się jako źródło zagrożenia duchowego i materialnego bytu jednostki i jego rodziny. Bezrobocie pozbawia człowieka możliwości tworzenia wartości, przekształcania świata, rozwijania zdolności, wchodzenia w relacje społeczno-gospodarcze, służenia innym, szczególnie

³² S. Wyszyński, *Prawo rodziny, Kościoła, państwa do szkoły*, Lublin 1925, s. 149.

³³ Por. P. Sullivan, *Rapports of education – destruction in Western-countries*, London 1997, s. 110-112.

³⁴ Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności. Przemówienie do ludzi pracy* (Watykan – 1.05.2000), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2000, nr 6, s. 38-39.

rodzinie, spełniania obowiązków i korzystania z prawa do działania³⁵. Rodzi przekonanie, że człowiek jest bezużyteczny, mniej wartościowy i niedoceniany. Wpływa na izolowanie się ludzi niepracujących od społeczeństwa. Bezrobotni często są dyskryminowani przez pracującą część społeczeństwa. Niemożność znalezienia pracy w sposób szczególny dotyczy ludzi młodych. Niesie z sobą negatywne skutki psychiczne, frustrację, ponieważ młodzi widzą, że nie mogą podjąć odpowiedzialności za siebie, za bliskich, za rozwój społeczny i gospodarczy społeczeństwa³⁶. Młodzi ludzie tracą nadzieję na normalne życie – założenie rodziny i wychowanie dzieci.

Istnieje więc pilna potrzeba solidarnego działania na rzecz usunięcia bezrobocia³⁷. Szczególny obowiązek ciąży tu na instytucjach państwowych i samorządowych, które mają na celu poprzez wychowanie i naukę przeciwdziałać bezrobociu. Zadaniem nauki i wychowania jest uczenie rozumnego sposobu bycia, ponieważ człowiek rozumny jest zdolny do największych czynów. Podnoszenie kwalifikacji młodzieży, a także dorosłych, realizowane jest w szczególności przez szkołę. Jej obowiązkiem jest wychowywanie oraz przekazywanie wiedzy w taki sposób, by ona przygotowywała młodzież do pracy i stała się „materiałem” chroniącym przed bezrobociem. Ważne jest zatem takie przygotowanie młodzieży do przyszłej pracy, aby pierwszy kontakt z rynkiem pracy i z aktywnym życiem zawodowym nie musiał rozpoczynać się od wizyty w urzędzie pracy i zarejestrowania się jako osoba bezrobotna. Niezbędne jest również – w przypadku bezrobocia – wspieranie rozwoju zdolności osób bezrobotnych w celu ułatwienia im zatrudnienia. Wielką rolę odgrywa tutaj edukacja permanentna osób dorosłych, zgodnie z którą proces kształcenia trwa przez całe życie.

W zespołowym wysiłku na rzecz walki z bezrobociem nie może zabraknąć organizacji międzynarodowych. To one mają w tej dziedzinie

³⁵ Zob. na przykład: A. Kaltbach, Bezrobocie wyzwaniem dla Kościoła w Polsce, w: *Współczesne dylematy etyczne po 1989 roku*, red. K. Wolsza, Opole 2005, s. 131-142; M. Duda, Bezrobocie źródłem biedy i ubóstwa, w: *Oblicza polskiej biedy – stan i perspektywy*, red. M. Duda, Kraków 2005, s. 125-132; H. Skorowski, Wobec współczesnych form ubóstwa, „*Roczniki Naukowe Caritas*” 2(1998), s. 31-44; H. Skorowski, Zagrożenia życia społecznego, w: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 50-52; M. Pokrywka, Moralne problemy bezrobocia, „*Theologica Thoruniensia*” 4(2003), s. 223-234.

³⁶ Por. LE 18.

³⁷ Por. A. Derdziuk, A. Zadroga, *Bezrobocie jako wyzwanie dla podmiotów życia społeczno-gospodarczego*, „*Kontrola Państwowa*” 6(2006), s. 52-61.

ogromne zadania do spełnienia. Powinny wypracować wspólne plany przeciwdziałania i zapobiegania bezrobociu, zwiększyć operatywność oraz skuteczność swoich planów. Temu ma służyć przedsiębiorczość.

Podsumowanie

W świetle powyższych rozważań, można skonstatować, że człowiek jest istotą egzystującą, a więc otwartą na możliwości, które dają praca i wychowanie i w związku z tym jest osobą otwartą na możliwość stania się „sobą”. Człowiek ze swej natury nie jest z góry określony, lecz stanowi pewną możliwość bycia. Jest możliwością istnienia. Tą możliwością musi sam zawładnąć, a zadaniem rodziców, nauczycieli, wychowawców, rówieśników, kolegów z pracy, rządzących i instytucji zajmujących się wychowaniem i rynkiem pracy jest, by mu ją właściwie zaprojektować. W praktyce oznacza to, że należy przedstawiać wychowanie jako niezbędną pomoc człowiekowi w zrozumieniu i dostrzeżeniu logiki jego osobistej egzystencji w panoramie pracy, aby jasny stał się sens bycia osobą. Wychowywać znaczy pomagać człowiekowi w odkryciu jego zdolności na gruncie powołania do pracy i urzeczywistniania się w niej. Trzeba bowiem pamiętać, że praca stanowi ważną dziedzinę w kształtowaniu życia każdego człowieka. Praca rozwija, nobilituje człowieka, dając mu wolność i autonomię. Brak pracy jest krzywdą dla człowieka, a bezrobocie jest wezwaniem do solidarności międzyludzkiej. Wychowanie jest obroną czy też wydobyciem z bezsensu i bezosobowości.

W końcowej konkluzji należy stwierdzić, że w pluralistycznie ukierunkowanym społeczeństwie wychowanie nie powinno ograniczać się jedynie do niesienia funkcjonalnej, społecznie nastawionej pomocy przy dorastaniu, ale powinno stwarzać takie warunki, aby człowiek mógł optymalnie i w jak największej wolności rozwijać swoje osobiste możliwości oraz uczyć się rozwijać swoje szanse zawodowe w życiu społecznym.

WORK AS AN IMPERATIVE OF FORMATION OF THE MATURE HUMAN PERSONALITY

Summary

Work and education plays an important role in shaping the life of every person. Thanks to it a man perfects himself, gains the means to life, and learns how to sacrifice for others. Work makes people realize their value. It unfolds in all dimensions of human life: somatic, emotional, mental, spiritual and moral. For this reason, it is impossible to separate from it the operation and process of education. Education is an essential aid in the discovery of man's possibilities. Responsibility and work for functioning education is always carried out in a social context, and produces some specific environments of formation in the community. Natural educational environment is that of family, school, workplace and other institutions. The impact of the participation, interactions and role models is characteristic for all these groups. The human existence and society depends on the proper work in the field of education.

KS. GRZEGORZ M. BARAN*

KOBIEТЫ W KULTURZE I RELIGII SPOŁECZNOŚCI ŻYDOWSKIEJ W ŚWIELE KSIĄG MACHABEJSKICH

Kobiety to bohaterki przeważającej większości ksiąg biblijnych, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Jedne z nich znane są z imienia, inne są anonimowe. Są kobiety, które odegrały istotną rolę w życiu a przez to zostały szerzej przedstawione na kartach biblijnych (np. Rut, Estera, Judyta), są również i takie, które – chociaż nie mniej ważne – wspomniane zostały jedynie epizodycznie (zob. np. Łk 8,3: „Joanna, żona Chuzy, zarządcy u Heroda; Zuzanna i wiele innych, które im usługiwały ze swego mienia”). Wiele kobiet na kartach biblijnych pozostaje również bezimiennymi...

Biorąc pod uwagę ilość ukazujących się publikacji na temat kobiet w Biblii¹, można stwierdzić, że jest to zagadnienie, cieszące się znacznym zainteresowaniem. Autorzy zarówno zajmują się prezentacją konkretnych kobiet, jak i ukazywaniem ich roli w określonych przestrzeniach codziennego życia. Wpisując się w tego rodzaju nurt literatury przedmiotu, przedstawimy w niniejszym artykule postrzeganie i rolę kobiet w religii i kulturze dawnego Izraela w świetle Ksiąg Machabejskich, to jest w świetle Pierwszej (1Mch) i Drugiej Księgi Machabejskiej (2Mch), które należą do katolickiego kanonu ksiąg natchnionych², oraz Trzeciej (3Mch) i Czwartej Księgi Machabejskiej (4Mch), które są z kolei zaliczane do starotestamentalnych apokryfów³.

Tytułem wstępu warto wspomnieć, że 1Mch przedstawi historię narodu żydowskiego od 175 do 135(134) r. przed Chr. Są to zatem lata

* Ks. Grzegorz M. Baran – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

¹ Zob. np. literaturę w języku polskim na ten temat w: P. Ostański, *Bibliografia polskiej biblistyki: 1945-1999. Tom 1*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, 2002, s. 731-735; tenże, *Bibliografia polskiej biblistyki: 2000-2009. Tom 3*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, 2010, s. 721-725.

² Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/4), Poznań: Pallottinium, 1961, s. 40.

³ Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesa* (RSB 8), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001, s. 37.110.

wstąpienia na tron i panowania Antiocha IV Epifanesa (175-164 r. przed Chr.⁴), władcy syryjskiego, któremu podlegała Judea w tym okresie, oraz powstania zbrojnego Machabeuszy, walczących z imperium Seleucydów w obronie – jak podał hagiograf – własnego ludu, Prawa, żydowskich obyczajów oraz świątyni (zob. 1Mch 2,42; 3,2.43; 5,32; 14,32; 16,3; por. 2Mch 2,21; 13,6; 15,30). Również i 2Mch, będąc streszczeniem dzieła niejakiego Jazona z Cyreny, zawiera odniesienia do wspomnianych wydarzeń historycznych; przedstawia jednak nieco krótszy okres – od 176 do 160 r. przed Chr., czyli wydarzenia z czasów Seleukosa IV Filopatora (187-175 r. przed Chr.) oraz dzieje walk wojsk żydowskich pod wodzą Judy Machabeusza⁵. 3Mch zawiera natomiast opowiadanie o prześladowaniach Żydów w Egipcie za czasów panowania Ptolemeusza IV Filopatora, który sprawował władzę w latach 221-204 przed Chr. Niektórzy jednak dostrzegają w 3Mch odzwierciedlenie wydarzeń z czasów Ptolemeusza VIII Euergetesa, panującego w latach 145-116 przed Chr.⁶. W 4Mch, której narracja wydarzeń rozpoczyna się od chwili wstąpienia na tron Antiocha IV Epifanesa, zostały przedstawione – znane z 2Mch – opisy męczeństwa starca Eleazara oraz siedmiu braci Machabejskich i ich matki. Autor 4Mch – odwołując się do pewnych założeń filozofii stoickiej⁷ – na kanwie relacjonowanych wydarzeń snuje nadto bardzo głębokie rozważania filozoficzno-teologiczne na temat

⁴ Daty panowania władców z dynastii Ptolemeuszy oraz Seleucydów zob. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni: 538 przed Chr. – 70 po Chr.*, Kraków: Universitas, 2011, s. 428-429.

⁵ Zob. np. E. Zawiszeński, *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań: Pallottinum, 1990, s. 228.231-232; J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL, 2001, s. 5-14.

⁶ Zob. H. Anderson, *3 Maccabees. A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (ABRL), ed. J.H. Charlesworth, New York etc.: Doubleday, 1985, s. 507.512-513; a także J. Tromp, *The Formation of the Third Book of Maccabees*, „Henoch” 17(1995), nr 3, s. 313-318; F. Parente, *The Thirt Book of Maccabees as Ideological Document and Historical Source*, „Henoch” 10(1988), s. 143-182.

⁷ Uczeni wykazują, że autor 4Mch czerpał z eklektycznego stoicyzmu. Jego dzieło zatem stanowi wyraz tak zwanej „filozofii koinē”, zawierającej mocny koloryt stoicki. Zob. R. Renehan, *The Philosophic Background of Fourth Maccabees*, „Rheinisches Museum für Philologie” 115(1972), nr 3, s. 238.

panowania kierującego się pobożnością rozumu nad namiętnościami i słabościami⁸.

Na tle wspomnianych wydarzeń autorzy poszczególnych ksiąg wspominają także kobiety żydowskie, które w kontekście prowadzonych walk, czy też stosowanych represji względem narodu żydowskiego, stały się na ogół ofiarami.

1. Ogólna charakterystyka kobiet

Analizując treść Ksiąg Machabejskich, można zauważyć, że występujące w nich kobiety są postaciami anonimowymi – wymienianymi i przedstawianymi bez imienia. Wyjątek w tym względzie stanowią trzy niewiasty: Kleopatra – córka Ptolemeusza VI Filometora, króla egipskiego (zob. 1Mch 10,57), Antiochis – nałożnica królewska (zob. 2Mch 4,30) oraz Arsinoe – siostra Ptolemeusza IV Filopatora (zob. 3Mch 1,1). Żadna jednak z wymienionych nie należała do społeczności żydowskiej⁹. Przynależne do społeczności żydowskiej kobiety w Księgach Machabejskich są zatem całkowicie bezimienne: wydają się być wymieniane raczej mimochodem w kontekście relacji poszczególnych wydarzeń. Szczególnym wyjątkiem jest jednak przedstawiona w 2Mch oraz 4Mch matka siedmiu synów męczenników, która w bohaterskich okolicznościach także poniosła śmierć męczeńską (zob. 2Mch 7,1-42; 4Mch 8,1-29; 14,11-18,24). Chociaż autorzy poświęcają jej osobie nieco więcej uwagi, zwłaszcza autor 4Mch, to również i ona pozostaje postacią bezimienną¹⁰, podczas gdy opis męczeństwa starca Eleazara – poprzedzający zarówno w 2Mch, jak i 4Mch relację męczeństwa siedmiu braci i ich matki (zob. 2Mch 6,18-31; 4Mch 5,1-7,23) – podaje dokładnie imię głównego bohatera oraz charakterystykę jego osoby: „(...) Eleazar, jeden z pierwszych uczonych w Piśmie, mąż już w podeszłym wieku,

⁸ Zob. H.J. Klauck, *4 Makkabäerbuch* (JSHRZ III/6), Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, 1989, s. 648-651.654-657.663-665; a także H. Anderson, *4 Macca-bees. A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2*, s. 532.537.540.

⁹ Por. E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006, s. 178.

¹⁰ J. Obermann (*The Sepulchre of the Maccabean Martyrs*, „Journal of Biblical Literature” 50(1931), nr 4, s. 256-257, przyp. 24) podaje, że w stosunku do matki siedmiu synów w późniejszej tradycji odniesiono jako honorowe imię „Hasmonejka”; w tradycji zaś rabinackiej otrzymała imię Miriam, czy też Hanna. Por. M. Schatkin, *The Mac-cabean Martyrs*, „Vigiliae Christiane” 28(1974), nr 2, s. 102; J. Eisenberg, *Kobiety w czasach biblijnych*, przeł. I. Badowska, Gdańsk: Wydawnictwo „Marabut”, 1996, s. 257, przyp. 514.

szlachetnego oblicza (...)” (2Mch 6,18; por. 4Mch 5,4). Może zatem rodzić się pytanie, dlaczego owa matka nie została w podobny sposób dookreślona. Trudno jednakże odpowiedzieć jednoznacznie na tego rodzaju pytanie. Być może odegrały w tym kontekście względy religijno-kulturowe: społeczeństwo dawnego Izraela miało charakter patriarchalny, zarówno w sferze religii, jak i kultury¹¹. S.A. White zauważa natomiast, że „większość tekstów z okresu Drugiej Świątyni jest androcentryczna, napisana przez autorów-mężczyzn dla męskiego grona czytelników i wzmiankująca o kobietach rzadko i najczęściej w peryferyjnych kontekstach”¹². Idąc za sugestią egzegetów, w pominięciu imienia owej matki w 2Mch można by dostrzec względy literackie: autor biblijny komponując tego rodzaju opowiadanie, chciał być może wyakcentować nie tyle postać matki, co raczej postawę siedmiu braci męczenników, dla których starzec Eleazar – zgodnie z wypowiedzianymi przez niego słowami: „Dlatego jeżeli mężnie teraz zakończę życie, okażę się godny swojej starości, młodym zaś pozostawię piękny przykład ochotnej i wspaniałomyślnej śmierci za godne czci i święte Prawa” (2Mch 6,27-28) – miał być wzorem do naśladowania¹³. Anonimowość matki siedmiu synów w 4Mch może być podyktowana faktem, że prawdopodobnie 2Mch była dla 4Mch bezpośrednim źródłem treści¹⁴. Niemniej jednak – chociaż nie odnotowano imienia owej matki – sposób, w jaki została przedstawiona, jest niewątpliwie w kulturze patriarchalnej wyrazem jej szczególnej nobilitacji¹⁵.

Analizując treść Ksiąg Machabejskich, można zauważyć, że odniesienia do kobiet żydowskich zasadniczo zostały wyrażone terminem ἡ

¹¹ Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL, 1997, s. 203-206.

¹² Zob. S.A. White, *Kobiety. Starożytny Bliski Wschód*, tł. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. wyd. ang. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. pol. P. Pachciarek, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 306. Wydaje się jednak, że postawiona teza jest zbyt radykalna, gdyż w okresie powygnaniowym powstały księgi, w których bohaterkami są kobiety: Rt, Jdt, Est, Pnp (zob. tamże, s. 306-307).

¹³ Zob. R. Doran, *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 155.

¹⁴ Por. J.W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57), Leiden-New York-Köln: Brill, 1997, s. 70-73.

¹⁵ Zob. tenże, *The First Book of Maccabees. Introduction, Commentary, and Reflection*, w: *The New Interpreter's Bible. Vol. 4. 1 & 2 Maccabees; Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms*, ed. L.E. Keck etc., Nashville: Abingdon Press, 1996, s. 241.

γυνή, który posiada następujące znaczenia: „kobieta, niewiasta, pani, żona, małżonka”¹⁶ (zob. 1Mch 1,26.32.60; 2,30.38; 3,20.56; 5,13.23.45; 13,6; 2Mch 3,19; 5,13.24; 6,4.10; 12,3; 15,18; 3Mch 3,25; 4Mch 2,5; 4,9.25; 14,11; 15,17; 16,1.2.5.10.14; 17,9¹⁷). W omawianych księgach wiele razy pojawia się również termin ἡ μήτηρ – „matka”¹⁸ (zob. 1Mch 13,28; 2Mch 7,1.4.5.20.25.41; 3Mch 1,20; 5,49; 4Mch 1,8.10; 8,4.20; 12,7; 10,2; 12,6; 14,12.20; 15,1.2.5.6.11.12.13.14.16.21.22.24.-26.29; 16,1.4.5.6.12.14; 17,2.4.7.13; 18,6.23). Występuje także bogaty w treść termin ἡ παρθένος, który posiada następujące znaczenia: „dziewczyna, panna, dziewczica”¹⁹ (zob. 1Mch 1,26; 2Mch 3,19; 5,13; 3Mch 1,18; 4Mch 18,7). Warto wspomnieć, że w literaturze greckiej pierwszorzędnie termin ten odnosił się do „dojrzałej młodej kobiety”, która była jeszcze nie zamężna (zob. np. Hom., *Il.*, 2,513-514). W niektórych tekstach użycie terminu ἡ παρθένος miło na celu wyakcentowanie również dziewictwa, czyli czystości seksualnej młodej dziewczyny (zob. np. Plat. *Leg.*, 834d; por. 794c)²⁰.

W *corpus* Ksiąg Machabejskich pojawia się nadto kilka razy termin ἡ χήρα – „wdowa”²¹ (zob. 2Mch 3,10; 8,28.30; 4Mch 16,10), a także raz określenie ἡ μάμη – „babka”²² (zob. 4Mch 16,9). W kontekście natomiast relacji na temat sprofanowania świątyni jerozolimskiej (zob. 2Mch 6,1-6), występuje termin ἡ ἑταίρα, który może oznaczać: „towarzyszka, przyjaciółka”, a także „nierządnicą, kochanką, kurtyzana, nałożnicą, hetera” (2Mch 6,4)²³. Trudno jednak orzec jednoznacznie, czy określenie to odnosi się do kobiet żydowskich.

Jak wynika z przytoczonej terminologii²⁴, chociaż kobiety żydowskie w Księgach Machabejskich nie są pierwszoplanowymi postaciami,

¹⁶ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 363.

¹⁷ Tego rodzaju określenie odnosi się do wspomnianych kobiet spoza społeczności żydowskiej (zob. 1Mch 8,10; 10,54; 13,45; 2Mch 12,21; 3Mch 1,4).

¹⁸ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1129-1130.

¹⁹ Zob. tamże, s. 1339.

²⁰ Zob. G. Dellling, *παρθένος*, w: ThDNT V, 827.

²¹ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1990.

²² Termin ten posiada również znaczenie: „mama, pierś matki”. Zob. tamże, s. 1078.

²³ Zob. tamże, s. 700; a także O. Jurewicz, *Słownik-grecko-polski. T.1*, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000-2001 (t.1-2), s. 387.

²⁴ Należy zaznaczyć, że w tekście Ksiąg Machabejskich występują również inne terminy, które odnoszą się do kobiet, jednakże nie są one związane bezpośrednio z kobietami żydowskimi: ἡ θυγάτηρ – „cóрка” (zob. 1Mch 9,37; 10,54.57.58; 11,9.10.12); ἡ νύμφη – „panna młoda” (zob. 1Mch 9,37).

za wyjątkiem oczywiście matki siedmiu synów, to jednak znajduje się wiele odniesień do nich. Przywołując je w różnych kontekstach, autorzy omawianych ksiąg przybliżają czytelnikowi mimochodem ich świat. W jednym przypadku zwracają nawet uwagę na ich piękno – τὸ κάλλος²⁵, które jednak z powodu, udręk wynikających z prześladowań za czasów Antiocha IV Epifanesa, ulegało więdnieniu (zob. 1Mch 1,26).

2. Kobiety różnych stanów

Wspomniane w Księgach Machabejskich kobiety w kontekście różnych wydarzeń pochodzą z różnych stanów, związanych z funkcjonowaniem rodziny. Przytoczona wyżej terminologia oraz formy opisowe odnoszą się do bycia dziewczicą, żoną, matką, wdową, a także babcią:

2.1. dziewczęta/dziewice

Istnie zaledwie kilka wzmianek na temat kobiet określonych terminem ἡ παρθένος. Autorzy poszczególnych ksiąg mieli niewątpliwie na myśli młode dziewczęta, jeszcze niezamężne, ale gotowe już do zamążpójścia²⁶. Świadczyć może o tym zestawienie zawarte w 1Mch 1,26b, gdzie παρθένοι, połączone spójnikiem καί, występuje obok wyrażenia νεανίσκοι, określającego młodzieńców²⁷, którzy – jak wynika choćby ze wzmianek zawartych w 1Mch 14,9; 2Mch 13,15 – byli na tyle już dorośli, aby podjąć walkę w szeregach wojskowych²⁸.

Mówiąc o παρθένοι, autorzy omawianych ksiąg podają również informację na temat codziennego życia dziewcząt żydowskich. Wzmianka o tym występuje w zawartym w 2Mch opisie niebezpieczeń-

²⁵ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 869.

²⁶ Takie rozumienie terminu ἡ παρθένος może wnioskować, mając na uwadze, że w LXX termin ten jest odpowiednikiem hebrajskiego: נַעֲרָה – „dziewczyna, młoda kobieta (niezamężna, jeszcze dziewica), niewolnica” (zob. H.F. Fuhs, נַעֲרָה *na'ar etc.*, w: ThDOT IX, 483); בְּתוּלָה – „dziewica” (zob. M. Tsevat, בְּתוּלָה *b'ethulā*; בְּתוּלִים *b'ethulim*, w: ThDOT II, 341-342); עַלְמָה – „dziewczyna, młoda kobieta (jeszcze niezamężna)” (zob. C. Dohmen, H. Ringgren, עַלְמָה *'almā*; עֵלֶם *'elem*, w: ThDOT XI, 157-158). Por. G. Dellling, παρθένος, w: ThDNT V, 832-833.

²⁷ Termin ὁ νεανίσκος posiada następujące znaczenia: „młodzieniec, młody człowiek” (zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1164).

²⁸ Należy zauważyć, że w LXX w licznych przypadkach termin ἡ παρθένος oznacza po prostu „dziewczynę”, zwłaszcza gdy termin ten w liczbie mnogiej występuje w zestawieniu ze wspomnianym wyrażeniem νεανίσκοι. Zob. G. Dellling, παρθένος, w: ThDNT V, 832.

stwa sprofanowania świątyni jerozolimskiej przez wielkorządcę syryjskiego Heliodora (zob. 2Mch 3,7-40). Jak podaje autor 2Mch, w obliczu mającego nastąpić zbezczeszczenia miejsca świętego powstało wielkie poruszenie w Jerozolimie. W tym kontekście pojawia się następująca wzmianka: „Zamknięte dotychczas dziewczęta jedne pobiegły do bram, inne na mury, inne wreszcie wychylały się przez okna” (2Mch 3,19: αἱ δὲ κατὰ κλειστοὶ τῶν παρθένων αἱ μὲν συνέτρεχον ἐπὶ τοὺς πυλῶνας αἱ δὲ ἐπὶ τὰ τεῖχη τινὲς δὲ διὰ τῶν θυρίδων διεξέκυπτον). Podobna informacja zawarta jest w 3Mch, gdzie w ramach relacji na temat mającej nastąpić profanacji świątyni jerozolimskiej przez Ptolemeusza IV Filopatora (zob. 3Mch 1, 8-24) pojawia się następujące stwierdzenie: „Także pozamykane w komnatach [niewieścich] dziewice ze swoimi rodzicielkami się wyrwały (...)”²⁹ (3Mch 1,18: αἱ τε κατὰ κλειστοὶ παρθένοι ἐν θαλάμοις σὺν ταῖς τεκούσαις ἐξώρμησαν)³⁰. W obu przypadkach pojawia się przymiotnik κατὰ κλειστος – „trzymaany w zamknięciu, zamknięty”³¹. Autor 3Mch podaje także miejsce owego zamknięcia dziewcząt: ὁ θᾶλάμος – „wewnętrzny pokój/komnata otoczony innymi budynkami”, czyli pokój kobiecy znajdujący się w głębi domu (zob. np.: Hom. *Il.* 3,142.174; *Od.* 4,121)³². Z pewnością w przytoczonych wersetach występuje nawiązanie do codziennej praktyki w rodzinach żydowskich, obecnej również w czasach hellenizmu: sfera życia publicznego była bardziej domeną mężczyzn, natomiast przestrzenią życia kobiet był dom³³. Wyraźnie mówi o tym Filon Aleksandryjski: „Kobiety są najle-

²⁹ 3Mch jest cytowana w oparciu o tłumaczenie w: M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 47-96.

³⁰ Analizując wersety 3Mch 1,18-19, może rodzić się pytanie, czy podmiotem w. 19 są wspomniane w w. 18 παρθένοι, czy też autor 3Mch za pomocą wyrażenia imiesłownego αἱ ἐσταλμέναι ma na myśli odrębną grupę kobiet, to jest mężatki. Mając na uwadze, że np. autor 2Mch użył wyrażenia imiesłownego καθημένη ἐν παστῶ na określenie mężatki, przyjmujemy, iż w w. 18 mowa jest o niezamężnych pannach, natomiast w w. 19 o dopiero co zamężnych kobietach. Należy bowiem zaznaczyć, że występujący w w. 19 imiesłów ἐσταλμένη, utworzony od czasownik stέλλω oznacza między innymi „przygotować, ubrać, odesłać, sprowadzić, wezwać, ukryć, zataić” (por. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1637-1638), może również – w zależności od kontekstu posiadać znaczenie „nowo zaślubiona”. Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 52-53.

³¹ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 894.

³² Zob. tamże, s. 781.

³³ Zob. D.F. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, tł. K. Ciekot, Wrocław: Wydawnictwo „Astrum”, 1999, s. 52-53; a także S. von Dobbeler, *Die Bücher 1/2 Makkabäer* (NSK AT 11), Stuttgart: Verlag Katolisches Bibelwerk, 1997, s. 181.

piej przystosowane do życia w zamknięciu, bez wychodzenia z domu, w którym drzwi wewnętrzne traktowane są przez dziewice jak granica, a drzwi zewnętrzne tak samo przez kobiety, które osiągnęły pełnię kobiecości”³⁴. W sposób szczególny „w zamknięciu trzymane” były młode dziewczęta, nad którymi czuwać musiał ojciec, aby nie zostały pohańbione³⁵. Poucza o tym wyraźnie Mędrzec Pański epoki hellenistycznej – Syrach³⁶: „Córka dla ojca to skryte czuwanie nocne, a troska o nią oddała sen: (...) gdy jest dziewicą, by nie była zbezczeszczona, stając się w domu ojcowskim brzemienią. Nad córką zuchwałą wzmocnij czuwanie, aby nie uczyniła z ciebie pośmiewiska dla wrogów, przedmiotu gadania w mieście i zbiegowiska pospólstwa i by ci nie przyniosła wstydu wśród wielkiego tłumu. Nie pokazuj jej piękności jakimukolwiek mężczyźnie ani nie pozwalaj jej przebywać z mężatkami! Jak bowiem z odzienia wychodzą mole, tak przewrotność kobiety – z jednej na drugą” (Syr 42,9-13; por. 7,24³⁷). Przede wszystkim – w świetle przytoczonych słów – przedmiotem troski ojca względem niezamężnej córki było zachowanie jej dziewictwa aż do ślubu³⁸. Do kwestii tej odnosi się między innymi przepis Prawa: „Jeśli ktoś poślubi żonę, zbliży się do niej, a potem ją znienawidzi, zarzucając jej złe czyny, i zniesławi ją mówiąc: «Poślubiłem tę kobietę, a zbliżywszy się do niej, nie znalazłem u niej oznak dziewictwa», wtedy ojciec i matka młodej kobiety zanoszą dowody jej dziewictwa do bramy, do starszych miasta. Ojciec młodej kobiety odezwie się do starszych: «Dałem swą córkę temu człowiekowi za żonę, a on ją znienawidził. Oto zarzuca jej złe czyny, mówiąc: „Nie znalazłem u córki twej oznak dziewictwa”. A oto są dowody dziewictwa mej cór-

³⁴ Philo, *Spec. Leg.*, 3,169; tłum. pol. w: D.F. Sawyer, *Kobiety i religie*, s. 53.

³⁵ Egzegeci (zob. J.A. Goldstein, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41A), Garden City, New York: Doubleday&Company, Inc., 1983, s. 210) sugerują, że wzmiankowane w 2Mch 3,19 wyjście dziewic do „bram” oraz „na mury” dotyczyło nie tyle bram, czy murów miasta, lecz domu, w którym mieszkaly. A zatem również we wspomnianych przez autora 2Mch okolicznościach owe dziewice pozostały w obrębie własnego domu; wyjątkową – można by rzec sytuacją – było ich ukazywanie się na zewnątrz przy bramie domu, przez okna oraz na murze domu, który należy postrzegać jako balkon lub dach pełniący funkcje tarasu.

³⁶ Na temat Syracha i jego czasów zob. np. P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes. Introduction and Commentary* (AB 39), New York etc.: Doubleday, 1987, s. 8-16.

³⁷ J.A. Goldstein (*II Maccabees*, s. 210), przywołując w całym kontekście werset Syr 9,7 zauważa, że nie wszystkie panny były trzymane w odosobnieniu.

³⁸ Dziewictwo nie było bezwzględnie koniecznym warunkiem do zawarcia małżeństwa. Por. J. Eisenberg, *Kobiety w czasach biblijnych*, s. 48.

ki» i rozłoży tkaninę przed starszymi miasta. Wtedy starsi miasta wezmą tego męża i ukarzą go. Skażą go na sto [syklów] srebra i dadzą je ojcu młodej kobiety, gdyż okrył niesławą dziewicę izraelską; pozostanie jego żoną i nie będzie jej mógł całe życie porzucić. Lecz jeśli oskarżenie to okaże się prawdziwym, bo nie znalazły się dowody dziewictwa młodej kobiety, wyprowadzą młodą kobietę do drzwi domu ojca i kamienować ją będą mężowie tego miasta, aż umrze, bo dopuściła się bezeceństwa w Izraelu, uprawiając rozpustę w domu ojca” (Pwt 22,13-21). Podjęte środki ostrożności w postaci umieszczania córki w wewnętrznym pokoju, w pomieszczeniu pozbawionym bezpośredniego widoku na zewnątrz domu stanowiło formę ustrzeżenia dziewicy przed ewentualnymi pokusami, których efektem mogła być utrata dziewictwa. Niezameżne dziewczęta, pozostając w domu, a co za tym idzie nie ukazując publicznie swego piękna, nie stanowiły ponadto potencjalnej pokusy dla mężczyzn³⁹.

Z Do tej praktyki nawiązuje również, zawarta w 4Mch, wypowiedź matki siedmiu synów: „Oto byłem ja dziewicą czystą, nawet progu rodzinnego domu nie przekroczyłam, ustrzegłam zbudowanego [z] boku. Nie naruszył mnie hańbiciel na pustkowiu, uwodziciel na polu, ani nie zhańbił czystości mego dziewictwa przez podstęp wąż hańbiciel”⁴⁰ (4Mch 18,7-8: ὅτι ἐγὼ ἐγενήθην παρθένος ἀγνή οὐδὲ ὑπερέβην πατρὶ κὸν οἶκον ἐφύλασσον δὲ τὴν ὠκοδομημένην πλευράν οὐδὲ ἔφθειρέν με λυμεὼν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ οὐδὲ ἐλυμήνατό μου τὰ ἀγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπάτης ὄφης). Wspominając własną młodość, okres życia przed zamążpójściem, podkreśliła bardzo mocno fakt, że „nawet progu rodzinnego domu” (4Mch 18,7) nie przekroczyła, a przez to pozostawała w tym czasie παρθένος ἀγνή – „nieskalaną/czystą dziewicą”⁴¹. Zachowanie dziewictwa wyraża również eliptyczny zwrot: „ustrzegłam zbudowanego [z] boku”. Jest tutaj niewątpliwie nawiązanie do obrazu stworzenia ciała kobiety z żebra, czyli z boku Adama (zob. Rdz 2,22)⁴². W stwierdzeniu tym matka siedmiu synów podkreśliła niejako, że swoje

³⁹ Zob. P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 483.

⁴⁰ 4Mch jest cytowana w oparciu o tłumaczenie w: M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 123-200.

⁴¹ Przymiotnik ἀγνός posiada następujące znaczenia: „święty, czysty, oczyszczony, cnotliwy, nieskalany, prawy, niewinny” (zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 12).

⁴² Egzegeci zauważają, że w LXX werset Rdz 2,22 zawiera tę samą terminologię. Zob. H.J. Klauck, *4 Makkabäerbuch*, s. 754; M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 198.

ciało w fizyczny sposób ustrzegła przed nieczystością. Tę prawdę podkreśla mocno czasownik φυλάσσω – „czuwać, pilnować, strzec, pełnić wartę, bronić”⁴³. Do tego nawiązuje również kolejne zdanie jej wypowiedzi, w którym stwierdziła, że żaden hańbiciel nie splamił jej czystości ani na pustkowiu, ani na polu. W tym kontekście można dostrzec nawiązanie do Pwt 22,25: „Lecz jeśli mężczyzna znalazł na polu młodą kobietę zaślubioną, zadał jej gwałt i spał z nią, umrze sam mężczyzna, który z nią spał”⁴⁴. W swojej wypowiedzi matka siedmiu synów być może chciała z jednej strony podkreślić, że zgodnie ze zwyczajem jako panna nie przekraczała progu ojcowskiego domu, żyjąc na co dzień w obrębie rodzinnego domostwa. Stąd też – można domniemywać – nigdy nie zaistniało niebezpieczeństwo pohańbienia jej czystości, na które mogła się narazić poprzez znaczne oddalenie się od miejsca zamieszkania. Z drugiej jednak strony być może owa matka chciała podkreślić, że jej czystość nie wynikała jedynie z wolności od jakiegokolwiek winy na mocy Prawa, ale była stanem faktycznym, gdyż nigdy nie doszło do fizycznej utraty dziewictwa.

Matka siedmiu synów podaje nadto jedną jeszcze informację, że nie zhańbił jej czystości przez podstęp „wąż hańbiciel”. Występuje tutaj oczywiście nawiązanie do Rdz 3,13, gdzie mowa jest, że wąż zwód Ewę. W obrazie węża, idąc za Mdr 2,24, należy widzieć oczywiście diabła⁴⁵. Wcześniej natomiast pojawia się wzmianka o tak zwanym λυμεών ἐρημίαις – „niszczyciel pustyni”⁴⁶, co stanowi niewątpliwie aluzję do pustyni jako miejsca przebywania złych duchów⁴⁷, wystawiających ludzi na pokuszenie⁴⁸. Wspomnianym zatem λυμεών ἀπάτης ὄφις – „hańbiciel wąż podstępny” to zły duch – diabeł kuszący człowieka. Egzegeci widzą

⁴³ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1961.

⁴⁴ Por. H.J. Klauck, *4 Makkabäerbuch*, s. 754.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 754-755.

⁴⁶ Termin λυμεών oznacza „niszczyciel, dręczyciel”; u Eurypidesa (*Hipp.*, 1068) występuje zwrot: λυμεών φυναϊκῶν – „niszczyciel kobiet”. Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1065.

⁴⁷ Por. H. Anderson, *4 Maccabees*, s. 563; M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 194. Szerzej na temat pustyni jako miejsca złych duchów zob. w: S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 1999, s. 70-78.

⁴⁸ Przykładem tego może być kuszenie Chrystusa na pustyni. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB NT I/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 160; a także R.B. Leal, *Wilderness in the Bible. Towards a Theology of Wilderness* (SBL 72), New York etc.: Peter Lang, 2004, 85-86.

także w tym miejscu wypowiedzi owej matki nawiązanie do dostrzeganej w Rdz 6, 1-4 wzmianki na temat współżycia kobiet z upadłymi aniołami (por. *1Hen* [*HenEt*] 6,1-8; *Jub* 5,1-11), a także do legendy o współżyciu Ewy z diablem, z którego miał się narodzić Kain (zob. *Tg. Ps.-J. Gen.* 4,1-8; por. 3,6)⁴⁹. Wszystkie te odniesienia należy jednak traktować jako metaforę wszelkich pokus i możliwych okazji do grzechu, których unikała i które odrzucała matka siedmiu synów, zachowując w ten sposób nienaruszoną czystość⁵⁰. A zatem do chwili zamążpójścia owa kobieta pozostała dziewicą⁵¹.

Warto jeszcze wspomnieć, że w *corpus* omawianych ksiąg pojawia się termin ἡ νεάνις – „młoda dziewczyna, panna, młoda mężatka”⁵² (zob. 3Mch 4,6; 5,49). Jak wynika z przytoczonych określeń ma on charakter dwuznaczny, a jego znaczenie wskazuje niewątpliwie kontekst. W odniesieniu do młodych dziewcząt, panien, jeszcze niezamężnych z pewnością termin ten występuje w 3Mch 5,49, gdzie mowa jest o przygotowanej zagładzie Żydów, w obliczu której Żydzi „sądząc, że to ostatni grymas losu w ich życiu i kres okropnego oczekiwania, jęli płakać i lamentować, całowali się wzajemnie, obejmując krewnych padali sobie na szyje, rodzice z dziećmi, matki z dziewczynkami (...)”. Występujący tam termin νεάνις odnosi się niewątpliwie do córek owych matek⁵³. Zawarta zaś w 3Mch 5,49 (por. 3Mch 1,18) informacja może stanowić potwierdzenie zwyczaju w dawnym Izraelu, że dziewczęta pozostawały zawsze pod opieką matki⁵⁴.

⁴⁹ Zob. H.J. Klauck, *4 Makkabäerbuch*, s. 755; a także M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 194.

⁵⁰ Zob. tamże; a także H.J. Klauck, *4 Makkabäerbuch*, s. 755. H. Anderson (*4 Macca-bees*, s. 563) zauważa natomiast, że filozoficznie zorientowany autor 4Mch w tym miejscu w dość zaskakujący sposób użył popularnego języka mitologicznego swoich czasów, aby potwierdzić doskonałą czystość matki, przebywającej zarówno poza domem, jak i w domu.

⁵¹ Należy zauważyć, że w kulturze dawnego Izraela – jak wynika z przekazów biblijnych – wymagano, aby młoda dziewczyna, mająca wyjść za mąż, była dziewicą. Por. J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, s. 47-51.

⁵² Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1164.

⁵³ W świetle Pwt 19,22 termin ἡ νεάνις występuje niejako paralelnie do ἡ παρθένος. Mając zaś na uwadze Syr 20,4 ἡ νεάνις postrzegano jako dziewicę.

⁵⁴ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, przeł. T. Brzegowy, Poznań: Pallottinum, 2004, s. 60.

2.2. żony

Dość często w omawianych księgach występuje termin ἡ γυνή, który może opisywać ogólnie kobiety, albo wprost mężatki. Analizując jednak teś Ksiąg Machabejskich, można zauważyć, że zasadniczo wspomniany termin odnosi się do kobiet w określony sposób związanych ze stanem małżeńskim: albo aktualnie są mężatkami, albo jako wdowy były wcześniej żonami (zob. 1Mch 1,26.32.60; 2,30.38; 3,20; 5,13.23.45; 13,6; 2Mch 3,19; 5,13.24; 6,10; 12,3; 15,18; 3Mch 3,25; 4Mch 2,5; 4,9.25; 15,17; 16,1.2.10.14). W pierwszym przypadku świadectwem, że określane mianem ἡ γυνή kobiety, są żonami, jest fakt, że wzmiankowane są wraz z dziećmi, które w tradycji dawnego Izraela rodziły się zazwyczaj w rodzinie⁵⁵. Wzmianki o „kobietach i dzieciach” na ogół pojawiają się w kontekście opowiadania na temat obrony przez oddziały żydowskie własnych rodzin i mienia, czy też wówczas, gdy mowa jest o zdobytym łupie przez wrogów narodu żydowskiego lub o prześladowaniach⁵⁶. Fakt, że owe kobiety-żony wymieniane są wraz z dziećmi oraz dobytkiem, świadczy, że autorzy Ksiąg Machabejskich, zanurzeni w tradycji dawnego Izraela, postrzegają kobietę jako swego rodzaju własność męża⁵⁷. Stąd też autor 4Mch, rozważając kwestię pożądań, przypomina nakaz Prawa: „Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego ani czegokolwiek, co jest bliźniego twego” (4Mch 2,5). Występuje tutaj oczywiście odwołanie do zawartego w Wj 20,17 (w wersji LXX⁵⁸) nakazu Dekalogu, który wymienia kobietę pośród innych rzeczy, przynależnych mężczyźnie⁵⁹.

Autorzy omawianych ksiąg również na kanwie wzmianek, dotyczących życia małżeńskiego, poruszają zagadnienie ceremonii zamążpójścia kobiet. Na ten temat wzmiankuje autor 1Mch, który przedstawiając głęboką żałobę narodu żydowskiego z powodu profanacji świątyni i rzezi ludności Jerozolimy, stwierdza: „Każdy małżonek począł lamentować, i płakała ta, która siedziała na małżeńskim łożu” (1Mch 1,27).

⁵⁵ Wzmianka na temat dzieci dowodzi, że kobieta była niewątpliwie w związku małżeńskim z jakimś mężczyzną. Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 206-208.214.

⁵⁶ Szerzej zob. punkt 3.

⁵⁷ Por. J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, s. 83; por. W. Pałubicki, *Rola kobiet w małżeństwie i rodzinie u starożytnych Hebrajczyków*, „Przegląd Orientalistyczny” 95(1975), nr 3, s. 258-259.

⁵⁸ Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 133.

⁵⁹ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB ST II), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009, s. 432-433.

W podobnym stylu tego rodzaju scenę przytacza autor 3Mch, który opisując zamiar sprofanowania świątyni jerozolimskiej przez Ptolemeusza IV Filopatora, podaje następującą wzmiankę: „Zaledwie wprowadzone, porzuciwszy przygotowane na spotkanie weselne komnaty oraz stosowną skromność (...)” (3Mch 1,19). Natomiast relacjonując prześladowanie Żydów w Egipcie przez tegoż samego władcę, podaje: „Panny młode, właśnie dla życia we wspólnocie małżeńskiej przybyłe do weselnej komnaty, uciechę zamieniły na biadanie, z prochem na przesiąkniętych mirrą włosach wiedzione bez welonów, wśród wspólnego lamentu żałobnego zamiast weselnego śpiewu zostały wyprowadzone, przez innowierców brutalnie wyszarpięte” (3Mch 4,6). W przytoczonych fragmentach ksiąg mowa jest o młodych żona, dopiero co zaślubionych – νεάνιδες (3Mch 4,6), które zostały wprowadzone (3Mch 1,19: αἱ ἐσταλμέναι) przez mężów (1Mch 1,27: νυμφίος; 3Mch 4,8: συνζυγής) do ślubnej komnaty – ἐν παστῶ⁶⁰, aby poprzez akt małżeński dopełnić obrzędu zaślubin. Do tradycji, związanych z dniem zaślubin, odnoszą się także zawarte w 3Mch 4,6 wzmianki z temat namaszczenia olejkiem oraz nakrycia welonem głowy panny młodej, która zdejmowała owo nakrycie zazwyczaj w ślubnej komnacie⁶¹. Dzień zaślubin w tradycji żydowskiej był dniem pełnym wesela i radości. Nic go nie powinno było wówczas zakłócić⁶². Młody małżonek zgodnie z przepisami Prawa (zob. Pwt 20,7; 24,5) był nawet zwalniany ze świadczeń na rzecz własnego narodu, aby mógł nacieszyć się poślubioną żoną. Do tych przepisów nawiązał Juda Machabeusz, który przed kolejną wyprawą wojenną „powiedział też, żeby zgodnie z Prawem wrócili do domu ci, którzy (...) ożenili się (...)” (1Mch 3,56)⁶³. Nagła konieczność opuszczenia przez młodych małżonków ślubnej komnaty, małżeńskiego łóża – symbolu szczęścia, była niewątpliwie wyrazem utraconego spokoju, czy też wielkiej tragedii ży-

⁶⁰ W przytoczonych opisach występuje nawiązanie do terminologii związanej z zaślubinami, obecnej w Jl 2,16. Por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées* (Études Biblique), Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda et C^{ie}, 1949, s. 14; a także M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 53.

⁶¹ Być może wzmianka w 3Mch 1.19 o porzuceniu przez dopiero co zamężne kobiety „stosownej skromności” odnosi się do welonów, które miały założone panny młode, a które ściągały w momencie, kiedy znajdowały się już w ślubnej komnacie.

⁶² Na temat obrzędu zaślubin zob. np. J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, s. 62-66; a także G.J. Wenham, *Zaślubiny*, tł. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 814-815; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 43-44.

⁶³ Por. J.C. Dancy, *A Commentary on I Maccabees*, Oxford: Blackwell, 1954, s. 95.

ciowej, jak to mało miejsce w kontekście opisanych przez autora 2Mch i 3Mch prześladowań i ucisku społeczności żydowskiej⁶⁴.

O życiu kobiety w stanie małżeńskim wspomina bezpośrednio również autor 4Mch, który przytacza słowa matki siedmiu synów: „Przez czas rozkwitu pozostawałam z mężem (...)” (4Mch 18,9). Okres bycia żoną określiła zatem „czasem trwania/pozostawania z mężem” (ἔμεινα σὺν ἀνδρί). Użyte określenie „czas rozkwitu” (χρόνος ἀκμῆς) – mając na uwadze znaczenie terminu ἀκμή – „pora, czas najbardziej właściwy, szczyt, punkt kulminacyjny, rozkwit”⁶⁵ – można odnieść do najpiękniejszego okresu w życiu owej kobiety, czyli okresu małżeńskiego. Wspomniane wyrażenie w kontekście stwierdzenia, że „szczęśliwy ów (ojciec), gdyż żył w dobrym okresie z dziećmi, a nie bolał bezdzietności porą” (4Mch 18,9), może wskazywać na płodność żony, która rodząc mężowi potomstwo, zwłaszcza synów, stała się źródłem szczęścia i radości⁶⁶.

2.3. matki

Mowa na temat matek w Księgach Machabejskich – jak wynika z powyższego punktu – pierwszorzędnie występuje w kontekście wzmianek na temat kobiet-żon wymienianych wraz z dziećmi. W niektórych miejscach, gdzie występują podobne zwroty, pojawia się wprost termin ἡ μήτηρ (zob. 3Mch 1,20; 5,49; 4Mch 15,6). Matka na kartach omawianych ksiąg jawi się przede wszystkim jako rodzicielka. Z tej racji również i do niej – nie tylko do ojca – odnosi się określenie γονεύς – „rodzic”⁶⁷ (por. 3Mch 5,49; 4Mch 15,13). Autor 4Mch mówiąc o roli rodziców w przekazywaniu życia, zaznacza, że ojciec jest tym, który płodzi (σπείρω⁶⁸), natomiast matka jest tą, która rodzi (γεννάω⁶⁹) (zob.

⁶⁴ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 53. Występujące w 1Mch 1,27 wyrażenie imiesłowowe καθημένη ἐν παστῶ – „siedząca na ślubnym łożu” opisuje z pewnością nietypową sytuację nowo poślubionej małżonki: nie leży ona na ślubnym łożu, ale siedzi i jako zrezygnowana opłakuje zaistniałą sytuację, naznaczoną nieszczęściem. Por. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1Mch 1,1-2,26* (SM 151), Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, 2012, s. 137.

⁶⁵ Termin ten posiada także znaczenie: „ostrze, spiczaste zakończenie, potęga, moc, siła”. Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 51.

⁶⁶ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 49.51.

⁶⁷ Por. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 356.

⁶⁸ Czasownik ten posiada następujące znaczenia: „siać, rodzić, zrodzić”. Zob. tamże, s. 1625-1626.

4Mch 10,2; por. 13,19). W 3Mch matki zostały określone imiesłowem (*participium aoristi activi*) τεκούσαι – „te, które rodzą”, czyli „rodzicielki”⁷⁰ (zob. 3Mch 1,18; por. 4Mch 16,6). Stąd też w stosunku do matki autor 4Mch używa patetycznego określenia ἡ γένεσις – „początek, początek, źródło (życia), pochodzenie, urodzenie, urodziny, rodowód”⁷¹ (4Mch 15,13.25).

Wzrastanie dziecka w łonie matki, czyli ciąża – ἡ κυφορία⁷², jak zaznaczył autor 2Mch, trwa dziewięć miesięcy (zob. 2Mch 7,27)⁷³. Wówczas formuluje się ono i wzrasta z krwi (ἀπὸ τοῦ αἵματος) oraz dojrzewa dzięki duszy (διὰ τῆς ψυχῆς) (zob. 4Mch 13,20). Mówiąc o formowaniu się i wzrastaniu z krwi, autor 4Mch wyraża z pewnością starożytny pogląd, że ludzie rodzą się z krwi męczyzny i kobiety⁷⁴. Wzmiankowany natomiast termin ἡ ψυχὴ z pewnością należy rozumieć jako pierwiastek życia⁷⁵. W tym kontekście warto wspomnieć ciekawe stwierdzenie matki siedmiu synów na temat okresu prenatalnego, które w jej usta wkłada autor 2Mch: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam tchnienie (τὸ πνεῦμα) i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata bowiem, który ukształ-

⁶⁹ Por. tamże, s. 344. Czasownik ten w 4Mch 13,19 odnosi się także do roli ojca; należy jednak zauważyć, że forma użyta w tym kontekście ma charakter bierny („zrodzony dzięki ojcu”).

⁷⁰ Imiesłów ten pochodzi od czasownika τίκτω – „rodzić, zrodzić, wydać na świat”. Zob. tamże, s. 1792.

⁷¹ Zob. tamże, s. 343.

⁷² Zob. tamże, s. 1011.

⁷³ Autor 4Mch wzmiankuje okres dziesięciu miesięcy (4Mch 16,7). W starożytności niekiedy tak umownie określano liczbę miesięcy trwania ciąży (zob. Mdr 7,2; Verg. *Eclóg.*, 4,61). Być może wynikało to z praktyki liczenia części miesięcy za pełne. Zob. H.J. Klauck, *4 Makkabäerbuch*, s. 747; por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 190.

⁷⁴ Zob. G.M. Motyw „synostwa Bożego” w homiliach Świętego Augustyna do Ewangelii oraz Pierwszego Listu Jana Apostoła, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, s. 42. W Mdr 7,2 występuje podobne stwierdzenie: „(...) w ciągu dziesięciu miesięcy, we krwi okrzepły, z nasienia męskiego, i rozkoszy ze snem złączonej”. Zob. B. Ponizy, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB ST XX), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012, s. 240-241.

⁷⁵ Termin ten z pewnością należy utożsamić z hebrajskim נֶפֶשׁ, który oznacza między innymi „życie, istotę żywą”. Zob. Jacob, *ψυχή. B. The Anthropology of the Old Testament*, w: ThDNT IX, 618-619. W przytoczonym wersecie 4Mch 13,20 z pewnością pobrzmiewa echo filozofii stoickiej, według której dusza, będąca subtelnością materią, jest przekazywana fizycznie przy poczęciu. Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 180.

tował człowieka (...)” (2Mch 7,22-23). Niewątpliwie w wypowiedzi tej znajduje się nawiązanie do obrazu stworzenia człowieka z Rdz 2,7, gdzie mowa jest o udzielonym człowiekowi „tchnieniu życia”, dzięki któremu stał się „istotą żywą”. Matka siedmiu synów pierwszorzędnie wyraża swoją niewiedzę na temat formowania się człowieka w łonie matki. Zachodzi tutaj niejako podobieństwo do stwierdzenia Kohelata: „Jak nie wiesz, którą drogą duch (τὸ πνεῦμα) wstępuje w kości, co są w łonie brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Boga, który sprawuje wszystko” (Koh 11,5). Z drugiej jednak strony owa kobieta, podkreślając niejako wszechmoc Boga, wyraża przekonanie, że to właśnie Bóg jako Stwórca kształtuje nowego człowieka w matczynym łonie, udzielając tchnienia i życia (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ζωή)⁷⁶. Podobna myśl została wyrażona między innymi w Hi 10,10: „(...) On sam nas w łonie utworzył” oraz Ps 139,13: „(...) Ty utkałeś mnie w łonie mej matki” (por. Mdr 7,1; Jr 1,5)⁷⁷.

Po okresie formowania się człowieka w łonie matki następuje poród, który – jak podkreśla zwłaszcza autor 4Mch – połączony jest z wielkimi bólami – ἡ ὥδὲς⁷⁸ (zob. 4Mch 15,7; 16,8). Autorzy omawianych ksiąg podają także informacje na temat karmienia mlekiem z piersi narodzone dzieci (zob. 3Mch 5,49; 4Mch 16,7). W 2Mch podana została wzmianka, że matka siedmiu synów ostatniego syna karmiła aż trzy lata (zob. 2Mch 7,27). Autor 3Mch natomiast wzmiankuje również tak zwane „mamki” – τιθηνοί⁷⁹ (3Mch 1,20), czyli kobiety wynajmowane do wykarmienia dziecka (por. np. Wj 2,7). Opisuując kolejne zadania matek, autorzy Ksiąg Machabejskich zwracają uwagę na kwestie niańczenia (zob. 4Mch 15,13), żywienia i wychowania (zob. 2Mch 7,27; 4Mch 16,8; por. 16,7). Autor 4Mch, poświęcając wiele uwagi matce siedmiu synów, mówi również o czułej miłości matczynej, którą opisuje następu-

⁷⁶ Termin τὸ πνεῦμα może być między innymi znaczenie „tchnienie życia”. Zob. F. Baumgärtel, W. Bieder, *πνεῦμα etc. C. Spirit in Judaism*, w: ThDNT VI, 368-369.

⁷⁷ Zob. R. Doran, *2 Maccabees*, s. 159-160; tenże, *The Second Book of Maccabees. Introduction, Commentary, and Reflection*, w: *The New Interpreter's Bible. Vol. 4. 1 & 2 Maccabees*, s. 241; a także F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 307; J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees. Commentary*, Cambridge: At the University Press, 1973, s. 275.

⁷⁸ Por. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 2030-2031.

⁷⁹ Termin ἡ τιθήνη (ἡ τιθήνη) posiada następujące znaczenia: „karmicielka, żywicielka, piastunka, mamka”. Zob. tamże, s. 1792.

jącymi zwrotami: φίλτρα γονέων – „czar miłosny rodziców”⁸⁰; φίλοςτοργος – „kochający serdecznie/czule, czuły”⁸¹; μητέρων ἀδάμαστα πάθη – „matek niezwyciężone uczucia”⁸² (4Mch 15,13); ἡ φιλοτεκνία – „miłość do swoich dzieci”⁸³ (zob. 4Mch 15,25). Podkreśla nadto, że „matki z powodów cierpień rodzenia okazują się bardziej współczujące <niż ojcowie>” (4Mch 15,4)⁸⁴.

Jak wynika z przekazów 4Mch, dla każdej kobiety czymś bardzo ważnym było posiadanie dzieci⁸⁵. W 4Mch 18,9 matka siedmiu synów stwierdza, że jej mąż był „szczęśliwy (...), gdyż żył w dobrym okresie z dziećmi, a nie bolał bezdzietności porą”. Z kontekstu wynika, że źródłem tego szczęścia było zrodzone potomstwo. Szczególną rolę w tym względzie oczywiście odgrywali synowie, postrzegani jako przedłużenie rodu. Wówczas wzrastało poważanie matki⁸⁶. Z przekazów 4Mch, jak również 2Mch widać wyraźnie, że matka cieszyła się szacunkiem swoich synów, którzy wykazywali względem niej posłuszeństwo (zob. np. 4Mch 15,10⁸⁷). W przypadku wdowieństwa matki synowie stawiali się jej podporą życiową i gwarancją godnego pochówku (zob. 1Mch 13,28⁸⁸; 4Mch 16,11)⁸⁹.

⁸⁰ Termin τὸ φίλτρον posiada między innymi następujące znaczenia: „czar miłosny, wdziek, powab, życzliwość, miłość, uczucie” Zob. tamże, s. 1942.

⁸¹ Zob. tamże, s. 1940.

⁸² Przymiotnik ἀδάμαστος oznacza „niezdobyty, nieugięty, niezłomny, niepokonany, nieujarzmiony” (zob. tamże, s. 20), natomiast termin τὸ πάθος posiada między innymi następujące znaczenia: „doznanie, utrapienie, nieszczęście, doświadczenie, namiętność, uczucie, afekt” (zob. tamże, s. 1285-1286).

⁸³ Zob. tamże, s. 1940.

⁸⁴ Szerzej na ten temat zob. punkt 4.2.

⁸⁵ Niepłodność była uważana za wielkie doświadczenie (zob. Rdz 16,2; 30,2; 1Sm 1,5), czy też karę pochodzącą od Boga (zob. Rdz 20,18), a także za hańbę (Zob. Rdz 30,23; Łk 1,25). Zob. R de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 51.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 49.51.

⁸⁷ W świetle teksów 2Mch i 4Mch wyraziło się to niewątpliwie w posłuszeństwie względem pouczeń matki w obliczu męczeńskiej śmierci.

⁸⁸ W 1Mch 13,27-30 hagiograf podaje dość dokładny opis na temat budowy pomników/grobowców (zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41), Garden City, New York: Doubleday&Company, Inc., 1976, s. 474).Warto wspomnieć, że jest to pierwsza literacka wzmianka o budowie grobowców (zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 68).

⁸⁹ Por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 190. Tego rodzaju idea wyraźnie zawarta jest w Tb 4,3-4, gdzie znajduje się napomnienie ojca wobec syna: „Szanuj swoją matkę i nie zapomnij o niej przez wszystkie dni jej życia! Czyń to, co jej się będzie podobać, i nie zasmucaj jej duszy żadnym twoim uczynkiem! Przypomnij sobie,

Najobszerniej ukazany obraz matki to oczywiście postać matki siedmiu synów. Przedstawiona została ona jako bohaterka, która najpierw zachęcała swych synów, aby nawet za cenę ofiary śmierci męczeńskiej wytrwali w wierności Bożemu Prawu, a następnie w imię tej wierności sama poniosła męczeństwo. Zarówno matka siedmiu synów, jak i inne anonimowe matki, o których będzie mowa niżej, są także symbolem heroicznej pobożności matek izraelskich. Literacka kreacja matki siedmiu synów jest nadto symbolem kobiety bardzo dobrze obeznanej w zagadnieniach teologicznych, czego świadectwem są jej głębokie pouczenia kierowane do swych synów w czasie tortur (zob. 2Mch 7,22-23.27-29; 4Mch 16,16-23)⁹⁰.

2.4. wdowy

Kilka razy w tekście omawianych ksiąg pojawiają się również postacie wdów. Wzmiankuje na ich temat autor 2Mch, a czyni to w charakterystyczny sposób, gdyż za każdym razem wymienia je wraz z sierotami – ὀρφανοὶ καὶ χήραι (2Mch 3,10; 8,28.30). Takie zestawienie podkreśla status i położenie wdów w Starym Testamencie. Zazwyczaj kobieta, żyjąc w strukturze patriarchalnej rodziny, podlegała najpierw władzy ojca jako córka, a następnie władzy męża jako jego żona. W momencie owdowienia rozpoczynała się jej egzystencja niejako obok zwykłej struktury społecznej. Ta – w wielu przypadkach – niepewna pozycja społeczna, porównywalna do statusu sierot i przybyszów/obcych, sprawiała, że wdowy były szczególnie narażone na niesprawiedliwość, ucisk i wyzysk. Stąd też Prawo a później także prorocy brali w obronę wdowy (zob. Wj 22,21; Pwt 10,18; 24,17-21; 26,12-13; 27,19; por. Iz 1,17; Jr 22,3). Na kartach biblijnych sam Bóg jest natomiast przedstawiony jako obrońca wdów i sierot: „Ojcem dla sierot i dla wdów opiekunem jest Bóg (...)” (Ps 67,6; por. 146,9)⁹¹. Z pewnością w ten sam sposób pa-

dziecko, na jakie liczne niebezpieczeństwa była ona narażona z powodu ciebie, gdy cię w łonie swoim nosiła. A kiedy umrze, pogrzeb ją obok mnie w jednym grobie” (por. Tb 6,15). Por. tenże, *Księga Tobiasza czyli Tobita. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB ST XII), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 82-83.

⁹⁰ Kwestia ta jest tym bardziej godna odnotowania, gdyż istnieje przekonanie, że kobiety w czasie drugiej świątyni nie były objęte żadnym programem edukacyjnym, nie mogły uczyć się także Tory. Zob. E. Achtemeier, *Kobiety. Przegląd*, tł. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 300.

⁹¹ Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 50; a także G. Stählin, *χήρα*, w: ThDNT IX, 444-447; P.S. Hiebert, *Wdowy*, tł. P. Pachciarek, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, s. 791-794.

trzone na wdowy w czasach machabejskich: autor 2Mch wzmiankuje bowiem, że po zwycięskiej bitwie najpierw z wojskami pod wodzą Nikanora (zob. 2Mch 8,8-29), a potem z żołnierzami Tymoteusza i Bakchidesa (zob. 2Mch 8,30-33) Juda Machabeusz wraz ze swoimi wojskami podzielili zdobyte łupy, przekazując ich część również dla wdów (zob. 2Mch 8,28.30). Także wypowiedź kapłana Oniasza skierowana do Heliodora w obronie skarbcza świątynnego świadczy o zatroskaniu o wdowy, których depozyty znajdowały się we wspomnianym skarbcu (zob. 2Mch 3,10). Zagarnięcie przez Heliodora w tym kontekście skarbu świątyni stanowiło nie tylko naruszenie prawa, dotyczącego depozytów (zob. Wj 22,6-12)⁹², ale także wskazań, odnoszących się do ochrony wdów: według tych nakazów wyrządzenie krzywdy wdowom było wielkim wykroczeniem, podlegającym karze (zob. Pwt 27,19)⁹³.

Jako przykład konkretnej postaci wdowy jawi się – w świetle 4Mch – przede wszystkim również matka siedmiu synów męczenników. Wzmianka o tym występuje w ramach lamentacji, które – jak zaznaczył autor 4Mch – teoretycznie powinna wyrazić w obliczu nieszczęść, jakie na nią spadły (zob. 4Mch 16,6-11). Pojawia się tam fraza: *χήρα καὶ μόνη* – „wdowa i samotna” (4Mch 16,10). W przeciwieństwie do relacji zawartej w 2Mch autor 4Mch wprost opisuje ową kobietę jako wdowę, podając, że w czasie rozkwitu, czyli w młodości, żyła w związku małżeńskim, a następnie jej mąż zmarł, kiedy synowie dorośli (zob. 4Mch 18,9). Analizując tekst 4Mch, trudno jednak określić, w jakim wieku dokładnie została wdową owa kobieta: autor 4Mch z jednej strony bowiem nazywa ją „starą kobietą” (zob. 4Mch 17,9; por. 8,3.20;16,1), a z drugiej – podaje, że jej synowie jako młodzieńcy (zob. np. 4Mch 13,7; 14,12.20: *νεανίσκοι*) jeszcze są nieżonaci, albo dopiero co zaślubieni (zob. 4Mch 16,9)⁹⁴.

2.5. *babcia*

W analizowanych księgach pojawia się także termin *ἡ μάμμη*, czyli „babka/babcia” (4Mch 16,9). Określenie to zostało odniesione do matki siedmiu synów męczenników. Autor 4Mch – w skomponowanych przez

⁹² Por. G.M. Baran, „Boże moce” w obronie narodu żydowskiego w świetle Ksiąg Machabejskich, „Studia Łuckie” 15(2013), nr 1, s. 65.

⁹³ Zob. R. Doran, *The Second Book of Maccabees*, s. 207; por. R. Doran, *2 Maccabees*, s. 82.

⁹⁴ Autor 4Mch przede wszystkim dba o formę literacką dzieła niż o spójność przekazywanych danych historycznych. Por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 190.

siebie przypuszczalnych lamentacjach owej kobiety – zauważa, że w obliczu bliskiej śmierci swych synów, z których jedni byli jeszcze nieżonaci, a drudzy dopiero zaślubieni, mogłaby ubolewać, że nie zostanie uszczęśliwiona mianem babci, gdyż nigdy nie zobaczy potomstwa własnych dzieci.

3. Kobiety jako ofiary wojen i prześladowań

Autorzy Ksiąg Machabejskich, przedstawiając historię powstania Machabeuszy, czy też prześladowań społeczności żydowskiej za wierność Prawu, wspominają – jak zostało wyżej powiedziane – także kobiety. W kontekście opisu działań zbrojnych jawią się one jako ofiary wojenne. Jak podają autorzy, zazwyczaj wraz z dziećmi oraz dobytkiem kobiety stanowiły tak zwany łup wojenny (zob. 1Mch 1,32; 3,20; 5,13.23; 2Mch 5,24; por. 1Mch 8,10; 13,6). Według stosowanej wówczas praktyki, zdobyte w tych okolicznościach kobiety i dzieci, brane do niewoli, były zasadniczo sprzedawane, przysparzając w ten sposób – obok zdobyczy materialnych – dodatkowe bogactwa zwycięstwom⁹⁵. Zdarzały się jednak przypadki, że na rozkaz wodza żołnierze oblegający wrogie miasto, po jego zdobyciu, mordowali wszystkich mieszkańców owego miasta. Wspomina o tym autor 2Mch: „(Antioch IV Epifanes) Żołnierzom swoim rozkazał wycinać bez litości tych, którzy wpadną im w ręce i zabijać tych, którzy uciekną do domów. Nastąpiła więc rzeź młodych i starych, zagłada młodzieży, kobiet i dzieci, mordowanie dziewcz i niemowląt. W ciągu tych trzech dni padło ofiarą osiemdziesiąt tysięcy: czterdzieści tysięcy z rąk morderców, nie mniej zaś ofiar zostało sprzedanych w niewolę” (2Mch 5,12-14; por. 1Mch 2,38). W wielu przypadkach jednak rozkaz mordowania podbitej ludności dotyczył przede wszystkim mężczyzn, natomiast kobiety i dzieci brane były w niewolę (zob. 2Mch 5,24)⁹⁶.

⁹⁵ Należy zauważyć, że obrona, czy też zabezpieczenie kobiet/zon, dzieci i dobytku było stałą praktyką w obliczu zagrożeń ze strony wroga (zob. 1Mch 2,30; 5,45; 2Mch 15,18).

⁹⁶ W ten sposób zwykle podchodzono do ludności cywilnej wrogiego miasta, które nie chciało się poddać. Należy zaznaczyć nadto, że w całym świecie hellenistycznym i rzymskim zdobywca posiadał absolutną władzę nad zdobytym terytorium, czy też ludnością. Rozważana była jednak kwestia moralności i legalności rzezi oraz profanacji tych, którzy poddali się bez walki. Jednakże zarówno ludność, jak i miasta, zdobyte w walce, były całkowicie na łasce zwycięscy. Opisane praktyki pobrzmiwają echem wskazania zawartego w Pwt 20,10-15: „Jeśli podejdziesz pod miasto, by z nim prowadzić wojnę, [najpierw] ofiarujesz mu pokój, a ono ci odpowie pokojowo i bramy ci otworzy, niech cały lud, który się w nim znajduje, zejdzie do rządu robotników pracu-

W obliczu prześladowań kobiety również stawały się obiektem represji, które stanowiły formę zemsty za wierność Prawu Bożemu, albo narzędzie wymuszające podporządkowanie się rozkazom wrogiej władzy kosztem złamania nakazów Prawa (zob. 3Mch 3,25; 4,6; por. 2Mch 12,3; 3Mch 5,49). W tym kontekście zostały przedstawione przez autorów Ksiąg Machabejskich postacie bohaterskich kobiet, które za cenę męczeństwa dochowały wierności Prawu Bożemu⁹⁷.

4. Kobiety w kontekście aktów religijnych

Autorzy Ksiąg Machabejskich, wzmiankując co prawda epizodycznie kobiety, przedstawiają je również w kontekście pewnych aktów religijnych. Autor 2Mch relacjonując na przykład zagrożenie zbezczeszczenia świątyni przez Heliodora, podaje, że „Ludzie gromadnie wychodzili z domów, by razem się modlić, gdyż miejsce [święte] miało być zhańbione. Kobiety przepasane worami poniżej piersi zapełniły ulice. (...) Wszystkie zaś wyciągały ręce do nieba i zanosły błagania. Litość brała na widok tego, jak tłum między sobą pomieszany padał na kolana (...)” (2Mch 3,18-21). Z przytoczonych wersetów wynika, że w powszechnym zanoszeniu modlitw i wyrażaniu żałoby brały także udział kobiety, które – chociaż z reguły były wyłączone z publicznego życia – wyszły na ulice miasta⁹⁸. Symbolem ich żałoby były – jak podaje autor 2Mch – obnażone piersi i wory pokutne/włosienice – ὁ σάκκος⁹⁹, którymi były przepasane. Elementy te oraz rozpuszczone włosy były wówczas na Wschodzie ogólnie przyjętymi oznakami żałoby wyrażanej przez kobiety¹⁰⁰. Na ogół w Biblii przepasywanie się włosienicą występuje w przypadku mężczyzn (zob. np. Rdz 37,34; 2Sm3,31; Jon 3,6; 1Mch 2,14; 3,47; Iz 15,3; Est 4,1). W nielicznych tylko przypadkach pojawiają się wprost wzmianki o tego rodzaju praktykach, stosowanych przez kobiety

jących przymusowo, i będą ci służyli. Jeśli ci nie odpowie pokojowo i zacnie z tobą wojować, oblegniesz je. Skoro ci je Pan, Bóg twój, odda w ręce – wszystkich mężczyzn wyniesiesz ostrzem miecza. Tylko kobiety, dzieci, trzody i wszystko, co jest w mieście, cały łup zabierzesz i będziesz korzystał z łupu twoich wrogów, których ci dał Pan, Bóg twój. Tak postąpisz ze wszystkimi miastami daleko od ciebie położonymi, nie będącymi własnością pobliskich narodów”. Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 213; a także J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 257.

⁹⁷ Temu tematowi został poświęcony punkt 4.

⁹⁸ Zob. R. Doran, *The Second Book of Maccabees*, s. 208; por. R. Doran, *2Maccabees*, s. 85.

⁹⁹ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1581.

¹⁰⁰ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 322; F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 281.

(zob. JI 1,8; por. Est 4,17k), lub o bezpośrednim wezwaniu kobiet do wyrażania publicznej żałoby (zob. Jr 9,17-22; JI 1,8)¹⁰¹.

Obok wspomnianych oznak żałoby autor 2Mch wzmiankuje także inne gesty/akty religijne: przede wszystkim modlitwę błagalną, której towarzyszyło wznoszenie rąk ku niebu, oraz upadnięcie na kolana. Tego rodzaju praktyki są również spotykane na kartach biblijnych (zob. np. Rdz 24,16; 1Krl 8,22; 2Krn 6,13; Ne 8,6; 2Mch 14,34; 15,21; Dn 6,11).

Podobny opis podaje autor 3Mch, przedstawiając sprzeciw mieszkańców Jerozolimy wobec zamiaru wejścia do przybytku Ptolemeusza IV Filopatora: „(...) *dziewice ze swymi rodzicielkami się wyrwały, a nadto <popiołem i> prochem włosy posypawszy płaczem i jękiem nappełniły ulice. (...) Nawet matki i mamki (...) nie obejrzawszy się tłoczyły ku przewyższającej wszystko świątyni. Mnogie były błagania tam zebranych (...)*” (3Mch 1,18-21). W przytoczonych wersetach zostały wspomniane kolejne elementy wyrażania żałoby: posypywanie włosów popiołem i prochem oraz płacz. Są to często występujące oznaki żałoby w obliczu różnych doświadczeń życiowych, czy też formy okazywania skruchy przed Bogiem lub poddania się Jego woli (zob. np. Est 4,1.3.17k; Iz 61,3; Jr 6,26; Lm 2,10; 3,16 JI 1,13)¹⁰².

W przytoczonych wersetach znajduje się również wzmianka, że kobiety udały się w stronę świątyni, gdzie zanoszono wspólne błagania (zob. 3Mch 1,20-21). O obecności kobiet w świątyni, które modlą się wraz kapłanami, wspomina także autor 4Mch, relacjonując próbę ograbienia świątyni jerozolimskiej przez Apoloniusza: „(...) kapłani z kobietami i dziećmi w świątyni błagali Boga, by osłonił profanowane święte miejsce (...)” (4Mch 4,9). Interpretując wzmianki na temat pobytu i modlitwy kobiet w świątyni należy przypuszczać, że z pewnością nie znajdowały się one na wewnętrznym dziedzińcu, ale na konstytuującej się wówczas przestrzeni „dziedzińca kobiet”, który swoje wyrażnie kształty znalazł w świątyni z czasów Heroda¹⁰³.

Na uwagę zasługują także obszerne wzmianki autora 4Mch na temat pobożności i bogobojności matki siedmiu synów, która wyraziła się w wierności nakazom Prawa za cenę męczeńskiej śmierci¹⁰⁴.

¹⁰¹ Por. R. Doran, *2 Maccabees*, s. 85.

¹⁰² Por. G.F. Hawthorne, *Żałoba*, tł. A. Karpowicz, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 833-834.

¹⁰³ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 340-341; E. Achtemeier, *Kobiety. Przegląd*, tł. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 300; a także W.S. LaSor, *Świątynia*, tł. P. Pachciarek, w: tamże, s. 746-749.

¹⁰⁴ Szerzej na ten temat w punkcie 5.2.

5. Kobiety jako bohaterki – męczennice

Każda z omawianych ksiąg dotyczy prześladowania Żydów, wier-nych Prawu Bożemu. Wśród wielu ofiar, które nie podporządkowały się niezgodnym z Prawem nakazom władców hellenistycznych, były rów-nież kobiety. Wykazując swego rodzaju heroiczność w przestrzeganiu nakazów Prawa, ponieśli śmierć męczeńską.

5.1. Anonimowe kobiety

Nie wymieniając z imienia, autorzy Ksiąg Machabejskich mówią o przypadkach kobiet, które – pozostając wierne Prawu (zob. Kpł 12,3; por. Rdz 17,12) – wbrew dekretowi Antiocha IV Epifanesa obrzezały własne dzieci. Wspomina o tym autor 1Mch: „Wtedy to na mocy kró-lewskiego dekretu wymordowano kobiety, które obrzezały swoje dzieci. I powieszono im niemowlęta na sztychach” (1Mch 1,60-61). Chociaż mo-wa jest o tym, że kobiety dokonał aktu obrzezania, to jednak z kontekstu 1Mch 1,61 wynika, iż dokonywali tego w tamtych czasach specjalnie ustanowieni do tego ludzie, którzy – jak podaje autor 1Mch w przywołanym wersecie – również ponosili śmierć za przekroczenie nakazów kró-lewskich¹⁰⁵. Kobiety-matki, chociaż nie dokonywały bezpośrednio owe- go obrzędu, były z pewnością postrzegane jako odpowiedzialne za ob- rzezanie własnego dziecka¹⁰⁶. W tym kontekście jawią się jako obroń- czynie nie tylko zwyczaj u ojczystego, ale także samego Przymierza, którego znakiem było właśnie obrzezanie¹⁰⁷. Zawieszenie niemowląt na sztychach matek niewątpliwie miało na celu wywołanie większego strachu wśród ludności żydowskiej i złamania oporu przeciwstawiających się rozporządzeniom królewskim¹⁰⁸.

Podobny przypadek – podając dokładnie ilość kobiet – odnotowuje autor 2Mch: „Przed sąd przyprowadzono dwie kobiety, gdyż obrzezały swe dzieci. Zawiesiwszy im przy piersiach ich niemowlęta oprowadzono je publicznie po mieście, a następnie strącono z muru” (2Mch 6,10). Podobnie jak w relacji autora 1Mch, tak i w tym przypadku oprowadza- nie kobiet po mieście z zawieszonymi na sztychach dziećmi miało na celu

¹⁰⁵ Zazwyczaj aktu obrzezania dokonywał ojciec (zob. Rdz 21,4), jedynie w szczegól-nych przypadkach robiła to matka (zob. Wj 4,24-26). W późniejszych czasach wyko-nywał je lekarz lub – jak to wynika z 1Mch 1,61 – wyspecjalizowany człowiek. Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 56; por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 214.

¹⁰⁶ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 139.

¹⁰⁷ Por. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei*, s. 308-309.

¹⁰⁸ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 61.

zastraszenie ludności żydowskiej i przestrzeżenie przed dalszym łamaniem nakazów królewskich. Być może chodziło także o okazanie matkom pogardy za dokonane obrzezanie swych dzieci¹⁰⁹.

Podobne wydarzenie zostało odnotowane w 4Mch: „(...) nawet kobiety, ponieważ obrzezały dzieci, z niemowlętami rzuciły się w dół, wiedząc z góry, że to je czeka” (4Mch 4,25). Autor 4Mch w swojej relacji podaje jednak pewien szczegół: kobiety same wraz z niemowlętami – uprzedzając niejako wymierzenie kary – rzuciły się „w dół”, popełniając niejako samobójstwo. Być może w ten sposób chciały uniknąć jakiegokolwiek pohańbienia ze strony oprawców¹¹⁰.

5.2. *Matka siedmiu synów*

Bohaterską postawą w obronie bezczeszczonego Prawa wykazała się także matka siedmiu synów. Analizując opowiadanie na temat męczeństwa zarówno siedmiu jej synów a także jej samej (zob. 2Mch 7,1-42; 4Mch 8,1-18,24), można zauważyć, że poniesione przez nią męczeństwo dokonało się niejako na dwóch płaszczyznach: duchowej i fizycznej.

Pierwsze z nich – duchowe, doznała jako matka, która musiała patrzeć na męczeństwo wysłanych dzieci, okrutnie torturowanych przed ostatecznym zadaniem im śmierci męczeńskiej. Ten rodzaj męczeństwa bardzo głęboko rozważa autor 4Mch, który w nurcie filozofii stoickiej snuje dywagacje w księdze na temat samowładnego panowania pobożnego rozumu nad namiętnościami (zob. 4Mch 1,1) oraz nad wewnętrznymi i zewnętrznymi cierpieniami (zob. 4Mch 18,2). Definiując, czym jest ów rozum, podaje z kolei następującą naukę: „Rozum zatem to umysł na słusznej zasadzie wybierający życie mądrości. Mądrość to znajomość boskich i ludzkich spraw oraz ich przyczyn. Ta jest wychowaniem przez prawo, przez nią boskich ze czcią a ludzkich dla pożytku się uczymy” (4Mch 1,15-19). W 4Mch 2,10 ów rozum wydaje się być milcząco utożsamiony z samym Prawem¹¹¹. Odnosząc przytoczone zasady do osoby matki siedmiu synów, autor 4Mch analizuje jej zachowanie

¹⁰⁹ Zob. tamże, s. 301. Egzegeci zauważają nadto, że zrzucanie z murów mogło być preferowaną w tamtych czasach metodą egzekucji kobiet. Zob. J.A. Goldstein, *II Macabees*, s. 279; S. von Dobbeler, *Die Bücher 1/2 Makkabäer*, s. 197.

¹¹⁰ Przykładem takiej postawy może być Razis, o którym autor 2Mch pisze: „Wolał bowiem w szlachetny sposób umrzeć, aniżeli złoczyńcom wpaść w ręce i być przedmiotem zniewag wymierzonych przeciwko jego szlachetnemu pochodzeniu” (2Mch 14,42). Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 354.

¹¹¹ Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 134.

wobec męczeństwa swych dzieci. Zauważa zatem, że jako matka „dwie [możliwości] mając przed sobą, pobożność i dla siedmiu synów doraźny ratunek wedle tyrana obietnic, raczej pobożność umiłowała, dającą ratunek dla życia wiecznego wedle Boga” (4Mch 15,2-3). Podkreśla również, że kierując się pobożnością, swoim umysłem kobiecym potrafiła zapanować nad typowymi odruchami miłości macierzyńskiej (por. 4Mch 14,11), które – nacechowane troską i współczuciem – nakazują raczej chronić dzieci przed jakimkolwiek zagrożeniem, niż je narażać. W tym kontekście autor 4Mch odwołuje się do przykładów ze świata zwierząt, które w rozmaitych niebezpieczeństwach wszelkimi sposobami chronią swoje potomstwo¹¹². Podkreśla jednocześnie, że matki w naturalny sposób – z powodu cierpień, związanych ze zrodzeniem dziecka – okazują się bardziej skłonne do współczucia niż ojcowie¹¹³. Ponadto – jak poucza autor 4Mch – im więcej zrodziły dzieci poszczególne matki, tym bardziej je kochają. Ta miłość, czy też współczucie, jest niejako wprost proporcjonalna do wielkości bólu, multiplikowanego kolejnymi ciążami i porodami (zob. 4Mch 15,4-5). W tym kontekście autor 4Mch zauważa, że „ze wszystkich zaś matek żadna nie ukochała bardziej dzieci niż matka siedmiu chłopców, która przez siedem ciąż serdeczną miłość do nich wyhodowawszy, boleściami przy każdym z nich przymuszona do współodczuwania z nimi (...)” (4Mch 15,6-7). Bazując z pewnością na tego rodzaju odruchach miłości macierzyńskiej, prześladowcy przywołali matkę, aby widząc wielką kaźń swoich dzieci, w duchu troski o życie potomstwa nakłoniła przynajmniej najmłodszego syna do złamania Prawa (zob. 2Mch 7,25; 4Mch 12,6). Ona jednak przemawiając do nich

¹¹² Autor 4Mch bardzo obrazowo o tym pisze w następujący sposób: „Popatrzcie jak wieloraka jest przy miłości do dzieci troska, podporządkująca wszystko dogłębnemu współodczuwaniu, tak że nawet bezrozumne istoty podobne mają dla zrodzonych z siebie współodczuwanie i serdeczność jak ludzie. Z ptaków bowiem oswojone po domach [jak] po górach krążąc osłaniają młode, inne zaś na szczytach gór, na skałach wąwozów, w dziuplach drzew i na ich wierzchołkach uwiwszy gniazdo, płodzą je, zbliżającym się przeszkadzając; jeśli nawet nie mogą przeszkodzić, to latając wokół nich, w niepokoju i trosce nawołują swoją mową, żeby jak tylko mogą pomóc dzieciom. Czy jednak potrzeba dowodzić współodczuwania nierozumnych zwierząt z ich dziećmi, skoro nawet pszczoły w porze budowania plastrów spieszą z pomocą przeciwno zbliżającym się i jak żelazem żądłem godzą zbliżających się do ich potomstwa i bronią go aż do śmierci?” (4Mch 14,13-19).

¹¹³ Takie przekonanie występowało u starożytnych Greków: Aristot., *Eth. Nic.* 8,12,3 (1161b); 9,7,7 (1168a); Eur. *Frag.* (Nauck), 1015. Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 185; a także Klauck, *4 Makkabäerbuch*, s. 743.

w języku ojczystym¹¹⁴, zachęcała do wierności Prawu nawet za cenę śmierci męczeńskiej. Bardzo wymownie konkluduje jej zachowanie autor 4Mch: „(...) z powodu bojaźni Bożej zlekceważyła doraźny ratunek dla dzieci” (4Mch 15,8). Przywołując zaś metaforykę z literatury greckiej, tak opisuje heroiczną matkę: „Ani syren melodie, ani łabędzi miły uszom głos tak słuchających nie poruszają, jak dzieci głos na mękach matki wołających. Tak wielkimi i licznymi mękami była wtedy męczona matka męczonych kołami i przypalaniem. Wnętrzu jej pobożny rozum, wśród tych namiętności męznej, dał siłę doraźną miłość do dzieci przezwyciężyć” (4Mch 15,21-23). A zatem ani widok torturowanych dzieci, ani ich wołanie, które – jak poucza autor 4Mch – z pewnością było bardziej zniewalające umysł matczyny niż uwodzący „syreni śpiew”¹¹⁵, czy też żałosny „głos łabędzi”¹¹⁶, „w niczym (...) nie mogły zachwiać jej rozumu” (4Mch 15,11). Jak podaje zarówno autor 2Mch, jak i 4Mch, matka w skierowanych do synów słowach zachęcała ich, a nawet usilnie prosiła, aby pozostali wierni Prawu (zob. 2Mch 7,22-23.27-29; 4Mch 16,15-23), pouczając ich jednocześnie, że tracąc życie doczesne z powo-

¹¹⁴ Takie określenie podaje autor 2Mch (zob. 2Mch 7,27: πατρία φωνή), natomiast autor 4Mch zauważa, że matka przemówiła w języku hebrajskim (4Mch 12,7: Εβραϊς φωνή; por. 16,15). M. Wojciechowski (*Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 176) zauważa, że z przytoczonych danych można wnioskować, że językiem codziennego komunikowania się dla matki i jej synów była greka, użycie zaś języka hebrajskiego miało na celu albo zachowanie w tajemnicy przekazywanych przez matkę wskazań (por. R. Doran, *The Second Book of Maccabees*, s. 242), albo zastosowanie go jako języka wiary. Można przypuszczać nadto, że matka po prostu przemówiła w potocznym języku aramejskim.

¹¹⁵ Wzmianka o syrenach pojawia się po raz pierwszy u Homera (zob. *Od.*, 12,39-54.158-200; por. *Apoll. Rhod.* 4,891-919; 4,1264-1290). Ich śpiew miał uwodzący charakter: każdy, kto usłyszał ten śpiew poczuwał nieodpartą chęć udania się do nich. W ten sposób wciągały przepływających obok zamieszkiwanej przez nich wyspy żeglarzy w niebezpieczne miejsca. Wyrażenie „syreni śpiew” stanowi zatem metaforę nieodpartej pokusy, prowadzącej ostatecznie do zguby (por. *Plat. Resp.*, 617bc.; *Symp.*, 216a). Zob. R. Nünlist, *Sirens*, w: *Brill's Encyclopedia of the Ancient World. New Pauly. Antiquity*, red. H. Cancik, H. Scheider, red. wyd. ang. Ch.F. Salazar etc., Leiden-Boston: Brill, 2002-2010 (vol. 1-15), vol. 13, kol. 504; por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, 330.

¹¹⁶ Jakkolwiek łabędzie nie śpiewają, w starożytności istniało mocne przekonanie o rzekomym ich śpiewie (zob. np. *Hom. Hymn.* 21,1; *Anth. Pal.* 9,363; *Verg. Ecl.*, 8,55; *Verg. Aen.*, 7,699-701); idea ta dotyczyła przede wszystkim ich pięknego i melodyjnego śpiewu, który zapowiadał ich własną śmierć (zob. *Plat. Phd.*, 84e-f; *Resp.*, 620a *Aristot. Fr.*, 344; *Cic. Tusc.*, 1,73). Stąd też powstało wyrażenie „łabędzi śpiew”. Zob. C. Hünemörder, *Swan*, w: *Brill's Encyclopedia of the Ancient World. Antiquity*, vol. 13, kol. 974-975; por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław etc.: Ossolineum, 1997, s. 196.

du wierności nakazom Prawa, otrzymają od Boga na powrót „tchnienie i życie”, gdyż – jak podaje autor 4Mch, konkludując wypowiedź matki – „(...) matka każdego z synów napominając przekonywała, że lepiej umrzeć niż przekroczyć przykazanie Boże – wiedzących zresztą, że umarli ze względu na Boga, żyją dla Boga jak Abraham, Izaak i Jakub oraz wszyscy praojcowie” (4Mch 16,24-25)¹¹⁷.

Przedstawiając postawę matki siedmiu synów, autor 4Mch dużo miejsca poświęca także pochvale jej heroicznej postawy. Zwraca uwagę na fakt, że widząc męki swoich dzieci, nie dała się ponieść współczującym odruchom czulej miłości matczynej (por. 4Mch 15,13) i nawet nie zapłakała (zob. 4Mch 15,19.20; por 16,12)¹¹⁸. Ten podziw dla matki autor 4Mch wyraża za pomocą między innymi bezpośrednich apostrof: „O naturo święta, czarze rodzicielstwa, zrodzenie, czuła miłości, niańczenie i matczyne niezwykłe uczucia! (...) O matko wypróbowana teraz przez cierpienia gorsze od ich bólów porodowych! O jedyna kobieto pobożność doskonałą rodząca!” (4Mch 15,13.16-17). Zwraca zatem uwagę na jej świętą i czystą naturę kobiecą (φύσις ἱερὰ) oraz niezwykłe uczucia matczyne (μητέρων ἀδάμαστα πάθη), które – niejako wbrew naturalnemu porządkowi – nie stanęły na przeszkodzie do wiernego zachowania Prawa za cenę męczeńskiej śmierci¹¹⁹. Patrząc na mękę i śmierć synów, poprzez które z pewnością doznała większego cierpienia niż przy siedmiu porodach, w tych bólach zrodziła doskonałą po-

¹¹⁷ Na kanwie relacji dotyczącej męczeństwa siedmiu braci zostały przedstawione poglądy dotyczące życia pośmiertnego. 4Mch, która zawiera ideę retribucji pośmiertnej, poucza, że wierni Prawu w nagrodę odziedziczą życie wieczne z Bogiem. Księga ta – poza ewentualnymi interpolacjami w 4Mch 18,17.19 – nie mówi nic na temat zmartwychwstania (zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 111-112; a także H.J. Klauck, *4 Makkabäerbuch*, s. 672-674). W 2Mch, obok przesłania na temat pośmiertnej retribucji, występuje także idea wskrzeszenia, która – jak tłumaczy J. Nawrot – jest elementem rozwijającej się nauki na temat zmartwychwstania ciał, obecnej w Nowym Testamencie (zob. J. Nawrot, *Czy w 2Mch jest mowa o zmartwychwstaniu?*, w: *Scripturae Lumen 2*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, 2010, s. 79-95).

¹¹⁸ Autor 4Mch zauważa, że naturalnym odruchem matki w takich okolicznościach było lamentowanie i narzekanie na doznany los. W 4Mch 16,6-11 została podana treść hipotetycznego lamentowania. Autor 4Mch stanowczo stwierdza jednak, że kobieta ta, choć była matką, nie była lęklivego ducha i żadną miarą nie lamentowała.

¹¹⁹ Komentarzem do tego może być następujące stwierdzenie autora 4Mch: „A lwy wokół Daniela nie były tak dzikie, ani Miszaela piec tak rozplamieniony najżarłoczniejszym ogniem, jak jej natura w postaci miłości do dzieci paliła ją, widzącą jak wielorako męczonych jest jej siedmiu synów. Jednakże rozumem pobożności zgasła matka tak liczne i wielkie namiętności” (4Mch 16,3-4).

bożność (εὐσέβεια ὁλόκληρος), której istotą była wierność Bogu, wyrażająca się w wierności nakazom Prawa (zob. 4Mch 8,1; 12,11; 13,7-10; 14,6; 15,2.13.29.32; 17,7)¹²⁰. Jak podaje dalej autor 4Mch, w okolicznościach bólu duchowego męczeństwa, matka dzięki swej pobożności zrodziła synów do nieśmiertelności (zob. 4Mch 16,13).

W dalszej kolejności autor 4Mch, wychwalając matkę siedmiu synów, odnosi do niej szereg epitetów i określeń. Nazywa ją zatem „szlachetną matką” (4Mch 15,24: ἡ γενναία μήτηρ), „obrończynią Prawa” (4Mch 15,29: ἑκδικος τοῦ νόμου), „osłoną pobożności” (4Mch 15,29: ὑπερασπίστρια τῆς εὐσεβείας), „strażniczką Prawa” (4Mch 15,32: ἡ νομοφύλαξ) oraz „świętą i bogobojną matką” (4Mch 16,12: ἡ ἱερὰ καὶ θεοσεβὴς μήτηρ). Na szczególną uwagę zasługują przypisywane owej matce cechy, które na ogół w tradycji biblijnej były odnoszone do mężczyzn. Pierwszorzędnie autor 4Mch wychwala umysł tej kobiety (γυναικὸς νοῦς)¹²¹, który podobnie jak w przypadku jej synów (4Mch 14,11) oraz starca Eleazara (zob. np. 4Mch 7,16) pozwolił jej zapanować nad namiętnościami i matczynymi uczuciami (zob. 4Mch 14,11). Wyrażne wzmianki natomiast na temat męstwa owej kobiety pojawiają się w kilku wersetach zarówno w 2Mch, jak i w 4Mch: „Pełna szlachetnych myśli, zagrzewając swoje kobiece usposobienie męską odwagą (ἄρσενι θυμῷ), każdego z nich upominała w ojczystym języku” (2Mch 7,21) „Tak wielkimi i licznymi mękami była wtedy męczona matka męczonych kołami i przypalaniem. Wnętrzu jej pobożny rozum, wśród tych namiętności męznej (ἀνδρειώσας), dał siłę doraźną miłość do dzieci przezwyciężyć” (4Mch 15,22-23), „O szlachetniejsza od mężczyzn (ἀρρένων... γενναίῳ τέρα) w wytrwałości i od mężów pod względem cierpliwości męzniejsza (ἀνδρῶν... ἀνδρειοτέρα)” (4Mch 15,30) oraz „(...) kobieto, wytrzymałością nawet tyrana zwyciężyłaś, a w czynach i słowach mocniejszą się okazałaś niż mężowie (καὶ ἔργοις δυνατωτέρα καὶ λόγοις εὐρέθης ἀνδρός)” (4Mch 16,14). Autor 4Mch podkreśla nawet, że owa matka odznaczyła się w obliczu doznawanych utrapień nawet większą szlachetnością, męstwem i cierpliwością niż mężczyźni¹²². W tym kontekście warto

¹²⁰ Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 115.

¹²¹ Należy jednak zauważyć, że autor 4Mch w w. 14,11 dokonuje pewnego rozróżnienia: umysł m mężczyzny określa terminem ὁ λογισμός, natomiast kobiety νοῦς. Niemniej jednak w następnych wersetach w stosunku do matki siedmiu synów posługuje się również terminem λογισμός (zob. 4Mch 15,11.23; 16,1).

¹²² Zob. na temat zob. J.C. Anderson, *Taking It Like a Man. Masculinity in 4 Macca-bees*, „Journal of Biblical Literature” 117(1998), nr 2, s. 249-273.

zaznaczyć, że autor 4Mch obdarzył ją również ciekawym określeniem $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\iota\varsigma$ – „stara, stara kobieta” (4Mch 16,14)¹²³. Określenie to ma niewątpliwie inne znaczenie niż używany w stosunku do owej kobiety przymiotnik $\gamma\epsilon\rho\alpha\iota\acute{\alpha}$ – „stara, sędziwa, w podeszłym wieku”¹²⁴ (4Mch 8,3; 16,1; 17,9), na określenie przede wszystkim wieku. Z pewnością należy widzieć w omawianym terminie tytuł honorowy, poprzez który autor 4Mch matkę siedmiu synów, odznaczającą się cnotami godnymi mężczyzn, zalicza do grona starszyny Izraela, którą stanowili mężczyźni. W ten sposób została ona w godności zrównana niejako z starcem Eleazarem, który również jest opisywany paralelnym terminem $\pi\rho\epsilon\delta\beta\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$ – „starzec, stary”¹²⁵ (4Mch 5,6; 7,10)¹²⁶.

Warto wspomnieć, że wszystkie zmagania w obronie Prawa zwieńczone śmiercią męczeńską zostały przez autora 4Mch opisane również za pomoc terminologii sportowo-militarnej. Określa je zatem rzeczownikami $\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\omega}\nu$ – „zapasy, zawody, walka, zmaganie, spór, wysiłek, trud, znoj”¹²⁷ (4Mch 9,23; 11,20; 15,29; 16,16; 17,11) i $\sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$ – „kampania, wyprawa, wojenna wyprawa”¹²⁸ (4Mch 9,24), oraz czasownikami $\acute{\alpha}\gamma\omega\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ – „ubiegać się, współzawodniczyć o nagrodę, walczyć, zmagać się, bić się”¹²⁹ (4Mch 17,13) i $\sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$ – „służyć w wojsku, wyruszać/wyprowadzić się z wojskiem, brać udział w wojnie”¹³⁰ (4Mch 9,24)¹³¹. Stąd też matka siedmiu synów została opisana wyrażeniem: „wewnętrznych zawodów mistrzyni”¹³² (4Mch 15,29: $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\omega\nu$

¹²³ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1462.

¹²⁴ Por. tamże, s. 345.

¹²⁵ Zob. tamże, s. 1462

¹²⁶ Widać to wyraźnie w 4Mch 17,9, gdzie występuje swego rodzaju paralelizm: $\gamma\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ $\iota\epsilon\rho\epsilon\delta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\upsilon\nu\eta$ $\gamma\epsilon\rho\alpha\iota\acute{\alpha}$, na określenie Eleazara i owej matki.

¹²⁷ Por. tamże, s. 18-19.

¹²⁸ Por. tamże, s. 1651.

¹²⁹ Zob. tamże, s. 19.

¹³⁰ Zob. tamże, s. 1651; a także O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski. T.2*, s. 319.

¹³¹ Autor 4Mch podaje dość dokładny metaforyczny opis męczeńskiego zmagania się w obronie Prawa: „Zaprawdę były to bowiem boskie zawody, w których wystąpili. Nagród rozdawczynią cnota, wytrwałość oceniająca; zwycięstwem niezniszczalność w życiu długotrwałym. Eleazar pierwszym zawodnikiem, matka siedmiu chłopców się dołączyła, bracia zaś współzawodniczyli. Tyran był przeciwnikiem; świat i ludzkość widzami; cześć dla Boga zwyciężyła, swoich sportowców uwieńczając. Któż nie zdumiewał się sportowcami boskiego prawodawstwa? (...)” (4Mch 17,11-16).

¹³² Na uwagę zasługuje w tym wyrażeniu rzeczownik $\tau\omicron$ $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\omega\nu$ – „wewnętrzne części (np. serce, płuca, wątroba, nerki), jakaś część wnętrzości, łono, miejsce uczuć i afektów” (zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 1628);

ἀγῶνος ἀθλοφόρος). Z pewnością określenie „duchowe zawody” odnosi się do jej wewnętrznych zmagania pomiędzy rozumem a matczynymi uczuciami, które w konsekwencji zaowocowały duchowym męczeństwem¹³³. Ponadto – w kontekście agonalno-militarnej metaforyki – matka siedmiu synów została określona mianem: „Bożego żołnierza” (4Mch 16,14: θεοῦ στρατιῶτης) oraz „sportowca” (4Mch 17,15.16: ἀθλητής).

Autor 4Mch w opisie matki siedmiu synów posługuje się także alegorią, mającą swe podstawy w tekstach starotestamentalnych. Określa ją jako arkę Noego: „Gdyż jak Noego arka we wszechświatowym potopie świat unosząc, wytrzymała fale, tak ty, prawa strażniczko, zewsząd namiętności potopem zalewana oraz wiatrami uporczywymi, synów mękami, skupiona szlachetnie przetrwałaś przeciwne pobożności zawieruchy” (4Mch 15,31-32). Jak zatem arka przetrwała napór potopu (zob. Rdz 6,13-8,19), tak matka siedmiu synów – miotana namiętnościami, czyli odruchami macierzyńskimi – przetrwała czas próby, sama wierna Prawu i jednocześnie stojąca na straży wierności swoich dzieci.

Bardzo ważnym odniesieniem względem owej kobiety jest postać Abrahama – tego, który opanowawszy swoje uczucia względem własnego dziecka, czyli Izaaka, posłusznie poddał się Bożemu nakazowi, aby złożyć syna w ofierze (zob. Rdz 22,1-12). Autor 4Mch matkę siedmiu synów nazywa „matką o duszy Abrahamowej” (4Mch 14,20: Ἀβραὰμ ὁμόψυχος μήτηρ), gdyż wierna Prawu i kierująca się pobożnym rozumem, potrafiła zapanować nad doraźną miłością do dzieci (por. 4Mch 2,10-12; 15,23), która w zwykłych okolicznościach ma na celu jedynie „doraźny ratunek dla dzieci” (por. 4Mch 15,8), a nie „ratunek dla życia wiecznego wedle Boga” (por. 4Mch 15,3). A zatem jak Abraham wierna Bożemu wezwaniu, zwartemu w Prawie, matka siedmiu synów gotowa była złożyć Bogu swe dzieci w swego rodzaju ofierze. Stąd też zasłużyła

w rozumieniu semickim oznacza wnętrzności, jako miejsce uczuć, a przede wszystkim miłosierdzia, litości i pobożności (por. H. Köster, *σπλάγχχνον*, w: ThDNT VII, 550-551).

¹³³ Autor te wewnętrzne zmagania opisuje także za pomocą obrazu sądowego: „Gdyż jak gdyby na naradzie w duszy swej zręcznych widząc doradców, naturę, rodzicielstwo, miłość do dzieci i dzieci męki, dwie gałki dzierżąc matka, śmiertecznością i zbawienną – matka dzieci! – nie wybrała ratującego siedmiu synów na krótki czas wybawienia, lecz bogobojnego Abrahama wytrzymałość przypomniała sobie jego córka” (4Mch 15,25-28). Czarne i białe kulki były używane przez sędziów przy głosowaniu nad wyrokiem (zob. Aesch. *Ag.*, 816; Aesch. *Eum.*, 675; Plat., *Ap.*, 36ab). Por. H.J. Klauck, *4 Makkabäerbuch*, s. 746.

na miano „Abrahamowej córki” (4Mch 15, 28; 18,20: Αβρααμ ἡ θυγάτηρ) nie tylko z powodu fizycznej przynależności do ludu, którego ojcem jest Abraham, ale z racji duchowego pokrewieństwa, wyrażonego w całkowitym posłuszeństwie nakazom Bożym. Autor 4Mch – przeżywane przez matkę męki z powodu tortur i śmierci dzieci, określając momentem rodzenia ich dla nieśmiertelności (zob. 4Mch 16,13) – nazywa je nadto jako narodzenie „z ojca Abrahama” (4Mch 17,6).

Zwieńczeniem duchowego męczeństwa matki siedmiu synów była jej męczeńska śmierć, którą poniosła jako ostatnia po zamordowaniu synów. Zarówno autor 2Mch, jak i 4Mch bardzo lakonicznie opisali moment jej śmierci – 2Mch 7,41: „Ostatnia po synach zmarła matka”; 4Mch 17,1: „Mówili zaś niektórzy z włóczników, że gdy miała być zabrana i ona na śmierć, żeby nikt nie chwycił jej ciała, sama rzuciła się w ogień”. Na istotny szczegół wskazuje autor 4Mch, podając, że owa matka sama rzuciła się w ogień, stąd też żaden z oprawców nie dotykał jej ciała. Decydując się na taki gest, być może nie chciała, aby którykolwiek z oprawców pohańbił jej ciało¹³⁴.

Wyrażając pochwałę matki i jej synów autor 4Mch posługuje się metaforą związaną z ciałami niebieskimi: „Księżyc na niebie z gwiazdami tak dostojnie nie spoczywa, jak ty, gwiazdom równych siedmiu chłopców prowadząca ku pobożności, we czci u Boga spoczęłaś i utwierdziłaś się z nimi w niebie” (4Mch 17,5)¹³⁵, czy też z teatrem

¹³⁴ Por. przypis 110.

¹³⁵ Można tutaj z jednej strony dostrzec odniesienie do obrazu z mitologii greckiej: matka siedmiu synów jawi się zatem jako mityczna bogini księżycy – Selene; jako królowa otoczona jest dworem gwiazd, którym przewodzi w czasie nocnej wędrówki po nieboskłonie (por. G.M. Baran, *Grecka bogini księżycy w świetle orfickiego „Hymnu do Selene”*, „Roczniki Humanistyczne” 58-59(2010-2011), s. 101). Można zatem w przytoczonej metaforze ciał niebieski upatrywać zarówno podłoża mitycznego, jak i filozoficznego oraz apokaliptycznego. U Platona (zob. *Tim.*, 39a; por. Diog. L., 7,145; Philo, *Gig.*, 2,8) pojawia się idea przypisywania ciałom niebieskim życia, duszy i istnienia bez kresu. Stoicy przyjmowali, że wszechświat ma kształt kolisty, a na jego obrzeżu znajdują się ciała niebieskie, które posiadają dusze. Dusza człowiek natomiast, która nie umiera, po oddzieleniu się od ciała w chwili śmierci przybiera kształt kolisty i zajmuje miejsce gdzieś poniżej księżycy (zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Tom. III. Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL, 1999, s. 387.392). U Cyserona w słynnym „śnie Scypiona” został wyrażony pogląd, że dusze powołane są do wiecznego życia w dziewiętej sferze świata, w której tkwią gwiazdy. Sfera ta natomiast, według Cyserona, jest tożsama z „samym Bogiem Najwyższym” (zob. *Rep.*, 4,8) (por. G.M. Baran, *Los człowieka po śmierci w wierzeniach ludów ościennych dawnego Izraela*, w: *Scripturae Lumen* 2, s. 157). Porównywanie do gwiazd wskazuje na nieśmiertelność w niebie (zob. np. Eur. *Tro.*, 1001; *Suppl.*, 533).

greckim: „(...) jak niczym chór matkę w środku otaczali (...)” (4Mch 8,4)¹³⁶. W tym kontekście matka jawi się jako ta, która przewodziła swym dzieciom w drodze do męczeństwa. Zajaśniała świętością nie tylko poprzez własną śmierć męczeńską, ale także dzięki postawie wobec swoich synów, zachęcając ich do męczeństwa w obronie Prawa. Jej śmierć męczeńska stanowiła zwieńczenie tego, co dokonali jej synowie. Obrazowo autor 4Mch tak przedstawia tę kwestię: „O matko, coś z siedmioma chłopcami obaliła przemoc tyrana, zniweczyła jego nikczemne zamysły i dowiodła szlachetności wiary! Tyś bowiem, jak dach na filarach swych chłopców szlachetnie osadzona, nieugięcie znosiłaś wstrząsy tortur” (4Mch 17,2-3)¹³⁷. Autor 2Mch zaś określa ją wymownie stwierdzeniem: „(...) godna podziwu i trwałej pamięci (...)” (2Mch 7,20)¹³⁸.

Autor 4Mch określa nadto matkę siedmiu synów zaszczytnym mianem μήτηρ ἔθνους – „matka narodu” (4Mch 15,29). Trudno określić, w jakim sensie należy rozumieć przytoczone wyrażenie. Termin τὸ ἔθνος – „liczba ludzi żyjących razem, lud, ludność, naród, plemię, kasta”¹³⁹, z pewnością należy odnieść do narodu żydowskiego, jak to ma miejsce w wielu miejscach Ksiąg Machabejskich (zob. np. 1Mch 8,25; 10,5; 11,21; 2Mch 5,19; 4Mch 4,19; 17,20, 18,4). Matka siedmiu synów być może dlatego jawi się jako „matka narodu”, ponieważ – stojąc na straży Prawa Bożego – zadbała o to, aby jej synowie dochowali wierno-

Podobne wyobrażenia znajdują się w literaturze międzytestamentalnej (zob. Jos. Bell., 6,47; *Test.Iob.* 39,12; 40,3; *HenEt* 104,2; *4Ezd* 7,97; *S.Bar.* 51,10). Zob. H.J. 4 *Makabäerbuch*, s. 750; M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 193; a także Zob. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (Neutestamentliche Abhandlungen NF2), Münster: Verlag Aschendorff, 1966, s. 46-49.90-91.

¹³⁶ Chór to jeden z elementów greckiego teatru. Ważną rolę w nim odgrywał tak zwany koryfeusz, czyli przewodniczący zespołu chóralnego. Matka siedmiu synów jawi się zatem jako przewodniczka tegoż chóru, jej synowie natomiast jako choreuci przez nią prowadzeni i włączani w cały tok zdarzeń. Na temat istoty chóru w teatrze greckim zob. R.R. Chodkowski, *Teatr grecki* (ŻM 256), Lublin: TN KUL, 2003, s. 123-178.

¹³⁷ Należy podkreślić, że wartość kobiety jako matki w kulturze dawnego Izraela w wzrastała w momencie kiedy stawał się matką synów. Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 49.

¹³⁸ W tradycji żydowskiej swego rodzaju ideałem było zyskać sobie tak zwaną nieśmiertelność imienia i wieczną pamięć u potomnych. Por. G.M. Baran, *Man as a Mortal Being Oriented to Immortality in Philosophical and Theological Thought of the Sages of the Lord: Ecclesiastes and Sirach*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10[45](2012), s. 136-137.

¹³⁹ Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 480.

ści jego nakazom nawet za cenę życia. Ponadto sama poniosła śmierć męczeńską. Męczeńska śmierć jej synów, połączona z wielkim bólem matczynym, została przyrównana przez autora 4Mch do „rodzenia dzieci (...) z ojca Abrahama”, czyli poddanego woli Bożej złożenia ich w ofierze Bogu. Ta ofiara natomiast stanowiła niejako zadośćuczynienie za grzech odstępstwa części narodu wybranego od Bożego Prawa (zob. np. 1Mch 1,10-15.43.52-53; 2Mch 4,7-15), które w konsekwencji spowodowało, że „wielki gniew [Boży] strasznie zaciążył nad Izraelem” (1Mch 1,64)¹⁴⁰. Matka siedmiu synów może być postrzegana jako symbol odrodzonego ludu, od którego – dzięki krwi męczenników – Bóg odwrócił swój gniew. Idea ta w szerszym sensie zawarta jest w 4Mch 1,10-11 i dotyczy również matki siedmiu synów: „Mnie wypada pochwalić cnoty mężów, co w tej porze za szlachetność zginęli z matką, a uhonorowanych chcę głosić jako błogosławionych. Podziwiani nie tylko przez wszystkich ludzi za swe męczeństwo i wytrwałość, lecz również przez swoich katów, przyczynili się do upadku gnębiącej lud tyranii, zwyciężając tyrana wytrwałością, tak że oczyszczona została przez nich ojczyzna”. W świetle przytoczonych słów widać wyraźnie, że ofiara męczenników posiadała wymiar duchowy i stanowiła niejako ofiarę zastępczą¹⁴¹ za grzechy ludu żydowskiego, zwłaszcza tych, którzy ulegając wpływom pogańskich obyczajów kulturowo-religijnych¹⁴², dopuścili się łamania Prawa. Poniesiona przez męczenników śmierć męczeńska była swego rodzaju źródłem oczyszczającym naród wybrany od zmyślenia grzechu (por. 4Mch 14,3-4), a co za tym idzie oddaliła gniew Boży od swego ludu (por. 2Mch 5, 20; 6,14-17; 7,38; 8,5)¹⁴³. W tym kontekście szczególnie rolę niejako przypisuje autor 4Mch matce siedmiu synów, która stojąc na straży Prawa, zachęcała swych synów do wierności jego nakazom, co w konsekwencji zaowocowało śmiercią męczeńską matki i jej dzieci.

¹⁴⁰ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 227-228; a także W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in Early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Cambridge: James Clarke & Co. Ltd, 2008, s. 57.

¹⁴¹ Zob. 4Mch 6,29: „Uczyń mą krew ich oczyszczeniem i jako okup za ich życie zabierz życie moje”, oraz 17,22: „A przez krew pobożnych owych i ofiarę przebłagalną ich śmierci, boska opatrność poniżony Izrael wyratowała”.

¹⁴² Por. G.M. Baran, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Księgi Machabejskich*, BibAn 3(2013), nr 2, s. 269-279.

¹⁴³ Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, s. 128.

6. Kobiety jako nierządnice (?)

Autor 2Mch, relacjonując zbezcieszczenie świątyni jerozolimskiej, podał także następującą informację: „Świątynia była pełna rozputy i uczt, na których poganie zabawiali się z nierządnicami, a na świętych dziedzińcach zbliżali się do kobiet, ponadto zaś jeszcze do wnętrza świątyni wnosili to, czego się nie godzi” (2Mch 6,4). Jak zauważają egzegeci, przytoczona relacja, w których jako bohaterki występują kobiety określane mianem ἑταῖραι – „nierządnice”¹⁴⁴, odnosi się do praktyk prostytucji kultycznej¹⁴⁵. Wspomniane zatem nierządnice prawdopodobnie były sakralnymi prostytutkami, które stanowiły charakterystyczny element dla kultów syryjskich, całkowicie zaś obcy w greckiej kulturze¹⁴⁶. Tego rodzaju kult – jak wykazują egzegeci – został wprowadzony w Jerozolimie w obrębie świątyni przez ludność syryjską (wojskowych osadników)¹⁴⁷, która stanowiła wówczas część mieszkańców tak zwanej *polis* „Antiochia w Jerozolimie”, zorganizowanej przez arcykapłana Jazona (zob. 2Mch 4,9)¹⁴⁸. Oczywiście tego rodzaju kultury w społeczności żydowskiej były zabronione i potępiane przez Prawo (zob. Pwt 23,18-19). Niemniej jednak pod wpływem kultów prostytucji sakralnej, mocno zakorzenionych w sanktuariach kananejskich, w historii Izraela dochodziło do tego rodzaju praktyk (zob. Oz 4,14; 1Krl 14,24; 15,12; 22,47), które przenikały nawet na teren świątyni jerozolimskiej (zob. 2Krl 23,7; por. Ez 8,14)¹⁴⁹.

Rodzi się jednak pytanie, czy wspomniane w 2Mch 6,4 kobiety, biorące udział we wspomnianych praktykach, mogły wywodzić się z nardu żydowskiego. Autor 2Mch z jednej strony podaje, że tymi, któ-

¹⁴⁴ W Syr 41,22 występuje paralelne wyrażenie, które posiada formę rozbudowaną: γυνή ἑταῖρα. W tekście hebrajskim jego odpowiednikiem jest termin זָרָה (por. L.A. Snijders, זָרָה/זָרָה *zûr/zâr*, w: ThDOT, IV, 56), który może określać „obcą kobietę, rozwiązłą niewiastę, nierządnicę, prostytutkę” (por. Syr 9,3). Zob. P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 479.

¹⁴⁵ Zob. V. Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews*, New York: Atheneum, 1985, s. 195; a także R. Doran, *2 Maccabbes*, s. 135.

¹⁴⁶ Zob. V. Tcherikover, *Hellenistic civilization*, s. 195; por. E.J. Bickermann, *Studies in Jewish and Christian History*, s. 1108-1109; J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, s. 263.

¹⁴⁷ Zob. V. Tcherikover, *Hellenistic civilization*, s. 194-195; por. R. Doran, *2 Maccabees*, s. 135.

¹⁴⁸ Na temat „Antiochii w Jerozolimie” zob. np. G.M. Baran, *Arcykapłan Jazon*, s. 275-277.

¹⁴⁹ Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 398-399; a także J. Eisenberg, *Kobiety w czasach Biblii*, s. 167-170.

rzy obcowali z nierządnicami, byli poganami (τὰ ἑθνη¹⁵⁰), a z drugiej – że Żydzi byli przymuszani „do odstępowania od praw ojczystych” (2Mch 6,1; por. 6,6) oraz do brania udziału w różnych kultach pogańskich (zob. 2Mch 6,7-9). Być może owo przymuszanie dotyczyło również brania udziału w praktykach związanych z nierządem na dziedzińcu świątynnym, a przymuszanymi przez pogan były kobiety żydowskie, aby brały udział w owej prostytucji sakralnej. Skoro w historii Izraela znane są przypadki takich praktyk, mogło to również mieć charakter dobrowolnego uczestnictwa. Z kontekstu perykopy trudno jednak wysunąć jednoznaczne stwierdzenie, czy żydowskie kobiety mogły brać udział we wspomnianych praktykach, a jeśli nawet brały, czy było to wynikiem przymusu, czy też dobrowolnego uczestnictwa. Być może owe nierządnice były pogankami, gdyż – jak wykazują uczeni – Żydzi, ulegając wpływowi hellenizmu, raczej przyjmowali greckie formy kultu¹⁵¹.

Analizując treść Ksiąg Machabejskich (1Mch i 2Mch kanonicznych oraz 3Mch i 4Mch apokryficznych) można zauważyć, że ich autorzy – na kanwie przedstawionych wydarzeń związanych z powstaniem Machabeuszy oraz prześladowanymi społecznościami żydowskimi – poruszyli także zagadnienie obecności i roli kobiet w kulturze i religii dawnego Izraela w czasach hellenistycznych. Chociaż wymienione kobiety są anonimowymi bohaterkami, to jednak wiele można dowiedzieć się o ich życiu w tamtym okresie. Autorzy bowiem podają różne informacje na temat kobiet różnych stanów: młodych dziewcząt, dziewic / niezamężnych panien, żon, matek, wdów, babć, a także nierządnic. Na szczególną uwagę zasługują kobiety, które wykazały się heroicnością w obronie Prawa Bożego. Na plan pierwszy w tym względzie wysuwa się przedstawiona w 2Mch oraz 4Mch matka siedmiu synów, która za wierność Prawu poniosła śmierć męczeńską, zachęcając wcześniej do takiej postawy własnych synów. Podsumowując, można stwierdzić, że kobiety w społeczności żydowskiej tamtych czasów, która niewątpliwie była zdominowana przez mężczyzn, ogrywały ważną rolę, a w niektó-

¹⁵⁰ W czasach późniejszych (po Homerze) termin ten w liczbie mnogiej: τὰ ἑθνη, używany był na określenie „obcych, barbarzyńskich narodów. Stąd też w LXX odnosił się on do „nie-Żydów”, czyli narodów pogańskich, pogan. Zob. E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, s. 480.

¹⁵¹ Zob. V. Tcherikover, *Hellenistic civilization*, s. 195.

rych okolicznościach potrafiły nawet – odznaczając się męstwem – zdobyć się na czyny heroiczne.

WOMEN IN THE RELIGION AND CULTURE OF JEWISH COMMUNITY IN THE LIGHT OF THE BOOKS OF THE MACCABEES

Summary

Analyzing the contents of the Books of the Maccabees (1-2Macc canonical and 3-4Macc apocryphal) it can be noted that their authors – on the canvas of the story associated with the revolt of the Maccabees and the persecution of the Jewish community – also touched upon issues of the presence and role of women in the religion and culture of ancient Israel in Hellenistic times. Although women mentioned by the authors women are anonymous, one can, however, learn a lot about their lives in this period. The authors in fact give different information about the women of different status: young girls, virgins/unmarried maidens, wives, mothers, widows, grandmothers as well as prostitutes. Of particular note are women who demonstrated heroism in defense of God's Law. The mother of seven sons, presented in 2Macc and 4Macc, stands out in this respect as – for the fidelity to the Law – she suffered a martyr's death, encouraging earlier her own sons to assume the same attitude. To sum up, one can conclude that women in the Jewish community of the time, which was clearly dominated by men, played important roles and in certain circumstances were able to do heroic deeds.

KS. DARIUSZ LIPIEC¹

MARKETING W PARAFII

Według nauczania Soboru Watykańskiego II, parafia jest miejscem urzeczywistniania się wspólnoty wierzących w Jezusa Chrystusa przez głoszenie słowa Bożego, życie wiarą w miłości braterskiej, sprawowanie liturgii, zwłaszcza celebrację Eucharystii. We wspólnocie parafialnej istnieją wielorakie więzy, przede wszystkim łączące wiernych z Chrystusem, a także wzajemnie między sobą. Niedomaganiem współczesnych parafii jest to, że nie są one w pełni wspólnotami. Różnorakie uwarunkowania egzystencjalne poszczególnych parafian oraz ich postawy i religijność sprawiają, że w parafiach istnieje anonimowość, zaś potrzeby religijne wiernych zaspokajane są w sposób indywidualny. Niestety, „nie ma bezpośredniej drogi przekształcenia anonimowej masy parafian w prawdziwą wspólnotę religijną. Nie można tej sprawy rozwiązać odgórnym nakazem biskupa czy proboszcza. Zamiana parafii we wspólnotę religijną może dokonać się przez rozwój jej struktury wspólnotowej i przez ukierunkowanie jej działalności na budowanie wspólnoty”². Pomocne w tym procesie może okazać się stosowanie zasad i metod marketingu, wykorzystywanych zwłaszcza w organizacjach non-profit.

1. Orientacja marketingowa parafii

Marketing rozumiany jest współcześnie jako „proces społeczny i zarządczy, dzięki któremu jednostki i grupy uzyskują to, czego potrzebują i pragną, przez tworzenie oraz wzajemną wymianę produktów

¹ Dariusz Lipiec – ks. dr hab. teologii pastoralnej, prof. KUL; prezbiter diecezji siedleckiej, kierownik Katedry Organizacji Duszpasterstwa KUL, członek: Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów, Post-Netzwerks der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen; autor książki *Duszpasterstwo niewidomych i słabowidzących w Polsce. Studium teologicznopastoralne* (Lublin 2011) oraz kilkunastu artykułów z zakresu teologii pastoralnej, a zwłaszcza apostołstwa świeckich, duszpasterstwa niepełnosprawnych i organizacji duszpasterstwa. Adres do korespondencji: 20-039 Lublin, ul. Radziszewskiego 7; e-mail: dlipiec@kul.pl.

² R. Kamiński, *Parafia*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: Towarzystwo naukowe KUL 2006, s. 591.

i wartości”³. Jest on postrzegany jako proces zmian, mający charakter ciągły, dotyczący relacji podmiotów komercyjnych i niekomercyjnych z ich rynkiem, który podlega nieustannym przemianom. Dynamiczny rozwój marketingu i badań nad nim dokonał się w latach 50. XX wieku. Przedsiębiorstwa przemysłowe zaczęły przyjmować wówczas orientację marketingową, w myśl której proces produkcyjny zaczyna się od poznania potrzeb klientów. Orientacja marketingowa zaczęła wypierać dominującą wcześniej orientację sprzedażową, polegającą na wysiłkach przedsiębiorstw zmierzających do upłynnienia wytwarzanych towarów. Celem orientacji sprzedażowej było zbycie jak największej ilości wyrobów jak największej ilości pozyskanych klientów. Orientacja ta z kolei zastąpiła dominującą wcześniej orientację produkcyjną przedsiębiorstw, które skupiały się na jak największej produkcji. Popyt bowiem przekraczał podaż, czyli możliwości wytwórcze firm. W sytuacji nasycania się rynku przedsiębiorstwa przemysłowe przyjmowały stopniowo orientację sprzedażową, a gdy klienci stawali się coraz bardziej wybredni i szukali towarów bardziej odpowiadających ich potrzebom – orientację marketingową. W ten sposób przedsiębiorstwa zaczęły wytwarzać to, czego oczekiwali nabywcy, nie zaś to, co potrafiły. Przyjąwszy orientację marketingową przedsiębiorstwa zaczęły oferować towary i usługi nieznane wcześniej, w celu zaspokojenia oczekiwań klientów, a także – co budzi pewne kontrowersje – podjęły wysiłki w celu rozbudzenia i kształtowania nowych potrzeb klientów, wcześniej im nieznanymi⁴.

W latach 70. ubiegłego stulecia odkryto, że orientację marketingową można stosować także w organizacjach nie nastawionych na zysk. Koncepcje i narzędzia marketingowe mogą przyczyniać się do zwiększenia efektywności działań organizacji non-profit, wpływając na życie społeczeństwa i krzewiąc w nim różnorakie idee, najczęściej społecznie użyteczne. Od lat 90. XX wieku prowadzone są badania i stosuje się marketing relacji, zwany także marketingiem partnerskim, którego istotą jest pozyskanie i utrzymywanie relacji z klientem⁵.

³ Ph. Kotler, G. Armstrong, J. Saunders, V. Wong, *Marketing. Podręcznik europejski*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne 2002, s. 39-40.

⁴ H. Mruk, R. Nestorowicz, *Istota i ewolucja koncepcji marketingu*, w: *Kompendium wiedzy o marketingu*, red. B. Pilarczyk, H. Mruk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 12-13.

⁵ A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach non-profit*, Warszawa: Difin 2007, s. 49-50.

Wraz z poszerzaniem się zakresu stosowania marketingu zmieniała się także jego koncepcja. „Współczesna koncepcja marketingu przyjmuje za punkt wyjścia człowieka oraz jego potrzeby i pragnienia. W związku z tym zadaniem marketingu jest usatysfakcjonowanie konsumenta poprzez najpełniejsze zaspokojenie jego potrzeb i pragnień. Marketing jest wykorzystywany przez tego uczestnika procesów wymiany, który od partnera oczekuje pewnych reakcji (np. zakupu, pieniężnego wydatku, zmiany zachowania, zadośćuczynienia). W definicjach marketingu nawiązujących do istoty wymiany zawarte jest dążenie do uniwersalizacji marketingu i stosowania związanych z nim zasad, metod i narzędzi w praktycznie każdej gospodarczej i pozagospodarczej działalności człowieka”⁶. Pojawiające się niegdyś wątpliwości dotyczące zasadności stosowania mechanizmów marketingowych w organizacjach niekomercyjnych nie są obecnie brane pod uwagę. Współcześnie podejmujący tę problematykę starają się odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób adaptować reguły ekonomiczne w organizacjach non-profit i wraz z nimi orientację marketingową.

Podobne kontrowersje mogą dotyczyć możliwości stosowania zasad marketingu w Kościele, w tym także w parafii. Analogicznie jednak, jak w przypadku organizacji pozarządowych, można wskazać na różnorakie powody przemawiające za wykorzystaniem reguł marketingu w parafii. Są to: zmniejszająca się liczba wiernych aktywnie uczestnicząca w życiu parafialnym oraz identyfikujących się z Kościołem; coraz bardziej negatywny obraz Kościoła kreowany przez media o nastawieniu liberalnym, oddziałujący zwłaszcza na ludzi młodych; postępujący pluralizm światopoglądowy w społeczeństwie demokratycznym; postępujący spadek poziomu kultury duchowej, a zwłaszcza akceptacji zasad moralnych. Motywy te wskazują na niespotykane wcześniej problemy społeczne, istniejące w społeczeństwie polskim, spośród których wiele można postrzegać jako nowe wyzwania duszpasterskie. Nowe problemy implikują z kolei poszukiwanie nowych sposobów ich rozwiązywania⁷.

Orientacja marketingowa zasadza się na idei wymiany dóbr pomiędzy organizacją a odbiorcami. Analogicznie do organizacji non-profit, wymiana dóbr między duszpasterstwem parafialnym a jego adresatami nosi charakterystyczne cechy. Duszpasterze powinni dostrzegać

⁶ Tamże, s. 52.

⁷ Por. I. Cieślík, *Przezwyciężyć kryzys parafii*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice: Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej 2000, s. 159-168.

i respektować podmiotowość parafian, dążyć do realizacji posłannictwa zbawczego parafii i zaspokajania potrzeb duchowych wiernych oraz oferować parafianom dobra duchowe i materialne, z których korzystanie związane jest z ponoszeniem przez nich określonych kosztów. Koszta należy rozumieć nie tyle jako wydatki poniesione na utrzymanie parafii i duchownych, co rezygnację z niechrześcijańskiego stylu życia i podmiotowe zaangażowanie w życie parafialne.

Kolejna analogia między organizacjami non-profit a parafią dotyczy uwarunkowań stosowania marketingu. Zwraca się uwagę na występowanie czterech głównych uwarunkowań, którymi są: zróżnicowanie odbiorców, różnorodność celów, przewaga charakteru usługowego oferty i kontrola społeczna⁸. Odbiorcy, czyli klienci organizacji III sektora to beneficjenci, nabywcy i publiczność. Beneficjentami są osoby korzystający nieodpłatnie z oferty organizacji, a nabywcami ci, którzy za korzystanie z oferty ponoszą odpłatność częściową lub całkowitą. Mianem publiczności określa się osoby z otoczenia organizacji, bezpośrednio lub pośrednio z nią związane i wspierające jej działalność. Szczególnie cennymi, ze względu na niesienie wsparcia, są wolontariusze oraz darczyńcy, czyli sponsorzy, fundatorzy i mecenasi.

W parafii beneficjentami są wszyscy parafianie, ponieważ do wszystkich skierowane jest, w różnych formach, ewangeliczne orędzie o zbawieniu, do wszystkich zwrócona jest działalność uświęcająca parafii, wszystkich również dotyczy miłość chrześcijańska. Nabywcami w parafii są osoby, które ponoszą koszty materialne lub w postaci usług za otrzymywane dobra duchowe. Wymienić tu można zamawiających intencje mszalne, rodziny grzebiące zmarłych, pary przyjmujące sakrament małżeństwa, rodzice przygotowujący dzieci do Pierwszej Komunii świętej – gdy przygotowują kościół do uroczystości lub wykonują inne prace na rzecz parafii itd.

Publiczność parafii to jej otoczenie, czyli osoby lub ich grupy znajdujące się poza nią. Są to osoby korzystające pośrednio lub pośrednio z dóbr szafowanych przez duszpasterstwo parafialne oraz przyczyniające się do jej rozwoju. Mogą to być podmioty będące poza granicami administracyjnymi parafii, jak i znajdujące się w jej granicach, a formalnie nie będące jej członkami, jak innowiercy czy niewierzący. Parafia poprzez swoje duszpasterstwo oddziałuje na parafie sąsiednie oraz na osoby korzystające z jej działalności pastoralnej. Do takich osób należą

⁸ Por. A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach non-profit*, s. 57.

uczestnicy ślubów, pogrzebów nie będący parafianami, korzystający z pomocy punktu charytatywnego, z sakramentu pokuty i pojednania itd.

Parafia w swojej działalności korzysta z pomocy ofiarodawców zewnętrznych. Mając osobowość cywilnoprawną może być beneficjentem różnego rodzaju darowizn, zarówno finansowych jak i rzeczowych⁹. Poszczególne inicjatywy parafialne bywają także finansowane przez fundatorów, jak tablice, epitafia, czy pomniki. Donatorami parafii są również wolontariusze wywodzący się spoza jej wspólnoty. Do takich należy zaliczyć członków zrzeszeń religijnych istniejących w parafii, które przyciągają również osoby spoza parafii, czy też takich wolontariuszy zaangażowanych w parafialnym zespole Caritas¹⁰.

Do uwarunkowań orientacji marketingowej parafii należy świadomość jej celów i ich realizacja. Zasadniczym celem parafii, podobnie jak całego Kościoła, którego jest częścią, jest realizacja zbawczej misji zleconej przez Chrystusa. Zbawienie jest tu rozumiane zarówno w aspekcie eschatycznym, jak i doczesnym. W duszpasterstwie parafialnym wymiar eschatyczny zbawienia wyraża się w prowadzeniu wiernych do spotkania z Bogiem w wieczności, aspekt doczesny natomiast w nawiązaniu i pogłębianiu wspólnoty z Bogiem. Parafia realizuje swoje posłannictwo przede wszystkim poprzez urzeczywistnianie trzech funkcji podstawowych Kościoła. Drugim celem parafii jest budowanie Królestwa Bożego w świecie. Cel ten jest ściśle związany z poprzednim. Parafia pełni ponadto szereg funkcji uzupełniających, które wyznaczają cele duszpasterstwu na jej terenie¹¹.

Realizacja tych celów w konkretnych uwarunkowaniach społecznych: politycznych, gospodarczych, kulturowych i religijnych wymaga dostosowania „oferty” duszpasterskiej do osób tworzących wspólnotę parafialną. W świetle zasad marketingu oznacza to poznanie potrzeb parafian, aby przez ich zaspokajanie pogłębiać ich nadprzyrodzone więzi

⁹ Należy zauważyć, że w świetle klasyfikacji ze względu na charakter wymiany dóbr parafia ma cechy organizacji wspólnych korzyści, ponieważ utrzymuje się głównie ze składek swoich członków, jak również cechy organizacji non-profit prowadzących działalność o charakterze komercyjnym, świadczących usługi o pewnym stopniu odpłatności. Przykładem jest tu udostępnianie miejsca na pochówki za odpłatnością.

¹⁰ Por. W. Przygoda, *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin: TN KUL 2012, s. 78-98.

¹¹ Por. A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach non-profit* s. 61-62; M. Olszewski, *Duszpasterstwo parafialne*, Białystok: Kuria Metropolitalna 2005, s. 44-105.

z Bogiem i między sobą oraz wspierać ich w budowaniu Królestwa Bożego.

„Oferta” parafii, podobnie jak organizacji non-profit, ma charakter usługowy. Różni się w ten sposób od oferty przedsiębiorstw przesyłowych, która ma postać głównie produktu materialnego. Marketing w parafii przyjmuje więc postać marketingu usług. „Usługi” w parafii nazywane są zazwyczaj „posługami”. Niematerialność posługi pastoralnej w parafii wiąże się z jej niejednorodnością; duszpasterstwo przejawia się w wielu różnorodnych formach, podejmowanych zależnie od potrzeb wiernych i etapu realizacji celów parafii. Ponadto, niematerialność posługi pastoralnej powoduje jej niejednorodność, co oznacza, że każdorazowo może ona mieć różną jakość, zależnie od duszpasterza, który ją sprawuje, zaangażowania przyjmującego ją parafianina i warunków, w jakich jest sprawowana¹².

Parafia, podobnie jak organizacje pozarządowe, podlega kontroli społecznej. Kontrola społeczna dla organizacji non-profit ma większe znaczenie niż dla przedsiębiorstw komercyjnych ze względu na społeczny charakter ich usług. Ma ona charakter formalny i nieformalny. Także w przypadku parafii występuje kontrola o charakterze formalnym, realizowana przez władze kościelne oraz, w pewnym zakresie, przez władze państwowe. Tu także dużą rolę gra kontrola nieformalna, realizowana przez parafian – jako kontrola wewnętrzna, oraz przez otoczenie parafii – jako kontrola zewnętrzna. Duże znaczenie pełni w niej opinia publiczna, zainteresowana wiernością posługi jej ewangelicznej inspiracji, intencjami duszpasterzy, wyczulona na ewentualne potknięcia duchowych i świeckich parafian. Nie bez znaczenia jest fakt, że na opinię publiczną mają wpływ media kreujące zniekształcony obraz życia parafialnego, a przez to wypaczające opinię społeczną i jej funkcję krytyczną¹³.

2. Określenie adresatów duszpasterstwa parafialnego

Stosowanie marketingu w organizacjach non-profit zasadza się na rozpoznaniu potrzeb w społeczeństwie i stworzeniu długofalowego planu ich zaspokajania, czyli przyjęciu strategii marketingowej. Składa się

¹² Kongregacja do spraw Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan –pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* nr 27-30; por. A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach non-profit*, s. 63-64.

¹³ Por. A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach non-profit*, s. 65; J. Mariański, *Żyć parafią*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1984, s. 168-184.

na nią wybór grupy odbiorców, do których organizacja skieruje swoją ofertę oraz dobór odpowiednich instrumentów marketingowych. Wybór grupy docelowej implikowany jest różnorodnością potrzeb i oczekiwań klientów, co powoduje istnienie różnych grup odbiorców, a także faktem, że żadna organizacja pozarządowa nie jest w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb, czyli spełnić oczekiwania wszystkich grup odbiorców. Decyzję o wyborze konkretnej grupy docelowej, zwanej również rynkiem docelowym (z ang. *target group*) poprzedza proces segmentacji, czyli „podział obszaru działalności według pewnego kryterium na w miarę homogeniczne grupy odbiorców, w odniesieniu do których organizacja podejmuje decyzje o wyborze kierunków swojego działania”¹⁴. W miarę jednorodną grupę, wyłonioną w procesie segmentacji, określa się mianem segmentu. Segment, do którego organizacja decyduje się kierować swoją ofertą nazywa się rynkiem docelowym lub targetem. Elementem dopełniającym strategię marketingową organizacji non-profit jest pozycjonowanie, zwane także plasowaniem, będące „strategią unikatowej, w stosunku do konkurencji, pozycji oferty przez zdobycie dla niej wyróżniającego miejsca w świadomości odbiorców”¹⁵.

Chociaż parafia przypomina pod wieloma względami organizację pozarządową, segmentacja i określenie rynku docelowego mają inne znaczenie. Przede wszystkim posłannictwo parafii dotyczy wszystkich jej członków; segmentacja nie zmierza do wyboru rynku docelowego, lecz do wyodrębnienia grup parafian o specyficznych cechach w celu dostosowania do nich „oferty” duszpasterskiej. Podział parafii na segmenty może być dokonany w oparciu o kryteria odnoszące się do parafian lub do „oferty” pastoralnej. Podstawowym kryterium odnoszącym się do parafian jest ich religijność. W parafii znajdują się osoby o różnym stosunku do chrześcijaństwa, Kościoła i własnej wspólnoty parafialnej. Najczęściej wyróżnia się wśród nich głęboko wierzących, wierzących, wątpiących, poszukujących i niewierzących. Osobisty stosunek do wiary nie zawsze pokrywa się ze stosunkiem do Kościoła, np. wśród niewierzących są zarówno obojętni względem Kościoła jak walczący z nim. Podobnie stosunek do wiary nie musi pokrywać się ze stosunkiem do własnej parafii. Wśród osób wierzących i głęboko wierzących są tacy, którzy mają negatywny stosunek do duszpasterstwa parafialnego

¹⁴ M. Krzyżanowska, *Marketing usług organizacji niekomercyjnych*, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. L. Koźmińskiego, 2000 s. 92.

¹⁵ Tamże.

i swoje potrzeby religijne realizują poza własną wspólnotą. Dla uniknięcia jednak wyodrębnienia zbyt wielu segmentów, charakteryzujących się podobnymi cechami, można określić te najważniejsze i najliczniejsze, różniące się istotnie między sobą. Mogą to być segmenty parafian określanych jako wierzący i systematycznie praktykujący; obojętni, wątpiący i niesystematycznie lub rzadko praktykujący; niewierzący i negatywnie nastawieni do Kościoła i parafii.

Segmentacja parafian wydaje się być coraz pilniejszym zadaniem w posłudze pastoralnej w parafii. Posługa ta bowiem jest realizowana głównie przez duszpasterstwo zwyczajne, niegdyś nazywane ogólnym, które jest adresowane do ogółu parafian. Walorem duszpasterstwa zwyczajnego jest to, że jest ono adresowane do wszystkich parafian¹⁶. Jego mankamentem jest natomiast „uśrednienie” oferty. Dzieje się tak dlatego, że chcąc stworzyć „ofertę” dla wszystkich parafian duszpasterze skupiają się na tak zwanym przeciętnym parafianinie. Zbyt skomplikowane formy duszpasterskie, wymagające znacznego zaangażowania wierzących, odpowiadałyby tylko najbardziej religijnym parafianom. Byłyby one natomiast mało zrozumiałe i pociągające dla parafian „mniej wyrobionych” religijnie. Również odwrotnie, „oferta” duszpasterska o mało wymagającej treści i zbyt prostych formach powodowałaby niedosyt u parafian mających bardziej rozwinięte potrzeby religijne. Z tego względu duszpasterstwo parafialne, mające za cel objęcie wszystkich – albo przynajmniej jak największą liczbę – parafian kieruje do nich ofertę na „uśrednionym” poziomie.

„Oferta” duszpasterstwa zwyczajnego w parafii, zwanego także niegdyś masowym, skierowana jest do jednego segmentu mieszkańców parafii, do wierzących – w tym głęboko wierzących, jak również wątpiących – i praktykujących, przynajmniej niesystematycznie. Dostrzega się także segment dystansujących się i niewierzących, brak jest jednak całościowej i systematycznej „oferty” dla mieszkańców parafii reprezentujących ten segment. Tradycyjną formą duszpasterską skierowaną do nich są misje ludowe, których celem jest „odnowa” wspólnoty parafialnej, między innymi przez doprowadzenie wszystkich parafian do pełnej jedności z Bogiem i Kościołem¹⁷. Współcześnie jednak misje parafialne to rozbudowane rekolekcje, które oddziałują głównie na aktywnych parafian. Do segmentu niewierzących i dystansujących się jako ofertę dusz-

¹⁶ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo zwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 212.

¹⁷ Por. G. Siwek, *Misje ludowe*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 501.

pasterską kierowano zrzeszenia religijne, zwłaszcza ruchy kościelne akcentujące przepowiadanie kerygmatyczne, takie jak Ruch-Światło Życie, Domowy Kościół czy Droga Neokatechumenalna, oferujące katechumenat dla dorosłych i formację opartą na Obrzędach Wtajemniczenia Dorosłych¹⁸. Takie zrzeszenia religijne istnieją jednak tylko w stosunkowo niewielkim odsetku parafii w Polsce. Problemem jest także to, że zwracają się niejednokrotnie do parafian gorliwych, przez co mniej energii poświęcają dystansującym się. Wyodrębnienie i scharakteryzowanie segmentu osób niewierzących i dystansujących się w parafii może pozwolić na określenie ich potrzeb, przede wszystkim duchowych, a następnie skonstruowanie „oferty” duszpasterskiej i skierowanie jej do nich. Chodzi tu o całokształt wysiłków pastoralnych, mających charakter systematycznej pracy. Jest to część duszpasterstwa zwyczajnego parafii, zorientowanego na ten segment parafii. Przeorientowanie części duszpasterstwa parafialnego na osoby nie objęte dotychczasową troską pastoralną może być odpowiedzią na wskazanie papieża Franciszka, aby parafie stały się wspólnotami misyjnymi (zob. EG 28). Segmentacja parafii ze względu na religijność jej mieszkańców pozwoli uniknąć błędu kierowania do niewierzących i dystansujących się „oferty” duszpasterskiej odpowiedniej dla aktywnych parafian, którą oni w większości odrzucają, ponieważ nie odpowiada ona ich potrzebom i nie jest dla nich zrozumiała. Podobnie, do ugruntowanych w wierze nie będą kierowane inicjatywy właściwe dla niewierzących, które niewiele wnoszą w ich życie religijne, bo nie odpowiadają ich potrzebom.

Innym kryterium segmentacji parafii, oprócz religijności, jest sytuacja egzystencjalna parafian i ich specyficzne potrzeby. W oparciu o takie kryterium można wyróżnić grupy wiernych różniących się wiekiem i skonstruować „ofertę” duszpasterską odpowiadającą ich potrzebom. W wielu parafiach realizowane jest już duszpasterstwo dzieci, młodzieży czy seniorów¹⁹. Podobnie, można prowadzić działalność pastoralną w segmentach wyodrębnionych ze względu na stan życia, np. duszpasterstwo rodzin, związków niesakramentalnych²⁰, osób samotnych itd. Istnieją inicjatywy pastoralne kierowane do osób z segmentów

¹⁸ Por. B. Biela, *Być uczniem Chrystusa w kształtowaniu wspólnoty parafialnej*, „Teologia Praktyczna” 8:2007, s. 41-45.

¹⁹ Por. M. Fiałkowski, *Duszpasterstwo w starzejącym się społeczeństwie polskim*, RPK 2:2010, s. 45-47.

²⁰ Por. G. Pyżlak, *Rodzina niepełna i jej wpływ na sytuację wychowawczą dziecka*, RPK 2:2010, s. 98-102.

określonych ze względu na szeroko rozumiane ubóstwo, czyli do ludzi potrzebujących wsparcia materialnego, bezrobotnych, niepełnosprawnych i im podobnych. Walorem wyodrębnienia takich segmentów parafii jest lepsze poznanie specyficznych potrzeb parafian i skuteczniejszego ich zaspokajania. Wiąże się to z rozwojem duszpasterstwa nadzwyczajnego oraz duszpasterstwa rodzin.

Wyodrębnienie wielu „rynków docelowych” duszpasterstwa rodzi jednak także trudności. Najważniejsza z nich związana jest z ograniczonymi możliwościami kadrowymi i materialnymi duszpasterstwa. Parafia, mimo sporządzenia strategii marketingowej wobec poszczególnych grup parafian („rynków docelowych”), może nie mieć możliwości zaspokojenia potrzeb wszystkich parafian. Mimo braku wystarczających środków i kadry konieczne jest tworzenie strategii duszpasterskich wobec poszczególnych segmentów parafii. Wiele bowiem współczesnych inicjatyw pastoralnych ma charakter doraźny i przypadkowy, zaś duszpasterstwo parafialne przypomina bardziej „łatanie dziur” niż realizację przemyślanego planu.

Inną trudnością wynikającą z segmentacji parafii, obok wielości segmentów, jest ich nieliczność. Im więcej jest segmentów, tym są mniej liczne. W wypadku parafii nie budzi wątpliwości konieczność kierowania inicjatyw duszpasterskich do nielicznych grup wierzących. Nie jest dopuszczalne kryterium „opłacalności”, ponieważ wszyscy są adresatami posłannictwa Kościoła. Natomiast duszpasterstwo realizowane w odniesieniu do nielicznych grup parafian przybiera kształt duszpasterstwa indywidualnego. Wymaga ono jednak dużego nakładu sił i czasu duszpasterzy oraz nakładów materialnych.

Podział parafii na segmenty uświadamia duszpasterzom różnorodność potrzeb parafian i pozwala na skonstruowanie adekwatnej „oferty” pastoralnej. Dzięki temu mogą oni unikać podejmowania chybionych inicjatyw, natomiast wdrażać takie, które są odpowiednie dla mieszkańców parafii. Ich realizacja może lepiej zaspokoić potrzeby poszczególnych parafian oraz skuteczniej budować wspólnotę wierzących. Sprzyja to także rozwojowi samego duszpasterstwa, jego form i metod, oraz zwiększa efektywność pracy duchownych i ich współpracowników.

3. Marketing relacji w parafii

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego, „parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę [...] powierza się proboszczowi jako jej

własnemu pasterzowi”²¹. Nauczanie Soboru Watykańskiego II wskazuje, że proboszcz powinien tak sprawować pasterską pieczę, aby „do rozkwitu doprowadzić poczucie wspólnoty parafialnej” (KL 42), oraz w taki sposób realizować swoją posługę „nauczania, uświęcania i kierowania, by wierni i wspólnoty parafialne naprawdę czuli się członkami zarówno diecezji, jak i całego Kościoła” (DB 30). Sobór Watykański II i pozostający pod jego wpływem aktualny Kodeks Prawa Kanonicznego jednoznacznie zwracają uwagę na konieczność tworzenia parafii rozumianych jako wspólnoty wierzących. Oznacza to, że działalność duszpasterska w parafii nie kończy się wraz z udzieleniem sakramentu chrztu, ale akt ten jest początkiem relacji między ochrzczonym a Bogiem oraz innymi ochrzczonymi i duszpasterzami, jakie należy systematycznie budować.

Wspólnotowy charakter parafii wiąże się z koniecznością długotrwałej pracy pastoralnej z wiernymi oraz większego skupienia się duszpasterzy na poszczególnych parafianach, aby świadomie i aktywnie włączyli się w budowanie wspólnoty. Wspólnota parafialna jest bowiem czymś więcej niż sumą parafian.

Idea długotrwałej pracy z klientem nie jest obca badaczom zajmującym się marketingiem. Znajduje ona odzwierciedlenie w tzw. marketingu relacji, którego „istotą jest tworzenie, utrzymywanie i wzbogacanie relacji z klientem, a pozyskiwanie nowego klienta stanowi jedynie pierwszy krok w procesie marketingu”²². Zasadniczą ideą marketingu relacji jest inicjowanie i podtrzymywanie długookresowych więzi z konsumentami. Również w organizacjach non-profit chodzi o pozyskanie i zatrzymanie konsumenta oraz pozyskanie jego lojalności. „Szczególnie istotny jest fakt docenienia i dowartościowania odbiorców oferty w taki sposób, aby mieli świadomość, że to właśnie oni znajdują się w centrum zainteresowania i zabiegów organizacji”²³. W odróżnieniu od tradycyjnego marketingu, skupiającego się na pojedynczych transakcjach wymiany dóbr, marketing relacji koncentruje się na związkach z konsumentami.

Istota marketingu relacji zawiera w sobie elementy postępowania marketingowego, układających się w jego fazy. Są to: tworzenie, utrzymywanie i wzbogacanie relacji z odbiorcą dóbr. Można je także dostrzec w duszpasterstwie parafialnym. Nawiązywanie relacji między parafią

²¹ KPK, kan. 515 § 1.

²² Z. Wałkowski, *Marketing relacji*, w: *Kompedium wiedzy o marketingu*, red. B. Pilarczyk, H. Mruk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 311.

²³ A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach non-profit*, s. 108.

a wierzącymi następuje w sakramencie chrztu. W Kościele w Polsce zazwyczaj rodzice z własnej inicjatywy proszą o chrzest nowonarodzonego dziecka i sytuacja ta nie wymaga szczególnego wysiłku ze strony duszpasterzy. Sytuacja ta jednak stopniowo zmienia się na niekorzyść parafii: zwiększa się liczba dystansujących się od Kościoła i określających siebie jako niewierzących lub przechodzących do niekatolickich wspólnot religijnych²⁴. Duszpasterstwo musi coraz bardziej przybierać charakter misyjny, aby zainteresować takie osoby chrześcijaństwem i doprowadzić je do nawiązania więzi z Bogiem i Kościołem. Inną trudnością w tworzeniu relacji i włączaniu ludzi do Kościoła jest brak pełnej świadomości rodziców co do natury i celu tych relacji. Coraz większy zasięg występowania tego problemu implikuje konieczność odpowiedniego, gruntownego przygotowania rodziców do chrztu ich dzieci, jak również rozwijania form duszpasterstwa mistagogicznego. Istnieje także coraz pilniejsza potrzeba wdrażania katechumenatu pochrzcielnego.

To, co w marketingu relacji jest określane jako utrzymywanie konsumenta przez profesjonalizm usług i oferowanie wysokiej jakości produktów, w duszpasterstwie parafialnym wiąże się ze zróżnicowaniem form posługi oraz ich jakością. Zróżnicowanie form duszpasterskich wiąże się ponadto ze zwiększeniem ich liczby, np. wprowadzanie różnego rodzaju adoracji, czuwań, procesji, nabożeństw w celu rozwijania kultu Najświętszego Sakramentu, aby parafianie mogli w różnoraki sposób oddawać cześć Jezusowi Eucharystycznemu²⁵. Papież Franciszek wskazuje z kolei na potrzebę rozwijania form religijności ludowej, które odpowiadają mentalności i potrzebom wierzących. Mogą oni dzięki nim nie tylko coraz głębiej wyrażać swoją wiarę, ale także coraz mocniej wiązać się z Bogiem i Kościołem (zob. EG 122-126).

Jakość sprawowanej przez duszpasterzy posługi jest nie mniej ważna niż różnorodność jej form²⁶. Coraz częstsze, zwłaszcza w dużych miastach, jest zjawisko zwane *churchingiem*, polegające na wybieraniu przez wierzących kościoła lub ośrodka duszpasterskiego dla zaspokojenia swoich potrzeb religijnych. Świadczy to o rozluźnieniu więzi z wła-

²⁴ Por. J. Mariański, *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie – diagnoza i prognoza*, „Teologia Praktyczna” 12:2011, s. 8-22.

²⁵ Por. K. Matwiejuk, *Eucharystia źródłem i objawieniem komunii eklezjalnej*, RT 54:2007 z. 6, s. 203-217.

²⁶ Por. K. Półtorak, *Duszpasterskie wyzwania wobec Kościoła w Polsce. Dwie wizyty polskich biskupów „ad limina Apostolorum” w 1998 i 2005 roku*, RT 54:2007 z. 6, s. 281-282.

sną parafią. Zawód związany z jakością posługi duszpasterskiej skutkuje niekiedy nawet odejściem z Kościoła.

Trzecim etapem marketingu relacji jest „rozwijanie klienta”, będące faktycznie jego edukacją, polegającą na podnoszeniu poziomu jego wiedzy dotyczącej oferty przedsiębiorstwa, nowych trendów w branży, kierunków rozwoju produktu itd.²⁷. Podobnie jest w marketingu organizacji non-profit, które kształtują potrzeby odbiorców, ich gust, opinie, a przez to wpływają na ich dążenia, oferując nowe, różnorakie usługi. W przypadku parafii nie chodzi o przekonanie wiernych do nowych form duszpasterskich, ale o budowanie wspólnoty w wymiarze wartościowym, jako wspólnoty bosko-ludzkiej, oraz horyzontalnym, jako wspólnoty wiernych ze sobą. Budowanie wspólnoty parafialnej wiąże się z wieloaspektową formacją parafian: ludzką, duchową, intelektualną i apostołską²⁸. Formacja ta jest realizowana pod kierunkiem duszpasterzy parafialnych. Dokonuje się ona we wspólnocie i dla wspólnoty.

Zakończenie

Chociaż parafia nie jest organizacją pozarządową w rozumieniu polskiego prawa, ani tym bardziej przedsiębiorstwem komercyjnym zorientowanym na zysk, w duszpasterstwie na jej terenie mogą być stosowane narzędzia marketingowe stosowane w takich instytucjach. W parafii można bowiem doszukać się orientacji marketingowej, której istotą jest wymiana dóbr między oferującym a adresatem. Parafianie otrzymują dobra, przede wszystkim duchowe, dzięki posłudze duszpasterzy oraz innych świeckich parafian, realizujących własne apostołstwo. Aby uczynić duszpasterstwo bardziej sprawnym i odpowiadającym pragnieniom wiernych, można wyodrębnić różnorakie grupy parafian znajdujących się w określonej sytuacji życiowej i mających specyficzne potrzeby religijne. Coraz bardziej różnicujące się potrzeby religijne współczesnych parafian, wynikające w znacznej mierze z ich problemów egzystencjalnych, wymagają coraz dalej idącej indywidualizacji duszpasterstwa parafialnego oraz coraz permanentnej formacji pastoralnej duchownych, wrażliwych na zachodzące przemiany.

²⁷ Z. Wałkowski. *Marketing relacji*, s. 320.

²⁸ Por. M. Fiałkowski, *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 249-342.

MARKETING IN THE PARISH

Summary

The article raises the issue of the possible use of the marketing tools in the parish. The first part of the article is devoted to the marketing orientation of the parish and it presents the similarities and differences between the parish and the non-governmental organizations. The next part of the article emphasizes the need for the segmentation of the parish so that all the groups of the faithful could be referred to in the most suitable way in terms of the content and form of the pastoral ministry. The final part of the article raises the issue of marketing in the relationships within the parish. It is of importance because of the various specific religious and existential needs of the contemporary parishioners.

LITERATUROZNAWSTWO / LITERARY

DR BARBARA SAPAŁA¹**VON INFORMATION ZU KREATION DARSTELLUNG
DER ERMLÄNDISCHEN WALFAHRTSORTE IM
„ERMLÄNDISCHEN HAUSKALENDER“.****Ermländischer Hauskalender. Entstehung und Funktionen.**

Kalender wurden als ein mögliches Forschungsfeld lange gar nicht wahrgenommen. Von Literaturwissenschaftlern wurden sie als Sammlungen banaler Unterhaltungsliteratur von oft volkstümlichem Charakter kaum beachtet. Auch Vertreter anderer Disziplinen, weder Historiker noch Soziologen, konnten diesen massenhaften Veröffentlichungen etwas an Forschungswert abgewinnen. Als Forschungsgegenstand bereiteten die Kalender auch Schwierigkeiten objektiver Natur. Die meisten Kalenderausgaben sind nicht komplett, viele Jahrgänge fehlen, so dass eine sinnvolle Auswertung oft nur beschränkt möglich ist. Hinzu kommen Schwierigkeiten mit der Klassifikation des Kalenders als Genre und terminologische Auseinandersetzungen, welche der Wahl einer legitimen methodischen Herangehensweise im Wege zu stehen scheinen. Erst in den letzten zwanzig Jahren wurden Kalender in die germanistische Forschung einbezogen. Die Jahrbücher wurden als eine hochwertige Quelle zur Erforschung von Phänomenen der Massenkultur erkannt. Die stets wenigen wissenschaftlichen Projekte zu den Kalendern konzentrieren sich jedoch im deutschsprachigen Raum zeitlich hauptsächlich auf das 16., 17. und 18. Jahrhundert, wobei ihre Funktionen und Positionen in der Zeit der Frühaufklärung stark ins Zentrum der wissenschaftlichen Interessen rücken. Da im 19. Jahrhundert die Kalender den Platz zugunsten der eine starke Entwicklung erlebenden Presse räumen mussten und in der kollektiven Vorstellung als eine Zusammenstellung vom Kalendarium und einem trivialen Unterhaltungsteil für das einfache Volk fungierten, wird es oft übersehen, dass es sich auch zu dieser Zeit um ein

¹ Barbara Sapała, doktor nauk humanistycznych, adiunkt, Katedra Filologii Germańskiej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, adres do korespondencji: Al. Wojska Polskiego 20a/123, 10-900 Olsztyn.

wichtiges Kommunikationsmedium von einer, in manchen Regionen bzw. Kreisen bedenkenswerten Reichweite und einem großen ideologischen Wirkungspotenzial handelt.

Auch Robert Traba, der den Entwicklungsprozess des nationalen Bewusstseins unter den deutschen Ermländern erforschte, hat in erster Linie auf die Rolle der lokalen Presse hingewiesen, die bevorzugte Anschauungen und Haltungen prägte². Sie erreichte jedoch nicht alle Gesellschaftsgruppen, vermutlich rekrutierten sich die Leser hauptsächlich aus bereits politisch und sozial engagierten Kreisen, die in Ermland relativ eng und homogen waren und in der Sphäre der Ansichten eine stabile Richtung präsentierten. Die ermländische intellektuelle Elite bestand nämlich zum größten Teil aus der katholischen Geistlichkeit. Bürger waren in dieser ausgeprägt ländlichen Region untervertreten, geschweige denn von Mitgliedern des katholischen Adelsgeschlechts, das seit dem Edikt von 1807 unaufhaltsam im Schwinden begriffen war³.

„Nun, über die Notwendigkeit, dem kath. Ermländer auch seinen eigenen kath. Kalender in die Hand zu geben, ist heute kein Wort mehr zu verlieren. Schon vor fünfzig Jahren wurde die Notwendigkeit erkannt und vor vierzig Jahren denn auch gelöst“⁴, schrieb 1896 der Kalendermann Julius Pohl über die Anfänge des 1856 zum ersten Mal erschienenen Hausbuches und die Motivation zu seiner Gründung. Die Herausgeber, „die mehreren Katholiken“ (Es waren der 1885 in Frauenburg als Domherr verstorbene Ludvig Hoppe, Professor Andreas Thiel, der spätere Bischof von Ermland und der Historiker, Professor Josef Bender, welche mit dem Kalender „in einer Zeit, da noch kein „Adalbertus-Blatt“ die fromme Denkart pflegte“, die ersehnten und notwendigen Hilfen zu christkatholischer Unterhaltung und häuslicher Andacht herbeischafften“⁵), haben, nach Eugen Brachvogel, darin versprochen, „dem Ermländer seine Heimat durch Mitteilungen über ihre Sitten und Gebräuche, über Sage und Geschichte noch lieber zu machen“⁶.

² R. Traba, *Postawy narodowe niemieckich Warmiaków (1871-1914)*, in: J. Jasiński: *Zagadnienia narodowościowe w Prusach Wschodnich w XIX i XX wieku: praca zbiorowa*, Olsztyn 1993, S. 87-102

³ Vgl.: J. Jasiński, *Między Prusami a Polską. Rozprawy i szkice z dziejów Warmii i Mazur w XVIII-XX wieku*, Olsztyn 2003, S. 61-67

⁴ J. Pohl, *Der ermländische Kalender und sein erster Herausgeber: Domherr Dr. Ludvig Hope, Ermländischer Hauskalender*, 1896, 40. Jg., S. 81

⁵ E. Brachvogel, *Der ermländische Kalendermann Julius Pohl, Ermländischer Hauskalender*, 1919, Jg. 63, S. 69

⁶ Ebd.

Mit den Adjektiven „ermländisch“ im Titel und „katholisch“ in der Bezeichnung der Herausgeber wurde ein Produkt geschaffen, das die Bedürfnisse der lokalen Bevölkerung auf den Punkt zu treffen schien. Der Hauskalender sollte somit im Gegensatz zur Presse die Massen erreichen, er war an die schweigenden Schichten der ermländischen Gesellschaft, die sonst vom öffentlichen Leben fernblieben, gerichtet.

1863 übernahm der junge Kaplan und Dichter, Julius Cäsar Pohl, die Redaktion des Kalenders und leitete diese bis 1906. Er prägte auch nachhaltig den Stil des Kalenders, der auch zeitweise seinen Namen im Titel führte. Pohls Nachfolger wurde der Domvikar und spätere Erzpriester Paul Bader, der dann 1911 die Funktion des Herausgebers dem Domvikar Alphons Jablonski übertrug. Dieser zeichnete allerdings nur die Jahrgänge 1912 und 1913. Danach ging die Herausgabe in die Hand der jeweils amtierenden Redakteure der „Ermländischen Zeitung“ über: Franz Gehrmann, H. Kempf (ab 1923) und Dr. M. Faller (ab 1927 bis 1938). Man kann vermuten, dass die Redaktion des Kalenders automatisch zu ihren Aufgaben gehörte, „als habe das mit im Anstaltungsverlag gestanden“⁷.

Die leider nur in Beiträgen einiger Kalenderautoren überlieferten Auflagezahlen aus der Vorkriegszeit sprechen für die zumindest zeitweise führende Position des Ermländischen Hauskalenders in Ermland (bzw. in seinem nördlichen Teil) und seine Beliebtheit bei den dortigen Lesern. Otto Miller, der ermländische Geistliche und Dichter, konstatierte hierzu: „In manchem Hause, besonders auf dem Lande, war er neben Gebet- und Schulbuch der einzige Lesestoff, nach dem man immer wieder griff. Die ernsten und besinnlichen, lustigen und schalkhaften Erzählungen, Balladen und Lieder und Rätsel las man immer wieder und konnte manches davon auswendig“⁸.

Der Nationalsozialismus brachte dann den Verbot und Abbruch der Vorkriegsgeschichte des Ermländischen Hauskalenders. Dass er dann nach dem zweiten Weltkriege, 1950, seinen zweiten Neuanfang, zunächst unter dem alten Namen, später als „Unser Ermlandbuch“ und schließlich als `nur` „Ermlandbuch“ erleben durfte, ist ein Hinweis auf

⁷ P. Scholz, *Zum Hundertsten einen Strauß, Unser Ermlandbuch*, 1967, 17. Jg., S. 59

⁸ O. Miller, *Der ermländische Dichter Julius Pohl*. Königsberg 1919. Nachdruck in *Unser Ermlandbuch*, 1963, 13. Jg., S. 30

die Position, die er im Leben der Ermländer im Laufe all der Jahre allmählich eingenommen hatte.⁹

Die in dem Kalender gedruckten Textsorten mussten zu jeder Zeit an die Perzeptionsmöglichkeiten der potenziellen Leser sowie an ihre sozialen wie religiösen Bedürfnisse angepasst werden, denn dies bedingte den Lesekonsum und damit die Wirkungskraft der Veröffentlichung. Jede der gedruckten Schriftformen war einerseits ein Träger von Funktionen, die gattungsbedingt erscheinen und somit einer konkreten Textsorte quasi automatisch zugeschrieben werden. Auf der anderen Seite dienten die Texte jedoch auch der Vermittlung von Inhalten, die den „Strategien“ untergeordnet waren, welche die Kalendergründer bzw. die Schriftleiter in Bezug auf die Leser entwickelt haben.¹⁰

Ziel der vorliegenden Arbeit ist, die Verwertung der Wallfahrtsorte als Thema der Beiträge im Ermländischen Hauskalender der Vorkriegszeit aus kultur- und literaturwissenschaftlicher Perspektive zu erfassen. Im Fokus der Analyse wird dabei stets die Funktion der analysierten Texte stehen, die sich zeitspezifisch gestaltet. Angesichts dessen erscheint es begründet, die Texte in chronologischer Anordnung zu rezipieren, da dadurch oft der zeitgeschichtliche Zusammenhang zwischen dem Beitrag – dessen Form und Inhalt - und den außertextuellen Bezugspunkten, die in der empirischen Realität festgelegt werden, erstellt werden kann.

Darstellung der Wallfahrtsorte. Textanalyse im zeitgeschichtlichen Kontext

In den Jahrgängen der fünfziger und sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts bestand der unterhaltende Teil des Ermländischen Hauskalenders vorwiegend aus Beschreibungen der lokalen Traditionen und Sitten. Es wurden hauptsächlich Heiligenvitas, ermländische Legenden aus der Legendensammlung von Theodor Bornowski, informative Texte über wichtige Persönlichkeiten Ermlands, kurze Erzählungen mit didaktischem Hintergrund und Anekdoten gebracht. Der didaktische, gar aufklärerische Ansatz haftete Texten zur Landwirtschaft und Wet-

⁹ In den Korrespondenz-Beständen des Archivs der Visitatur Ermland sind viele Briefe von den Lesern des Kalenders erhalten, in denen dessen Bedeutung für die in ganz Deutschland, aber auch im Ausland verstreuten vertriebenen Ermländer hervorgehoben wird.

¹⁰ Vgl.: B. Woźniczka-Paruzel, *Polskie kalendarze pomorskie z lat 1848-1914. Wprowadzenie w problematykę badawczą*, in: B. Woźniczka-Paruzel (Hg.), *Szkice z dziejów piśmiennictwa pomorskiego XVI-XIX wieku*, Toruń 1999, S. 87-95

terbestimmung nach wissenschaftlichen Methoden inne. Bodenständig, informativ, von der Sprache her manchmal wohl zu wissenschaftlich für das einfache Volk, hatte der Kalender klare Aufgaben zu erfüllen. Die Bindung an die Heimat, das lokale Identitätsgefühl der Ermländer sollten genährt und gestärkt werden. Da aber Ermländer zu sein, vor allem katholisch zu empfinden hieß, rückten die Vermittlung von katholischen Inhalten und Verfestigung des Glaubens als Ziel deutlich vor. Der Kalender sollte auch noch zur allgemeinen Bildung des einfachen Volkes beitragen und in dem Kontext zumindest ansatzweise Aktuelles bringen. Es waren alles Aufgaben, die in diesen ersten Kalenderjahren, die politisch noch nicht von heftigen Stürmen gekennzeichnet waren, schon zum Teil als politisch relevant eingestuft werden können.

Im unterhaltenden Teil des ersten Jahrgangs für das Jahr 1857 wird sogleich eine Textreihe angekündigt unter dem Titel „Ermländische Wallfahrtsörter“ und auch ein erster Beitrag gebracht: „Die Heilige Linde“¹¹. Der Autor des Textes bleibt, wie auch im Falle aller anderen Beiträge, anonym. Es handelt sich um einen informativen Beitrag, der religiöse Inhalte mit landeskundlichen zu vereinbaren sucht. Interessant ist der Aufbau des Textes, der eine wohlüberlegte, an dem potenziellen Leser und seinen Möglichkeiten orientierte Strategie der Darstellung und Vermittlung zeigt.

Eingeführt wird der Text mit folgenden Zeilen: „Wer kennt nicht den nahe bei Rößel belegenen berühmten Wallfahrtsort Heilige Linde? Zwar liegt er schon außerhalb der Grenzen des Ermlandes, aber in kirchlicher Beziehung gehört er zu unserm Bisthume, und dem Herzen des frommen Ermländers gehört er so sehr an, wie irgend eines seiner höheren Besitzthümer“¹². Der einleitenden rhetorischen Frage lässt sich jedoch auch eine ansprechende Funktion nicht absprechen, die gleich noch durch den unpersönlich-persönlichen Bezug auf das „Herz des frommen Ermländers“, das wohl doch jeder der Leser sein wollte, bestärkt wird. Nach einigen weiteren Zeilen, die im gleichen Stil gehalten werden und in denen mit wohltuenden Worten die Frömmigkeit der ermländischen Menschen als eine Selbstverständlichkeit zum Ausdruck gebracht wird, wendet sich der Autor nun der Geschichte des Pilgerortes zu, die den eigentlichen Inhalt des Beitrags ausmacht. Im Mittelpunkt steht die Gründungslegende, eingeführt durch eine Überlieferung aus den noch heidnischen Zeiten. Interessanterweise wird dort

¹¹ *Ermländischer Hauskalender*, 1857, 1. Jg., S. 8-12

¹² Ebd., S. 8

das Heidentum nicht im eindeutigen Kontrast zum darauffolgenden Christentum gesetzt. Die heidnische Legende über die dort früher lebenden Barstücken, kleinen unterirdischen Männlein, die guten Menschen halfen und Kranke pflegten, untermauert nur die spätere christliche Wundergeschichte dieses Ortes, so dass diese an Glaubwürdigkeit gewinnt. Der Autor schafft eine Atmosphäre der geschichtlichen Harmonie und, was noch wichtiger, liefert einen Beweis dafür, dass die dort lebenden Menschen schon immer einen besonderen Schlag hatten, sich fromm, warmherzig und dankbar zeigten: „Wo früher von ohnmächtigen Götzen Hülfe, Rettung und Wohltaten gesucht wurden, und das dankbare Menschenherz, wenn es jene glaubte gefunden zu haben, seine geringen Gaben darbrachte, da fühlte sich auch das gläubige Christengemüth hingezogen, da suchte es ferner Hilfe vom wahren allmächtigen und allgütigen Gotte [...]“¹³

Die überlieferte Gründungs- und Wunderlegende wird sehr ausführlich im Stile einer Kalendergeschichte erzählt. Der Autor verwendet dabei bewusst Stilmittel, welche die Dynamik und Dramaturgie der Handlung steigern, wie z.B.: „*Und siehe*, sein Glaube hat ihm geholfen!“¹⁴ Der Glaubwürdigkeit willen verzichtet er dafür auf sprachliche Mittel, welche die Distanz zum Erzählten signalisiert hätten, und die er früher bei der Überlieferung aus den heidnischen Zeiten sehr wohl zu verwenden wusste, wie z.B.: „Es wird erzählt, dass...“.

Wie bereits erwähnt, bildet die fiktionale Schilderung, die für wahres Geschehen ausgegeben wird, inhaltlich wie räumlich den Hauptteil des Beitrags. Erst zum Schluss fügt der Autor urkundlich belegbare Informationen zu dem Errichten der Kapelle und dem Aufbau der neuen Kirche hinzu. Auch diese wurden in Form einer spannenden Geschichte dargeboten und mit unsachlichen Anmerkungen über geschehene Wunder, geheimnisvolle Geschehen u.ä. verwoben. Auf die kunstgeschichtlichen Aspekte geht der Autor kaum ein; er beschränkt sich dabei auf folgende Feststellung: „Die Kirche mit ihren schönen Freskogemälden ist eine der sehenswertesten in Preußen“¹⁵

Dass die Beiträge aus der Reihe „Ermländische Wallfahrtsörter“ dicht dem einleitenden Wort im unterhaltenden Teil des ersten Kalenderjahrgangs folgten, lässt auf die ihnen durch die Herausgeber zugeschriebene Bedeutung schließen. Das Thema birgt offensichtlich in

¹³ Ebd., S. 9

¹⁴ Ebd., S. 10

¹⁵ Ebd., S. 12

sich das Potenzial, die eingangs genannten Hauptziele des Jahrbuches zu erreichen: Stärkung der lokalen und katholischen Identität der Leser (hier besonders wichtig der einführende Teil des Beitrags) sowie Bildung – hier im Bereich der Landeskunde und lokalen Geschichte (urkundlich belegbare Informationen zur Geschichte des Ortes im letzten Teil des Beitrags). Die Analyse des Textes legt diesbezüglich eine Strategie des Autors offen, der sich offensichtlich viel Mühe gegeben hat, um den Text lesergerecht zu gestalten. Davon zeugt nicht nur die verdeckt ansprechende Form zu Beginn des Beitrags, sondern auch die deutliche Konzentration auf Gründungslegende, die, wie auch verhältnismäßig bescheiden eingewobene faktische Geschehnisse, im Stil einer Kalendergeschichte dargeboten wurde. Es wird deutlich, dass sich der Autor bei dem Umgang mit dem Thema auf diese Elemente konzentrierte, die ein Handlungspotenzial in sich trugen und sich zu einer fesselnden Geschichte umformen ließen. Kunsthistorische Informationen erfüllten dieses Kriterium nicht. So, auch wenn keine Aussagen zu der Auflagegröße und der Rezeption gemacht werden können, darf man wohl annehmen, dass der Beitrag die intendierte Wirkung nicht verfehlte.

Von den Jahrgängen der 50er und 60er Jahre sind zur Zeit leider keine mehr greifbar, so dass ich nicht mit Sicherheit feststellen konnte, ob die Beitragsreihe, wie wohl geplant, überhaupt fortgeführt wurde. Eine eingeschränkte Einsicht in den Inhalt der nächsten Jahrgänge liefert allerdings der vierzigste Jahrgang des Hauskalenders aus dem Jahre 1896, der eine Auflistung der „historischen und biographischen Artikel des ermländischen Kalenders“¹⁶ bringt. Der ist zu entnehmen, dass im Jahrgang 1867 die Wallfahrtskirche Krossen, und 1968 die älteste ermländische Wallfahrtskirche Glottau behandelt wurden. Zu der Zeit lagen die Auflagenzahlen bei über 6000, was für eine relativ große Verbreitung des Mediums im Ermland spricht.¹⁷

Die 70er Jahre brachten eine grundsätzliche Änderung in Inhalt und Funktion des Ermländischen Hauskalenders mit sich. Der Kalenderverleger Eduard Peter, der Anfang 70er Jahre von Braunsberg nach Leipzig gezogen war, versuchte nämlich das Hausbuch von dort aus unter dem neuen Titel „Julius Pohls illustrierter Hauskalender“ in Schlesien und am Rhein heimisch zu machen, was ihm auch über einige Jahre

¹⁶ *Ermländischer Hauskalender*, 1896, 40. Jg., S. 85

¹⁷ Vgl.: P. Scholz, *Zum Hundertsten einen Strauß, Unser Ermlandbuch*, 1967, 17. Jg., S. 69

gelang.¹⁸ Dies geschah aber auf Kosten der lokalen Thematik, der „ermländischen Farbengebung“. Der Inhalt wurde universeller. Der Kalender hat seinen heimatlichen Charakter verloren, an Bedeutung gewann jedoch der preußische Patriotismus. Führt man den Inhalt des katholischen Hauskalenders für das Jahr 1972 vor die Augen, fällt auf, dass das Katholische fast gänzlich verdrängt wurde, um hurrapatriotischen Beiträgen Platz zu machen. Das Schwinden von heimatlich-religiös ausgerichteten Texten hatte jedoch auch eine andere Ursache. Angesichts der Eskalation der Konflikte zwischen Kirche und Staat in Ermland in den Jahren 1871 und 1872 kam, muss dies als ein verzweifelter Versuch interpretiert werden, über die untertänige Treueerklärung an Preußen, an den Staat und den König die Ungunst, in welche die katholische Kirche immer mehr geriet, abzuwenden.

Der hurrapatriotische Ton des Jahrbuchs wurde jedoch schnell durch die strenge antikatholische Politik Berlins geschwächt, was bereits am Jahrgang 1873 zu sehen ist. Es war mir nicht möglich festzustellen, ob es Zensur und Schikanen waren, die nach 1873 dem Ermländischen Hauskalender den grade neu angeschlagenen, selbstbewussten Ton raubten, oder ob es die Entscheidung des Herausgebers Julius Pohl bzw. der bischöflichen Kreise, das Buch von der direkten Auseinandersetzung fernzuhalten. In den nächsten Jahrgängen dominierten als Thema die Verherrlichung der Natur und des einfachen Bauernlebens, das nach romantischer Manier als Idylle dargestellt wurde. Gedruckt wurden außerdem inhaltlich gemäßigte Erzählungen mit dem Katholischen im Hintergrund. Zwischen 1874 und 1881 erschienen keine Beiträge zur Personen- und Zeitgeschichte, jegliche Andeutungen und Verweise auf soziale und politische Fragen wurden gemieden. In dieser neuen Kalender-Wirklichkeit, die einerseits durch den Versuch der Verbreitung außerhalb Ermlands, andererseits durch den fortwährenden Konflikt zwischen dem Staat und der katholischen Kirche kreiert wurde, war kein Platz mehr für die Schilderungen von ermländischen Wallfahrtsorten, da sie vorwiegend regionale Bedeutung hatten und als Orte der religiösen Manifestation in Zeiten des Kulturkampfes ein provokatives Potenzial in sich bergen konnten.

Angesichts dieser Entwicklung wundert es nicht, dass auch die Erscheinungen in Dietrichswalde aus dem Jahre 1877 keinen Widerhall fanden, auch wenn sich Kunde darüber bald weit über die Grenzen

¹⁸Die Auflage in den 70er Jahren erreichte auch mal 25 000 Stück. Vgl.: P. Scholz, *Zum Hundertsten einen Strauß, Unser Ermlandbuch*, 1967, 17. Jg., S. 69

Ermlands verbreitete. „Die katholischen Zeitungen verhielten sich sehr zurückhaltend, und nur die „Osteroder Zeitung“ und die „Königsberger Hartungsche Zeitung“ brachten kurze Mitteilungen“, berichtete Eugen Buchholz in seinen Erinnerungen „Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Wallfahrtsortes Dietrichswalde“¹⁹. Die „Ermländische Zeitung“, das halb offizielle Presseorgan der Zentrum-Partei in Ermland berichtete über die Ereignisse in Dietrichswalde erst am 4. September 1877, also fast drei Monate nach den ersten Erscheinungen. Die kirchlichen Kreise hielten sich aus der heftigen Diskussion, die bald darauf in der polnischen und nichtkatholischen deutschen Presse entbrannte²⁰, heraus. Auch die ermländischen Bischöfe F. Krementz, A. Thiel und A. Bludau nahmen zu den Erscheinungen und der zunehmenden Pilgerbewegung offiziell keine Stellung ein. Sie haben jedoch selber nie an Wallfahrten nach Dietrichswalde teilgenommen. Diese vorsichtige, aber doch von stillschweigender Ablehnung gezeichnete Haltung haben auch weite Kreise der ermländischen Geistlichkeit übernommen. Das „Ermländische Kirchenblatt“ aus dem Jahre 1938 zitiert „den ersten gedruckten Bericht über die Erscheinungen in Dietrichswalde aus dem Jahre 1977: es wurde „von mehreren ermländischen Kanzeln gegen das Wallfahren nach Dietrichswalde gepredigt. Von keiner Kanzel wurde es empfohlen“²¹. Der Ermländische Hauskalender fügte sich in die Strategie des Schweigens. Der Wallfahrtsort Dietrichswalde fand den Eingang in das Jahrbuch erst 1912, und das nicht mit einem Text sondern mit dem Bild des St. Maria-Heimes zu Dietrichswalde, das 1909/1910 für Katharinen-Schwestern erbaut wurde²².

Bereits die frühen achtziger Jahre brachten eine Abmilderung der gegen Katholiken gerichteten Gesetzgebung und die 1886 und 1887 erlassenen Friedensgesetze führten schließlich zur zumindest offiziellen Beilegung des Konflikts, was sich auch im Inhalt des Ermländischen

¹⁹ E. Buchholz, *Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Wallfahrtsortes Dietrichswalde. Eine Jugenderinnerung*, in: *Unsere ermländische Heimat. Monatsbeilage der „Ermländischen Zeitung“*, 7:1927 vom 8. September, S. 34. Der Text wurde auch in *Ermland meine Heimatland!* der Heimatbeilage der *Warmia*, September 1927 gedruckt.

²⁰ Vgl.: M. Zientara-Malewska, *Gietrzwałd - dzieje polskości*, Warszawa 1976, S. 39-41; E. Piszcz, *Echa objawień gietrzwałdzkich w Pielgrzymie*, in: *Studia Warmińskie*, 1977, Bd. XVI, S. 216-223; J. Kowalewski, *Echa objawień i ruch pielgrzymkowy do Gietrzwałdu w świetle korespondencji Gazety Olsztyńskiej w latach 1886-1913*, Ebd., S. 178-214

²¹ *Wallfahrt nach Dietrichswalde*, *Ermländischer Kirchenblatt* 37:1938, vom 11.09.1938, S. 530

²² *Ermländischer Hauskalender*, 1912, 55. Jg., S. 82

Hauskalenders widerspiegelte. Von den Jahrgängen der 80er Jahre konnten zwar nur zwei (für das Jahr 1888 und 1889) geortet und analysiert werden. Anhand der bereits erwähnten Zusammenstellung der historischen und geographischen Beiträge des Ermländischen Hauskalenders aus dem Jahre 1896²³ lässt sich jedoch feststellen, dass das Jahrbuch aus dem inhaltlichen Stillstand herauskam und seine alten Aufgaben wieder aufgenommen hat. Heimatliebe, kirchliches Selbstbewusstsein, vor allem aber der alte Patriotismus, verinnerlicht in Liebe und Verbundenheit dem Königlichen Hause, prägten erneut den Kalender und seine Leser. Seit 1881 wurden im Ermländischen Hauskalender nun wieder historische und biographische Artikel veröffentlicht, zunächst über die ermländischen Bischöfe Stanislaus Hosius, Martin Kromer und Ambrosius Geritz. Es folgten Berichte über Regina Protmann und die ermländischen Klöster. Nach Texten zu Wallfahrtsorten sucht man jedoch vergeblich. Die Frage, ob sie in literarisierter Form, etwa in Gedichten oder Erzählungen bzw. Legenden behandelt wurden, kann ohne die Einsicht in die fehlenden Jahrgänge leider nicht beantwortet werden.

Eine neue Qualität in der Behandlung des Themas der Wallfahrtsorte im Ermländischen Hauskalender bringt erst der Jahrgang 1938 mit der Erzählung „Ein Abenteuer in Heiligelinde“ von Anneliese Birsch-Hirschfeld aus Frauenburg²⁴. Die Autorin liefert damit einerseits eine übliche Kalendergeschichte, andererseits stattet diese mit Inhaltselementen aus, die eher an eine verdeckte Wissensvermittlung denken lassen.²⁵ Es handelt sich um einen kurzen narrativen Text mit ges-

²³ *Ermländischer Hauskalender*, 1896, 40. Jg., S. 85

²⁴ A. Birsch-Hirschfeld, *Ein Abenteuer in Heiligelinde*, *Ermländischer Hauskalender*, 1938, S. 71-78. Anneliese Birsch-Hirschfeld, geb. 1903 in Leipzig, gest. 1998 in Bonn, seit 1941 verh. Triller, leitete seit 1933 als erste Frau das Diözesanarchiv in Frauenburg. Zu ihrem Lebenslauf und ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit mehr unter: http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Anneliese_Triller#Zobacz_te.C5.BC vom 20.11.2013

²⁵ Der germanistische Diskurs um die Textgattung „Kalendergeschichte“ wurde ausführlich von Norbert D. Wernicke in dessen Dissertation: „..... kurz, was sich in den Kalender schikt.“ *Literarische Texte in Schweizer Volkskalendern von 1508 bis 1848.: Eine Bestandsaufnahme*, Bremen 2011, S. 130 – 149 geschildert. Die Schwierigkeiten, eine annehmbare Definition der Textgattung zu formulieren scheinen darauf zurückzuführen zu sein, dass sich dieser Begriff zunächst im allgemeinen Sprachgebrauch eingebürgert hat und erst im Nachhinein durch die Literaturtheoretiker unter die Lupe genommen wurde. Wernicke selbst entscheidet sich für den Oberbegriff „Kalendertexte“ und ordnet die einzelnen den klassischen, umstrittenen Gattungen zu. Auch wenn

chlossener, fiktionaler Handlung, dessen Ziel leicht ablesbar ist. Die Erzählung von Birsch-Hirschfeld ist einfach in der Form, die Autorin folgt dabei dem dialogischen Prinzip und konzentriert sich auf eine bestimmte Situation. Die Geschichte spielt sich im Oktober, in den letzten Semesterferientagen ab. Zwei Studenten wandern zu Fuß von Röbel nach Heiligelinde, die den letzten Punkt auf dem Programm ihrer Masurenreise bilden soll. Angekommen besichtigen sie die Kirche, durch welche sie von dem Bruder Küster geführt werden. Von ihm erfahren sie auch über die schwer zugängliche Gruft unter der Kirche, in der die Jesuiten, Pröbste und Wohltäter begraben wurden. In ihrer Übermut steigen sie bei Dunkelheit in die Gruft hinunter und werden dort mit den verummten Leichen der Begrabenen konfrontiert. Der Übermut wird zunächst durch Schauer und, als sie den Rückweg nicht mehr finden können und, verletzt, eine gruselige Nacht mit den Toten verbringen müssen, durch Angst, Scham und schließlich durch Demut verdrängt. Zum Schluss werden Sie durch den vorhin ausgelachten Küster aus der Not gerettet.

Das Personeninventar der Erzählung ist recht bescheiden und wird auch sehr schematisch gezeichnet. Einer der Freunde, Kurt, studiert Medizin und ist „nicht katholisch“, was aber angesichts seines Verhaltens der „Ungläubigkeit“ gleichgestellt wird. Sein Interesse gilt vor allem vollem Bauch und dem studentischen Kneipenleben. Ästhetische und auch religiöse Bedürfnisse sind ihm fremd. Lebenslust und Überheblichkeit (die hier der Leser unfreiwillig mit der Lebenshaltung eines aufgeklärten Naturwissenschaftlers assoziieren muss), vor allem „den Pfaffen und Betschwestern“ gegenüber zeichnet ihn aus. Er scheut nicht davor, dem Küster gegenüber unpassende und unverschämte Bemerkungen zu machen und kommt dann auch auf die Idee, die zugemauerte Gruft zu erkunden. Seinen Freund, Hans, den Philologiestudenten, bezeichnet er dafür als „Phantasten und Romantiker“²⁶ Hans ist derjenige, der auf den Besuch in Heiligelinde bestand. Die religiöse Motivation erwacht bei ihm erst im Laufe der Geschichte: Die Fragen

die Ablehnung des literaturtheoretischen Bezwingens des Begriffs „Kalendergeschichte“ zu begrüßen ist, so scheint mir der radikale Verzicht auf den eingebürgerten Begriff unbegründet und auch nicht notwendig, zumal er heute noch z.B. in den Kreisen um das Ermlandbuch verwendet wird. Es handelt sich um einen Begriff vom hohen kommunikativen Wert, dessen Bedeutung sich zwar literaturwissenschaftlicher Sucht nach Definition entzieht, jedoch durch die Leser intuitiv verstanden wird.

²⁶ A. Birsch-Hirschfeld, *Ein Abenteuer in Heiligelinde, Ermländischer Hauskalender*, 1938, S. 71

seines verspielten Kameraden rufen in ihm Erinnerungen an die gläubige Jugend an. Hans versucht jedoch mit seinem spöttischen Freund den Schritt zu halten und ist nicht imstande, sich von ihm zu distanzieren.

Die schematischen Schilderungen und auch die klischeehafte Handlungsführung bringen deutlich die Tendenz der Erzählung hervor: es handelt sich um eine Geschichte vom hohen Unterhaltungswert, die zugleich aber moralisch verwertbar ist. Birsch-Hirschfeld verbindet hier geschickt Elemente einer Abenteuer-, zum Teil sogar einer Grusel- (der Abstieg in die verbotene Gruft, Aufmachen der Särge, Erleiden von Verletzungen, Lichtausfall, schauerliche Gewitternacht bei Dunkelheit und Kälte unter den Toten) und einer Erbauungsgeschichte. Die Erfahrung des Todes, der menschlichen Vergänglichkeit erwies sich hier als konstituierend und brachte sie von der hedonistischen Lebensart ab. Aber die Hauptaufgabe der Textes liegt weder in der Unterhaltung noch in der Besinnung, die beide bloß als inhaltliche „Nebenwirkung“ erscheinen. Als Ziel rückt der Bildungsansatz deutlich hervor. Denn Heiligelinde stellt hier nicht bloß den Ort des Geschehens dar: Mit jeder Zeile verstärkt sich der Eindruck, dass der Marienverehrungsort den Hauptprotagonisten der Erzählung abgibt und dass sowohl das Unterhaltende als auch das Besinnliche hauptsächlich der Vermittlung von landeskundlichen, historischen wie geographischen Informationen dienen. Somit handelt es sich um einen in erzählerischen Gewand umhüllten Sachtext. Der Leser erfährt gleich zu Anfang aus dem Gespräch der noch wandernden Studenten von den gemauerten Stationsbildern, die auf beiden Seiten der Straße kurz vor Heiligelinde stehen, und beim ersten Anblick der Kirche werden architektonische Details des Außenbaus der Kirche geschildert. Über den inneren Aufbau der Kirche und deren Einrichtungselemente mit Hauptaltar, Gnadenbild, Nachbildung der wunderbaren Linde, Orgel, Deckengemälden und Bilden auf den Pfeilern wird der Leser anlässlich der Besichtigung der Kirche durch die Streichlustigen informiert. Eine regelrechte Führung durch die Pilgerstätte bietet ferner der fiktive Bruder Küster, der nun die Bilder an den Pfeilern erklärt und den „wunderthätigen unverbrennbaren Kruzifix am Seitenaltar“ sowie das realistische, Hölle darstellende Wandgemälde hinter dem Altar zeigt. Der Geschichtsunterricht findet jedoch erst in der Gruft statt. „Die besser erhaltenen Särge trugen eine seitliche Aufschrift, welchen Toten sie bargen, da fiel den Freunden mancher Name auf, den sie oben in dem Bericht des Küsters gehört haben und der in der Geschichte der Wallfahrtskirche eine Rolle spielte. Am besten erhalten waren wohl wohl die Pröbste des 19. Jahrhunderts, die nach dem Fort-

gang die Heiligelinde betreut hatten. [...] Da war der probst Wittkowski, der vor 100 Jahren der Kirche den großen Marktplatz geschenkt hatte, der zur Entfaltung größerer Wallfahrtsgottesdienste unentbehrlich war und nun erst den kirchlichen Besitz richtig abrundete und auch sonst viel gutes wirkte, da ruhte der Aggregat Heck „ein besonderer Wohltäter dieses Ortes“, wie es unter seinem Ölbilde im Kapitelsaal der Propstei stand [...]“²⁷ Und so tasten sich die beiden Freunde und mit ihnen der Leser der Erzählung vom Sarg zu Sarg immer tiefer in die Geschichte des Ortes hinein. Der didaktische Ansatz wird noch ergänzt durch einen literaturgeschichtlichen Verweis. Hans, der Philologiestudent erklärt seine Motivation, Heiligelinde zu besuchen, mit folgenden Worten: „Weißt Du, ich habe doch im letzten Semester im deutschen Seminar eine Studienarbeit über des Dichters E. Th. A. Hoffmanns Roman: „Die Elixiere des Teufels“ gemacht. Der spielt doch in Heiligelinde, wo Hoffmann als Knabe einmal gewesen ist. Darum möchte ich gern einmal schau'n, ob's an dem berühmten Ort wirklich so schön und geheimnisvoll ist, wie es der Roman schildert [...]“²⁸

Eine Erzählung dieses Inhalts und dieser Form ist natürlich universell in dem Sinne, dass sie zu jeder Zeit ihre Funktionen erfüllen würde. Und trotzdem lassen sich einige Hinweise darauf finden, dass diese Erzählung einen starken zeitgeschichtlichen Bezug hat.

Die Autorin macht zwar keine genauen Zeitangaben, jedoch finden die beiden Studenten in der Gruft Personen begraben, die in der Vergangenheit, im 18. und 19. Jahrhundert gewirkt haben, woraus sich schließen lässt, dass die Handlung im 20. Jahrhundert spielt. An der Person des Philologiestudenten wird überdies die Entwicklung des modernen Menschen angedeutet, welcher der katholischen Familientradition, die er noch in der Kindheit erfahren hat, im Laufe des Erwachsenwerdens den Rücken kehrt. Als Kurt ihn nach den „Steinhäuschen“ an der Straße nach Heiligelinde fragt, sagt er: „Das ist viel verlangt, dass ich so was noch behalten soll! Ich habe doch keine Zeit, in die Kirche zu laufen und fromme Bücher zu studieren!“²⁹ Und doch bewegt ihn der Anblick der Kirche auf eine besondere Art: „Irgendwie sprach dieses Bild den Studenten innerlichst an und erinnerte ihn an seine gläubige Jugendzeit, als auch er einmal an der Mutter Hand zu einem süddeutschen Heiligtum gepilgert war, dann aber schüttelte er diese Vor-

²⁷ Ebd., S. 75

²⁸ Ebd., S. 71

²⁹ Ebd.

stellungen mit den halblauten Worten ab: „Das sind alles schöne Träume für Kinder und Dichter, Märchen und Legenden!“³⁰.

In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, mit der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten, wurden die katholische Kirche und die Religiosität der Menschen an sich auf Probe gestellt. Grade junge Leute wurden der Gefahr der Umerziehung im nationalsozialistischen Geiste ausgesetzt. Dem haben in Ermland die katholischen Kreise und besonders der ermländische Bischof Maximilian Kaller versucht mit Wort und Tat³¹ entgegenzuwirken. „Verantwortliche Leiter unseres öffentlichen Erziehungswesens nehmen offen und unzweideutig Stellung gegen die ‘Konfession’ [...] Man erklärt die ‘Konfession’ wegen ihrer Gebundenheit ‘an das Dogma’ als etwas, was im Interesse der Volkseinheit überwunden werden müßte“³², sagte Kaller in seiner Kanzelbelehrung für die katholischen Eltern im Herbst 1934 und rief diese auf, die Angriffe auf Religion, Konfession, Dogma, Kirche, Altes Testament und katholische Erziehung abzuwehren. Angesichts der massiven Verächtlichmachung der katholischen Religion bat Kaller die Jugend „zugleich mit einem Lob für ihren Bekenntnismut und ihre Christustreue, die Schwere der Zeit zu benutzen, um immer tiefer in den Herrn hineinzuwachsen“³³. Zur gleichen Zeit wurde der Kampf um das Erhalten des katholischen Glaubens von der kirchlichen Seite in den öffentlichen Raum getragen. Zurückgegriffen wurde dabei auf die in den Ermländern tief verwurzelten Formen des Volksglaubens: die Wallfahrten und Opfergänge zu regionalen Heiligtümern, insbesondere nach Heiligelinde, Glottau, Crossen, Springborn, Dietrichswalde u.a. Von 1933 bis 1938 werden vom bischöflichen Ordinariat Diözesanwallfahrten, seit 1934 als „Glaubenskundgebungen“ bezeichnet, organisiert. Die an Wallfahrtsorten stattfindenden Feiern wurden schnell zu Massenversammlungen mit bis zu 50.000 Teilnehmern, von denen einen erheblichen Teil die katholische Jugend ausmachte. Die Worte Kallers während der Diözesanwallfahrt in Dietrichswalde 1934, lassen keine Zweifel in Be-

³⁰ Ebd., S. 72

³¹ Vgl.: G. Reifferscheid, *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich*, Köln Wien 1975, S. 109-132, auch: H.-J. Karp: *Ermland zwischen „Politischem Katholizismus“ und „Katholischer Aktion“ – Anmerkungen zur Reichweite katholischen Handelns in einer Grenzregion der Reiches*, in: J. Kuropka (Hg.), *Grenzen des katholischen Milieus*, Münster 2013, S. 445-459

³² Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland, Nr. 12, vom 1.12.1934, S. 231

³³ G. Reifferscheid, *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich*, Köln Wien 1975, S. 115

zug auf deren Ziel aufkommen: „Was hat Euch heute in so ganz besonders großer Zahl hierhergeführt, liebe Diözesanen? Wir spüren alle, dass wir in einer großen Zeit leben, in der Entscheidungen fallen, die für das ganze deutsche Volk und in besonderer Weise für uns Katholiken von größter Bedeutung sind. Entscheidungen, zu denen wir von unserem Gewissen aus Stellung nehmen müssen [...]“³⁴. Die Diözesanwallfahrten bewirkten auch in der Einschätzung der Forscher eine intensive Glaubenserneuerung des Volkes³⁵.

In diesem Kontext muss die 1938 im Ermländischen Hauskalender gedruckte Erzählung als eine Stimme in dem zwischen der katholischen Kirche und dem nationalsozialistischen Staat ausgetragenen ideologischen Kampf um die Jugend gedeutet und gewertet werden. Die Trivialität der Kalendergeschichte steht dabei zugleich für ihre Stärke: Unkompliziert und voraussehbar, aber zugleich spannend auf der Handlungsebene spricht sie die Gefühle des Lesers an und vermittelt ihm dadurch die intendierte weltanschauliche Haltung, ohne dass diese direkt ausformuliert werden muss.

Fazit

Am Prozess der sozialen Kommunikation sind Autoren, ihre Werke und Leser beteiligt, die durch ein System von gegenseitigen Relationen verbunden bleiben. Die Verfasser „beauftragen“ ihre Texte mit bestimmten Aufgaben, die außertextuellen Zielen untergeordnet sind. Es handelt sich somit um „herangetragene“ Funktionen, die entweder direkt durch die Autoren beziehungsweise Herausgeber ausgedrückt (deklariert), oder auch indirekt in die Werke eingeschrieben werden und sich erst durch inhaltliche und Strukturanalyse der Texte offenlegen lassen³⁶. Die Analyse der Beiträge aus dem Ermländischen Hauskalender, in denen das Motiv der regionalen Wallfahrtsorte verwendet wurde, zeigt, wie unterschiedliche Strategien deren Verfasser angewendet haben, um die gewünschten Inhalte zu vermitteln und die geplante Wirkung zu erreichen. Sie lässt auch erkennen, dass erst die zeitgeschicht-

³⁴ Abdruck der Predigt des Bischofs Maximilian Kaller vom 9. September 1934 in: *Ermländisches Kirchenblatt*, 38:1934, vom 23. September, S. 496

³⁵ Vgl.: G. Reifferscheid, *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich*, Köln Wien 1975, S. 117-120; M. Borzyszkowski, *Gietrzwałd 1921-1939*, in: *Studia Warmińskie*, 1977, Bd. XIV, S. 325-363; T. Grygier, *Uroczystości Gietrzwałdzkie. Ich aspekt katolicki oraz polski w latach 1877-1944 w świetle władz wschodniopruskich*, ebd., S. 225-323

³⁶ Vgl.: K. Głombiowski, *Książka w procesie komunikacji społecznej*, Ossolineum, Wrocław 1980

liche Kontextualisierung der Texte die volle Bedeutung der Motive und die Intentionen der Verfasser entziffern lässt. Am Beispiel der analysierten unterschiedlichen Wallfahrtsort-Texte konnte gezeigt werden, dass der Ermländische Hauskalender ein hohes ideologisches Potenzial in sich barg, das durch die Herausgeber auch geschickt genutzt wurde, um in den Leserkreisen bevorzugte Positionen aufrechtzuerhalten bzw. zu entwickeln.

Summary

Calendars had been long regarded as an element of popular culture targeted at the lower social classes. Their unique contribution to literary and cultural studies has been recognized only recently. The Warmia Calendar was published continuously between 1856 and 1938 by members of Braniewo's Catholic community. The calendar served educational (promoting knowledge about Warmia) as well as political and religious goals (promoting Warmian identity rooted in Catholicism and patriotism). The calendar's functions and the publishing strategies adopted by different authors changed with the region's political situation. This article discusses those changes based on an analysis of calendar texts dedicated to Warmian sanctuaries in chronological order.

SPRAWOZDANIA / REPORTS

KS. DARIUSZ LIPIEC

**SPRAWOZDANIE
Z X MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ
„WSPÓŁCZESNA RODZINA: PERSPEKTYWY LOKALNE
I EUROPEJSKIE”. KRAKÓW, UNIWERSYTET PAPIESKI
JANA PAWŁA II 23-24 PAŹDZIERNIKA 2013 R.**

W dniach 23-24 października 2013 r. odbyła się w Krakowie X Międzynarodowa Konferencja Naukowa pod hasłem „*Współczesna rodzina: perspektywy lokalne i europejskie*”, zorganizowana przez Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Wydział Nauk Społecznych tegoż uniwersytetu oraz Wydział Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Karola w Pradze w Czechach i Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Lublanie w Słowenii. Konferencja była poświęcona współczesnym uwarunkowaniom życia małżeńskiego i rodzinnego w Polsce i w Europie, sposobom przychodzenia jej z pomocą oraz naukom o rodzinie jako dyscyplinie naukowej.

Pierwszy dzień obrad zdominowała problematyka małżeńsko rodzinna osadzona we współczesności. Prace zostały podzielone na dwie części: na pierwszą składały się referaty wprowadzające w problematykę, mające charakter ogólny, druga część natomiast odbywała się w grupach tematycznych. W części pierwszej zostały wygłoszone cztery referaty wprowadzające. Pierwszy z nich, zatytułowany *Biblical Families and Current Educational Challenges (Rodziny biblijne a aktualne wyzwania edukacyjne)*, przedstawił ks. prof. dr hab. Stanko Gerjolj z University of Ljubljana w Słowenii. Drugim referentem był ks. dr hab. Zbigniew Waleszczuk z Catholic University of Eichstaett-Ingolstadt w Niemczech, który przedstawił referat zatytułowany *Die Familie - ein Relikt aus der Vergangenheit oder das Fundament der Zukunft? (Rodzina - reliktem przeszłości czy fundamentem przyszłości?)*. Społeczno-religijną problematykę małżeństwa podjął ks. prof. dr hab. Anton Fabian

reprezentujący Univerzita Pavla Jozefa Šafárika w Koszycach w wystąpieniu noszącym tytuł *Rozdiely v interpretácii manželstva v súčasnej spoločnosti a cirkvi* (*Różnice w interpretacji małżeństwa we współczesnym społeczeństwie i Kościele*). Ostatnim w tej części obrad było wystąpienie ks. prof. dra hab. Wojciecha Misztala z UPJPII, zatytułowane *Matriarchat, patriarchat czy taka sama godność i różnorodność zadań? Przyczynek do oceny aktualności chrześcijańskiej duchowości rodziny*. Po nim miała miejsce dyskusja.

Dalsza część prac konferencyjnych odbyła się w trzech grupach tematycznych: Kościół a rodzina, rodzina wobec problemów oraz rodzina w perspektywie międzynarodowej. Obradom w pierwszej grupie przewodniczył ks. prof. dr hab. Józef Stala, a głos zabrało siedmioro referentów. Ks. dr hab. Marek Kluz z UPJPII przedstawił *Problem wychowania moralnego wyzwaniem dla współczesnej rodziny*. Dr Katarzyna Zielińska-Król z KUL i ks. dr Jerzy Król z PWSZ w Chełmie byli autorami opracowania noszącego tytuł *Perspektywy wychowawcze współczesnej rodziny*. Dr Łukasz Ryszka z UPJPII mówił o *Roli Kościoła katolickiego w umacnianiu świadomości narodowo-kulturowej Polaków w Niemczech*, zaś ks. dr Cezary Naumowicz z UKSW o *Roli rodziny w budowaniu cywilizacji pokoju - kontekst lokalny i globalny*. Mgr lic. Karina Zajac z UŚ wygłosiła referat zatytułowany *Rodzina śląska: co zostało z tradycji? Perspektywy odnowy*, ks. dr Robert Kantor z UPJPII *Małżeństwo kanoniczne jako budowanie wspólnoty rodzinnej na dobre i na złe do końca życia* (Perspektywa sądowa wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa), a ks. prof. dr hab. Józef Stala z UPJPII zakończył rozważania nad korelacją rodziny i Kościoła wystąpieniem noszącym tytuł *Troska Kościoła o współczesną rodzinę*.

Obradom w drugiej grupie poświęconym tematyce rodziny wobec problemów przewodniczył ks. dr Antoni Świerczek. Problemy rodzin w Czechach omówił ks. dr Mariusz Kuźniar z Uniwersytetu Karola w Pradze w wystąpieniu noszącym tytuł *Hodnoty a životní styl českých rodin - sociologický výzkum* (*Wartości a style życia czeskich rodzin – badania socjologiczne*). Zagadnienie *Rodzina wobec medialnej „produkcji sensu”* przedstawił ks. dr hab. Michał Drożdż, prof. UPJPII. Problematykę niepełnosprawności w rodzinie podjął ks. dr hab. Dariusz Lipiec z KUL w referacie *Rodzina człowieka niepełnosprawnego jako wyzwanie dla duszpasterstwa parafialnego* oraz dr Jolanta Baran z UP w Krakowie mówiąc *O wybranych obszarach wsparcia rodzin wychowujących dziecko z uszkodzonym słuchem – fakty i prognozy*. Temat samotnego ojcostwa podjął ks. dr Grzegorz Godawa z UPJPII w referacie

Psychospołeczne uwarunkowania wychowania dziecka przez samotnego ojca. Sytuacja w Polsce i Wielkiej Brytanii, zaś temat bezdzietności mgr Ewa Kielek-Rataj z UO w wystąpieniu *Rodzicielstwo w narracjach osób wybierających bezdzietny styl życia*. Obrady w tej grupie tematycznej zamknęła dr Noemi Bravená z Uniwersytetu Karola w Pradze referatem *Současná česká rodina a péče o přeseh dítěte (Współczesna czeska rodzina i jej troska o transcendentny wymiar wychowania dziecka)*.

Obrady w trzeciej grupie tematycznej, którym przewodniczyła dr hab. Elżbieta Osewska, prof. UKSW, przebiegały pod hasłem „Rodzina w perspektywie międzynarodowej”. Pierwszym referentem był ks. prof. dr hab. Janez Vodičar z University of Ljubljana, który przybliżył *Married Couples Ministries as a Place of Catechesi (Duszpasterstwo par małżeńskich jako miejsce katechezy)*. Następnie, wywodząca się z tego samego ośrodka akademickiego doc. dr Barbara Simonič omówiła *Empathic Parenting and Child Development (Empatyczne rodzicielstwo a rozwój dziecka)*. Zagadnienie *Katecheze v současné české rodině (Katecheza we współczesnej czeskiej rodzinie)* przedstawił ks. doc. dr hab. Ludvík Dřímál z Uniwersytetu Karola w Pradze. Korelację *Families with Chronically Ill Children and Relational Family Model (Rodziny z chronicznie chorymi dziećmi a relacyjny model rodzinny)* przybliżyła mgr Tanja Pate z University of Ljubljana. Dr Maria Sedlakova z Koszyc na Słowacji omówiła *Zmysel života nahradných rodicov (Sens życia rodziców zastępczych)*, a mgr Iwona Waldzińska z Bochni *A Migration Profile of a Polish Family after Poland's Accession to the European Union (Specyfika migracji rodzin polskich w kontekście integracji z Unią Europejską)*. Ostatni referat w tej grupie tematycznej, noszący tytuł *The Family: A Potential Space for Religious Experience (Rodzina: potencjalna przestrzeń doświadczenia religijnego)*, wygłosiła dr hab. Elżbieta Osewska, prof. UKSW. Po wygłoszeniu referatów we wszystkich grupach tematycznych dyskutowano nad ich treścią.

Drugi dzień obrad poświęcony był naukom o rodzinie i ich miejscu pośród innych dyscyplin naukowych. Pierwsza część obrad, którym przewodniczyli: ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec i ks. dr hab. Piotr Duksa, prof. UWM, odbywała się pod hasłem „Nauki o rodzinie w kontekście aktualnych wyzwań społeczno-politycznych, kulturowych, religijnych i edukacyjnych”. Referaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Bronisław Mierziński (UKSW) *Perspektywa teologiczna*; ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski (UKSW) *Perspektywa antropologiczna*; ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski (UPJPII) *Perspektywa pedagogiczna*; dr hab. Alicja Kalus (UO) *Perspektywa psychologiczna* oraz prof. dr hab. Lucjan Ko-

cik (UPJPII) *Perspektywa socjologiczna nauk o rodzinie*, po czym nastąpiła dyskusja. Część druga została zatytułowana „*Nauki o rodzinie - miejsce nauk o rodzinie wśród innych dyscyplin, jakość kształcenia, metodologia*”. Przewodniczył jej ks. prof. dr hab. Józef Stala. Głos zabrał najpierw prof. dr hab. Wojciech Krzysztof Świątkiewicz z UŚ przedstawiając *Kierunek nauki o rodzinie*. Następnie głos zabrała dr hab. Elżbieta Osewska, prof. UKSW omawiając *Troskę o jakość kształcenia na kierunku nauki o rodzinie*, zaś obrady zakończono przedłożeniem, którego autorami jest troje naukowców z University of Ljubljana: prof. dr Christian Gostečnik, doc. dr Barbara Simonič, Tanja Pate, noszącym tytuł *Relational Family Therapy in theory and practice (Oparta na relacjach terapia rodzinna w teorii i praktyce)*. Tę część obrad oraz całość konferencji zakończono dyskusją panelową.

Z referatów wygłoszonych na konferencji wypływała troska o rodzinę, współcześnie doświadczającą wielorakich trudności. Wiele zagrożeń rodziny wynika z prądów kulturowych, stymulowanych przez środowiska nieprzyjazne chrześcijaństwu. Dążą one nie tylko do redefinicji małżeństwa i rodziny, lecz także relatywizują płciowość człowieka i jego powołanie. Wobec zagrożeń, coraz silniej oddziałujących na wspólnotę małżeńsko-rodzinną, Kościół powołany jest do wielorakiego jej wspierania oraz kształtowania opinii publicznej jej sprzyjającej. Chodzi tu zarówno o wysiłki pastoralne, ale także – na co wskazywali uczestnicy konferencji – o refleksję naukową, dającą grunt dla tej działalności oraz wzmacniającą intelektualnie i duchowo powołanych do życia w małżeństwie i rodzinie.

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

KS. WOJCIECH GUZEWICZ (REC.)

KS. JAN SKORUPSKI**„ZŁOTA LEGENDA ZNAD POLSKICH JEZIOR I LASÓW”**

Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2014, ss. 272.

Na początku 2014 roku nakładem kieleckiego wydawnictwa „Jedność” ukazała się kolejna już książka ks. Jana Skorupskiego pt. *Złota legenda znad polskich jezior i lasów*. Sam autor urodził się i mieszka na Mazurach. Był misjonarzem w ojczyźnie obecnego papieża Franciszka. Dziś pełni funkcję proboszcza parafii pw. Świętego Jana Apostoła i Ewangelisty w Ełku oraz profesora misjologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku. Jest autorem kilku książek, jak: *Teologia formula-ryz mszalnych o misjonarzach; Dzieci nieoranej ziemi. Opowiadania misyjne; Synowie drzew. Opowieść o Jaćwingach; Opowieść oślepi-ego mnicha. O świętym Brunonie*.

Zasadnicza część *Złotej legendy* składa się z dwóch części: *Krainy jezior i lasów* (znajdują się tutaj opowiadania: *Święty Wojciech. Patron Krainy Jezior, Opowieść oślepi-ego mnicha, Święta Lipka, Wigierska sieja, Mnisi bez skarpet, Święte Miejsce, Było to nad Żabim Oczkiem, Wzgórze Świętego Brunona, Tatarska Góra, Pustelnik ze Studzienicznej, Królowa Ludu Kurpiowskiego, Gietrzwałd, Wyspa Miłości, Opowieść o Gibach, Marzenia umarłych żołnierzy*) oraz *Pasterzy znad jezior i lasów* (*Panie Jezu, nie pomagaj, tylko patrz, Pozwólcie mi iść z nimi, Ksiądz Ignacy Skorupka, Przyjaciół papieża, Suwalski proboszcz, Życie jest piękne, Ojciec Leon, Boży człowiek, Czerkas Chodosowski, Mąż Boży, Wojownicy Pana, Bliźniacy ze Starych Juch*). Odnaleźć w niej można ponadto słowo od autora, prolog i epilog. Na uwagę zasługuje niezwykle starannie wydanie książki: ma twardą okładkę i zawiera ok. 100 kolorowych ilustracji, namalowanych przez s. Karolinę Gawryś CSM. Dodatkowo każda strona jest zdobiona motywami roślinnymi, ozdobiona jest też pierwsza litera każdego rozdziału.

Dlaczego warto sięgnąć po tę książkę?

Po pierwsze dlatego, że napisana jest w oparciu o solidną wiedzę historyczną. Wprawdzie wydawnictwo podkreśla, iż jest to „zbiór baśniowo-legendarnych” opowieści, ale uważny czytelnik odnotuje, iż forma „baśniowo-legendarna” jest jedynie tłem dla solidnej bazy źródłowej. Weźmy na przykład *Opowieść oślepiętego mnicha* nawiązująca w swej wymowie do życia i śmierci św. Brunona z Kwerfurtu. Autor zamieszcza tu szereg szczegółów znanych tylko w literaturze fachowej, jak np. to, iż św. Brunon był kuzynem cesarza Ottona III, że napisał trzy ważne dzieła (*Żywot Świętego Wojciecha*, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, *List do cesarza Henryka*), a być może także *Opis męczeństwa Świętego Wojciecha*, że cesarz Otto III budował uniwersalne cesarstwo chrześcijańskie w oparciu o cztery nacje: Italię, Galię, Germanię i Słowiańszczyznę, wreszcie że św. Brunon posłował do kraju Pieczyngów i to z wielkim powodzeniem. Przedstawienie takich szczegółów świadczy o dobrym warsztacie autora, poprzedzonym mozolną pracą nad zgłębianiem dziejów nie tylko św. Brunona, ale historii średniowiecza i historii Kościoła. Podobnie opracowane zostały opowieści o św. Wojciechu, ks. Ignacym Skorupko czy Gietrzwałdzie.

Po drugie książka eksponuje szereg wydarzeń nieznanych czytelnikom, a nawet koneserom historii, teologii, biografii itd. Dotyczy to zwłaszcza tej części książki, która omawia życie i działalność *Pasterzy znad jezior i lasów*. Czy zatem jest to baśń, legenda, science fiction? Otóż nie! Skądinąd wiemy, iż wiele opisanych tutaj sytuacji zdarzyło się naprawdę i było wynikiem osobistego spotkania autora ze swoimi bohaterami. To właśnie na ich podstawie powstawały prezentowane tu opowiadania. Tak jest np. z narracją o ks. Janie Wielgacie (*Boży Człowiek*) czy biskupie Edwardzie Samselu. Z pierwszym swoim bohaterem autor spotykał się w Augustowie. Świadczą o tym np. słowa: „*Odwiedziłem go któregoś wieczoru. Przy herbacie pytałem o jego pobyt w łagrach sowieckich*” (s. 212). Z drugim natomiast spotykał się w diecezji łomżyńskiej, w diecezji elckiej, a także w szpitalu w Białymstoku: „*W jego ostatnich dniach odwiedziłem go w szpitalu. Podszedłem do jego łóżka. Gdy mnie zobaczył, ożywił się i bardzo wzruszył*” (s. 234). Można zatem stwierdzić, iż opowiadania te są swoistą relacją, fotografią spotkań, uchwyconą raz jeden, mającą zatem niepodważalną wartość. Aby zaspokoić ciekawość czytelnika niniejszej recenzji odkryjmy kilka takich „dzieł duszy i serca” autora. Przy księdzu Wielgacie wzrusza następujący opis: „*W czasie drugiej wojny światowej (...) ktoś na mnie doniósł Niemcom. Zostałem aresztowany, osądzony i skazany na śmierć. Była*

wczesna wiosna. Ciężarówką wieziono mnie do lasu na rozstrzelanie. W drodze oficer niemiecki zauważył gromadkę dzieci przy przydrożnym krzyżu. Choć zimno, były bose, odmawiały różaniec. Gestem dłoni zatrzymał samochód i polecił kierowcy zapytać, co one tam robią. – Modlimy się – mówiła dziewczynka – aby Pan Bóg uwolnił naszego księdza z więzienia. – Skoro dzieci się za niego modlą – mówił wzruszony Niemiec – ten człowiek powinien żyć. – To była najpiękniejsza chwila mojego życia – z uśmiechem zakończył ksiądz Jan” (s. 216). W opowiadaniu o biskupie Samselu autor zanotował: „Najwyższą jego miłością był Jedyny Bóg, ale zdarzało mu się tak po prostu pomarzyć o miłości ludzkiej. Pewnego razu wyznał swojemu przyjacielowi [tym przyjacielem był ks. Jan Skorupski – W.G.]: – Wiesz podczas moich studiów w Jerozolimie pewien Żyd, właściciel sklepu, proponował mi, abym wziął jego córkę za żonę. – No i..? – pytał przyjaciel. – I ona też tego pragnęła – odpowiedział romantycznie, uśmiechając się” (s. 230).

Wreszcie wypada stwierdzić, iż książka ma duży walor duszpasterski i wychowawczy. Mamy bowiem kłopot z odróżnieniem świętości od bohaterstwa. Szukamy wiedzy o niej, sięgając po grube tomy pism mistyków, Doktorów Kościoła, przeglądając „święte” obrazki w mniej lub bardziej udany sposób przywołujące pamięć tych, którzy zostali przez Kościół wyniesieni na ołtarze. Problem w tym, że wzniosły język, opisy hagiograficzne bardziej jawią się nam jako hagada „ku pokrępieniu serc” niż ścieżki, które warto w życiu wybierać. Wydają się za strome, a szczyty, do których prowadzą – zbyt trudne do zdobycia. Jak piękna utopia, tyleż kusząca, co pozostająca poza zasięgiem możliwości. Książka ks. Jana Skorupskiego pt. *Złota legenda znad polskich jezior i lasów* jest doskonałą okazją, aby uświadomić sobie, że ta przepaść nie istnieje! Świętość nie jest dla wybranych, supermocnych, oderwanych od spraw życia – jest możliwa do zdobycia przez wszystkich. Trzeba tylko mocno za nią zatęsknić i konsekwentnie trzymać się drogi, którą wskazuje nam Bóg.

Niemniej są też w omawianej pracy zagadnienia dyskusyjne bądź wymagające dodatkowych wyjaśnień. Nasamprzód zwraca uwagę tytuł: *Złota legenda znad polskich jezior i lasów*. Zgodnie z definicją słownikową legenda – to gatunek literacki będący opowieścią posługującą się elementami fantastycznymi, niezwykłościami oraz cudownościami, w szczególności o życiu świętych i męczenników. Najczęściej osnuta na wątkach ludowych i apokryficznych. Pierwotnie przekazywana ustnie, następnie zapisywana. Przykładem jest *Legenda o świętym Aleksym* czy *Legendy arturiańskie*. W kontekście tego, co zostało napisane wyżej, trudno uz-

nać za legendę opowieści o kapłanach osnute o prawdziwe, jak najbardziej realne wydarzenia. Druga część tytułu jest również mało adekwatna. Prawie wszystkie opisane przez autora wątki związane są z Krainą Wielkich Jezior i Lasów. Są to tereny dzisiejszej Warmii, Mazur, Kurpi, Augustowszczyzny i Suwalszczyzny. Może lepiej byłoby zatytułować książkę *Opowieści z Krainy Jezior i Lasów*. Poza tym niektóre narracje wychodzą poza przyjęte przez autora ramy tematyczne czy geograficzne. Przykładem jest postać ks. Ignacego Skorupki. O zamieszczeniu akurat tego opowiadania zdecydowało, jak się wydaje, podobieństwo nazwisk bohatera, autora oraz dyrektora wydawnictwa „Jedność”.

Na koniec trzeba przyznać, że Autorowi udało się barwnie przedstawić problematykę, która mogłaby wydawać się trudna do przekazania dla współczesnego człowieka, żyjącego z dala od historii czy wartości duchowych. Dlatego książka ks. Jana Skorupskiego powinna znaleźć się nie tylko w szkołach, w rękach dzieci i ich rodziców, ale też na półkach bibliotek uniwersyteckich i w rękach specjalistów. Trudno wyobrazić sobie przyszłe opracowania dotyczące regionu, które nie uwzględniałyby tego tytułu. Książka może także stanowić wielkie wsparcie dla tych wszystkich, którzy są żywo zainteresowani tworzeniem cywilizacji miłości we współczesnym świecie.